



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

La superación de los límites del lenguaje en el *Zhuāngzǐ*

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTORADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA

FRANCISCO JOSÉ FERNÁNDEZ DEFEZ

TUTORA

DRA. PAULINA RIVERO WEBER
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR

DRA. LILJANA ARSOVSKA
EL COLEGIO DE MÉXICO

DRA. JULIETA LIZAOLA MONTEERRUBIO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Ciudad de México, Méx., Noviembre 2022



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice

| | |
|---|-----|
| Introducción | 8 |
| El daoísmo | 14 |
| Anotaciones preliminares | 15 |
| Caracterización del <i>Dào</i> | 20 |
| Actuar sin acción (<i>wú wéi</i> , 無为) | 46 |
| Comportarse espontáneamente (<i>zì rán</i> , 自然) | 64 |
| Satisfacción y pocos deseos (<i>zhī zú</i> , 知足 - <i>wú yù</i> , 無欲) | 86 |
| Los atributos del <i>shèng rén</i> en el <i>Dào</i> | 97 |
| Una confluencia de elementos tradicionales | 101 |
| Lenguaje y conocimiento en el daoísmo | 112 |
| El lenguaje en la filosofía de la China antigua | 113 |
| El lenguaje en el daoísmo chino clásico | 132 |
| El conocimiento: enseñanza sin habla e inutilidad de las distinciones | 152 |
| El método para un estado (<i>mental</i>) de perfecta vacuidad (<i>xū ér yǐ</i> , 虚而已)..... | 186 |
| El estatus del lenguaje en el <i>Zhuāngzǐ</i> | 218 |
| Olvido del mundo, olvido de la palabra | 219 |
| Escuelas filosóficas y actitudes lingüísticas | 240 |

| | |
|--|------------|
| Grandes palabras para un gran saber | 258 |
| Las formas monstruosas de las palabras mudas y exhuberantes | 270 |
| Conclusión: hacia la superación de los límites del lenguaje | 290 |
| Referencias | 299 |

*A Nikki, Asia y Neca,
lo mejor de mi vida.*

*Mis proposiciones esclarecen porque
quien me entiende las reconoce al final como
absurdas, cuando a través de ellas —sobre ellas—
ha salido fuera de ellas. (Tiene, por así decirlo, que
arrojar la escalera después de haber subido por
ella). Tiene que superar estas proposiciones;
entonces ve correctamente el mundo.*

Ludwig Wittgenstein
Tractatus logico-philosophicus

La superación de los límites del lenguaje en el *Zhuāngzǐ*

Introducción

A lo largo de los últimos años, incluso décadas, hemos vivido un creciente interés por modos de pensar milenarios y ajenos a la filosofía occidental, ideas que poco a poco nos han ido llegando de diversas latitudes del mundo y han permeado, con mayor o menor acierto interpretativo, en los seres humanos que por pertenencia o por herencia, provenimos o nos hemos formado en la cultura europea. Entre esos pensamientos, ocupan un lugar destacado aquellos que solemos enmarcar en el conjunto de difusos contornos que etiquetamos como *Lejano Oriente*, sin detenernos demasiado en sus particularidades y sus notorias diferencias. No resulta extraño escuchar o leer constantes referencias a un “pensamiento oriental” o a unas “ideas no occidentales”, como si algo así tuviese una existencia real, fuera de la fantasía o la ligereza de quienes suscriben dichas expresiones.

Contra esa generalización sin fundamento, dedicamos el presente trabajo a uno de esos pensamientos, un pensamiento rico e interesante, repleto de matices teóricos, pero también de enseñanzas para la vida, para el ámbito práctico, para nuestra cotidianidad. Nos referimos a la filosofía daoísta clásica china, una filosofía milenaria que, a pesar de no constituir nada parecido a una corriente homogénea de pensamiento ni a una escuela unitaria, no solamente sigue viva y vigente en su lugar geográfico de origen, el gran gigante asiático, sino que también ha logrado atraer, como decimos, a un importante número de personas a lo largo y ancho del orbe.

En ese sentido, esta investigación es un intento de aproximación —desde nuestra lejanía occidental y todo el peso que ello conlleva— a un modo muy distinto de pensar, en ocasiones incluso opuesto al que nos conforma, un modo de pensar que precisamente por ese motivo nos resulta tan complejo escudriñar sin caer presos en las redes de nuestros propios entramados conceptuales; o mejor, debido a las dificultades que sufrimos al tratar de escabullirnos de ellos. Por eso este trabajo es un intento, un intento entre otros muchos intentos, pero un intento con la mejor intención, ya que de lo contrario, es decir, de no tenerla, nunca lo habríamos intentado.

Precisamente debido a esa nuestra condición de lejanía, dedicamos la primera parte a la exposición de los considerados conceptos fundamentales del

daoísmo filosófico. Con ello pretendemos no solamente recorrer sus caminos, tan atractivos como sinuosos, sino también los de otros modos de pensar que florecieron en la misma época y que, a través del diálogo y la disputa, constituyen la rica herencia cultural china de la que tanto podemos tomar prestado, quizá para reflexionar también en diálogo y disputa con nuestra cultura.

Pero la exposición y el análisis que llevamos a cabo de la no-acción, el comportamiento espontáneo, el saber contentarse, la medida del deseo y otros conceptos clave del daoísmo no pretenden quedarse ahí, como una introducción para neófitos en la materia o como un texto para ser discutido por quienes hace tiempo se han adentrado en ella, sino que tienen como objetivo servir de prolegómeno a nuestro tema concreto de interés, que no es otro que el de los límites del lenguaje y de la palabra, tema al que no sólo hemos dedicado la mayor parte de nuestro periplo por la filosofía sino que ha sido siempre nuestra auténtica obsesión, de ahí que a través del texto hayamos desarrollado una constante preocupación teórica pero también existencial.

No faltan, por tanto, abundantes referencias a lo mucho que se ha escrito sobre el tema de los límites del lenguaje en diversos momentos de la historia de la filosofía occidental. No son todas ni tal vez las más pertinentes, pero sí aquellas mediante las cuales se han ido vertebrando nuestros ejes de investigación hasta la fecha. No obstante, los dos textos básicos sobre los cuales se erige este trabajo son los considerados fundamentales del daoísmo filosófico chino: el *Dàodéjīng* y el *Zhuāngzǐ*. El primero, por haber representado a lo largo del tiempo la fuente daoísta más conocida, estudiada y comentada. Aunque más adelante las mostramos, pocas cartas de presentación son necesarias cuando hablamos de él. El segundo, porque a pesar de haber entrado en el imaginario intelectual occidental posteriormente, es poseedor de una fuerza y una energía en lo que respecta, entre otros, al tema del lenguaje, que el análisis de sus capítulos interiores resulta imprescindible para una investigación sobre las posibilidades del conocimiento humano que se traslucen o se apagan a través del juego que se establece en torno a las fronteras entre el silencio y la palabra. El mismo *Zhuāngzǐ*

es, de hecho, un juego de lenguaje lírico e irónico sobre los andamiajes lingüísticos del pensamiento.

A partir de lo dicho, únicamente nos resta por añadir que la presente investigación no tiene un objetivo último, no busca un resultado final, y mucho menos cruzar una meta después de la cual cerrar definitivamente ninguna puerta. Por contradictorio que esto pueda parecer, sólo lo es, valga la redundancia, en apariencia. Toda pretensión en ese sentido es absolutamente incompatible con el daoísmo filosófico. Cualquier tema abordado desde el daoísmo no puede tratar de hallar solución alguna, sino únicamente —y no es poco— adaptarse al movimiento natural que subyace a la vida. Por tanto, más que una búsqueda a través de un recorrido trazado de antemano, las páginas que siguen son como los devaneos lingüísticos que va siguiendo la contradicción cuando pasea, ociosa y distraída, por un bosque sin caminos en el cual van turnándose azarosamente claros y oscuros y susurros cuya proveniencia no tiene sentido tratar de adivinar. Son, entonces, un dar vueltas y más vueltas no necesariamente circulares en torno al puro centro del movimiento que es el *Dào*.

Los senderos caminados para la elaboración de esta tesis no habría sido posible recorrerlos sin las conversaciones mantenidas con Neca, un diálogo constante que ya se prolonga por más de veinte años, los mismos durante los cuales hemos compartido proyectos y sueños, muchos de los cuales se hicieron realidad, sobre todo los dos más importantes: nuestras hijas Asia y Nikki. A ella todo mi agradecimiento. A través de sus inteligentes ideas y sugestivos comentarios, es raro el día que la filosofía no adquiere protagonismo en nuestra cotidianidad. Aunque ajenas al daoísmo, sus propias investigaciones filosóficas han estado permanentemente en diálogo y discusión con las mías, a las que no han hecho más que enriquecer. Como decía Wittgenstein, no hay problemas epistemológicos, políticos, éticos o estéticos, sino únicamente problemas filosóficos.

Igualmente, nunca podré expresar de manera suficiente mi gratitud con Paulina Rivero Weber y su incondicional apoyo desde que tuve la fortuna, hace ya

muchos años, de que mi camino académico se cruzase con el suyo en nuestra querida UNAM, cuando tuve la dicha de asistir a su invaluable seminario sobre el *Dàodéjīng*. Nadie en aquellos tiempos hablaba en la Universidad sobre filosofía china, de modo que su labor pionera fue todo un estímulo para mí. A partir de nuestra pasión común por el daoísmo, sus ánimos resultaron decisivos para que desarrollase este proyecto de doctorado en un área tan poco trabajada en México pero que lentamente va abriéndose su propio y tan necesario espacio. Ojalá podamos seguir profundizando en ella durante mucho tiempo y así ayudar a hacer más amplios unos estudios que cuanto antes deberían incorporarse a nuestros planes filosóficos en el ámbito de la enseñanza superior.

También ocupa un lugar destacado en esta tesis mi querida profesora Liljana Arsovska, del Colegio de México, quien tan de buen grado y con un talante siempre abierto al diálogo y la enseñanza, ha compartido conmigo sus inmensos conocimientos no sólo acerca del daoísmo sino sobre la lengua y la cultura china en general. Todo un privilegio haber bebido de su sabiduría, y la esperanza de seguir haciéndolo en el futuro.

Asimismo, quiero expresar mi agradecimiento a Hans-Georg Moeller, profesor de la Universidad de Macau, por la disposición que siempre mostró para discutir todo tipo de idea en torno al daoísmo y a sus propias publicaciones. Su huella, tanto directa a través de la correspondencia digital que mantuvimos, como indirecta a partir de los libros y artículos que de él tuve el placer de leer, está presente a lo largo y ancho de las páginas que siguen, habiendo constituido para mí una de las influencias más importantes a la hora de acercarme y entender esta maravillosa filosofía china. Mi agradecimiento, también, a Albert Galvany Larrouquere, profesor de la Universidad del País Vasco (UPV-EHU), no sólo por haber facilitado mi breve estancia de investigación doctoral, sino por su magnífico y espléndido trato y por lo mucho que aprendí tanto de su conversación como de sus brillantes textos; pasear por las encantadoras calles de Hondarribia hablando del *Dàodéjīng* y del *Zhuāngzǐ* fue uno de los mayores placeres que he experimentado a lo largo de mi vida.

Finalmente, mi gratitud y reconocimiento a los doctores....por haber dedicado parte de su tiempo a leer mi trabajo. Mis mejores deseos para todas y todos ellas y ellos.

I

El daoísmo

Anotaciones preliminares

Definir el daoísmo (*dàojiā* en *pinyin*, 道家 en chino simplificado y tradicional) resulta una tarea compleja debido a múltiples factores, tal vez principalmente a la riqueza de matices y elementos que lo constituyen y a su especial carácter entreverado de filosofía, religión, meditación, prácticas inmersas en la vida cotidiana, etcétera, componentes englobados en eso que llamamos, de un modo general, “cultura”. El sinólogo estadounidense H. G. Creel achaca esta dificultad para definir el daoísmo a dos factores: el primero, a que cuanto más se estudia queda más claro que no se trata de una escuela unitaria sino de una confluencia de diversas doctrinas; el segundo, a la propia naturaleza de los textos daoístas, antologías en estilo críptico llevadas a cabo por diversos autores, que no es extraño que resulten a menudo contradictorias y basadas en opiniones divergentes.¹ No obstante, creemos que una frase de Kristofer Schipper comentando cierto pasaje de los libros interiores del *Zhuāngzǐ* puede ofrecernos una idea aproximada. Refiriéndose a la conversación que mantienen tres amigos en dicho pasaje, el sinólogo holandés nos dice que hablan de “cierta relación entre el cuerpo físico, el cuerpo cósmico y el cuerpo social”,² y es justamente ese sentido de unidad armónica absoluta que todo lo abarca el que creemos que mejor representa a este modo de comportarse, actuar y pensar que es el daoísmo.

Arrinconado, ignorado, olvidado e incluso perseguido, el daoísmo ha logrado sobrevivir a numerosos embates: desde el confucianismo oficial que rigió desde el mandato de la dinastía Hàn (206 a. C. – 220 d. C.) y durante la mayor parte de la historia de China, hasta la Revolución cultural y su obsesión por eliminar cualquier vestigio del pasado *feudal*, *supersticioso* e *ignorante* del pueblo chino, pasando por los misioneros cristianos, los estudiosos extranjeros e incluso los propios historiadores chinos, quienes, salvo contadas excepciones, no

¹ Véase Herrlee Glessner Creel, “What Is Taoism?”, en *Journal of the American Oriental Society*, vol. 76, núm. 3, American Oriental Society, Ann Arbor (Michigan), 1956, pp. 139.

² Kristofer Schipper, *The Taoist Body*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1993, p. 1. La traducción es nuestra.

mostraron demasiado interés por él. No obstante, la fuerza de su raigambre en el pueblo hizo que perviviese a través de la cotidianidad de la vida china, tal vez precisamente por esa indefinición que lo caracteriza y que le permite, por tanto, dejar su huella en todas partes. Una muestra de ese olvido la constituye, en el terreno del estudio de las religiones en China, la ocupación de los investigadores en las creencias que llegaron del exterior —como el cristianismo, el budismo, el judaísmo, el hinduismo y el islam—, y la práctica ignorancia de aquella autóctona que les precedió a todas, es decir, el daoísmo, que sin embargo influyó en todas ellas transformándolas y dándoles un carácter propio en el contexto chino.³ Por eso no es de extrañar que mientras el confucianismo ha regido la vida pública y social de los chinos a lo largo de la historia, el daoísmo haya caminado paralelamente jugando un papel importante en el cultivo del mundo interior del individuo, en ese ámbito que solemos llamar de lo privado.

Debido a esa heterogeneidad de elementos que confluyen en él, como ya hemos dicho, no resulta sencillo establecer una delimitación en su interior, si bien suele distinguirse, a grandes rasgos, entre un daoísmo filosófico y un daoísmo religioso. El primero brotaría del pensamiento contenido en los clásicos atribuidos a Lǎozǐ, Zhuāngzǐ y Lièzǐ; el segundo engloba, por una parte, ciertos movimientos religiosos organizados que se remontan a la creación de la secta de los Maestros Celestiales por parte de Zhāng Dàolíng, en el siglo II a. C., y por otra a una serie de creencias y prácticas enraizadas en tiempos antiguos y vigentes hasta nuestros días y relacionadas con la búsqueda de la inmortalidad: técnicas meditativas y respiratorias, alquimia, magia, adivinación, etcétera. No obstante, el daoísmo filosófico no está exento de componentes religiosos, e incluso podemos encontrar autores que, tratando de hilar más fino, distinguen entre daoísmo filosófico, daoísmo ritual, daoísmo mágico y daoísmo alquímico, entre otros. Debido a esta línea divisoria difusa no es extraño que quienes estudian el daoísmo desde un punto de vista filosófico tiendan a ver el daoísmo religioso como un subproducto o degeneración del primero, del mismo modo que el historiador de las religiones entiende el pensamiento de Lǎozǐ y sus continuadores como la consecución

³ Véase Kristofer Schipper, *op. cit.*, p. 2.

intelectual de personalidades geniales surgidas del daoísmo religioso que llegaron a expresar de forma filosófica la esencia de su experiencia religiosa. En este sentido, la disputa entre quienes piensan que el daoísmo filosófico tiene su ascendencia en el chamanismo de la China primitiva (por ejemplo Toshihiko Izutsu) y quienes opinan que si bien el daoísmo conserva ciertos rasgos chamánicos, éste no era unívoco y homogéneo y por tanto su nacimiento sería de carácter más religioso y buscaría una suerte de salvación de un mal original (como Norman J. Girardot), continúa vigente.⁴

Uno de los sinólogos que efectúa una división que toma en cuenta las vertientes mágica y religiosa del daoísmo es H. G. Creel. En su opinión, habría un daoísmo filosófico y otro religioso, llamado daoísmo *xiān* o *hsien* —según tomemos su nombre en *pinyin* o en Wade-Giles—, muy diferentes entre sí, incluso opuestos, como señala Féng Yǒulán (1895 – 1990) en su particular historia de la filosofía china; para el filósofo chino, la doctrina del primero enseñaría a seguir a la naturaleza mientras que la del segundo instruiría para trabajar contra ella.⁵ Siguiendo a Creel, el daoísmo filosófico sería la conjunción de dos aspectos: el de un daoísmo “contemplativo” y el de un daoísmo “propositivo”.⁶ El contemplativo, característico del *Zhuāngzǐ*, tendría que ver con una inquietud puramente filosófica original, mientras que el propositivo, preponderante en el *Lǎozǐ*, sería un desarrollo secundario del primero y tendría como objetivo desarrollar un método o una técnica de control. No en vano, el primero estaría más cercano a la indiferencia política y a la inmersión en la totalidad, y el segundo estaría dirigido a dar consejos al gobernante acerca de cómo ejercer el poder. Por su parte, el daoísmo *xiān* sería el nombre que a partir del siglo I d. C. se le empezó a dar a una serie de prácticas

⁴ Véase Antoni Prevosti i Monclús, “Taoisme. Filosofia i religió del dao”, en Montserrat Crespín Perales y otros, *Pensament i religió a l'Àsia oriental*, Universitat Oberta de Catalunya, Barcelona, 2011, pp. 5-8.

⁵ Véase Feng Youlan, *Breve historia de la filosofía china*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Beijing, 1989, p. 17.

⁶ A partir de esta clasificación ya clásica de Creel, Chad Hansen propone ampliar la división haciendo surgir dos nuevas ramificaciones del daoísmo filosófico contemplativo: uno especulativo y otro crítico, el primero de carácter místico-metafísico y el segundo de corte semántico-epistemológico. Asimismo, Hansen se declara partidario de considerar dicho estrato semántico-epistemológico como el núcleo del daoísmo. Sin atrevernos por nuestra parte a asegurar esa centralidad, el presente trabajo sí se ocupa predominantemente de la que Hansen llama el área crítica del daoísmo filosófico contemplativo. Véase Chad Hansen, “Linguistic Skepticism in the *Lao Tzu*”, en *Philosophy East and West*, vol. 31, núm. 3, University of Hawai'i Press, Honolulu, julio de 1981, p. 321.

que, en torno a un movimiento neodaísta o daísta religioso surgido aproximadamente en la época del cristianismo, se centró, a pesar de sus variantes, en la búsqueda de la inmortalidad del cuerpo físico. Justamente eso es lo que quiere decir *xiān*, 仙, “inmortal” o “ser celestial”.

A pesar de que para el daoísmo *xiān* existe la posibilidad de ser resucitado por medios especiales una vez en la tumba, lo ideal es alcanzar la inmortalidad en la vida. Una de las más importantes vías para ello sería el uso de drogas, en algunas ocasiones a través de prácticas con hierbas, pero más frecuentemente producidas mediante manipulación alquímica. No obstante, se trata de técnicas complejas que también comprenden el control de la respiración y ejercicios gimnásticos, así como la no ingesta de ninguno de los cinco granos sagrados (soja, cebada, arroz, mijo y avena), el arrepentimiento de los pecados, la práctica de las virtudes (incluidas las confucianas), la donación a los pobres, y ciertas prácticas sexuales que diferirían desde la licenciosidad hasta la abstinencia. De forma opuesta a la tesis defendida por el sinólogo francés Henri Maspero, quien señalaba que ambos daoísmos guardaban grandes semejanzas,⁷ Creel piensa que, como ya hemos dicho, el daoísmo *xiān* —donde juegan un papel central la magia, los encantamientos y toda una jerarquía de deidades celestiales— y el filosófico se diferencian casi hasta oponerse. Como veremos más adelante, la simple idea de todo este trabajo para lograr la inmortalidad resultaría repugnante para el daoísmo filosófico, construido alrededor del eje central de la no-acción, y cuya “indiferencia moral y robusto anarquismo”, como dice Creel, también chocaría bruscamente con el tono moral confuciano y el cielo jerarquizado del daoísmo *xiān*.⁸

El objetivo de ese modo de actuar y pensar al que nos hemos referido como daoísmo —y que para nosotros es, en lo fundamental, lo que Creel llama daoísmo filosófico—, es la búsqueda o el retorno a un camino, a un lugar en el cosmos, a un curso natural que los seres humanos habríamos perdido o abandonado en un momento determinado; esta última es su suposición fundamental. De ahí que,

⁷ Véase Henri Maspero, *Le taoïsme et les religions chinoises*, Gallimard, París, 1971.

⁸ Véase Herrlee Glessner Creel, *op. cit.*, pp. 141-143. De la página 143 en adelante puede verse lo que Creel piensa acerca del surgimiento y desarrollo del daoísmo *xiān* en confrontación con la teoría de Maspero.

etimológicamente, daoísmo esté compuesto por *dào*, 道 (“camino”) y *jiā*, 家 (“escuela”).⁹

⁹ Antoni Prevosti establece una diferencia entre *dàojiào*, 道教, “doctrina del camino”, que corresponde al daoísmo religioso, y *dàojiā*, 道家, “escuela del camino” o “maestro del camino”, perteneciente al daoísmo filosófico. Nosotros preferimos la segunda versión, *dàojiā*, más extendida en la actualidad. Véase Antoni Prevosti i Monclús, “Taoisme. Filosofia i religió del dao”, en Montserrat Crespín Perales y otros, *op. cit.*, p. 5.

Caracterización del Dào

Ahora bien, ¿qué es este *dào*, la noción central en torno a la cual gira el daoísmo y que es llamada por Creel la única “estrella relativamente fija en el firmamento caleidoscópico del daoísmo”?¹⁰ Alan Watts nos dice que el término *dao* puede tener muchos significados, dependiendo del tono con el que pronunciemos la vocal y el contexto en el cual la usemos, aunque bien diferenciados por sus respectivos ideogramas: “Desear, temeridad, insolencia, dudar, sacar o vaciar, inundar, cubierta o temblor, faja o cuerda, gula, melocotón, libertinaje, matrimonio, huir, un tipo especial de tambor, llorar, limpiar, atar o trenzar, horno para cerámica, alegrarse, suplicar, castigar o exterminar, bloque de madera o estúpido, grandes olas o envases”.¹¹ Ahora bien, en su sentido de “camino” o “curso”, *dào*, y entroncando con la definición que dábamos al inicio del capítulo, el propio Watts señala que “la antigua filosofía del Tao implica seguir con habilidad e inteligencia el curso, la corriente y la textura del fenómeno natural, considerando la vida humana como un rasgo integrante del proceso global y no como algo ajeno y opuesto a él”.¹² Sujeto y objeto unidos inseparablemente, universo unificado con nosotros en su interior formando parte de un mismo proceso, eso es a lo que los chinos denominan *Dào*, según Watts.

Por su parte, Kristofer Schipper manifiesta, de entrada, que el *Dào* es indefinible, innombrable, inefable (como queda claro desde el inicio del *Dàodéjīng*, apuntamos nosotros), y que sólo puede ser aprehendido en sus infinitos múltiples aspectos, un principio al mismo tiempo trascendente e inmanente presente en todas las cosas, pero que no es simplemente un mero principio, sino algo más. Y añade que, en su significado principal, en inglés *way* —que podríamos traducir como “camino”, “vía”, “sendero”, pero también como “modo”, “sentido”, proceso” e incluso “hábito”—, es “algo subyacente al cambio y la transformación de todos los seres, el proceso espontáneo que regula el ciclo natural del universo”. Ese

¹⁰ Herrlee Glessner Creel, *op. cit.*, p. 139.

¹¹ Alan Watts, *El camino del Tao*, Kairós, Barcelona, 1976, p. 25.

¹² *Ibid.*, p. 52.

proceso es donde el mundo, tal y como lo vemos, encuentra su unidad con nosotros como parte integrante. Pero, como Schipper nos alerta, no hay que caer en el error de identificar esta unidad con el *Dào* mismo: “El *Dào* puede hacerlo todo, pero no es la Totalidad, puede darle vida al Uno, puede ser el Uno, pero también puede separar esta unidad en fragmentos, dividirla”. Esta capacidad de generación del *Dào* es su poder, su fuerza, *dé*, 德, su virtud, de ahí el título del principal escrito daoísta, el *Dàodéjīng* o *Libro clásico del camino y la virtud*, 道德经.¹³ En resumen, para Schipper, el *Dào* es “flujo, transformación, proceso de alternancia y principio del tiempo cíclico”.¹⁴

A la idea de unidad se refiere también Marcel Granet en su ya clásico estudio sobre la cultura del país más poblado del mundo, *El pensamiento chino*. El sociólogo francés parte de un sentimiento de la unidad comunal, de un sentimiento que hace a un grupo humano aparecerse a sí mismo como una “fuerza intacta y completa”, que surge y se exalta en fiestas y reuniones y que consiste en “un alto deseo de cohesión que lo lleva sobre las oposiciones, los aislamientos y las concurrencias de la vida diaria y profana”. Este sentimiento, que tiene mucho que ver con la atribución de una autoridad total a un personaje llamado comúnmente “hombre único”, va acompañado de la concepción de una fuerza reguladora, de un principio de orden supremamente eficaz, que es lo que llamamos *Dào*. Granet reconoce que, por tanto, la idea no es propiedad exclusiva de los daoístas, sino que pertenece al pensamiento común chino, de ahí que el término se emplee para apuntar a un complejo de ideas vecinas aun en sistemas diferentes. Así, en el fondo de todas las concepciones del *Dào* encontramos las nociones de orden, totalidad, responsabilidad y eficacia, y concretamente entre los daoístas suele usarse para expresar “el orden eficaz que domina el conjunto de las realidades aparentes, permaneciendo, en cuanto a él mismo, rebelde a toda realización determinada”.¹⁵

¹³ Resulta interesante destacar, como dice Schipper, que si bien nuestro término “virtud” proviene del latín *virtus*, cuyo radical es *vir*, “hombre”, el poder creativo del *Dào*, por el contrario, es femenino.

¹⁴ Véase Kristofer Schipper, *op. cit.*, pp. 3-4. Las traducciones son nuestras.

¹⁵ Marcel Granet, *La pensée chinoise*, Université du Québec, Chicoutimi, 2004, pp. 179-180. La traducción es nuestra.

También resulta de la máxima importancia entender, como señala Granet, que los primeros daoístas utilizaron el término siempre en asociación con otro de igual peso en la tradición china, al que nos referimos con anterioridad, cuando seguimos a Schipper. Se trata del concepto *dé*, “fuerza”, que Granet traduce por “eficacia cuando ésta tiende a particularizarse”.¹⁶ Para él, la doble expresión *Dào dé*, en el lenguaje común, nunca ha dejado de remitir a la idea de “virtud”, si bien no en su acepción puramente moral, pues *Dào dé* quiere decir “prestigio”, “ascendente principesco”, “autoridad eficaz”, significado que proviene de los mitos, donde *dé* es una cualidad de los genios más completos, más reales. De ahí derivó al sentido de “virtud específica” y a denotar en el lenguaje filosófico la idea de una eficacia que se singulariza al realizarse. Por tanto, *Dào dé* sería “la eficacia caracterizada por su acción reguladora y en cuanto se confunde con un principio soberano de organización y de clasificación”.¹⁷

No obstante, Granet manifiesta que el primer sentido de la palabra *Dào* es “camino”, un sentido que comparte con la palabra *xíng*, 行, que se ha acostumbrado a traducir por “elemento”. Tanto *xíng* como *Dào* evocarían, en su opinión, la idea de una vía a seguir, de una dirección que se le da a la conducta, de ahí que *Dào*, en concreto, nos remita a la conducta más regular, a la mejor conducta, es decir, a la conducta del sabio o del soberano. Por ello, no es de extrañar la interpretación únicamente moral que han solido hacer los comentaristas. Pero Granet nos ofrece algunas referencias de la palabra en textos antiguos de carácter mítico que remiten a otros significados, no exclusivos del ámbito moral, sino que nos llevan a una comprensión más cercana a la de fuerza reguladora. Una palabra de pronunciación análoga significa “abrir la vía”, “poner en comunicación”, como cuando un gobernante está calificado para gobernar y se dice que el Cielo le abre la vía, en el sentido de que lo autoriza a restaurar los

¹⁶ La asociación de ambos términos no fue exclusiva de los daoístas. A. C. Graham añade que la relación también queda clara en Confucio (LY, VII-6 y XIX-2). Véase Angus Charles Graham, *El Dao en disputa. La argumentación filosófica en la China antigua*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012. Al referirnos a la obra de Confucio, seguiremos la siguiente edición: *Lunyu. Reflexiones y enseñanzas*, traducción, introducción y notas de Anne-Hélène Suárez Girard, Kairós, Barcelona, 1997. Únicamente pondremos entre paréntesis, después de la cita o la mención, las siglas LY, el libro y el pasaje donde se halla la misma. En este caso LY, VII-6 y XIX-2.

¹⁷ Marcel Granet, *op. cit.*, pp. 181. La traducción es nuestra.

buenos usos, a edificar el mundo (e incluso el universo) gracias a su virtud, algo a lo que tanto el príncipe (sobre todo los fundadores de cada dinastía) como el sabio suelen obligarse. Es el caso de las narraciones de Sīmǎ Qiān, en sus *Memorias históricas* o *Shǐjì*,¹⁸ en torno a Yǔ el Grande, Sī Wén Mìng (finales del tercer milenio a. C.), fundador de la primera dinastía china, los Xià, de carácter semilegendario, quien habría separado la Tierra de los hombres con el fin de ordenarla, abriendo las nueve provincias, comunicando los nueve caminos, nivelando las nueve montañas, trazando los cursos de los ríos... Asimismo, habría distribuido las tierras y los nombres de las familias. Como vemos, *Dào* nos remite aquí a trazar recorridos, poner en orden, distribuir, algo que se esclarece más con las palabras que pronuncia Yǔ cuando ha finalizado su obra: “¡Que todos tomen por guía mi virtud (*dé*)! ¡Que nadie se aparte de mis caminos (*xíng*)!”. Según Granet, las palabras de Yǔ coronan la labor mítica donde la virtud o *dé* del héroe se ha concentrado en trazar los caminos (*dào*). Y aquí el sociólogo francés encuentra una cercanía muy significativa entre las palabras *xíng* (despojada de su sentido moral de “conducta”) y *dé* (no en su sentido moral de “virtud” sino como equivalente de *dào*), que le hace hallar justificada la hipótesis de que la palabra *dào* empezó por evocar la imagen de una circulación real cuyo objetivo sería delimitar, es decir, la de una fuerza reguladora y un orden eficaz. De ahí, como señala Granet, expresiones tan cruciales y enraizadas en la tradición ritual china como *wáng dào* (王道) y *tiān dào* (天道), la primera como “orden del soberano”, la segunda como “orden del Cielo”. Circulando sobre la tierra, el gobernante imita así la marcha del Sol y entiende que ha sido considerado por el Cielo como un hijo.¹⁹

¹⁸ Sīmǎ Qiān (145 – 86 a. C.) fue un escriba e historiador que trabajó en la corte de la dinastía de los Hàn Occidentales (206 a. C. – 9 d. C.) y que inauguró en China la disciplina histórica como género literario, completando la obra que había iniciado anteriormente su padre, Sīmǎ Tán (165 – 110 a. C.). Para la redacción de la obra, *Memorias históricas* o *Shǐjì*, de 130 capítulos, Sīmǎ Qiān se valió tanto de los manuscritos heredados de su padre y de los registros de la Biblioteca Imperial, como de un exhaustivo trabajo de comprobación y verificación de los hechos por medio de viajes y entrevistas con testigos cercanos a los mismos. Por tanto, si bien no se trata de la primera obra histórica china, pues ya existían, por ejemplo, los *Anales de las primaveras y otoños* o *Chūnqiū* —una crónica del Estado de Lu que pertenece a los Cinco Clásicos—, sí es con todo derecho la primera elaborada de modo sistemático y por eso mismo la que ejerció mayor influencia en los historiadores posteriores.

¹⁹ Véase Marcel Granet, *op. cit.*, pp. 181-188.

El sinólogo alemán Wolfgang Bauer parte del comentario de Arthur Waley al *Zhuāngzǐ*, para quien “la existencia sería una unidad inmutable que atraviesa la pluralidad de las cosas en permanente cambio, pero que, al mismo tiempo, es la causa de toda forma de vida y movimiento”.²⁰ A partir de esta idea, Bauer define el *Dào* como “una fuerza motriz y vivificadora”, “directriz y vital”. Si bien reconoce, como Granet, que el término ya era usado por los confucianistas para denominar la tarea que cada quien debe cumplir en la vida, su función, el camino que tiene que recorrer por sí mismo, fueron los daoístas quienes le concedieron ese nuevo sentido de fuerza directriz que está en todo.²¹ Asimismo, nos dice que la primera definición “difícil” del *Dào* la encontramos en el *Dàodéjīng*, concretamente en el capítulo 25:

Hay algo confuso y perfecto, anterior al nacimiento del cielo y la tierra. Silencioso y solitario, absoluto e inmutable, evoluciona por doquier sin desfallecer. Podemos tenerlo por madre de cuanto hay bajo el cielo. No conociendo su nombre, le daré el sobrenombre de ‘curso’. Forzado a nombrarlo más, diría ‘grandeza’. Grandeza que transcurre, que transcurre y se aleja, que se aleja y retorna. Por eso, grande es el curso; grande, el cielo; grande, la tierra; y grande, el rey. Hay en el universo cuatro grandes, y el hombre se halla entre ellos. El hombre tiene por norma la tierra, la tierra tiene por norma el cielo, el cielo tiene por norma el curso, el curso tiene por norma a sí mismo (DDJ, 25).²²

Como señala Bauer, aquí el camino aparece como anterior al cielo y la tierra, pero en el capítulo 1 también es el origen del ser y del no-ser: “Sin nombre es el origen del cielo y la tierra. Con nombre es el origen de todos los seres” (DDJ, 1). Como dice Suárez Girard en su comentario a este primer capítulo, es corriente interpretar *wú míng*, 無名, “sin nombre”, como “nada” o “no-ser”, dependiendo de dónde se coloque la primera pausa, si después del *wú* o después del *míng*. Y lo mismo sucede con *yǒu míng*, 有名, “con nombre”, que puede traducirse como “ser”

²⁰ Wolfgang Bauer, *Historia de la filosofía china*, Herder, Barcelona, 2009, p. 94.

²¹ *Ibid.*, pp. 94-95.

²² *Daodejing*, 25, Anne-Hélène Suárez. Cuando citemos el *Dàodéjīng*, simplemente nos referiremos a él, en el cuerpo del texto, como DDJ, y a continuación mencionaremos el capítulo. De esta forma, la versión a la cual recurriremos será la traducida y comentada por Anne-Hélène Suárez Girard para la editorial Siruela en 2009. Cuando usemos otras versiones del *Dàodéjīng*, anotaremos DDJ, capítulo y finalmente el nombre del traductor de la edición.

siguiendo la misma regla de la pausa. Así, la tercera y la cuarta frases del *Dàodéjīng* quedarían como sigue: “No ser se denomina el principio del cielo y la tierra. Ser se denomina la madre de todos los seres”. Y posteriormente podemos ver la forma gradual del surgimiento de todas las cosas, de la realidad: “Bajo el cielo, todos los seres surgen del ser. El ser surge de la nada” (DDJ, 40). Si en el capítulo 25 se mostraba la forma ontológica jerárquica *Dào*-cielo-tierra-hombre, analizando los capítulos 1 y 40 obtenemos, como dice Bauer, una estructura jerárquica distinta: 1) *Dào* u origen primordial, 2) nada o no-ser, 3) ser y 4) todos los seres o diez mil cosas. Para el sinólogo alemán, esto haría que el no-ser estuviera más próximo al *Dào* que el ser, a tal grado que en el terreno de los límites podría incluso llegar a confundirse con él, de ahí que algunas propiedades tanto del no-ser (o la nada) y del *Dào* serían las mismas: “Su naturaleza indefinible, su vacío y fugacidad [...] su mansedumbre, su debilidad, su insignificancia y su continencia”.²³

Como Bauer, D. C. Lau también habla en términos de prioridad o anterioridad ontológica y apela a la absoluta grandeza del *Dào* para explicar por qué no es posible asignarle nombre alguno. Concebido como responsable de la creación y como soporte del universo, al *Dào* también suele llamársele “el Uno”, si bien, recurriendo al capítulo 42, en el *Dàodéjīng* se dice que “el curso genera el uno, el uno genera el dos, el dos genera el tres, [y] el tres genera todos los seres”. Volveremos a esta frase posteriormente, pero de momento sólo la tomamos para indicar que, analizando el *Dàodéjīng*, Lau concluye que la entidad a la que llamamos *Dào* existe antes de que el universo llegue a ser, y esto en su opinión quiere decir que hay una esencia genuina cuya autenticidad es avalada por la existencia del universo al cual ha producido y al que continúa sosteniendo. En sentido estricto, nada más podríamos decir acerca del *Dào*. Incluso, para el sinólogo hongkonés, el hecho de decir que “produce” el universo resulta engañoso, ya que el *Dào*, en todo caso, no produce en el sentido normal del término, por ejemplo, como un padre produce a un hijo, sino más bien en un sentido figurado. Por tanto, el problema radica en que, debido a la especificidad de

²³ Véase Wolfgang Bauer, *op. cit.*, pp. 102-104.

los términos, ninguno puede ser aplicado a algo tan poco específico como el *Dào*, al cual no puede ponérsele ningún límite, función que llevan a cabo, precisamente, todos los términos. Un *Dào* limitado jamás podría ser el *Dào* sostenedor del universo en su multiplicidad. Como apunta Lau, al contrario de lo que habría pensado Platón, quien confiaba en la cognoscibilidad de las ideas, para el daoísmo no existe ninguna razón para suponer que la totalidad de lo real es cognoscible y, por tanto, ningún impedimento para aceptar la inefabilidad de la *verdad*. De ahí que tampoco sea casual el hecho de que frecuentemente la “nada” o el “no-ser” sean usados para referirse al *Dào* (DDJ, 40), así como la preferencia por términos “bajos” que acostumbran a expresarse de forma negativa, huyendo de la limitación propia de los términos positivos.²⁴

No obstante, D. C. Lau también destaca que la visión del *Dào* como creador del universo surgió en la época de Lǎozǐ, pues tradicionalmente esta función creadora le era asignada en China al cielo, *tiān*, 天,²⁵ como puede comprobarse en el *Libro de las odas* (*Shījīng*) y en el *Libro de los documentos* (*Shūjīng*), dos de los Cinco Clásicos chinos,²⁶ pero también en el *Lúnyǔ* de Confucio, el *Mòzǐ*, el *Mèngzǐ*

²⁴ Véase el estudio introductorio de D. C. Lau al *Dàodéjīng*, que también él traduce al inglés, en Lao Tzu, *Tao Te Ching*, Penguin Books, Londres, 1963, pp. xiv-xix.

²⁵ Ya en los primeros testimonios escritos de la antigua China, los textos oraculares grabados en caparazones de tortuga, se encuentra el carácter 天, *tiān*, el cielo tanto en su sentido físico como cultural-religioso. De hecho, junto a 上帝, *shàngdì*, “dios supremo” o “dios de arriba”, representaba la autoridad máxima en la cosmología china. Si bien durante el mandato de la dinastía Shāng (1766 – 1046 a. C.) el dios supremo era *shàngdì*, y *tiān* se utilizaba para referirse a los antepasados, posteriormente, ya con la dinastía Zhōu (1050 – 256 a. C.), el concepto *tiān* empezó a desplazar al de *shàngdì* hasta sustituirlo y adquirir una importancia capital en la cultura china, lo cual se muestra en el significado del término *tiānxià*, 天下, “lo que hay bajo el cielo” o “todo lo que hay bajo el cielo”, usado para referirse al mundo como espacio que habitan los seres humanos (en contraposición a los espíritus inmortales) y, más concretamente, al Imperio chino. Por otra parte, Bauer señala algo muy importante respecto del concepto *tiān*, pues para él esta paulatina sustitución indica la tendencia, ya desde aquellos tiempos, a desplazarse desde lo religioso hacia lo racional, decisiva para el desarrollo de la filosofía en China, ya que lo que se hizo no fue divinizar el cielo sino secularizarlo o, en otras palabras, se redujo un dios al concepto más neutral y distanciado de “cielo”. Véase Wolfgang Bauer, *op. cit.*, pp. 45-48. Asimismo, desde ese momento se empezó a legitimar el poder a través del *tiānmìng* o mandato del cielo, 天命, hecho que dio estabilidad y cohesión al mundo chino.

²⁶ Los cinco textos elevados a clásicos por el confucianismo son los siguientes, cada uno de los cuales pertenece, respectivamente, a una de las áreas de interés de la tradición china, es decir, la historia, los rituales, la política, las canciones y la adivinación: 1) *Chūnqǐū* o *Anales de las primaveras y otoños* (crónica histórica del Estado de Lu); 2) *Yǐlǐ* o *Ceremonias y ritos* (compendio de los rituales y ceremonias que se practicaban durante la dinastía Zhōu); 3) *Shūjīng* o *Libro de los documentos* (colección de instrucciones, anuncios y discursos políticos de las primeras dinastías); 4) *Shījīng* o *Libro de las odas* (canciones populares y ceremoniales), y 5) *Yìjīng* o *Libro de las mutaciones* (libro oracular o de presagios). Estos cinco libros resultaron fundamentales para la educación en China desde su oficialización por parte del confucianismo, a

y el *Xúnzǐ*, textos correspondientes a diversas escuelas de pensamiento filosófico.²⁷ Sólo bajo la influencia daoísta el término se resignificó. Incluso en el *Zhuāngzǐ*, uno de los conceptos más importantes es el de “cielo”, y el término *Dào* es usado para indicar “el camino de algo”, ya sea el que sigue el cielo o el que debe seguir el hombre, tanto para dirigir su vida como para gobernar el Estado. En cambio, en el *Dàodéjīng*, ya no se utiliza el término *Dào* para señalar “el camino de algo”, sino con el fin de indicar a una “entidad completamente independiente” que sustituye al cielo en todas sus funciones, si bien también es el camino seguido tanto por el universo inanimado como por el ser humano. Por eso, según D. C. Lau, leyendo el *Dàodéjīng* suele tenerse la sensación de que la línea divisoria entre el *Dào* como una entidad y el *Dào* como un principio abstracto a seguir, se ha borrado, debido tal vez a que ambos trascienden los sentidos. Y si hallamos todavía en el *Dàodéjīng* la construcción “el camino del cielo” (DDJ 9, 47 y sobre todo en los diez últimos capítulos), puede deberse, según Lau, a que dichos pasajes pertenezcan a una tradición diferente y más antigua, pues no se adaptan al sentido que en general le da el *Lǎozǐ* al *Dào*, como algo “no personal y amoral”. Por el contrario, en los capítulos mencionados, el cielo es concebido como

mediados del siglo II a. C. hasta entrado el siglo XX de nuestra era, llegando al grado de resultar imprescindibles para cualquier persona que deseara entrar a formar parte del amplio aparato burocrático chino. Textos anteriores al nacimiento de la filosofía en China y, por tanto, base para ésta, fueron escritos por los escribas de la época Zhōu que vinieron a sustituir a los antiguos sacerdotes del oráculo, los *shì*, 士, de la dinastía Shāng. Modificados, en mayor o menor medida, por Confucio y los confucianistas, comparten la característica de no contener prácticamente ninguna referencia a mitos, que según Bauer habrían quedado relegados a la tradición oral, donde posteriormente reaparecerían, o bien se habrían transformado en conceptos racionales, de ahí la creencia de muchos investigadores, incluso de la propia China, acerca de que lo religioso nunca habría desempeñado un papel relevante en su cultura. Véase Wolfgang Bauer, *op. cit.*, pp. 48-49. De hecho, muchos ilustrados europeos, como Voltaire o Diderot, no dudaron en ver a Confucio como una suerte de paradigma del funcionamiento de la razón y la moralidad naturales sin influencia alguna de las constricciones del monopolio de la iglesia cristiana. Al respecto, puede verse Heiner Roetz, “Philosophy in China? Notes on a Debate”, en *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 2005, núm. 27, pp. 49-50. En línea: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/oroc_0754-5010_2005_num_27_27_1196. En nuestra opinión, dicha actitud resulta algo exagerada, ya que la actitud de Confucio hacia lo religioso no es de un absoluto desinterés o escepticismo respecto de la existencia de los dioses. Más bien se trató de alguien que pensó que lo humano debía privilegiar sobre lo divino, desde la postura de que la especulación en esos terrenos nos aparta de cuestiones mucho más importantes para la vida, al estilo de lo que también creyó Epicuro.

²⁷ Resulta usual que los textos de las escuelas chinas lleven el nombre del maestro que las inició y en torno al cual se agruparon sus discípulos. En algunas ocasiones, dichos textos fueron escritos por el maestro y posteriormente aumentados por los discípulos; en otras, fueron éstos quienes los escribieron a partir de las enseñanzas y los dichos de aquéllos, de ahí que les pusieran su nombre a modo de reconocimiento u homenaje; en algunos casos, como el del *Lǎozǐ* o *Dàodéjīng*, incluso se ha llegado a dudar de la existencia del propio maestro.

tomando una participación activa en el redireccionamiento de las iniquidades del mundo y siempre del lado del bueno y del oprimido. En ese sentido, Lau nos dice que el *Dàodéjīng* representa una novedad pero también una continuidad: si bien el *Dào* que sustituye al cielo ha dejado de ser una inteligencia y de ser moral, continúa dentro de la tradición que entiende que el hombre debe moldear su conducta tomando como referencia el cielo, que ahora pasa a ser el *Dào*.²⁸

Alguien que rompe con la caracterización del *Dào* como un principio trascendente es Hans-Georg Moeller.²⁹ Si Schipper nos hablaba del *Dào* como principio al mismo tiempo trascendente e inmanente, Moeller nos dice que parte del problema para la definición del *Dào* ha sido el sesgo occidental que han tenido sus interpretaciones, incluso no solamente por parte de sinólogos occidentales. Afortunadamente, en su opinión, durante las últimas dos o tres décadas las investigaciones han ido despojándose de la carga metafísica occidental de manera que actualmente ya no es fácil hallar definiciones del *Dào* como un “origen absoluto” o un “principio último” (Bauer, Lau y Schipper), sino más bien como el “fluido camino de la naturaleza”, como el “curso en desarrollo de la fertilidad y la producción, de la vida y a la muerte”. Pero Moeller va más lejos, señalando que el desarrollo de la desoccidentalización de la interpretación de la filosofía daoísta todavía no ha llegado a su final, ya que aún se tiende a creer que el *Dào* es una idea profunda situada más allá de la comprensión, “algo místico que vuelve fútil al lenguaje”. Para él, el *Dào* no está más allá de nada, no es un principio trascendente, sino algo “natural y simple y de este mundo”, por lo cual no debiera ser una idea tan complicada, tal vez incluso ni siquiera una idea.³⁰ Por tanto, la postura de Moeller —a la cual nos sentimos muy cercanos—, se opondría a la mayoría de las caracterizaciones clásicas del *Dào* que hemos repasado hasta el momento. A la de Schipper, como acabamos de decir, que lo entiende como principio a la vez trascendente e inmanente; a la de Lau, que piensa en una

²⁸ D. C. Lau, *op. cit.*, pp. xx-xxii.

²⁹ Como señala Chad Hansen, la principal línea interpretativa del daoísmo ha resultado errónea por tomar el *Daò* en un sentido metafísico, es decir, como un absoluto místico y monístico. Véase Chad Hansen, “Linguistic Skepticism in the *Lao Tzu*”, ed. cit., p. 321.

³⁰ Véase Hans-Georg Moeller, *Daoism Explained. From the Dream of the Butterfly to the Fishnet Allegory*, Open Court, Chicago-La Salle, 2004, p. vii.

especie de entidad responsable de la creación y soporte del universo; e incluso a las de H. G. Creel y Jean François Billeter, de las cuales no hemos hablado. El primero nos dice que el *Dào* no es únicamente un principio —como en el confucianismo—, sino también una sustancia;³¹ el segundo se opone a una idea del *Dào* como inmanencia, como proceso, y prefiere verlo como trascendencia creadora difusa, en oposición a la idea de Dios como trascendencia concentrada propia de la tradición judeocristiana.³² En todo caso, Moeller se muestra más de acuerdo con una interpretación inmanentista del *Dào*, tal vez más cercana a la noción de Marcel Granet, que con las que lo entienden como principio trascendente, entidad o sustancia.

Creemos firmemente que el primer obstáculo que deberíamos superar con miras a lograr una comprensión algo más apegada a la tradición china del concepto de *Dào* está relacionada con la obsesión que la mayor parte de los filósofos occidentales ha tenido por la búsqueda de la verdad, que llevada al terreno de la moral (y de la religión) ha encontrado su analogía en el entendimiento de una realidad polarizada entre el bien y el mal y en cuya resolución final el primero vence al último. Lo mismo sucedería, a fin de cuentas, en el ámbito de la epistemología, con la verdad sobre la mentira.

Como hemos señalado, Moeller nos ofrece una aproximación menos occidentalizada a esta noción central, la de *Dào*, si bien nos avisa de que se trata de una noción más “prescriptiva” que “descriptiva”, y para ello se refiere a la antigua filosofía china en general y al daoísmo en particular como tendientes a la búsqueda de resultados y no de verdades, con lo cual deja claro uno de los rasgos fundamentales, creemos, de la mayor parte de los pensamientos orientales: su enfoque práctico por encima del teórico, si bien también pensamos que este último no puede excluirse absolutamente, como posteriormente trataremos de demostrar, mencionando algunos ejemplos. De hecho, la escuela que mayor valor le concedió a lo práctico fue la de los moístas, cuyos integrantes —generalmente provenientes de la clase social de los artesanos y por ello con una visión innovadora y hasta

³¹ Véase Herrlee Glessner Creel, *op. cit.*, pp. 139-140.

³² Véase Jean François Billeter, *Notes sur Tchouang-tseu et la philosophie*, Allia, Paris, 2010, p. 54.

cierto punto no contaminada por el pensamiento de la nobleza, con clara influencia de la tradición Zhōu— midieron todas sus ideas y recomendaciones desde el criterio de lo que resultase más beneficioso al pueblo, algo que también se deja ver en su preferencia por la argumentación racional para distinguir lo cierto (*shì*, 是) de lo erróneo (*fēi*, 非), antes que por la autoridad de la ejemplificación, como sucede en el confucianismo, al menos en los primeros momentos de éste. Si bien el moísmo no renuncia a la autoridad de la antigüedad, sí distingue entre las buenas y las malas decisiones de los gobernantes de la tradición con base en los beneficios que dejaron a los chinos.

El daoísmo, señala Moeller, no se ocupa de la “verdadera esencia de las cosas”, sino de la organización del propio cuerpo y del cuerpo social, entendidas como una correspondencia directa con el orden y la organización de la naturaleza y el cosmos, es decir, desde el presupuesto de que naturaleza y cultura son parte de un orden común, lo que engarza con nuestra primera exposición del daoísmo, sacada del comentario de Schipper a un pasaje del *Zhuāngzǐ* donde tres amigos dialogaban.³³ En otras palabras, orden corporal, orden social y orden cósmico serían tres expresiones de uno y el mismo orden. Y en este sentido, continúa Moeller, el *Dào* sería “una expresión del escenario para el último orden y los efectos ideales”. Así, habría un *dào* para cada cosa: uno del cielo, otro de la tierra, otro del hombre, otro del gobierno, otro de la guerra, etcétera, y junto a ellos el *Dào* mismo, “la idea de un orden perfecto para todos los procesos, una suerte de curso para todos los cursos, un método para todos los métodos, un patrón para todos los patrones”. Por ello, y como ya habían dicho de forma similar Granet y

³³ Véase Zhuang Zi, *Maestro Chuang Tsé*, libro VI, apartado 6, traducción, introducción y notas de Iñaki Preciado Idoeta, Kairós, Barcelona, 1996. La conversación a la que nos referimos dice así: “Zi Sanghu, Meng Zifan y Zi Qinzhang dijeron hablando entre ellos: ‘¿Quién es capaz de trabar amistad con otro, mas sin intención de hacerlo? ¿Quién de ayudar a otro, pero sin que lo parezca? ¿Quién es capaz de levantarse y andar por entre las nubes, y de saltar al infinito, y olvidarse de la vida y de la muerte, y no tener final?’. Miráronse los tres, y dieron en sonreír. Concertáronse y se hicieron amigos”. En el presente trabajo seguiremos, por lo general, esta versión del clásico chino. No obstante, como también nos ayudaremos de otras, en cada ocasión señalaremos la versión referida entre paréntesis, en el cuerpo del texto, con las siglas ZZ, seguidas del número de libro, número de apartado y nombre del traductor, tal como sigue: (ZZ, VI-6, Preciado). Otra de las versiones más citadas será: *Los Capítulos Interiores de Zhuang Zi*, traducción de Pilar González España y Jean Claude Pastor-Ferrer, Trotta, Madrid, 1998, que abreviaremos como ZZ, VI-6, González y Pastor). Asimismo, no señalaremos el nombre del traductor cuando no se trate de cita textual, por lo cual puede consultarse cualquier versión: (ZZ, VI-6).

Bauer al señalar que los daoístas no habían inventado el término, Moeller añade que se trató de un concepto que guió a todas las escuelas filosóficas chinas, un concepto que todas discutieron, pues sin discutirlo era imposible figurar en los debates intelectuales de aquellos tiempos. Igual que Bauer había asociado al confucianismo un sentido para el *dào* como la tarea o función que cada quien debía cumplir en la vida, Moeller nos dice que “el *Dào* muestra cómo algo va bien”.³⁴

En la filosofía daoísta, siguiendo a Moeller, el *Dào* muestra lo mismo, pero sobre la base de una estructura específica, continua y distinta al mismo tiempo, una estructura cimentada sobre dos únicos elementos, el ser y la nada, como ya nos había dicho Bauer y el comentario de Suárez Girard a las frases tercera y cuarta del *Dàodéjīng*. No obstante, Moeller puntualiza que más que de “ser” y “nada”, habría que hablar de “Plenitud” y “Vacío”, incluso más acertadamente, de “Presencia” y “No presencia”. Resulta de capital importancia en este punto, añadimos nosotros, destacar que en el *hànyǔ* o chino mandarín no existe el verbo ser y, por tanto, tampoco la expresión no-ser (nada). Por tanto, la asimilación que suele hacerse de algunos caracteres chinos a estas formas constituye otro signo más de la occidentalización que ha tamizado toda interpretación del pensamiento daoísta original.

Pero veamos cómo el filósofo alemán nos explica los términos de plenitud y vacío, presencia y no presencia, para luego tratar de desarrollar sus ideas con nuestras propias palabras. Con el propósito de ilustrarnos la difícil dicotomía presencia/no presencia, Moeller se ayuda del término *flow experience*, del psicólogo húngaro Mihaly Csikszentmihaly, que podríamos traducir por “experiencia de fluir” y que viene a significar el momento en el que dejamos de ser conscientes de la actividad que estamos realizando para pasar a hacerla inconscientemente, como ocurre, por ejemplo, al llevar a cabo un esfuerzo físico prolongado, como correr, donde llega un momento en el cual parece no sentirse el cansancio ni el esfuerzo, como si el yo del sujeto que corre desapareciese, se vaciase, y su lugar lo tomara el correr mismo en su más perfecta plenitud y

³⁴ Véase Hans-Georg Moeller, *op. cit.*, pp. 24-25.

funcionamiento. Según Moeller, esta combinación de vacío y plenitud, de presencia y no presencia, es lo que mejor define el curso daoísta: sólo cuando el centro de un proceso se ha vaciado totalmente, el proceso mismo puede aparecer en su mayor esplendor, en su más desarrollada plenitud. “Tan pronto como el centro del proceso deja de estar presente, el proceso está perfectamente presente”. Por ello presencia y no presencia, plenitud y vacío, se pertenecen el uno al otro y dependen el uno del otro.³⁵

En nuestra opinión esta es una de las ideas clave para tratar de entender el *Dào* y el daoísmo: el papel que juegan los contrarios en esta filosofía, unos contrarios que no debemos entender como oposiciones, como elementos en conflicto, sino más bien, como indica Alan Watts, al modo de “polaridades” que forman parte de algo, sin alguna de las cuales ese algo desaparecería, pues ambas son partes constitutivas suyas. Como dice Watts, este principio fundamental del pensamiento chino, emanado de una concepción cíclica del tiempo, suele resultar de difícil comprensión a los occidentales, pues parece oponerse a nuestra tan valorada idea de progreso, que nos hace tratar de evitar aquello que consideramos negativo u obstaculizador del mismo. Pues bien, no hay mejor manera de ilustrar esta polaridad o dualidad que a través del *yīn* (陰) y el *yáng* (陽), los polos negativo y positivo, respectivamente, de la energía cósmica, que se asocian con lo masculino, lo fuerte, lo firme, la luz y el cielo (*yáng*), y lo femenino, lo débil, lo flojo, la oscuridad y la tierra (*yīn*). Principios de lo masculino y lo femenino, deben existir en perfecta armonía, en total equilibrio, pues no pueden hacerlo el uno sin el otro. Por lo tanto, no es extraño que a la clave de la relación entre el *yīn* y el *yáng* se la llame *xiāng shēng*, 相生, “surgimiento mutuo”, “inseparabilidad”.³⁶

Podemos decir que no cabe aquí la posibilidad, tan determinante para la historia de la filosofía occidental, de ver el ser y el no-ser como dos elementos excluyentes entre sí, contradictorios, al estilo de Parménides, sino como las dos caras de la misma moneda sin que quepa lugar a una resolución final donde la

³⁵ *Ibid.*, pp. 25-26.

³⁶ Véase Alan Watts, *op. cit.*, pp. 55-61.

una acabe con la otra o al menos predomine sobre ella. Si para el eléata el ser no podía llegar a no-ser y del no-ser no podía surgir el ser, el daoísmo no encuentra problemático que el uno surja del otro y viceversa. En ese sentido, no tiene inconveniente alguno en lidiar con la contradicción. No sólo no lo ve problemático sino que todo él se basa en dicho postulado, tal y como puede refrendarse tanto en el *Lǎozǐ* como en el *Zhuāngzǐ*: “El ser y la nada se generan uno a otro” (DDJ, 2), o en un estilo más poético, “lo que ya es vida ya es muerte. Lo que ya es muerte ya es vida. Lo que ya es posible es imposible. Lo que ya es imposible ya es posible. Porque lo que se puede afirmar, se puede negar. Porque lo que se puede negar, se puede afirmar” (ZZ, II-3, González y Pastor). Y de ahí se sigue, por tanto, el aspecto o la capacidad creativa de la nada —o de la no presencia, si atendemos a lo que señalábamos anteriormente—, de un vacío que lo incluye todo, y así, de una perfecta complementariedad y necesariedad tanto del ser como del no-ser —si se nos permite la licencia metafísica por esta ocasión—, reflejada en el principio de equilibrio del *yīn-yáng*. No hay forma sin vacío, contenido sin continente, todo sin nada, lleno sin hueco, luz sin oscuridad, positivo sin negativo, ser sin no-ser, *yáng* sin *yīn*, de ahí que, como señalaba Moeller, no podamos entender el *Dào* como algo trascendente, y menos como un trascendente independiente u opuesto a todo lo que hallamos en este mundo, punto de vista totalmente ajeno al pensamiento tradicional chino aunque haya constituido la columna vertebral de la filosofía occidental.³⁷

Volvamos al capítulo 42 del *Dàodéjīng*: “El curso genera el uno, el uno genera el dos, el dos genera el tres, el tres genera todos los seres”. Como explica Anne-Hélène Suárez Girard, del curso (*Dào* que no puede ser nombrado) surge el uno o *Dào* con nombre; de éste surge el dos, el *yīn* y el *yáng*, nada y ser, tierra y cielo, oscuridad y luz; del dos surge el tres, que es la unión del *yīn* y el *yáng* y la fusión de los fluidos que brotan de ambos. Finalmente, del tres se generan todos los seres, también llamados “los diez mil seres” (en las traducciones de Iñaki

³⁷ La idea en el pensamiento chino temprano de la interactuación del Cielo y el hombre, de un cosmos inmanente, y de cómo es ya utilizada por Confucio, se encuentra desarrollada en David L. Hall y Roger T. Ames, *Thinking Through Confucius*, State University of New York Press, Nueva York, 1987. Sobre todo el capítulo 4.

Preciado y Carmelo Elorduy), o la multiplicidad,³⁸ *wàn wù* (万物) en chino. Por lo tanto, aquello que posibilita la existencia de lo que vemos, lo que tocamos, etcétera, de eso que llamamos mundo o realidad, es el principio del *yīn-yáng*, los fluidos (o energía vital, *qì*, 氣) que de ellos surgen, en otras palabras, de la armonía, de la ya mencionada inseparabilidad (*xiāng shēng*, 相生). Dicho de otro modo, el mundo surge del equilibrio entre presencia y no presencia, entre plenitud y vacío, de ahí su necesidad mutua y también el hecho de que los seres de este mundo estén constituidos por las dos caras del principio. Como traduce Elorduy en el mismo capítulo 42, “los diez mil seres llevan a sus espaldas el *Yin* (oscuridad) y en sus brazos al *Yang* (luz) y el vapor de la oquedad queda armonizado”.³⁹ Y todavía resulta más iluminadora, creemos, la versión de Preciado: “Los diez mil seres albergan en su seno el *yīn* y el *yang*, cuyas energías vitales (*qì*) chocan para tornarse en armónica unidad”.⁴⁰ Por ello, Watts aclara que el principio *yīn-yáng* no es un simple dualismo sino más bien “una dualidad explícita que expresa una unidad implícita”.⁴¹ En una visión de tal carácter, resulta imposible imaginar la existencia del mundo sin la confluencia de los dos polos que son el *yīn* y el *yáng* y que, al estilo del cielo y la tierra, permiten la existencia de la multiplicidad, una multiplicidad cambiante que no puede entenderse independientemente de lo uno y de lo continuo.

Este rasgo es de suma importancia para Roger Ames y David Hall, quienes efectúan una traducción no tan literal del pasaje, que gira en torno a la idea de Táng Jūnyì, filósofo neoconfucianista del siglo xx, acerca de la “inseparabilidad de lo uno y lo múltiple”, de “la continuidad y la multiplicidad”, *yīduō bùfēnguān*, 一多不分觀, en su visión de la cosmología china. Ames y Hall traducen el inicio del capítulo 42 como sigue: “Way-making (*dao*) gives rise to continuity, continuity gives rise to difference, difference gives rise to plurality, and plurality gives rise to the manifold of everything that is happening (*wanwu*)”. En su opinión, al ser la

³⁸ Véase Anne-Hélène Suárez Girard, *op. cit.*, p. 112.

³⁹ Lao-tse, *Tao Te Ching*, traducción y análisis de Carmelo Elorduy, Tecnos, Madrid, 2007.

⁴⁰ Lao zi, *El libro del Tao*, traducción, prólogo y notas de Iñaki Preciado Ydoeta, Alfaguara, Madrid, 1996.

⁴¹ Alan Watts, *op. cit.*, p. 65. También resulta muy interesante la explicación que da el autor en torno a los significados sexuales de la unión entre el *yīn* y el *yáng*. Véase pp. 60-65.

multiplicidad constitutiva del *Dào*, podemos interpretar que en la radical contextualidad y continuidad de unas cosas con otras, éstas se encuentran “retornando”, *fǎn*, 反, como se dice en el capítulo 25 del *Dàodéjīng* y teniendo en cuenta que el movimiento del *Dào* suele ser descrito como un “regreso” y como una creación de las cosas para someterlas a un proceso de cambio cíclico.⁴² Y por tanto, si vemos el proceso de proliferación y diferenciación desde la perspectiva de lo particular en su producción de continuidad, podríamos leer el pasaje también ordenado inversamente: “Multiplicity gives rise to plurality, plurality to difference, difference to continuity, and continuity to dao”. O al estilo literal, todos los seres como generados del tres, el tres del dos, el dos del uno, y el uno del *Dào*. En ese sentido, la multiplicidad de las cosas sería también la continuidad entre las cosas.⁴³

El segundo de los capítulos interiores del *Zhuāngzǐ*, titulado 齐物论 o *qí wù lùn* —que podríamos traducir como “Sobre la ordenación de las cosas”—, está dedicado íntegramente a este tema. La idea principal es precisamente esa mutua e indisoluble necesidad de lo uno y lo múltiple, de la continuidad y la multiplicidad (*yíduó bùfènguān*) que Ames y Hall rescatan desde el concepto de Táng Jūnyì, como puede verse ya al inicio del capítulo, donde el *Zhuāngzǐ* diferencia entre la música de los hombres (*rén lài*, 人籟), la música de la tierra (*dì lài*, 地籟) y la música del cielo (*tiān lài*, 天籟), con el fin, en un principio, de trazar una distinción entre aquellos sonidos naturales y aquellos artificiales o humanos, pero también, creemos, de dejar marcada esa necesidad de armonía entre los contrarios, de lo otro que no es lo uno pero cuya existencia en mutua dependencia hace que el devenir pueda ser leído como una unidad en la multiplicidad o como una continuidad en el cambio (ZZ, II-1).

Casi al final del capítulo se deja traslucir esta idea en el contexto de un debate irresoluble de opiniones entre sabios, si bien el lenguaje sigue conservando el aroma de la armonía musical, sobre todo en la traducción de Iñaki

⁴² Véase D. C. Lau, *op. cit.*, p. xxiii.

⁴³ Véase Roger T. Ames y David L. Hall, *Dao De Jing. Making This Life Significant. A Philosophical Translation*, Ballantine Books, Nueva York, 2003, pp. 142-144.

Preciado,⁴⁴ que es la que seguimos en este caso: “Los sonidos que cambian, aunque se oponen mutuamente, es como si no se opusieran. Armonízalos con los límites del Cielo, y acomódalos con la libertad del natural discurrir” (ZZ, II-6, Preciado). A pesar de que el sinólogo español anota que los “sonidos que cambian”, *huà shēng* o 化声, se refieren a lo verdadero y lo falso, al sí y al no, nosotros pensamos que es posible asociar este final con el inicio del capítulo y llevar a cabo una lectura, por decirlo de algún modo, en clave musical. Así, la diversidad de sonidos no consiste en una disputa entre ellos que acaba produciendo una disarmonía, sino todo lo contrario, una unidad armoniosa que sigue una continuidad. La disarmonía, tan importante en la medicina china, es justamente lo que resulta cuando no se da el equilibrio energético adecuado en el cuerpo, algo que no sucede en este caso, al lograr que los sonidos que cambian armonicen con los límites del Cielo. Y aquí entra de nuevo el tema del ser y el no ser al que nos hemos referido pocos párrafos más arriba: “¿Qué significa armonizar con los límites del Cielo? El ‘es’ es ‘no es’, y el ‘sí’ es ‘no’ [...] Olvida los años que pasan, olvida las distinciones (entre ‘es’ y ‘no es’); antes viaja hasta el lugar que no existe y aposéntate en él” (ZZ, II-6, Preciado). Olvidemos, parece decirnos el *Zhuāngzǐ*, las disputas entre opuestos, las diferenciaciones, y comprendamos que todas ellas quedan subsumidas bajo lo unitario y lo continuo, que en la cita queda simbolizado como el *wú jìng* o “lugar que no existe”, 無竟, interpretado generalmente como el *Dào*, que al trascender todo límite superaría (o englobaría) lo uno y lo múltiple. No es de extrañar, en este sentido, que el carácter 籟, *lài*, intervenga en la construcción china *wàn lài jù jì* (万籁俱寂), que viene a significar “estar todo quieto” o “reinar un silencio completo”, algo a destacar si recordamos que *lài* quería decir “sonido” o “música”, tradicionalmente “flauta de bambú”. La idea que quiere transmitirnos el *Zhuāngzǐ*, creemos nosotros, es precisamente la de armonizar todo aquello que es sonido con su contrario, el silencio, mismo que puede entenderse, en cierto sentido, como la continuidad de los sonidos que se van produciendo. ¿No son acaso dos imágenes que se tocan la

⁴⁴ Zhuangzi, *Maestro Chuang*, traducción, introducción y notas de Iñaki Preciado Ydoeta, Kairós, Barcelona, 1996.

de una multiplicidad moviéndose continuamente y la de una unidad quieta en su cambio? ¿La de un cúmulo de sonidos que en algún momento armonizan hasta el punto de ya no ser percibidos?

A partir de lo visto sobre el principio del *yīn-yáng* no resulta casual que las mejores imágenes para explicar o definir el *Dào* tengan que ver con esa no presencia *generadora*, con ese vacío dador de sentido sin el cual todo carecería de utilidad. En esa tónica, D. C. Lau señala la debilidad, lo sumiso y lo curvado o doblegado como las cualidades que el *Dào* exhibe,⁴⁵ y Moeller apela a las imágenes de la rueda, la raíz, la del agua y lo femenino como las más iluminadoras para saber qué es el *Dào*. El *Lǎozǐ* hace hincapié en los vanos de puertas y ventanas que permiten pasar y ver a través de ellos, en los huecos de los cántaros que nos posibilitan llenarlos de agua, y en el cubo vacío de la rueda gracias al cual ésta puede girar y, por lo tanto, rodar. Nos detendremos en lo que dice Moeller sobre esta última imagen.

El primer paralelismo que hallamos entre el *Dào* y la rueda es el movimiento inherente a ambos, un movimiento que no les hace perder la forma. De ahí que Moeller aclare que la rueda no es simplemente un objeto, sino también una especie de evento que consiste en su rotación y en su moción: “Es un funcionamiento, un pro-ceder, un pro-ceso”, un ir hacia delante. Por tanto, el *Dào* no sería algo estático, al estilo del motor inmóvil aristotélico o las ideas platónicas, y no deberíamos entenderlo como un fundamento ni como un principio ni como un creador de los seres y las cosas, sino como una estructura o un patrón de los acontecimientos, a la manera de una “ley fundamental de la lógica o de la naturaleza”.⁴⁶ En este sentido, para Moeller, muchos intérpretes occidentales se

⁴⁵ Véase D. C. Lau, *op. cit.*, pp. xxiii y ss.

⁴⁶ Es de destacar el parecido que guarda el *Dào*, en esta interpretación de Moeller, con el modo como Wittgenstein entiende la lógica en el *Tractatus logico-philosophicus*. Allí, el pensador austríaco partía del supuesto de que mundo y lenguaje compartían una estructura, la lógica, que era justamente aquello que nos permitía hablar con sentido (con verdad y falsedad) sobre los hechos del mundo o los acontecimientos, pues para él, de no existir esta base estructural común, carecería de sentido *decir* cualquier cosa mediante el lenguaje respecto del mundo. Sin embargo, el profesor Moeller se muestra en desacuerdo con la semejanza debido a la trascendentalidad que Wittgenstein le concede a la lógica. Al concebir el *Dào* como algo más inmanente, Moeller encuentra más atractiva, en todo caso, la posibilidad de una comparación del daoísmo con el segundo Wittgenstein, a partir de la inmanencia, en éste, de las estructuras lingüísticas. Puede verse un estudio comparativo entre la única obra publicada por Wittgenstein en vida y el *Dàodéjīng* en Francisco José Fernández Defez, “Un esbozo comparativo entre los ámbitos ético y metafísico del *Daodejing* y el *Tractatus*

habrían confundido al tomarlo como una causa, cuando sería más bien un “modelo de instrucción”.

Siguiendo al filósofo alemán, la imagen de la rueda nos muestra cómo un mecanismo o un organismo ha sido estructurado en sus componentes con la finalidad de funcionar correctamente, de resultar eficaz, uno de los principios característicos del daoísmo. Y en el caso de la rueda, tenemos que sus elementos básicos son dos, los radios y el cubo —tal y como se dice al inicio del capítulo 11 del *Dàodéjīng*: “Treinta radios convergen en el cubo [de la rueda]”—, y el hecho de que de la relación mutua y recíproca entre estos dos elementos depende el buen o mal funcionamiento de la misma, como sucede con cualquier acción o proceso según el daoísmo. Ahora bien, a pesar de la necesidad de ambos elementos para el maniobrar de la rueda, el cubo, podría decirse, desempeña un papel privilegiado, ya que todos los radios se conectan con él del mismo modo y por lo tanto ninguno de ellos tiene una posición destacada sobre los demás, todo lo contrario de lo que sucede con el cubo, ya que ocupa la privilegiada posición central. Así, Moeller le concede al cubo cuatro características: 1) se halla en el centro, 2) es vacío, 3) no se mueve y por consiguiente permanece, y 4) siendo un centro, es único. Veamos el capítulo 11 completo para extraer más consecuencias: “Treinta radios convergen en el cubo [de la rueda], mas en su nada radica la utilidad del carro. Se labra el barro para hacer vasijas, mas en su nada radica la utilidad de la vasija. Se horadan puertas y ventanas para hacer un aposento, mas en su nada radica la utilidad del aposento. El ser es lo práctico, la nada es lo útil” (DDJ, 11).

Como podemos observar, la importancia del cubo radica en su vaciedad central (1 y 2) —como la tiene la oquedad en la vasija y el vano en la puerta. En su no presencia (“nada”), como se señala al final del capítulo, radica su utilidad. La traducción de Jiā-Fú Féng utilizada por Watts resulta todavía más esclarecedora: “Lo que la vuelve útil [a la rueda] es la parte central [...] De la no existencia

logico-philosophicus”, en Paulina Rivero Weber (coord.), *Daoísmo: interpretaciones contemporáneas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2016.

proviene la utilidad, y de la existencia la posesión”.⁴⁷ O como puntualiza Suárez Girard, “de lo inmaterial depende la eficacia de lo material”.⁴⁸ En ese mismo sentido, Moeller dice que “el cubo no está hecho de cosa alguna”, al contrario que los radios, y por tanto es un simple espacio vacío, “sin cualidades positivas”. En el mismo tenor, en el terreno del movimiento (3), los radios giran dentro de la rueda mientras que el cubo permanece siempre quieto, sin alteración, llevando a cabo su función de manera sencilla, sin hacer nada, pero esta no-acción posibilita la acción de los radios, que no es otra que girar de modo regular y armonioso. Lo mismo señala Moeller de la permanencia del cubo, que permite, como pivote, el ordenado movimiento circular de los radios, hasta el punto de que “la estabilidad de la rueda es totalmente dependiente de la incesante permanencia del cubo”. Y finalmente, en una rueda hay un cubo y muchos radios; independientemente de cuántos sean éstos, el cubo es único (4), no sólo en el sentido numérico del término sino también en el de que le provee unidad a una multiplicidad conformada por los radios. Vemos cómo se sintetizan la unidad y la continuidad en la multiplicidad, como se funden lo fijo y lo cambiante: *yīduō bùfēnguān*.

La imagen de la rueda, como desarrolla Moeller, sirve para figurar también la posición que mantiene el gobernante (cubo) dentro del Estado (rueda), así como las relaciones que sostiene con los demás integrantes (radios). Desde la concepción daoísta, el gobernante es, como el cubo, central, vacío, permanente y único, y todo el mundo gira en torno a él en la misma dirección. Asimismo, la imagen también tiene su paralelismo en el cuerpo humano, donde el corazón, *xīn*, 心, visto como el centro de la actividad mental, sería al resto de los órganos lo que el cubo a los radios. Como en el Estado entendido a la manera de un organismo, donde los súbditos deben trabajar en torno al poder central del gobernante ejercido a través de la no-acción, en el organismo natural de cada individuo, su cuerpo, los órganos (radios) deben llevar a cabo sus actividades en torno a la posición central del corazón (cubo) que los gobierna, vaciándose y unificándolos,

⁴⁷ Alan Watts, *op. cit.*, p. 62.

⁴⁸ Anne-Hélène Suárez Girard, *op. cit.*, p. 50.

para que el todo marche adecuadamente.⁴⁹ Ese precisamente es el objetivo de la práctica daoísta que ya hemos mencionado y que busca la inmortalidad física —los *xiān* o “seres celestiales”—, a través del perfeccionamiento del cuerpo consistente en alcanzar un estado de circulación orgánica de las energía vitales, curso ininterrumpido y eterno que sólo puede lograrse al vaciar el corazón, es decir, al despojarlo de emociones.⁵⁰ Ello, como dice Needham, permite a quien practica el daoísmo *xiān* o *hsien* dejar ver el joven cuerpo que hay debajo de su piel cuando ésta envejece y se arruga.⁵¹

No obstante, para el daoísmo, el cuerpo no sólo es aquello que hay que gobernar ordenando a cada componente el cumplimiento correcto de su función, sino que también es el lugar donde habitamos, de ahí la importancia de que esa energía o flujo vital (*qi*) circule sin impedimento, sin ser obstaculizada, en resumen, de forma armoniosa. No es de extrañar, por tanto, que el cultivo del cuerpo tenga que ver directamente con el cultivo de su *qi*, un *qi* que no es exclusivo de los cuerpos vivos sino propiedad de todas las cosas de este mundo. Por ello, si para cuidar el cuerpo se necesita de determinadas prácticas que reciben el nombre de *qigōng* (氣功), para cuidar, por ejemplo, el hogar, se acude

⁴⁹ Aunque con notables diferencias, esta idea del Estado y la concepción platónica del mismo también guardan estrechas similitudes, sobre todo en lo que tiene que ver con el funcionamiento adecuado del organismo social y con el símil entre la estructura del cuerpo y la del Estado. Recordemos que en la *República*, indagando sobre lo que sería la justicia en el ser humano, Platón procedía a buscarla primero en el Estado para, una vez hallada en éste, encontrarla también en aquél. Los presupuestos para dicho proceder eran básicamente dos: el primero, que siendo el Estado más grande, sería tarea más sencilla buscar en él; el segundo, que lo mismo que encontrásemos en el Estado podríamos hallarlo en los hombres por ser dicho ente político una construcción humana. Ahí es donde nos ofrece su teoría tripartita del Estado (filósofo-rey, guerreros y artesanos), que a su vez se corresponde con la teoría tripartita del alma (parte racional, parte irascible y parte concupiscible). Mientras a cada una de esas partes (o al menos a las dos primeras) le correspondería, tanto en el cuerpo como en el Estado, una virtud, la tan buscada virtud de la justicia consistiría en el equilibrio entre todas las partes, que en el pensamiento platónico vendría a ser el hecho de que cada quien cumpliera adecuadamente con su función propia, para lo cual puede verse lo que el filósofo griego dice en el famoso mito de los metales. Si bien en el daoísmo la actividad del gobernante se sitúa en el corazón y para la tradición platónica se encuentra en la razón, no hay por qué identificar unívocamente, en el pensamiento chino, el corazón con los sentimientos, ya que en dicho contexto cultural el corazón y la mente no están absolutamente dissociados, y mucho menos son opuestos. Prueba de ello son los usos que el carácter 心 (*xīn*, “corazón”) tiene como radical en muchas palabras de acciones que para nosotros son actividades mentales. Por ejemplo: 忘, *wàng*, “olvidar”; 思, *sī*, “pensar, reflexionar, meditar”; 想, *xiǎng*, “pensar, desear, considerar, suponer, creer, imaginar”. Incluso lo hallamos en la propia palabra que solemos significar como ciencia de la mente, “psicología”, que en chino se representa como 心理学, *xīn lǐ xué*.

⁵⁰ Véase Hans-Georg Moeller, *op. cit.*, p. 30.

⁵¹ Véase Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge, 1956, p. 422, *apud* Alan Watts, *op. cit.*, p. 32.

al *fēng shuǐ* (風水) con el mismo objetivo de lograr un estado equilibrado. Tampoco hay que olvidar que el daoísmo filosófico siempre tendió más hacia un perfeccionamiento físico que espiritual, de ahí el ensalzamiento del cuerpo y la longevidad que impregna sus textos clásicos (sobre todo el *Dàodéjīng*) y que en el daoísmo *xiān* deriva en la consecución de la inmortalidad.

Pero hacia donde va Moeller es a mostrarnos que a pesar de la apariencia de una relación opuesta entre el cubo y los radios, esta oposición —como ya nos había dicho Watts sobre el *yīn* y el *yáng*— posee un carácter especial. La oposición, en cierto sentido, se da: el cubo se sitúa en el centro y los radios en la periferia, el cubo está vacío y los radios llenos, el cubo permanece y los radios se mueven, y finalmente, el cubo es uno y los radios son muchos. Como los súbditos en el Estado y los órganos en el cuerpo, los radios representan el reino de lo visible y de la actividad, y al mismo tiempo ocupan una posición definida y positiva, si bien dichas posiciones cambian constantemente, algo que podemos ver cuando la rueda gira, pues los radios ocupan todas las posiciones alternativamente; cambian de posición pero siempre están en una definida. Arriba, abajo, izquierda, derecha, marcan el espacio y los límites de la actividad, un espacio que también es espacio de oposición, construido por el giro de los radios a partir del intercambio de posiciones opuestas. Ello conforma, finalmente, un curso regular perfecto de rotaciones, donde los radios van ocupando las posiciones opuestas una y otra vez. Y es este reparto de actividades que cada quien tiene que llevar a cabo complementaria pero específicamente, lo que hace que un Estado y un cuerpo funcionen o no correctamente.

No obstante, lo que más nos interesa es, como ya hemos dicho, el especial carácter de la oposición señalada por Moeller: por un lado, tenemos que las oposiciones en el terreno de los radios son, como se ha visto, unas oposiciones relativas y temporales. Claramente, no existe una oposición de posiciones antagónicas sino complementarias, lo mismo que sucede con el *yīn* y el *yáng*, e incluso en la cópula sexual, donde ninguna de las partes participantes pretende exterminar a la otra sino complementarse placenteramente, en una suerte de “combate florido”, *huā zhēn*, 花针, denominación que en China suele recibir la

relación sexual.⁵² Asimismo, al cambiar constantemente, la oposición sólo es momentánea, como sucede en toda secuencia cíclica de tiempo (estaciones, día y noche, etcétera). En cambio, la oposición entre los radios y el cubo tiene un carácter más absoluto, pues el último nunca intercambia su posición con los primeros. Como en el Estado, los súbditos pueden jugar diferentes roles alternativamente y oponerse relativamente unos a otros, pero jamás intercambian su función con la del gobernante. Mientras el funcionamiento no se altera con esta alternancia de funciones ni entre los súbditos ni entre los radios, todo el sistema se resquebraja cuando algo le sucede al gobernante o al cubo. Por tanto, la unidad de sentido solamente puede ser vista en la totalidad, ya que si tomamos por separado los radios y el cubo, independientemente de su funcionamiento complementario en la unidad de la rueda, los radios dejan de ser radios y el cubo deja de ser cubo, los radios son simplemente pedazos de materia y el cubo desaparece, lo mismo que sucedería con el Estado y con el cuerpo si carecieran de sus dos partes constituyentes (gobernante/súbditos, corazón/órganos). En ese sentido, y como ya habíamos dicho en esta interpretación de Moeller del *Dào*, el cubo representa la parte más importante porque permite la unión de los radios erigiéndose como el pivote de un movimiento “contradictorio”. Lidera el movimiento de la rueda, como el gobernante guía el Estado y el corazón el cuerpo. Y es este y no otro, para Moeller, el sentido en el que podemos asimilar el cubo, como unidad interna de la rueda, con el curso de la rueda entera. Y del mismo modo, el *Dào*, como el centro vacío del cubo que nada contiene, con su unidad interna, implica la gran unidad del todo en su continua rotación. Con nada en su interior, puede ser la cosa más pequeña de todas, pero como identificable con la rueda entera, con todo lo que se mueve, no hay nada que no forme parte de su movimiento, y por tanto es la extensión más grande. Lo más pequeño y lo más grande, en ningún lugar y en todas partes es, según Moeller, el cubo y la rueda al mismo tiempo.⁵³

En suma, entendemos nosotros, armonía perfecta entre el cambio y lo fijo, entre la multiplicidad y la unidad, que ya habíamos mencionado como idea

⁵² Véase Alan Watts, *op. cit.*, p. 61.

⁵³ Véase Hans-Georg Moeller, *op. cit.*, pp. 27-34, a quien hemos seguido en su explicación de la imagen de la rueda.

principal del segundo de los capítulos interiores del *Zhuāngzǐ* y que nuevamente viene a colación debido a que el clásico chino nos proporciona una definición del *Dào* en dichos términos. Veámosla: “¿Es que hay en verdad un esto y un aquello? ¿Es que no hay en verdad un esto y un aquello? El punto en donde esto y aquello neutralizan su oposición es el núcleo del Tao: el centro de un círculo que irradia infinitas respuestas. Infinito es el sí. Infinito es el no” (ZZ, II-3, González y Pastor). Como puede verse, la referencia a la neutralización de la oposición como núcleo, la definición del *Dào* como el centro de un círculo donde los opuestos, en un sentido o en otro, se han disuelto o se han fundido hasta ya no aparecer enfrentados, quizá no tenga mejor analogía que la de la rueda, que hemos desgajado siguiendo a Moeller.

Exponemos a continuación nuestra propia traducción de la parte comentada del fragmento. 彼是莫得其偶 (*bǐ shì mò dé qí ǒu*), “donde esto y aquello terminan coincidiendo”, 謂之道樞 (*wèi zhī dào shū*), “se llama el núcleo del *Dào*”. “Esto” y “aquello”, 彼 (*bǐ*) y 其 (*qí*), figuran dos cosas diferentes, más todavía, opuestas, ya que dichos pronombres demostrativos suelen conllevar esa carga significativa en su uso en el lenguaje cotidiano; no resulta extraño escuchar o verse en la disyuntiva de una elección entre dos alternativas, entre una cosa u otra, es decir, entre esto o aquello, y por lo tanto, de una manera u otra, la oposición está implícita. Pero no se trata aquí de una oposición cualquiera sino de una que acaba, que finaliza, que termina, que se resuelve, en fin, de una forma adecuada, apropiada, conveniente, satisfecha, ya que ese es el sentido concreto del terminar que significa el carácter 得 (*dé*), al contrario, por ejemplo, de otros caracteres chinos como 了 (*liǎo*) o 毕 (*bì*), que significan igualmente “terminar” o “acabar”, pero que carecen de la especificidad de logro o consumación complaciente de aquello que se pretendía encontrar al finalizar la acción. Finalmente, 偶 (*ǒu*) refuerza este cierre de un ciclo de modo satisfactorio en la coincidencia, en la idea de formar un *par* (pues ese es el significado de 偶), como el que integran dos amantes (偶 también significa “cónyuge” o “consorte”), e incluso podemos añadir, para cerrar el círculo, que esa integración de los opuestos se produce de forma

casual, espontánea, natural (un último significado de *ǒu* o 偶 es “por casualidad”), con lo cual tenemos el imaginario daoísta perfecto, como veremos más adelante cuando analicemos la importancia del concepto de *zì rán*.

Analicemos a continuación la segunda parte de la oración: *wèi zhī dào shū* (謂之道樞), “se llama el núcleo del *Dào*”, y que es el lugar donde se produce esa coincidencia *feliz* o apropiada de los opuestos. Aquí el significado parece claro: “se llama el *shū* del *Dào*”, donde *shū* o 樞 tiene el significado de “quicio”, “gozne”, “centro” o “núcleo”. Por tanto, igual que decíamos que el cubo, como centro de la rueda, era el lugar donde convergían los radios, de los cuales ninguno era más importante que otro precisamente porque todos estaban cambiando de posición constantemente, lo mismo puede afirmarse del *Dào* y los opuestos: el primero sería el centro o el lugar de primacía donde los segundos, si seguimos lo que hemos dicho acerca del *yīn* y el *yáng*, resolverían su aparente oposición o contradicción.

La última parte de la frase, que define ese núcleo del *Dào*, según González España y Pastor-Ferrer, como “el centro de un círculo que irradia infinitas respuestas”, es, si cabe, todavía más clarificadora: 樞始得其环中以应无穷 (*shū shǐ dé qí huán zhōng yǐ yīng wú qióng*). Según nuestra propia traducción: sólo cuando (*shǐ*, 始) se conviene (*dé*, 得) en ese núcleo (*qí shū*, 其樞) se está dentro (*zhōng*, 中) del anillo (*huán*, 环), y por tanto (*yǐ*, 以) de acuerdo (*yīng*, 应) con lo infinito (*wú qióng*, 无穷), es decir, ya no se tienen en cuenta las oposiciones, que han quedado resueltas, o en otras palabras, nos hallamos en el terreno de lo uno y lo múltiple deviniendo en armonía sin posibilidad de distinciones y diferencias. Cambios infinitos que justamente por serlo no son más que variaciones dentro de algo fijo que no cambia: “Todo en el Tao se hace uno. Divídese la unidad y toman forma los seres, y al tiempo se destruyen. Mas ninguna cosa se forma ni se destruye, que todas retornan a la originaria unidad” (ZZ, II-4, Preciado). Como señala el pintor y poeta Lín Xīyì (1193-?) en su comentario al *Zhuāngzǐ*, llamado *Nánhuá zhēnjīng kǒuyì*, la completitud y la destrucción se necesitan una a la otra. Por ejemplo, cuando se tala el árbol de una montaña, lo que vemos es

destrucción, pero cuando posteriormente es usado para construir una casa, lo que vemos es la consumación de una obra. O como sucede con la medicina, que gracias a la actividad de moler y dividir, acaba dando, a través de la combinación, con el producto adecuado. Y un ejemplo final: si la dinastía de los Qín jamás hubiera sucumbido, la de los Hàn nunca habría llegado. Así, añade Lín Xīyì, ni finalización pura ni auténtica destrucción, sino una abierta a la otra y la otra a la una para conectarse formando una unidad.⁵⁴ Regresaremos a esta idea más adelante.

⁵⁴ Zhuangzi, *The Essential Writings with Selections from Traditional Commentaries*, traducción, introducción y notas a cargo de Brook Ziporyn, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 2009, pp. 149. Para la mayor parte de los comentarios clásicos al *Zhuāngzǐ* usaremos esta versión de Ziporyn, extensamente documentada al respecto. Por tanto, sólo indicaremos entre paréntesis, Ziporyn y el número de la página donde viene el comentario. Si el comentario lo tomamos de otra versión del *Zhuāngzǐ* lo señalaremos puntualmente.

Actuar sin acción (*wú wéi*, 無为)

Ahora bien, si tomamos el carácter que representa al *Dào*, 道, también podemos obtener información de gran valor. 道 se compone de tres partes. La primera, arriba a la derecha, está formada por un *yīn* y un *yáng* que concurren en una unidad, representada por el carácter 一, *yī*, “uno”. La segunda parte es el carácter 自, *zì*, “sí mismo”, “naturalmente”. Y la tercera y última parte, a la izquierda, es el radical 辵, *zǒu*, “caminar”, que siempre implica movimiento en los caracteres donde aparece. Por tanto, el significado del carácter sería el siguiente: un *yīn* y un *yáng* forman una unidad que por sí misma empieza a caminar. Eso sería el *Dào*. Ni entidad trascendente ni principio generador. Más bien una estructura inmanente de la naturaleza, abierta, en su oquedad, a admitir cualquier posibilidad, incluso —o sobre todo— la contradicción misma. El *Dào*, en cuanto formado por un *yīn* y un *yáng*, tendría estructura (*yīn*) y función (*yáng*), algo que resulta de suma importancia en la cultura china, siendo la base del propio lenguaje: en la oración existe una estructura pero lo que domina siempre es la función que la palabra ocupa dentro de la proposición, es decir, el uso específico que se le da en cada contexto. Del mismo modo, en el *Dào*, si bien su parte estructural jugaría un papel importante, más todavía lo sería la función, una función que consistiría en hacerlo todo sin hacer nada.

La idea de la inacción que no deja nada sin hacer la encontramos en varios capítulos del *Dàodéjīng*, sobre todo en el 37 y el 48. En el primero se dice: “El curso es constantemente inactivo, mas nada hay que no haga”. En el segundo, refiriéndose a aquel que sabe adecuarse al *Dào*: “No actuando, nada hay que no haga”. Pero para entender el significado de esta inacción debemos remontarnos a la época de gestación del *Dàodéjīng*, según Sīmǎ Qiān, allá por los siglos V y IV a. C., momento en el que supuestamente vivió Lǎozǐ.⁵⁵

⁵⁵ Mucho se ha escrito acerca de la historicidad del *Dàodéjīng* y del *Zhuāngzǐ*. Recientemente, los estudios parecen decantarse por la anterioridad del segundo, por lo menos en sus partes más antiguas. Es el caso de Wolfgang Bauer, que nos dice que, aunque la tradición le atribuyó más antigüedad al primero, no hay duda de

Se trata del periodo de los Reinos combatientes (Zhànguó Shídài o 战国时代), correspondiente a la segunda época de la dinastía de los Zhōu, o Zhōu orientales. Durante el periodo inmediatamente anterior, el de las Primaveras y Otoños, también conocido como Chūnqiū Shídài o 春秋时代 (722 a. C. – 481 a. C.), el Estado más poderoso había sido el de Jìn, en una época marcada por guerras de corta duración y de baja movilidad de efectivos humanos. En contraste, el momento histórico de los Reinos combatientes (480 a. C. – 221 a. C.), estuvo caracterizado por el recrudecimiento de las guerras entre estados, que se extendieron en el tiempo y movilizaron a ejércitos de mayor tamaño. Con un gobierno central débil como era entonces el de los Zhōu, la pérdida de poder en Jìn de la familia dominante y la tripartición del Estado entre las familias Wèi, Hán y Zhào en 403 a. C., China quedó configurada en siete estados o reinos: Qí, Qín, Hán, Wèi, Chǔ (de donde sería oriundo Lǎozǐ), Zhào y Yān, los cuales necesitaban fortalecerse económica y militarmente, lo que provocó el aumento de la producción agrícola y la recaudación de impuestos. Asistimos en este momento de la historia al remplazo del poder feudal por el poder estatal, de la desaparición de los feudos y su sustitución por provincias bajo control del Estado —y también es el momento del surgimiento de la moneda metálica y de las primeras murallas, antecedentes de la Gran Muralla China. Finalmente, y después de largos años de combates, conquistas y el fin del reinado de los Zhōu, se impuso la fuerza de Qín, que daría nombre a la nueva dinastía dominante, encargada de la unificación de China e inauguradora del primer Imperio chino.

En suma, y como el propio nombre indica, el periodo de los Reinos combatientes fue una época marcada por levantamientos, trasvases y una constante inestabilidad política, pero donde también surgió una visión del cosmos

que las partes más antiguas del *Zhuāngzǐ* son menos recientes que el *Dàodéjīng*. Si bien parece claro que *Zhuāngzǐ* estuvo activo a mediados del siglo IV a. C., como lo atestigua su amistad con el dialéctico Huizǐ, un mundo de sombras se cierne sobre la existencia de Lǎozǐ. El nombre de “viejo maestro” bien podría haber servido para darle autoridad a un antiguo sabio fundador del daoísmo, pero nada aclara sobre un Lǎozǐ histórico, que incluso pudo no llegar a existir. En todo caso, el Lǎozǐ de quien suele decirse que trabajó en los archivos imperiales de los Zhōu y que por tanto fue contemporáneo de Confucio, es prácticamente imposible que sea el autor del *Dàodéjīng*, una obra escrita posteriormente, quizá ya en el siglo III a. C., y probablemente como una compilación de antiguos dichos daoístas. Véase Wolfgang Bauer, *op. cit.*, pp. 99-100. Es por ello que nosotros hablamos de la “gestación” del *Dàodéjīng* en los siglos V y IV a. C., ya que su escritura sería posterior.

como un todo orgánico que funciona de acuerdo con un *Dào* al que había que seguir o adaptarse. En cierto modo, el daoísmo de la época representaba la negativa a implicarse en la organización sociopolítica, oponiendo la naturaleza a la sociedad, al contrario que las corrientes de los confucianistas y los legistas, también emergentes en aquel momento, y que se enfocaban mucho más en el funcionamiento del Estado, los primeros a partir de la virtud y como una extensión de la familia, y los segundos a partir del sistema legal que debía respetarse sin tener en cuenta ningún tipo de autoridad moral.⁵⁶

Es también el momento del nacimiento de las llamadas “cien escuelas”, dedicadas a elaborar y ofrecer teorías para el comportamiento del individuo, para el buen manejo del Estado y para el éxito en la guerra. Si bien no sería justo olvidar el moísmo y la Escuela de los Nombres (*Míngjiā*), entre otras, sin duda, las tres escuelas más importantes, por la trascendencia que tuvieron en el futuro, fueron el confucianismo, el legismo y el daoísmo, que al mismo tiempo suponían tres modos distintos —aunque también con muchos presupuestos y raíces comunes— de oponerse al feudalismo, como ya hemos dicho, en decadencia en la época de los Reinos combatientes. Mientras el daoísmo proponía el ajuste a la naturaleza y el rechazo de las instituciones, el confucianismo negaba los derechos hereditarios, haciendo depender la virtud del mérito logrado por el *jūnzǐ*, 君子 (“caballero” o “hidalgo”), a través de su comportamiento y rectitud,⁵⁷ y el legismo, por su parte, ponía todo el énfasis en el estricto cumplimiento de las leyes a fin de

⁵⁶ Aquí también es menester realizar una puntualización relacionada con los dos principales textos del daoísmo antiguo. El *Dàodéjīng* ha sido considerado tradicionalmente un manual para el gobernante, y el *Zhuāngzǐ* como un llamado a no inmiscuirse en los asuntos del poder. Tal vez habría que matizar que el primero nos ofrece una guía de gobierno nada convencional, pues justamente se trata de gobernar sin intencionalidad, como luego veremos, y el segundo no está exento de consejos para el gobernante, muestra de lo cual es el último de los capítulos interiores, titulado “En cuanto a emperadores y a reyes”. Por tanto, lejos de un enfrentamiento radical entre la tendencia de cada uno, creemos que resulta más provechoso extraer de ambos la idea de la desconfianza en todos aquellos que, de un modo u otro, ansían el poder. Uno de los filósofos que ofrecen una perspectiva diferente es Chad Hansen, quien trata de combatir esa imagen del *Dàodéjīng* como un libro de carácter eminentemente político para sustituirla por una visión del mismo como una crítica general del lenguaje que lo único que enseña es la reversibilidad de los valores. Véase Chad Hansen, “Linguistic Skepticism in the *Lao Tzu*”, ed. cit.

⁵⁷ Algo que, como destaca Bauer, pudo resultar fundamental para el fortalecimiento del confucianismo en la época Hàn y su posterior asentamiento. Al legitimar el gobierno del soberano desde su “humanidad”, la dinastía Hàn, que no poseía antecedentes nobles, no pudo encontrar mejor apoyo en ninguna otra escuela. Véase Wolfgang Bauer, *op. cit.*, pp. 134-135.

facilitar la gobernabilidad del Estado al soberano. De hecho, con el final de la época de los Reinos combatientes y la unificación del Imperio, los *jūnzǐ* empezaron a transformarse de guerreros en funcionarios o burócratas al servicio del Estado, ya no distinguidos por sus artes en la guerra sino por sus habilidades como letrados (*shì*, 士), clara huella de la influencia confucianista y legista.

Ese ajuste a la naturaleza en el que se fundamenta el daoísmo da cabida al deseo del individuo de escapar a las leyes y restricciones sociales y políticas para buscar la felicidad por sí mismo, lejos de la corrupción que dominaba la vida china de la época. En esta concepción del mundo y de la vida, la esfera moral, regulada por preceptos, ritos y costumbres, deja de tener el sentido que le dieron los confucianos, como queda reflejado, por ejemplo, en varios capítulos del *Dàodéjīng*. En el 18 se dice: “Cuando el gran curso es abandonado aparecen humanidad y justicia [...] Cuando los seis parentescos no son armoniosos aparecen piedad filial y amor paternal”.⁵⁸ La piedad o amor filial, *xiào*, 孝, es uno de los conceptos fundamentales del confucianismo, ligado estrechamente al concepto de *rén*, 仁 (“benevolencia”, “humanidad”, “solidaridad”). Según Xīnzhōng Yáo, “la piedad filial caracteriza la actitud confuciana hacia el pasado y los esfuerzos confucianos por relacionar a los descendientes con sus padres y ancestros, [si bien en el *Lunyú*] se aplica principalmente a los padres vivos [...] consecuencia del desarrollo del racionalismo y el humanismo confucianos”.⁵⁹ En nuestra opinión, la piedad filial aparece enmarcada dentro de dos espacios definitorios de la cultura de China: por un lado, las relaciones jerárquicas tanto al interior de la familia como del Estado chino e incluso en su cosmogonía (el hijo debe seguir el mandato del padre, el ciudadano el del gobernante, y el gobernante el del Cielo); por el otro, el respeto a la tradición, fuente de la sabiduría y autoridad o modelo para el procedimiento futuro. Es decir, la piedad filial está basada en una doble primacía: la primera, de carácter jerárquico, entre lo superior y lo inferior; la

⁵⁸ Como la misma traductora aclara, los “seis parentescos”, *liù qīn*, 六亲 (los “seis parientes”, como aparece en las traducciones de Carmelo Elorduy y Stanislas Julien; las “seis relaciones” en D. C. Lau; o la todavía más concreta “seis relaciones familiares” en Ames/Hall), se refiere a todas las posibles relaciones que se daban dentro de una familia: marido-mujer, padre-hijo, hermano mayor-hermano menor. Véase Lao zi, *Tao te king*, edición y traducción de Anne-Hélène Suárez Girard, p. 65.

⁵⁹ Xinzhong Yao, *El confucianismo*, Cambridge University Press, Madrid, 2001, p. 257.

segunda, de carácter ontológico, entre lo que es primero y aquello que viene después.

Encontramos la piedad filial bien definida en el siguiente párrafo del *Lúnyǔ*, cuando Confucio es interrogado por este concepto: “Mientras los padres sigan en vida, servirles según los ritos; cuando mueran, darles sepultura según los ritos y dedicarles ofrendas según los ritos” (LY, II-5). Dicho de otro modo, la piedad filial consiste en reverenciar a los padres, en respetarlos como aquello que son, como superiores en jerarquía, de una forma sincera y auténtica, no sólo por el hecho de hacerlo, sino más bien sintiéndolo, como el mismo Confucio señala un poco más adelante, decepcionado por la forma desvirtuada que en su época se practica: “La piedad filial de hoy en día consiste en mantener a los padres. Pero hasta los perros y los caballos reciben sustento. Sin la debida veneración, ¿que diferencia hay?” (LY, II-7).

En el párrafo anterior el respeto a los padres está fundamentado ajustándose a como Confucio entiende que deben respetarse los *lǐ*, 禮 (“costumbres sociales”, “ceremonias”), la tradición en general, desde los ritos más solemnes hasta las simples normas de etiqueta o de buenos modales, todo aquello que garantiza el orden en la sociedad. Según Karl Jaspers, los *lǐ*—de los cuales los ritos funerarios forman parte, siendo tal vez los más importantes— no deben respetarse como unos principios impuestos, sino más bien como una segunda naturaleza sentida y vivida como propia, conciliando la esfera objetiva con la subjetiva. El hombre se convierte en tal cuando, imponiéndose a su yo, se somete a las convenciones sociales que brotan de la tradición, fuente de la sabiduría.⁶⁰ Paralelamente, el respeto o la veneración a los padres también debe conservar este rasgo de una voluntad que camina de la mano con la ley, que es autoimpuesta por el propio sujeto sin amargura, con convencimiento. Si no fuese así, de nada serviría cumplir ni con los *lǐ* ni con la piedad filial, los cuales jugarían un papel de normas heterónomas donde la autonomía del sujeto, al más puro estilo kantiano, no tendría ningún valor. Veamos una cita del *Lúnyǔ* para reforzar

⁶⁰ Véase Karl Jaspers, *Los grandes maestros espirituales de Oriente y Occidente. Buda, Confucio, Lao-tse, Jesús, Nagarjuna, Agustín*, Tecnos, Madrid, 2001, pp. 47-48.

esta teoría: “Lo difícil es [la bondad del] talante [con que se practica]. ¿Acaso se puede considerar piedad filial el que un joven se limite a asumir los afanes de sus mayores o les sirva vino y alimento, sin más?” (LY, II-8). ¿No hace falta algún elemento más, precisamente aquel ingrediente que dé sentido a aquello que haría que el rito pudiese practicarse de manera auténtica y no se convirtiese en una simple formalidad vacía de significación? Como dice Confucio: “Si siendo hombre se carece de humanidad, ¿de qué sirven los ritos?” (LY, III-3). En otras palabras, se trata de respetar los *lǐ*, pero dándoles su auténtico significado y no quedándose únicamente en su forma.

La importancia de la piedad filial como garante del orden social se refleja en la necesidad imperiosa de los hijos varones en la familia china, debido a que el culto a los antepasados tan sólo puede ser llevado a cabo por hombres. Por este motivo se creó la figura del matrimonio uxoriocal o matrilocal —sobre todo en las provincias de Yúnnán y Sìchuān—, donde el marido, contra lo que establece la tradición, se traslada a vivir al hogar de la familia de la esposa y toma su apellido. Con este tipo de matrimonio —como hemos dicho, más común entre algunos grupos étnicos del suroeste de China—, se conserva el apellido paterno y se garantizaba la continuación del culto a los antepasados de la familia. Por tanto, representa una alternativa de matrimonio para familias que no han tenido descendencia masculina y que no están dispuestos a renunciar a la manifestación ritual de la virtud confuciana de la piedad filial, la raíz de la virtud del *rén*, donde todas las relaciones jerárquicas sociales se ligan y obtienen su fundamentación última: “Pocos hombres hay que, cumpliendo sus deberes para con sus padres y hermanos mayores, sean propensos a desafiar a sus superiores. Ninguno hay que, no siendo propenso a desafiar a sus superiores, sea proclive a fomentar la rebelión. El hidalgo cultiva la raíz. Una vez establecida la raíz, nace la vía. El cumplimiento de los deberes para con los padres y hermanos mayores es la raíz de la humanidad” (LY, I-2).

El *rén* es la virtud cardinal del confucianismo y hace referencia, en líneas generales, a la relación del hombre con los otros. Esta relación tiene lugar de cinco formas, siempre teniendo en cuenta la posición jerárquica de los integrantes

de las duplas siguientes: padre-hijo, hombre-mujer, soberano-súbdito, hermano grande-hermano pequeño, y entre amigos. Usualmente, *rén* se traduce por “humanidad”, “benevolencia”, “indulgencia”, y para Confucio no era otra cosa que amar a los hombres, preocuparse desinteresadamente por el prójimo, comportarse de manera solidaria con el resto de los seres humanos, basándose en la fraternidad que nos define. Por ello juega un rol fundamental en esta virtud la piedad filial, punto de partida de las demás relaciones, como hemos dicho con anterioridad. El *rén* implica al mismo tiempo ser hombre y, como tal, tratar a los demás también como hombres, ver en el otro otro yo, nunca objetivarlo como si se tratase de una cosa.⁶¹ De hecho, Confucio resignificó el término *rén*, que anteriormente quería decir “noble” o “señorial”, como lo demuestra en el uso que hacían de él quienes pertenecían a los clanes aristocráticos en la época de la dinastía Zhōu para distinguirse del resto de las personas. A partir de Confucio, *rén* empezó a significar “ser humano”, si bien el maestro entendía que para serlo, un hombre tenía que poseer las cualidades típicas de un noble, aunque en este caso podían haber sido adquiridas mediante la instrucción y el cumplimiento de los ritos. Una de estas cualidades más importantes era la de preocuparse desinteresadamente por el otro, que en cierto modo parte del presupuesto de que uno mismo y el prójimo se parecen y por tanto pueden equipararse (*shù*, 恕), empezando dicha equiparación en el interior de la familia, siguiendo con los demás miembros del Estado y finalizando con todas las personas del mundo.⁶²

Esta virtud máxima o perfecta, que engloba todas las demás virtudes como si fuese su alma, podemos hallarla de una forma plena e innata en el santo o sabio *shèng rén*, 聖人, como intermediario entre el cielo y la tierra, pero el resto de los

⁶¹ Resulta interesante la comparación que lleva a cabo Graham entre el *rén* confuciano y el *jiān ài* moísta. Mientras el *jiān ài*, 兼爱, implica el principio moral moísta de la “preocupación por toda persona” (“amor que todo lo abarca”, según Bauer), el *rén* de Confucio tiene una aplicación más estrecha, básicamente en el círculo familiar. De ello, Graham concluye que el *jiān ài* es una abstracción del mismo principio moral confuciano, o en otras palabras, un principio trascendente muy extraño en la cultura china, debido a la importancia que siempre le ha concedido a la esfera de la familia. Véase Angus Charles Graham, *op. cit.*, pp. 71-75.

⁶² Ya para finales del siglo IV y principios del III a. C., Mèngzǐ acabó de darle al término *rén* un significado mucho más fiel a la benevolencia y más separado de la ceremonia. Para un excelente estudio del uso del término *rén* en Confucio, véase Angus Charles Graham, *op. cit.*, pp. 41-46.

hombres deben esforzarse por cultivarla, como dice Anne-Hélène Suárez en la introducción al *Lúnyǔ*, al mismo tiempo que nos ofrece una definición amplia:

Para ser *ren* hay que amar a los hombres, ser benevolente y no infligir a los demás lo que uno no quiere que los demás le inflijan; ser justo y actuar siempre con equidad de acuerdo con cada circunstancia y jamás en función del provecho, ni en espera de un logro; ser universal, imparcial y carecer de prejuicios; leal y entregado, sincero y cumplidor de la palabra dada; respetuoso consigo mismo y con los demás (muy especialmente con los padres); bondadoso y compasivo con el pueblo.⁶³

El hombre debe convertirse en hombre durante su vida, ha de alcanzar la humanidad como si se tratase de una meta, si bien en este caso también debe conservarla. La plenitud de humanidad o *rén* es por tanto el objetivo al cual tiende el noble o caballero (*jūnzi*) mediante la introspección (el conocimiento de sí mismo para poder conocer a los demás) y la práctica de los *lǐ*. Aquí no tiene demasiada importancia el estudio tal y como se ha considerado tradicionalmente, como un saber enciclopédico o académico adquirido gracias a la lectura de libros. En el confucianismo esto recibe el nombre de *xué wén*, 學文 (“ilustrarse”), y al contrario de lo que sucede con el auténtico estudio (*xué*, 學) de uno mismo, de esta especie de introspección o camino de perfeccionamiento, el *xué wén* se cultiva sólo si sobra tiempo que dedicarle: “El joven, de puertas adentro, ha de practicar la piedad filial; fuera, ha de ser respetuoso con los mayores, atento y sincero. Su amor hacia los hombres ha de ser universal, favoreciendo sin embargo a quienes practican la humanidad. Si, actuando [de este modo], le sobran fuerzas, las dedicará a ilustrarse” (LY, I-6).⁶⁴

⁶³ Anne-Hélène Suárez, “Introducción” a Confucio, *Lunyu. Reflexiones y enseñanzas*, ed. cit., p. 22.

⁶⁴ El breve análisis que hemos llevado a cabo de la *xiào* o piedad filial podría servir, con un mayor desarrollo, para mostrar dos cosas: 1) la importancia que la idea de *Dào* tiene no sólo en el daoísmo sino en todas las corrientes del pensamiento chino, algo que se demuestra en 2) si habíamos dicho que los conceptos de *xiào* y *rén* estaban estrechamente ligados, podemos unirlos a su vez al de *Dào*, pues aun reconociendo que el *Lúnyǔ* es un texto de eminente carácter práctico, no puede aceptarse, a nuestro parecer, que sea catalogado como una simple colección ejemplificada de pautas de comportamiento, pues creemos que es posible unir en él una dimensión ética con otra metafísica. Y esto se nota al entender que el *jūnzi* o caballero del que hablamos tiene necesidad del *rén* para llegar a la sabiduría (*zhì*, 智) como vía o *Dào* del cielo (*tiān dào*, 天道), la única forma de adaptarse al orden natural de las cosas, resultando que las concepciones ética y metafísica del confucianismo, como se apuntó más arriba, quedan ligadas: “Aspira a la vía. Bázate en la virtud. Apóyate en la humanidad. Recréate en las artes” (LY, VII-6). Mediante la práctica del *xiào* cultivamos el *rén* y alcanzamos al *Dào*.

Ahora, a la luz de la exposición que hemos realizado de algunas de las principales virtudes confucianas, ya podemos entender el pasaje mencionado anteriormente del capítulo 18 del *Dàodéjīng*, donde se nos dice que todas estas virtudes, con el *rén* a la cabeza, son completamente accesorias o prescindibles, ya que siguiendo el *Dào* todo es armonioso naturalmente. En otras palabras, si hablamos del cultivo o la necesidad de la piedad filial (respeto a los padres) y el amor paternal (indulgencia hacia los hijos) es debido a que estas virtudes han desaparecido y se practican sus contrarias —vicios, diríamos en nuestra tradición occidental—, algo que jamás habría sucedido de no haber abandonado el *Dào*, y cuya reivindicación por parte de los letrados confucianos era para Lǎozǐ un claro signo del descontento social típico de la época. La siguiente frase del capítulo 21 refuerza esta idea de la accesoriedad de las virtudes confucianas: “El continente de la mayor virtud sólo es el curso”. Aunque aquí la disparidad de las interpretaciones es notoria. A nuestro entender, en la versión china de la frase *kǒng dé zhī róng wěi dào shì cóng*, 孔德之容唯道是從, el carácter inicial 孔 (*kǒng*) juega un papel importante que muchos traductores optan por ignorar, lo que resta peso a la caracterización del *Dào* como aquello que, de alguna forma, contiene todo lo demás, aunque sea en potencia. *Kǒng* (aparte de ser el nombre de Confucio, Kǒngzǐ o maestro Kǒng) significa en chino “hueco”, “vacío”, “vacuo”, “agujero”, y como tal, más “continente” (como traduce Suárez Girard) que “contenido” (*inhalt*), como prefiere Richard Wilhelm en su versión alemana.⁶⁵ Iñaki Preciado no le da un lugar al término (“La gran virtud se manifiesta en seguir únicamente al *dao*”), igual que Julien (*Les formes visibles de la grande Vertu émanent uniquement du Tao*) y Arthur Waley (*Such the scope of the All-pervading Power that it alone can act through the Way*). Otra versión que sí nos da esta idea de lo vacuo es la de Carmelo Elorduy: “La cabida de la virtud de la oquedad proviene del Tao”. Suárez nos proporciona también la versión de Wáng Bì, el famoso comentarista del *Dàodéjīng* que vivió en el siglo III: “La manifestación de la virtud vacua sólo proviene del curso”. En este caso, creemos que la idea de “virtud

⁶⁵ Lao Tse, *Tao Te King*, Sirio, Málaga, 2009, p. 68. Versión clásica de Richard Wilhelm traducida del alemán al español por Marie Wohlfeil y Manuel P. Esteban.

vacua” nos daría la pauta para entender que la vacuidad del *Dào* es continente de la necesidad de las virtudes naturales o más bien de todo aquello natural que si no hubiese sido abandonado no habría que buscar posteriormente. No en vano, la palabra *kǒng* tiene a veces tanto el sentido de “oquedad” como el de “abundancia”.

Sin embargo, la referencia más clara de lo que venimos diciendo se encuentra en el capítulo 38 en su conjunto, justamente el que abre el *Libro de la virtud* o *Dé jīng*:

La virtud superior no es virtuosa, por eso tiene virtud. La virtud inferior no falla en virtud, por eso carece de virtud. La virtud superior no actúa, mas actúa sin objeto. La virtud inferior actúa, y actúa con objeto. La humanidad superior actúa aunque actúe sin objeto. La justicia superior actúa, y actúa con objeto. El ritual superior actúa, mas si no halla respuesta se remanga y lo consigue a la fuerza. Por eso, cuando se pierde el curso, aparece la virtud; cuando se pierde la virtud, aparece la humanidad; cuando se pierde la humanidad, aparece la justicia; cuando se pierde la justicia, aparecen los ritos. Pues los ritos son lo superficial de la lealtad y la fidelidad, son el origen del desorden. Esos conocimientos son lo ilusorio del curso, son la fuente de la estupidez. Así, el hombre cabal permanece en lo substancial, no en lo superficial; permanece en lo real, no en lo ilusorio. Por eso rechaza esto y elige aquello (DDJ, 38).

Como vemos, la idea central del capítulo es que existe una virtud natural (o superior) a la que acogerse, pero que no se logra mediante la acción, sino a través de la inacción inintencionada, ejerciéndose sin premeditación, de un modo espontáneo, natural, siguiendo el *Dào* en vez de perturbarlo o entorpecerlo con la acción. Cualquiera de las virtudes accesorias llevan asociado un objetivo, algo que se busca intencionalmente precisamente porque no vivimos en la virtud natural —real o sustancial, universal, como dice Suárez Girard—, hecho que nos haría olvidarnos del cultivo de toda virtud perseguida por hallarnos dentro de ella, como le sucede al hombre cabal, todo lo contrario que le ocurre al hombre que vive atendiendo toda clase de virtudes secundarias, como el seguimiento de los ritos, que alejado de lo natural persigue constantemente lo superficial tratando de cultivar una naturaleza que ha quebrantado en algún momento y que lo ha alejado de su sencillez, entendida ésta como una simplicidad apartada de lo artificioso e insustancial. De ahí que a quien se ha alejado del *Dào*, como veíamos

anteriormente, no le quede otra opción que buscar virtudes como la humanidad (*rén*), la justicia (*yì*) y los ritos (*lǐ*), algo propio de los confucianos y sin ningún sentido para el daoísmo. Mientras que, por un lado, las virtudes confucianas serían conscientes, la virtud daoísta, por el otro, vendría a ser una especie de paradigma de lo no consciente, de ahí su espontaneidad y su naturalidad. Según la leyenda, tal vez algo similar a esto fue lo que Lǎozǐ le dijo a Confucio cuando éste fue a Chǔ en su búsqueda con la finalidad de pedirle consejo sobre los ritos, como relata Sīmǎ Qiān en el *Shǐjì*.⁶⁶ Visto así, el concepto de virtud confuciano sería remedial en opinión de los daoístas, ya que llega demasiado tarde, del mismo modo que se acude a la intervención médica cuando las medidas de prevención de la enfermedad han fallado.

En el *Zhuāngzǐ* encontramos la misma idea de la diferencia entre virtudes naturales y virtudes artificiales, por ejemplo en el segundo de los capítulos interiores:

El Gran *Dào* no acepta alabanzas. El Gran Argumento no requiere palabras. La Gran Benevolencia no es benevolente. El Gran Desinterés no alardea de su humildad. El Gran Coraje no cae en la terca bravura. El *Dào* que se deja ver no es el *Dào*. Las palabras que discuten no llegan a nada. La benevolencia que se ejerce una y otra vez no logra su objetivo. El desinterés que alardea de pureza no es genuino. El coraje más terco es inefectivo. Estos cinco parecen un círculo que prefiere convertirse en cuadrado (ZZ, II-10, Legge).⁶⁷

Fijémonos en la estructura del párrafo, que se compone de dos partes claramente diferenciadas. Como puede apreciarse, en este caso a través de la traducción del sinólogo escocés del siglo XIX, en la primera parte, tanto el *Dào*

⁶⁶ Pueden verse las dos versiones del mítico encuentro narradas por Sīmǎ Qiān en D. C. Lau, *op. cit.*, pp. viii-x.

⁶⁷ Zhuangzi, *Zhuangzi*, traducción al inglés de James Legge. En línea: <http://ctext.org/zhuangzi>. La traducción del inglés es nuestra: "The Great Dao does not admit of being praised. The Great Argument does not require words. Great Benevolence is not benevolent. Great Disinterestedness does not vaunt its humility. Great Courage is not seen in stubborn bravery. The Dao that is displayed is not the Dao. Words that are argumentative do not reach the point. Benevolence that is constantly exercised does not accomplish its object. Disinterestedness that vaunts its purity is not genuine. Courage that is most stubborn is ineffectual. These five seem to be round (and complete), but they tend to become square". Conviene hacer notar que la numeración de apartados dentro de los libros difiere en la versión de Legge respecto de las de Preciado y González España y Pastor-Ferrer. Numeramos, en todas las ocasiones, como lo hace el responsable de la traducción que corresponde.

como los argumentos (“las palabras que discuten”), la benevolencia, el desinterés y el coraje que son auténticos no necesitan, de ninguna manera, actuar de modo intencional o forzado. Precisamente lo que se hace en el *Zhuāngzǐ* es caracterizarlos como una suerte de agentes que no quieren nada y que por eso no hacen nada, pero que en cierto modo triunfan, lo logran todo. Ahí radica, podríamos decir, su *autenticidad*, su naturalidad. Todo lo contrario sucede con lo que se dice en la segunda parte. En ella se nos habla de las virtudes inauténticas, artificiales, describiéndose aquello que intentan hacer, que es mucho, y lo poco que alcanzan, en sentido estricto, nada, o una mera contraproducción. Olvidemos de momento los dos primeros elementos del listado, el *Dào* y los argumentos (o el lenguaje discursivo), de los cuales nos ocuparemos posteriormente, y centrémonos en los que podemos denominar virtudes: benevolencia, desinterés y coraje, siguiendo la versión de Legge.

No le añade nada a la auténtica benevolencia (*rén*, 仁) el predicado de benevolente. Resulta tan absurdo proceder así como afirmar que el color negro es negro. “Tautológico”, diríamos utilizando el término filosófico preciso. Pero en este caso, asegurar que el color negro es negro o que la benevolencia es benevolente, en nuestra opinión, va más allá de una simple tautología. No se trata, entonces, de encerrarnos en el ámbito del análisis lógico y detenernos ahí. En el contexto del *Zhuāngzǐ*, la tautología es una insistencia, un repetir o un reforzar algo que, en un principio, debiera ser obvio. ¿A qué se debe, entonces, dicha insistencia injustificada? En nuestra opinión, lo que sucede es que cuando algo no es auténtico, tratamos por todos los medios de enmascararlo para que aparente serlo. En otras palabras, lo maquillamos, lo cubrimos de capas, vestimentas y ropajes artificiales, en suma, lo forzamos a ser lo que no es y, por tanto, generalmente, el resultado final suele dejar cierta sensación de decepción, sea ésta mayor o menor, dependiendo del caso y la situación. Y eso es justamente lo que sucede con la benevolencia inauténtica, que tiene que mostrarse demasiado para hacerse notar, que tiene que hacerse notar porque, al fin y al cabo, lo que oculta es que la auténtica no está en ningún sitio. Como diría el proverbio, “el cántaro vacío siempre es el que más suena”. La benevolencia auténtica, por su parte, es la que

no recibe el predicado de benevolente, la que nada tiene que ocultar, la que, como dice el texto, no “se ejerce una y otra vez”, y es por ello que logra su objetivo. No tratando de forzarla, de estar caracterizándola insistentemente de benevolente, cual si de una consigna se tratase, dejamos que actúe como lo que es, siguiendo su propia naturaleza de una vez y para siempre, como el color al que no debo añadirle ninguna capa para recubrirlo simplemente porque, en su estado natural, ya muestra el color que es, y si tuviéramos que recubrirlo del color que no es, este último ya no sería el auténtico, que habría quedado sepultado bajo la superficie visible.

Para el caso del desinterés (*lián*, 廉) —o la honestidad, como traduce Preciado—, el texto es todavía más explícito respecto de lo que acabamos de señalar. Resulta tan natural el comportamiento desinteresado que quien lo lleva a cabo no tiene motivo para hacer el más mínimo alarde o exhibición de su humildad. Ostentando su propia pureza, el desinterés no haría más que mostrar su propio interés en mostrarse, algo que, a todas luces, es una contradicción difícil de superar. Más incluso que una contradicción: un completo absurdo. Lo genuino (*xìn*, 信) muestra su genuinidad apareciendo tal y como es, nuevamente, como dijimos para el caso de la benevolencia, sin tener que hacer hincapié en la pureza de su genuinidad. Y lo mismo ocurre con la última de las virtudes que se mencionan, el coraje o la valentía (*yǒng*, 勇), que cuando es auténtica —o “grande”, *dà*, 大, como ha venido manejando para las tres virtudes la traducción de Legge— “no cae en la terca bravura”, es decir, se limita a ser coraje sin más, no un coraje excesivo que, como diría Aristóteles, si se nos permite la comparación, degeneraría en temeridad debido, ahora siguiendo el *Zhuāngzǐ*, a la terquedad, otra vez a la insistencia, que lo tornaría “inefectivo” (*bù chéng*, 不成), incluso contraproducente. Como vemos, tanto la benevolencia como el desinterés y el coraje, deben evitar la insistencia, la terquedad y la mostración de su pureza para no perder la autenticidad, para no acabar, como dice el mismo texto, siendo un círculo que intenta convertirse en cuadrado. ¿Cabría mayor absurdo? Así también parece entenderlo el monje daoísta de la época Táng, Chéng Xuányīng (631 – 655), quien en su *Zhuāngzǐ shū* señala que el *Dào*, cobijando y protegiendo a todas las

criaturas, hace que su amor sea ubicuo, omnipresente, pero sin intención deliberada alguna (Ziporyn, 156).

En términos muy similares se escribe en el sexto libro interior, si bien no refiriéndose al *Dào* sino al ser humano: “Quien hace favores, carece de benevolencia. Quien aprovecha las circunstancias, no es sabio. Quien ignora la identidad de lo provechoso y lo perjudicial, no es un hombre de honor. Quien busca el renombre y se pierde a sí mismo, carece de nobleza” (ZZ, VI-1, Preciado). El llamado al aplacamiento de la intencionalidad y al actuar de modo natural, sin buscar provecho ni fama, parece no ofrecer dudas, según se trasluce del comentario que Guō Xiàng (252 – 312) hace en el *Zhuāngzǐ zhù*: como el sabio calienta el mundo de un modo tan natural y armónico como lo hace el sol en primavera, aquellos que reciben el beneficio no tienen la necesidad de agradecerse; como el sabio enfría el mundo al estilo de las espontáneas heladas de otoño, quienes se marchitan y perecen no le guardan resentimiento (Ziporyn, 192-193). Nadie se percata de su acción inintencionada, nadie siente su presencia, y por lo tanto no caben agradecimientos ni rencores.

Todo ello es lo que tanto le cuesta entender a un discípulo de Confucio, a cuya incompreensión y perplejidad le dedica el *Zhuāngzǐ* un apartado entero del mismo libro sexto, para explicar el pasaje que tomamos anteriormente de ejemplo con el fin de ilustrar el daoísmo como una organización armónica de los cuerpos físico, social y cósmico. Dicho discípulo, enviado por su maestro Confucio al funeral de un daoísta, se indignó al ver que los amigos del difunto no observaban los ritos pertinentes a un acto de tal calibre. Cantaban, tocaban instrumentos musicales y no guardaban la posición adecuada con sus cuerpos, e incluso rieron cuando el discípulo confuciano los reprendió por su conducta. A su regreso, interrogó al maestro por el comportamiento de los amigos del difunto, a lo cual Confucio contestó, según el relato, que se trataba de hombres diferentes, de hombres que, a diferencia de él mismo, vivían fuera del mundo de los ritos, obrando espontáneamente, sin distinguir entre la vida y la muerte, olvidando los sentimientos y los sentidos y dejando que la vida siguiese su curso natural. Como el propio texto dice: “Vagan en plena libertad más allá del sucio mundo, y viven

libres de todo cuidado en un perfecto no-actuar [...] Los que se mueven en el Tao, no se ocupan en nada y así su naturaleza se basta a sí misma”. Y ello, como prosigue diciendo el texto, es lo que los convierte en hombres singulares,⁶⁸ ya que son diferentes a la mayoría de los seres humanos, pero son iguales al Cielo (ZZ, VI-6, Preciado).

Pero para tratar de discernir la función propia del *Dào*, consistente en hacerlo todo sin hacer nada, retomaremos los capítulos 37 y 48 del *Dàodéjīng*, donde resultan fundamentales dos conceptos que han aparecido en la anterior cita y que están íntimamente relacionados, sin los cuales es imposible acercarse al daoísmo: *wú wéi*, 无为 o 無为, que suele traducirse como “no-acción”, y *zì rán*, 自然, “naturaleza”, “espontaneidad”. El capítulo 37 inicia con la frase *dào cháng wú wéi ér wú bù wéi*, 道常無为而無不为, que Suárez Girard traduce como “el curso es constantemente inactivo, mas nada hay que no haga”; Elorduy como “el *Tao*, en su ser habitual, no obra y nada deja de hacer”; Julien como “Le Tao pratique constamment le non-agir et (pourtant) il n'y a rien qu'il ne fasse”, y D. C. Lau como “the way never acts yet nothing is left undone”. En todas, el verbo *wéi*, 为, “actuar” o “hacer”, antecedido por *wú*, 無 o 无, que denota carencia o negación y que puede ser traducido por “no”, “nada”, “no haber”, “sin” o por los prefijos negativos *in-* o *des-*, nos muestra al *Dào* como algo que no hace nada, que no actúa. Y algo similar sucede con la segunda parte de la oración, donde se repite la estructura *wú wéi* si bien ahora con un término más, *bù*, 不, que también denota negación, “no”, para formar *wú bù wéi*, cuya doble negación es traducida por “no dejar nada sin hacer” o “no haber nada que no quede hecho”. El sentido parece unívoco. La función del *Dào* es no hacer nada, no actuar, no obrar: la inacción. Pero al mismo tiempo no dejar nada sin hacer. De ahí que este tipo de inacción o *wú wéi*, tenga un carácter especial y no pueda ser entendido como un simple no hacer nada, como una pasividad o indiferencia absoluta, sino más bien como un actuar sin acción.

⁶⁸ A. C. Graham, Elorduy, y Pastor-Ferrer y González España, traducen como “hombres extraordinarios”, Ziporyn como “freakish people”, Legge como “man who stands aloof from others”, y la versión francesa de León Wieger como “sur-homme”, es decir, “superhombre”. Todas las versiones tratan de dejar claro esa especial condición de los amigos daoístas del difunto.

En el terreno del ser humano sucede algo idéntico: “Quien se dedica al curso [...] no actuando, nada hay que no haga” (DDJ, 48). Nuevamente vemos la figura de la inacción que nada deja sin hacer: *wú wéi ér wú bù wéi*. En el daoísmo, el hombre es inactivo cuando no fuerza las cosas y deja que recorran su curso natural, el camino que les es propio, cuando no interviene, al modo de un agente externo, anteponiendo sus deseos o sus intereses para modificar ese cauce que las cosas deben seguir por sí solas. No hay mejor lugar para ejemplificar este modo de actuar que en la actividad del gobernante, encargado de ordenar el mundo siguiendo el modelo del orden del universo. Ese y no otro es el cometido y la razón de ser del gobernante ideal, del *shèng rén*, del “santo” o “sabio”, quien convertido en *wáng*, 王, en “soberano”, debe gobernar a través de la inacción, es decir, al estilo del *Dào*, sin someter, sin legislar, sin violentar, sin buscar sus propios intereses, sino permitiendo que todo se comporte según su naturaleza. Sólo de ese modo puede entenderse la siguiente frase referida al gobierno del *shèng rén*: “Actúa sin acción, y nada hay que no regule” (DDJ, 3), con una estructura, *wéi wú wéi zé wú bù zhì*, 为无为则无不治, muy parecida a la analizada del capítulo 48. Mantiene la idea de la inacción pero ahora aplicada al terreno de la administración del Estado, conservando prácticamente intacta la estructura del *wú wéi ér wú bù wéi* pero introduciendo dos caracteres nuevos, 則 (*zé*) y 治 (*zhì*), “norma”, “regla”, y “gobernar”, “administrar”, respectivamente, que dan un sentido más cercano a algo así como “no introduciendo reglas nada queda sin regular”, *ad hoc* con la idea de respetar el curso o el devenir de las cosas sin intervenir en ellas de manera artificial o externa, lo que da como resultado un buen gobierno, tal y como se sigue de la traducción de Stanislas Julien: “Il pratique le non-agir, et alors il n'y a rien qui ne soit bien gouverné”. El buen gobierno, el correcto manejo del Estado, depende siempre de la inacción de la persona que está a su cabeza, quien comprende que las reglas, las normas y las leyes entorpecen el funcionamiento natural del organismo político y social, que como ya hemos visto no es otra cosa que un reflejo del orden cósmico. De ahí que en la versión de Preciado se nos diga que si el gobernante no actúa “reinará el orden universal”, una imagen de equilibrio y armonía que se trasluce en el capítulo 37 tomado en su

totalidad: “El curso es constantemente inactivo, mas nada hay que no haga. Si señores y reyes pudieran guardarlo, todos los seres se desarrollarían de por sí. Si, en el desarrollo, aparecieran deseos, yo los apaciguaría mediante la integridad sin nombre. La integridad sin nombre, y sus deseos se desvanecerían. Sin deseos, se serenarían, y todo bajo el cielo se estabilizaría” (DDJ, 37). Ese fue el estilo de Yǔ el Grande, de quien refiere Confucio que gobernó sin acción, “majestuosamente, [sentado] de cara al sur; eso es todo” (LY, XV-4), o de los reyes ilustres, quienes en su gobierno “extendieron por todo el mundo sus beneficios sin que pareciera ser obra suya” (ZZ, VII-4, Preciado).

En el pasaje que comentamos ampliamente con anterioridad, perteneciente al segundo libro interior del *Zhuāngzǐ*, también planea, de manera decisiva, esta idea de la no-acción. La benevolencia que se ejerce una y otra vez, el desinterés que alardea de pureza y el coraje terco, actúan intencionalmente, tienen un objetivo que no alcanzan pero en cuyo intento de consecución muestran su artificiosidad. Más valdría, por tanto, que benevolencia, desinterés y coraje actuasen sin acción, siendo como son, sin más alarde ni insistencia, para así realizarse con toda su efectividad. Si en su momento apartamos la primera frase del fragmento, ahora resulta decisivo recordarla: “El *Dào* que se deja ver no es el *Dào*” (ZZ, II-10, Legge). ¿Por qué? Porque si se manifestase haría todo lo posible para que lo percibiéramos claramente, y justo en ese momento habría perdido su autenticidad a cambio, a través de su intencionalidad, de mostrar una cara artificial que no es propia del *Dào*.

Ahora bien, ¿cómo se logra esta inacción o no-acción? De modo general, y en el caso del gobernante en particular, la no-acción se alcanza mediante la comprensión del *Dào* del universo. Y para conocer el *Dào* del universo no es necesario buscar un saber enciclopédico ni experimental del mundo, no es necesario alejarse y salir al exterior lo máximo posible, vivir las más variadas experiencias, algo que puede resultar contraproducente, sino conocerse a uno mismo y con ello todo: “Sin pasar de la puerta, se conoce cuanto hay bajo el cielo. Sin asomarse a la ventana, se ve el curso del cielo. Cuanto más lejos se va, menos se conoce. Por eso, el santo conoce sin viajar, intuye sin ver, realiza sin

actuar” (DDJ, 47). De ahí que no se trate de una pasividad o inercia absoluta, sino más bien de una adecuación del equilibrio que sabe captar en el cosmos al ámbito del orden social.

Así, se trata de entender que sin obrar también pueden alcanzarse objetivos, que actuar sin acción no es un simple no actuar: “Sea tu morada la Unidad y tu posada el no obrar si no es obligado. Así no andarás lejos (del éxito). Fácil es suprimir las huellas, pero es difícil caminar sin pisar el suelo” (ZZ, IV-1, Elorduy)⁶⁹. En ese sentido, no hay mejor forma de resultar eficaz tanto en el gobierno como en la vida misma, tan eficaz como el *Dào* resulta para todas las cosas.⁷⁰ Por ello “la ventaja de la inacción pocos hay bajo el cielo que la alcancen” (DDJ, 43), o como dice Elorduy, “pocos en el mundo llegan a comprender la utilidad [...] del no hacer nada”, pues se trata de algo reservado a aquellos que, como ya se ha dicho, son capaces de comprender el curso propio de las cosas y no intentan modificarlas y dominarlas mediante preceptos que, como en el caso de la moral que hemos mencionado, únicamente tienen un carácter secundario o auxiliar surgido de la pérdida de la propia naturaleza, del ser por sí mismo, de la espontaneidad o *zì rán*, 自然, otro de los conceptos fundamentales del daoísmo.

⁶⁹ Chuang Tzu, *Chuang Tzu*, traducción, introducción y notas a cargo de Carmelo Elorduy, Monte Ávila, Caracas, 1972, p. 28.

⁷⁰ Véase Anne-Hélène Suárez Girard, *op. cit.*, pp. 32-34.

Comportarse espontáneamente (*zì rán*, 自然)

Cuando explicábamos el carácter correspondiente a *Dào*, 道, decíamos que significaba que un *yīn* y un *yáng* forman una unidad que *por sí sola* empieza a caminar. Ese sentido de autonomía, de por sí solo o por sí mismo es lo que comunica la construcción *zì rán*, formada por 自, “sí mismo” y 然, “correcto”, “bueno”. Así, se suele traducir *zì rán* como “naturaleza” o “espontaneidad”, es decir, como el modo propio de comportarse de una cosa, que sirve tanto para el universo como para las cosas que lo integran, incluidos el ser humano y el gobernante.⁷¹ Pues bien, alcanzar la inacción tiene que ver precisamente con actuar espontáneamente, con naturalidad, es decir, sin artificio, sin pomposidad, tal y como el *Dào* lo hace, de ahí que para llevar a cabo un tipo de actuación similar haya previamente que haber comprendido la naturaleza de aquél, como en el caso del gobernante ideal, del *shèng rén*, que no necesita intervenir en el Estado para hacerlo funcionar bien.

En el universo, todo es como es y todos los contrarios se necesitan complementariamente —recuérdese lo dicho al hablar del *yīn* y el *yáng*—, de modo que tratar de cambiar ese devenir y mostrar una preferencia por cualquiera de las partes de las dualidades complementarias sería algo completamente absurdo. Por tanto, respetar la naturaleza o el ser de las cosas, su devenir, equivale a dejarlas intactas respetando al mismo tiempo nuestra naturaleza, ambas deviniendo de forma paralela:

Del mismo modo que todas las personas saben qué es la belleza, también la fealdad. Del mismo modo que todas las personas saben qué es lo bueno, también lo malo. Determinación (*you*) e indeterminación (*wu*) se generan una

⁷¹ Resulta conveniente tener en cuenta que en chino antiguo la palabra “naturaleza” no tenía un significado unívoco, sino dependiente del término usado. *Tiān*, 天, “cielo”, como ya hemos visto, puede ser entendido como naturaleza en tanto generador o creador de múltiples realidades. Un segundo uso es el que aquí nos ocupa, *zì rán*, “ser uno mismo” o “ser sí mismo”, relacionado con una manera natural o espontánea de comportarse. Y un tercer significado es el que le concede *xìng*, 性, naturaleza como carácter, disposición natural o incluso temperamento, como señala Bauer, “el fundamento que la ‘gran’ naturaleza proporciona a una entidad individual”. Véase Wolfgang Bauer, *op. cit.*, pp. 109-110.

a la otra, lo difícil y lo fácil se complementan uno a otro, lo largo y lo corto se compensan uno a otro, lo alto y lo bajo se completan uno a otro, las notas refinadas y los sonidos rudos armonizan (*he*) unos con otros, y el antes y el después se siguen uno a otro. Así es como todo funciona. Por esa razón los sabios actúan mediante aquello que no implica coerción (*wuwei*) [...] En todo lo que sucede (*wanwu*), los sabios desarrollan las cosas pero no las inician, actúan en nombre de las cosas pero no las colocan ni las reclaman, ven las cosas a través de sus frutos pero no las reivindican. Es por ello que las cosas permanecen (DDJ, 2).⁷²

En este capítulo hallamos todas las ideas señaladas en el párrafo anterior: el ser natural de todas las cosas, la complementariedad de las dualidades (contrarios), la inacción del *shèng rén* y, por último, la conservación de las cosas dejándolas ser como son, sin tratar de forzarlas para que sean de otro modo: “De quien ansía obtener todo cuanto hay bajo el cielo y manipularlo, yo veo su fracaso. Lo que hay bajo el cielo es cosa sagrada. No puede ser manipulado, quien lo manipula lo arruina, quien lo retiene lo pierde” (DDJ, 29). No existe mayor virtud en el daoísmo que mantener las cosas a través de la no-acción, una virtud, en suma, no buscada sino espontánea: “[A los seres] el curso los genera [...], la virtud los sustenta, los acrecienta, los desarrolla, los completa, los madura, los nutre, los ampara” (DDJ, 51). De igual modo, si en el capítulo 29, en vez de traducir por

⁷² Para este capítulo tomamos la versión en inglés de Roger Ames y David Hall, que nosotros traducimos al español, y no, como en casi toda la investigación, la de Anne-Hélène Suárez Girard. El motivo es la decisión de Ames y Hall de no traducir *yǒu* (有) y *wú* (无) por “ser” y “no-ser”, respectivamente, como hacen Julien, Elorduy y Preciado, o por “ser” y “nada”, como Suárez Girard y Lau. Preferimos “determinación” e “indeterminación” por la misma justificación que dan Ames y Hall: éstas no son categorías ontológicas, sino más bien distinciones convencionales con suficiente poder explicativo para dar a entender cómo las cosas se necesitan y marchan mutuamente, algo que se ajusta mejor a la cosmología daoísta, no recurrente a la dualidad metafísica realidad/apariencia, característica de la filosofía occidental y asociada durante gran parte de su historia a la dualidad ser/no-ser. Véase Roger T. Ames y David L. Hall, *op. cit.*, pp. 80-81. Nosotros añadimos que la ausencia del verbo “ser” en el *hànyǔ* o idioma chino mandarín es indicativa del problema que supone asimilar las formas “ser” y “no-ser” a ciertos caracteres chinos. Como casi siempre, la especificidad del mandarín, su propia idiosincrasia, resulta decisiva para la construcción de un pensamiento y una cosmología particular cuya traducción puede olvidar en el camino no sólo cuestiones de detalle sino, a veces, incluso puntos fundamentales. Este es el caso del verbo “ser”, cuya ausencia se deja ver en la división que la profesora Liljana Arsovska efectúa de las proposiciones chinas en dos tipos: por un lado, las de acción, que contienen un verbo en la estructura sujeto-verbo-predicado; por el otro, las descriptivas, donde no existe ningún verbo como tal y cuya estructura sería, simplemente, sujeto y atributos. En otras palabras, mientras que las primeras tendrían una estructura similar a la nuestra, las segundas se formarían de modo diferente: así como nosotros, en español (y en otros muchos idiomas), a la hora de describir un árbol, por ejemplo, diríamos “el árbol *es* alto, verde y frondoso”, en mandarín el verbo no aparecería por ningún sitio, quedando la frase *mù zhuō lǜ mào*, 木卓绿茂, es decir, “árbol alto verde frondoso”. Como vemos, el verbo “ser” como cópula habría desaparecido, junto con su enorme carga ontológica. En la medida de lo posible intentaremos respetar esta característica del idioma chino, si bien no resultará fácil sobre todo al seguir traducciones que han usado frecuentemente “ser” y “no-ser”, como hemos hecho más arriba en el presente trabajo.

“manipular” lo hacemos por “regular”, como Ames y Hall, conservamos el sentido, ya que dicha regulación vendría a intentar introducir un orden artificioso en un mundo que está constituido por una multiplicidad ilimitada de cosas extrañas y maravillosas frecuentemente contradictorias entre sí.⁷³

No comprender esto implica estar fuera del *Dào* y tener que, por tanto, ayudarse de todo tipo de normas y reglas para tratar de sustituir esta forma de vida artificial que nada tiene que ver con el equilibrio al que debe ajustarse el gobernante: “Así, el santo evita lo extremado, evita lo inmoderado, evita lo excesivo” (DDJ, 29). Como señala Suárez Girard, esto es lo que quiere decir el *Lǎozǐ* que hacen los eruditos o sabios (*zhī zhé*, 智者) de las distintas escuelas de pensamiento, sembrar la confusión con sus doctrinas y directrices para los gobernantes, cuando en el capítulo 3 menciona que éstos no deben permitir que los sabios actúen. De un modo u otro, aquellas escuelas filosóficas tenían el objetivo de formar consejeros que asesorasen a los soberanos acerca de cómo dirigir los destinos de sus reinos, algo que según el *Lǎozǐ* resultaba entorpecedor para la buena marcha del Estado. Por eso, todo el *Dàodéjīng* es, en cierto modo y como ya se ha anotado anteriormente, un manual de comportamiento para el gobernante, pero un manual distinto a todos los demás, un manual, podríamos decir, en el que no abundan las reglas sino en el cual un mismo consejo se repite una y otra vez: *wú wéi ér wú bù wéi*, no actúes y nada quedará sin hacer. Si los *zhī zhé*, con su saber adquirido, se inmiscuyen e influyen en el gobierno, es imposible que aflore la naturalidad, la espontaneidad del *shèng rén*, que no es buscada sino surgida de la comprensión del *Dào* y su seguimiento sin intención. Y si, como hemos dicho, para Confucio ese saber artificial o ilustrador, *xué wén*, era secundario respecto del auténtico saber como estudio de sí mismo, *xué*, según la opinión del *Lǎozǐ* llega incluso a ser pernicioso, ya que tantas reglas y enseñanzas lo complejizan todo y nos hacen apartarnos de lo sencillo.⁷⁴

Sencillez, simplicidad, serenidad, impasibilidad, rusticidad, integridad o pureza son los sustantivos que mejor se adaptan a la espontaneidad o la

⁷³ Véase Roger T. Ames y David L. Hall, *op. cit.*, p. 122.

⁷⁴ Véase Anne-Hélène Suárez Girard, *op. cit.*, pp. 34-36.

naturalidad, al ser sí mismo que implica el *zì rán* y que conlleva el *wú wéi* a través de la comprensión del *Dào*. No forzar las cosas, no tratar de cambiarlas, no intervenir en el devenir natural del universo —que todo lo sabe ordenar por sí sólo—, resulta imposible lograrlo sin anular la intencionalidad inherente a todo desear y a todo buscar un interés propio, como sucede, por ejemplo, con el *xué wén*, ya que en la medida en que se trata de un estudio adquirido es también intencionado. De ahí que actuar sin acción sea, para el daoísmo, actuar sin intencionalidad alguna, algo que sólo puede alcanzarse procediendo de forma sencilla, simple o rústica, es decir, empequeñeciendo o menguando, prácticamente hasta el extremo de volverse invisible y pasar desapercibido, como sucede con el gobernante ideal: “[Del rey] más eminente, los súbditos sólo conocen la existencia” (DDJ, 17). Pero también con el doctor en el modelo de la medicina china, cuya tecnología es simple, barata, accesible y altamente portable: “Un doctor tradicional en China sólo necesita llevar unas cuantas agujas y recoger algunas hierbas locales del campo para asistir a sus pacientes”.⁷⁵

Si acaece que el soberano muestra constantemente su presencia y provoca con ello alabanzas y vítores, es señal de que actúa sin cesar en la búsqueda, sobre todo, de reconocimiento. Justamente en el sentido se habla en el *Zhuāngzǐ* acerca del sabio daoísta: “El que sigue la Norma exacta del Cielo y de la Tierra, empujado por los seis soplos que eternamente se transforman; el que camina libre por el infinito, ¿de qué podría depender? Así está escrito: El Hombre Supremo carece de yo. El Hombre Divino carece de mérito. El Hombre Santo carece de fama” (ZZ, I-1, González y Pastor).

Estas ideas de debilidad, sumisión, mansedumbre e insignificancia eran mencionadas tanto por Bauer como por Lau cuando ensayaban acerca de cómo caracterizar al *Dào*, y en el *Lǎozǐ* definen también al *shèng rén* que ha logrado comprenderlo y que por ello actúa espontáneamente mediante la no-acción y sin intencionalidad. A imagen del *Dào*, el sabio se guarda de intervenir y por eso no hay nada que no ordene. De ahí que caracterizar el *wú wéi* del *shèng rén* sea lo

⁷⁵ Harriet Beinfield y Efram Korngold, *Between Heaven and Earth. A Guide to Chinese Medicine*, Ballantine Books, Nueva York, 1991, p. 7. La traducción del inglés es nuestra.

mismo que definir su comportamiento espontáneo o natural, su *zì rán*, que consiste en tener como única intención el hecho de no tener intención: “El cielo perdura, la tierra permanece. Lo que hace que el cielo perdure y la tierra permanezca es su no perpetuarse. Así, su vida es perpetua. Por eso, el santo se pospone y, por ende, se antepone; se desprende de sí y, por ende, subsiste. ¿Acaso no es su desinterés lo que constituye su interés?” (DDJ, 7). Como puede comprobarse, el sabio, emulando el proceso natural del *Dào*, debe aplacar sus intenciones, sus intereses, reduciendo, en todo caso, su único interés al desinterés. Como traducen Ames/Hall, Lau, Elorduy y Julien, cumple sus intereses privados desatendiéndose de sí mismo, reuniendo una serie de características que nos pueden dar la sensación de algo negativo pero que al fin y al cabo son la fuente máxima de toda positividad, al igual que sucede con el no hacer nada y con ello hacerlo todo. Veamos una de las más completas caracterizaciones del *shèng rén*:

Lo doblgado queda íntegro, lo inclinado se endereza, lo hondo se llena, lo usado se renueva, lo escaso basta, lo abundante ofusca. Así, el santo abraza la unidad, y es pauta de cuanto hay bajo el cielo. No se exhibe, por eso brilla. No se afirma, por eso es ilustre. No se jacta, por eso tiene méritos. No se enorgullece de sí, por eso destaca. Y es que no rivaliza, por eso no hay bajo el cielo quien pueda rivalizar con él. ¿Acaso es palabrería el antiguo dicho que reza ‘lo doblgado queda íntegro’? En verdad, [esa es la clave de] la integridad (DDJ, 22).

Reivindicación del empequeñecimiento de sí mismo para poder abarcarlo todo, para conservarse íntegro. Este es el modo de mantenerse fiel a la propia naturaleza. Sin capacidad para doblgarnos, pronto nos quebraremos; sin poder inclinarnos, nunca lograremos enderezarnos; sin estar vacíos no conseguiremos llenarnos; sin un uso constante, jamás podremos renovarnos. De ahí el recurso del *Lǎozǐ* a la escasez que nos permite la suficiencia, y la crítica a la abundancia que no puede llevarnos más que al propio desbordamiento y a la propia ofuscación. La exhibición, la afirmación, la jactancia y el enorgullecimiento de nosotros mismos son artificiales, así como molestos para los demás, que suelen sentirse avasallados por tanto autoencumbramiento, productor de disputas estériles del

todo evitables por quien no busca sobreponerse a nadie. Esta es la idea expresada en el *Lǎozǐ* a través de su llamado a mantenerse íntegro, es decir, a ser como el *Dào*, misma que se repite poco después: “Quien se alza de puntillas no se mantiene firme. Quien alarga sus zancadas no avanza. Quien se exhibe no brilla. Quien se afirma no es ilustre. Quien se jacta carece de méritos. Quien se enorgullece de sí no destaca. En lo que al curso respecta, son lo que se dice ‘sobras y excrecencias’, lo que los seres aborrecen, por eso quien posee el curso no se pone en esas situaciones” (DDJ, 24). Como ya hemos dicho, no adaptarse a uno mismo es estar fuera del *Dào*. ¿Cómo es posible brillar, destacar, tener méritos, yendo contra nuestra propia naturaleza, haciendo lo que todo el mundo trata de hacer artificialmente? Si la gran virtud es precisamente *zì rán* y en ello consiste adaptarse al *Dào*, sólo destacará quien lo haga, aunque para ello haya que, justamente, no destacar, no ponerse en la situación de interferir con el devenir de las cosas, sino más bien entrar en comunión con ellas, como nos anuncia el *Zhuāngzǐ*: “El sabio brilla con el sol y la luna, abraza el universo todo, sumérgese en la cósmica armonía, permanece indiferente a todo desorden y confusión, tiene por iguales a nobles y plebeyos. Los hombres se afanan y fatigan; el sabio se muestra estúpido e inactivo. Reúne los innúmeros cambios y diferencias de antaño y hogaño, mas él conserva su pureza” (ZZ, II-6, Preciado).

Esta pureza, como señala en su comentario Guō Xiàng, quiere decir “sin mezcla” (*jìn*, 盡), claro, exento de ambigüedad. Y resuelve la aparente contradicción que a primera vista nos arroja la cita: la mayor parte de la gente vería el hecho de participar en la diversidad de los diez mil seres (*wàn wù*), de estar presente en todos los cambios, como un signo de la máxima mezcla. Por eso es que las personas esclavizan su cuerpo y atormentan su mente rechazando unas cosas para luego ir en busca de otras. Pero el sabio, por el contrario, al estar libre de ataduras, se mueve directamente hacia delante siendo uno con cada transformación y permaneciendo, a través de cada cambio, en lo singular. De ahí que aunque puede mezclarse y participar en miles de diferencias y diversidades, sabe que el pasado y el presente forman parte de una misma maduración, como el camino que se va formado al recorrerlo (Ziporyn, 158).

Por ello, el *shèng rén* sabe que el origen de todo lo que vale la pena se halla en el hecho de guardar una posición en apariencia desventajosa, estúpida, desinteresada, desapercibida, antinatural incluso, pero que realmente es la postura privilegiada, íntegra, pura, natural, si vemos las cosas desde la perspectiva del *Dào*. En el *Zhuāngzǐ* se llama a esto acomodarse al *dū*, 督, un término que en la medicina china se refiere a la vena por la cual fluye la energía vital de modo vertical a través de la columna vertebral y que en las versiones en español suele traducirse como “centro” (Pastor-Ferrer y González España), “camino medio” (Elorduy), e incluso “vacuidad” (Preciado), en el sentido de seguir el *Dào*: “Quien obra el bien no debe buscar la fama [...] Si tomamos como norma invariable acomodarnos a la vacuidad, podremos conservar la vida, podremos guardar la integridad natural, podremos alimentar el cuerpo, podremos alcanzar la longevidad” (ZZ, III-1, Preciado). El comentario que Wáng Fūzhī (1619 – 1692) realiza a esta parte del texto, en su *Zhuāngzǐ jiě*, resulta de máxima ayuda para entender la idea. Distinguiendo entre el meridiano central de energía que atraviesa la parte frontal del cuerpo (*rèn*, 任) y el que recorre la espina dorsal (*dū*, 督), el pensador legista destaca que este último permanece siempre en el centro, actuando como un canal conductor de la energía pero al cual es imposible palpar de forma física, de manera tal que viajar a través del *dū* es como ir a lo largo de un canal vacío por cuyo interior fluye una energía muy sutil y sumamente ligera, y por eso precisamente es que no encuentra ninguna dificultad para mantenerse siempre en el centro (Ziporyn, 167). Se trata de una muy buena imagen, creemos nosotros, para entender ese modo de pasar desapercibido tan típico del sabio, que con su renuncia a la fama, a sobresalir entre los demás, lo único que hace es comportarse de manera natural. Su equilibrio, su forma sutil de ser, su estado tranquilo, le permite estar permanentemente donde tiene que estar, en esa posición natural que le corresponde sin esfuerzo y que a la mayoría les resulta tan difícil alcanzar. Al fin y al cabo, ese empequeñecimiento en apariencia contraproducente es la raíz de toda virtud y de toda sabiduría, la fuente de la perfección del ser humano:

¿Sabes por qué la virtud deja de ser verdadera, y por dónde se escapa la sabiduría? La virtud deja de ser verdadera por causa de la fama, y la sabiduría se escapa por culpa de las disputas. La fama es ocasión de que los hombres se avasallen unos a otros; la sabiduría, arma con la que los hombres luchan entre sí. Uno y otra son instrumentos nefastos, y con ellos no se puede llevar a la perfección la conducta del hombre (ZZ, IV-1, Preciado).

Pero en el mismo texto encontramos otra imagen, si cabe, con mayor capacidad mostrativa: la de Shí el carpintero (ZZ, IV-4 y 5). Cuenta el *Zhuāngzǐ* que durante un viaje, el carpintero encontró un roble enorme, gigantesco, tan descomunal que todo el mundo acudía a verlo y le dedicaba reverencias, habiéndose ganado el estatus de dios del lugar. Shí el carpintero no le dio ninguna importancia a semejante hallazgo, hecho que dejó perplejo al aprendiz que lo acompañaba. Interrogado por su indiferencia hacia un árbol tan majestuoso, Shí respondió que su madera no servía para nada, de ahí que hubiese podido crecer y vivir durante tantos años. Pero de regreso a casa, Shí el carpintero tuvo un sueño en el que el gran roble le reprochaba que lo hubiese comparado con los árboles comunes, frutales y madereros que sufren constantemente el despojo y que, por tanto, mueren pronto sin poder completar su ciclo natural. Su utilidad, paradójicamente, radicaba en su inutilidad, misma que le había permitido no ser destruido por tantos y tantos leñadores y así vivir largo tiempo, algo que no habría logrado de tener utilidad en el sentido normal del término, es decir, un aprovechamiento práctico para el ser humano. Al fin y al cabo, lo mismo que sucede, como se dice a continuación en el capítulo, con los “hombres espirituales” (Preciado, Legge, Ziporyn, Elorduy), que aparentan no servir para nada. El comentario de Guō Xiàng al pasaje nos parece, como el árbol menospreciado por Shí el carpintero, de gran altura. Dice uno de los más importantes comentaristas del *Zhuāngzǐ* que justo porque el rey es menos talentoso que sus ministros, estos trabajan para él. Así, simplemente permaneciendo en silencio e invisible, procura que los talentos de los demás encuentren su uso adecuado, y por tanto, al final, el talento revierte en la carencia de talento (Ziporyn, 177).

Si bien todo el mundo conoce la utilidad de aquello que es útil, pocos hay que sean conscientes de la utilidad de lo inútil. Por ello, en el mismo capítulo del *Zhuāngzǐ* cobra relevancia la figura del hombre contrahecho o deforme, Zhǐlí Shū,

personaje imaginario que, no sirviendo ni para la guerra ni para el trabajo pesado debido a su inutilidad, siempre se salvaba de las levadas y los castigos del gobernante, e incluso se veía favorecido por éste cuando de repartir víveres a los necesitados se trataba (ZZ, IV-6). Un ejemplo más de lo que significa extraer algo positivo de lo aparentemente negativo para poder alcanzar el ciclo natural propio, evitando que la muerte llegue antes de tiempo, igual que les sucedía en un pasado lejano, como señala el *Zhuāngzǐ*, a bueyes de frente blanca, cerdos de hocico retorcido y hombres con hemorroides, los cuales no eran considerados por los chamanes dignos de ser sacrificados, y por lo tanto salvaban la vida gracias a sus propios defectos (ZZ, IV-5).⁷⁶

De modo muy similar se habla en el *Dàodéjīng*:⁷⁷ “Lo noble tiene por raíz lo humilde, lo elevado tiene por base lo bajo. Así, señores y reyes se llaman a sí mismos ‘el huérfano’, ‘el desvalido’, ‘el infausto’. ¿Acaso no es tener por raíz lo humilde?” (DDJ, 39). Dicha posición es la única que permite a las cosas conservar su integridad y por tanto al sabio actuar conforme a lo que es necesario hacer: mantenerse al margen para que todo siga su cauce. Sólo pasando desapercibido se puede ser eficaz; de otro modo, destacando, la ganancia son rivalidades, envidias, traiciones y, en último término, una muerte no natural, como se dice en el *Lǎozǐ* al final de ese mismo capítulo 39. De ahí que para alcanzar la inacción propia del *Dào* haya que “disminuir” (Elorduy y Julien), “decrecer” (Ames/Hall), “sustraerse” (Waley), “menguar” (Preciado y Suárez Girard), al fin y al cabo, como nos indica el verbo *sǔn*, 损, en *wéi dào rì sǔn, sǔn zhī yòu sǔn, yǐ zhì yú wú wéi*, 为道日损, 损之又损, 以至於无为: “Quien se dedica al curso mengua día a día.

⁷⁶ En la tradición china, el paradigma del caso contrario lo constituye la tortuga, animal cuya peculiar configuración le confirió durante muchos siglos un papel preponderante en el antiguo arte de la adivinación. Su vientre como imagen de la superficie terrestre y su caparazón como réplica de la bóveda celeste la convirtieron en el símbolo perfecto del vínculo entre el cielo y la tierra y por lo tanto el objeto principal para el sacrificio adivinatorio. De ahí que a ese nivel, pocos animales pudieran igualarla en utilidad, una utilidad, sin embargo, que sólo le reportó desgracia al tener que sufrir constantemente tortura, padecimiento y muerte. Véase Romain Grazini, *Ficciones filosóficas del Zhuangzi*, Trotta, Madrid, 2018, pp. 59-66.

⁷⁷ El quinto libro interior del *Zhuāngzǐ*, que habla de la virtud, nos ofrece una importante colección de frases donde se nos muestra esta actitud del sabio basada en la constante indiferencia, el estado sosegado, la vida tranquila y el mantenimiento de la propia naturaleza o simplicidad, todo ello aparejado, como no podía ser de otro modo, al desinterés por los asuntos del poder. Veamos algunos ejemplos sacados de la versión de González España y Pastor-Ferrer: “Vida y muerte son para [el sabio] igual en importancia: en nada le afectan. Aunque Cielo y Tierra se desplomen, él permanece intacto” (ZZ, V-1); “sólo el hombre de Virtud conoce lo ineluctable y sigue el Decreto del Cielo” (ZZ, V-2).

Mengua y mengua hasta alcanzar la inacción”, y sólo así, *wú wéi ér wú bù wéi*, 無為而無不為, “no actuando, nada hay que no haga” (DDJ, 48). O como traducimos nosotros, “actuar como el *Dào* es disminuir cada día, disminuir una y otra vez hasta la inacción, inacción que nada hay que no haga”. El resultado es claro respecto a lo que decíamos acerca de ganar la postura realmente privilegiada a través de ocupar una posición totalmente desapercibida para los demás: “Se obtiene cuanto hay bajo el cielo estando siempre desocupado. En cuanto uno tiene ocupaciones, no es apto para obtener todo bajo el cielo” (DDJ, 48). Aunque parezca que el sabio es el que desempeña un papel equivocado, errado, y los demás están en lo correcto, sucede todo lo contrario:

La multitud está alegre, como si celebrara el Gran Sacrificio, como si subiera a una atalaya en primavera. Sólo yo [permanezco] sereno y sin ademán, como recién nacido que aún no ríe; desamparado, como quien no tiene adónde regresar. La multitud está sobrada de todo. Sólo yo parezco desvalido. Mi mente es la de un idiota, ¡tan confusa! Las gentes son esclarecidas. Sólo yo soy opaco. Las gentes poseen discernimiento. Sólo yo permanezco difuso. Ondeante, como el mar; fluctuando a la deriva, sin fin. La multitud tiene intenciones. Sólo yo soy lerdo y rudo. Sólo yo difiero de los demás y prefiero nutrirme de la madre (DDJ, 20).

En este fragmento del capítulo 20 podemos ver el juego que en el *Lǎozǐ* se construye con el lenguaje para hacernos comprender, a través de un lúcido desfile de contrarios, cómo lo que parece negativo o carente de cualquier atractivo para los demás, es lo más conveniente y lo mejor para el sabio. La falsa apariencia se encuentra de forma explícita cuando se califica a sí mismo como “desvalido”. Es menester hacer notar que no es desvalido, sólo lo *parece*. El uso del verbo “parecer” (*ruò*, 若) en dicha oración lo patentiza: *ér wǒ dú ruò yí*, 而我獨若遺, “pero sólo yo *parezco* perdido” (“desvalido”, como traduce Suárez Girard, o “arruinado” según Elorduy, que dan un sentido más de oposición a la abundancia o al andar sobrado). Parecer pequeño, pero no serlo, porque serlo no es adaptarse al *Dào*, sino menguar intencionalmente, como la barca que se oculta en el barranco o la red que se esconde en la profundidad del pantano; ambas se sienten seguras pero su sensación es falsa, ya que esconder lo pequeño en lo grande no garantiza su

conservación. Sólo escondiendo el mundo en el propio mundo, sólo adaptándose al *Dào*, se puede evitar la pérdida, de ahí que ese sea el comportamiento del sabio (ZZ, VI-2). Por lo tanto, el empequeñecimiento nos suena aquí más a pasar desapercibido, a la apariencia (*ruò*, 若) a la cual nos hemos referido, que a una mengua en el sentido estricto de la palabra. Dicho de otro modo: son los demás quienes, creyéndose en una posición superior, ven pequeño al sabio por la apariencia no artificiosa que asume, pero él se encuentra en la posición privilegiada donde no puede existir pérdida alguna.

Por eso el sabio trata de mantenerse en su integridad natural, misma que le reporta esa autenticidad exenta de artificio tan difícil de encontrar en el común denominador de las personas. En ello, precisamente, radica su excelencia: no en no poseerla, sino en no exhibirla (DDJ, 77). Contrariamente a la claridad, a la alegría, a la habilidad, al estado rebosante, en suma, a la seguridad en sí misma que parece tener la mayoría de los seres humanos, el sabio daoísta prefiere estar sumido en el desamparo, en la confusión, en un estado de difusión y opacidad, pero que al mismo tiempo le procura serenidad, al estilo de “un recién nacido que todavía no ríe”, es decir, como un niño que aún no ha aprendido a comportarse de manera artificial y que, por lo tanto, experimenta de una forma más natural, más apegada al origen, sin discernimiento, sin aplicar distinciones, como se trata de reflejar al final del mismo capítulo, cuando señala que el sabio se diferencia de los demás nutriéndose de la madre, huyendo de las intenciones y de su resultado contraproducente.

Tradicionalmente, el conocimiento se ha entendido como el proceso de establecer distinciones. No podemos olvidar lo determinante que en ese sentido resultó el afán clasificador de Aristóteles, reflejado en gran parte de su obra pero sobre todo en las *Categorías*, donde el Estagirita ensayó una primera definición de sustancia —que posteriormente cuajaría, en la *Metafísica*, recurriendo a su teoría hilemórfica, en el concepto de ὑποκείμενον o *hypokeímenon* que planteaba la sustancia como una unión indisoluble de materia y forma. En ese primer intento de definir la sustancia en pos de superar el realismo extremo de Platón y dar una solución, en cierto modo, a lo que más tarde sería conocido como el problema de

los universales, Aristóteles estableció la existencia de unas sustancias primeras o *οὐσία πρώτη* (los entes particulares), unas sustancias segundas o *οὐσία δεύτερα* (las especies y los géneros) y finalmente los accidentes (aquello que predicamos de las sustancias pero que, a diferencia de las sustancias segundas, sólo está en las sustancias primeras de manera circunstancial). No es exagerado decir que gracias a su estudio, Aristóteles sentó las bases del modo como debíamos dirigirnos a la realidad, que no es otro que mediante el establecimiento de distinciones. Asimismo, y si bien según su propio método, más apegado a la matemática, la modernidad continuó ese proyecto basado en la distinción. Como atinadamente señala Foucault en *Las palabras y las cosas*, la episteme propia de la época clásica, como él la llama, se caracterizó por la creación de un sistema de identidades y diferencias según el cual clasificar las cosas dentro de un orden en el que debía caber todo aquello susceptible de ser conocido: una *mathesis* como ciencia general del orden.

Pues bien, este modo de entender el conocimiento sirve en el *Lǎozǐ* para llevar a cabo una división de las personas en dos clases. De un lado, aquellas que, siguiendo la ruta descrita, se aproximan al mundo con un afán de conocerlo, de dominarlo incluso, a través de categorizaciones y distinciones, desde el presupuesto de que se trata de un objeto susceptible de ser analizado para obtener resultados claros, para desentrañar sus más íntimos misterios. Son las personas que no cesan de tener intenciones, celebrar sus consecuciones, verlo todo de manera clara, pero también de querer constantemente más y más, y por ello están permanentemente inquietas. En el *Zhuāngzǐ* se caracteriza a este tipo de personas de una forma muy similar: “Siempre persiguiendo algo, cual galope de corcel, y nadie hay que lo detenga. ¿No es digno de compasión? Pasa la vida entera penando sin ver provecho alguno; fatígase y padece, y no sabe para qué. ¿Acaso no es digno de lástima? La vida de estas gentes, aun diferente de la muerte, ¿qué sentido tiene?” (ZZ, II-2, Preciado). Como comenta Wáng Fūzhī, buscando por todas partes, no es posible hallar terreno firme, ya que el cielo toma su forma de manera espontánea, las transformaciones operan espontáneamente y la energía vital también de forma espontánea procede. Y siendo así, ¿qué efecto

puede producir el que nosotros lo entendamos o lo ignoremos? ¿No es acaso la cumbre más alta de la locura intentar determinar lo que está bien y lo que está mal en medio de todo esto? (Ziporyn, 143).

Del otro lado, estarían los sabios daoístas, quienes conscientes de que en las cosas no existen distinciones, prefieren residir en un lugar mucho más cercano al origen, “nutrirse de la madre”, *shí mǔ*, 食母 (DDJ, 20), o “guardar en su seno el universo todo”, *xié yǔ zhòu*, 挟宇宙 (ZZ, II-6, González y Pastor), un lugar por tanto más confuso, donde la claridad y las distinciones no aparecen y del cual las intenciones lo único que hacen es apartarlos, pero que por eso mismo sería propicio para alcanzar la serenidad. En nuestra opinión, y como veremos más adelante en este trabajo, los daoístas entienden que las distinciones no están en el mundo sino en el lenguaje. Roger Ames y David Hall, en su comentario a este capítulo 20, llevan el análisis hasta un supuesto estado mental prístino en el que se encontraría el sabio daoísta, un estado mental similar al del loco, el idiota o el recién nacido; como este último, el daoísta tendría por el mejor lugar para estar el pecho de la madre, tomando la leche materna y así permaneciendo en contacto con la experiencia y los sentimientos no mediados.⁷⁸

La referencia a este estado mental primitivo u originario nos hace recordar la interpretación desde la neurobiología que efectúa Francisco José Rubia, no sólo del daoísmo sino también de la mayor parte de las religiones en el contexto de las experiencias místicas. Rubia se basa en la tesis de que las funciones mentales son producto de estructuras cerebrales para exponer esos dos modos que tendrían los seres humanos de enfrentarse a la realidad o, mejor dicho, a las dos realidades con las cuales ha convivido a lo largo de su historia: una realidad externa, a la que generalmente llamamos mundo, “lo que está ahí fuera”, y otra realidad interna, la cual suele ser catalogada de mucho más real por quienes dicen haber logrado acceder a ella, así como de un lugar donde reina la felicidad, el sosiego, la calma, en fin, un bienestar de tipo superior. Partiendo de los estudios de investigadores como Lévy-Bruhl, Freud, Jung, Alexander Luria, Eugene d’Aquili o Jean Cazeneuve, y de la atribución por parte de la neurología de funciones

⁷⁸ Véase Roger T. Ames y David L. Hall, *op. cit.*, pp. 106-107.

diferenciadas a cada hemisferio del cerebro (capacidad lógico-analítica al izquierdo y creativo-emocional al derecho), Rubia señala la tendencia de los hombres de las sociedades primitivas a vivir mucho más tiempo en la realidad interna que en la externa, todo lo contrario que sucede con el hombre moderno. Esto no quiere decir que ni en ellos estuviera ausente la capacidad lógico-analítica ni en nosotros la creativo-emocional —por supuesto esto último no se ha puesto en duda tanto como lo primero—, sino que, gracias al desarrollo de la cultura, nuestro cerebro se ha ido moldeando hacia un predominio cada vez mayor de la primera, inhibiendo también progresivamente la emocional-mística, como Rubia la llama, si bien en las actuales sociedades no faltan aquellos que intentan acceder a ella constantemente (por ejemplo los chamanes) e incluso puede decirse que todos estamos en algún momento en su terreno (durante el sueño o las alucinaciones, sean naturales o provocadas por drogas). Por tanto, no puede verse este planteamiento de un modo simplemente evolutivo, como si un cerebro lógico hubiese acabado por sustituir a otro “pre-lógico”; ni Lévy-Bruhl ni Cazeneuve lo creen así, ya que para ambos, por mucho que llegue a predominar el uno, siempre quedan vestigios del otro.

Sea como sea, uno de los factores que distinguiría a esa “mentalidad arcaica” —como la llamó Cazeneuve para sustituir el término de “mentalidad primitiva” de Lévy-Bruhl— de la nuestra, es poder lidiar con la contradicción y la participación sin ningún tipo de conflicto. En el caso de la contradicción, no por el hecho de carecer de lógica, sino por guiarse por una lógica diferente que, dicho sea de paso, está mucho más presente en nuestras decisiones cotidianas de lo que estaríamos dispuestos a reconocer, como apunta Rubia. En el caso de la participación, debido al tipo de vida, mucho más colectiva y por tanto más socializada y menos individual. De ese modo, en la mentalidad arcaica los límites entre el yo y el mundo y entre el yo y el otro no estarían tan claramente dibujados como en la mentalidad moderna, lo que les daría a aquellos hombres una visión cosmológica muy diferente a la nuestra, gracias a la cual habrían surgido textos como, entre otros, el *Dàodéjīng*, que en un principio —sobre todo si tomamos la caracterización del estado mental del sabio como un estado mental “prístino”,

como hacen Ames y Hall—, parecerían cumplir con esta descripción influida por la neurobiología.⁷⁹

A pesar de que no negamos el interés que entraña una investigación de este tipo, apegada a los últimos avances de las neurociencias,⁸⁰ creemos que resulta demasiado reduccionista, como en general todas las explicaciones científicas, que en mayor o menor medida han tratado de minimizar las cuestiones filosóficas como explicaciones de segunda categoría desde la carencia de datos observacionales en los cuales poder basarse. Como decía Reichenbach, es comprensible que los antiguos filósofos “especulativos” creasen teorías con una alta dosis de imaginación, ya que la ciencia se encontraba en pañales, pero con el avance de ésta, ninguna teoría filosófica actual, podríamos decir al estilo *old-fashion*, estaría justificada.⁸¹ En ese sentido, consideramos mucho más atinada la similitud del planteamiento de los dos tipos de conocimiento reflejados en los capítulos 20 y 48 con el pensamiento de Nietzsche, sobre todo lo que dice en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* acerca de la labor conceptualizadora en la que ha consistido la filosofía occidental, debido a la incapacidad del filósofo para lidiar con una multiplicidad que, finalmente, en su afán por establecer verdades inamovibles, se le ha escurrido entre los dedos como un montón de arena.

No obstante, en nuestra opinión, el símil con el recién nacido—independientemente de la validez o invalidez del recurso a un estado mental prístino—, tiene más que ver con una actitud ante la vida, ante el mundo, propia del sabio daoísta, consistente en tener la capacidad de amoldarse a él, de ir a su par, de caminar a su ritmo, sin ninguna virulencia, resistencia ni intención de cambiarlo. Esa es la diferencia entre quien pretende violentarlo imponiéndole distinciones, esquemas rígidos, en fin, desnaturalizarlo, y quien, al estilo del sabio,

⁷⁹ Véase Francisco José Rubia, *La conexión divina. La experiencia mística y la neurobiología*, Crítica, Barcelona, 2003. Sobre todo el segundo capítulo: “La mentalidad ‘primitiva’ y las dos formas de enfrentarse al mundo”.

⁸⁰ Podemos encontrar un buen intento de acercar el daoísmo y las neurociencias en Annellen Simpkins y C. Alexander Simpkins, *The Dao of Neuroscience. Combining Eastern and Western Principles for Optimal Therapeutic Change*, W. W. Norton & Company, New York, 2010.

⁸¹ Hans Reichenbach, “Filosofía vieja y nueva: una comparación”, en Hans Reichenbach, *La filosofía científica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1967, pp. 312 y ss.

prefiere entenderlo (y por tanto y al mismo tiempo entenderse) y comprender que debe mostrarse tan flexible como el propio mundo es en su propia naturaleza, una flexibilidad tan extrema que incluso es capaz de aceptar la contradicción sin temor, una contradicción que, ciertamente, es común: “Sólo el saber del hombre penetrante unifica las cosas. No afirma nada y permanece en lo usual; lo usual es lo útil; lo útil es lo intercambiable. Lo intercambiable, unifica, lo que unifica, alcanza, lo que alcanza, se acerca y la afirmación cesa. Este final del que ignoramos el porqué es lo que llamamos Tao” (ZZ, II-4, González y Pastor). Y trascendiendo el plano meramente gnoseológico para enlazarlo al final con el metafísico, la traducción de Iñaki Preciado del mismo párrafo del *Zhuāngzǐ* queda como sigue: “Sólo quien ha alcanzado la sabiduría conoce que los millones de seres son uno, y así no se aferra a sus prejuicios y se atiene a lo común. Lo común es útil, lo útil aprovecha, el provecho es logro. Conseguido el logro, se ha llegado al fin. Esto es acomodarse (al Cielo); acomodarse (al Cielo) sin saber por qué, a eso se nombra Tao” (ZZ, II-4, Preciado).

Interpretemos esto desde la lectura del capítulo 76 del *Dàodéjīng*: “El hombre es, al nacer, blando y débil; al morir, queda duro y rígido. Las plantas y los árboles, al nacer, son tiernos y frágiles; al morir, quedan secos y enjutos. Por eso, lo duro y rígido va camino de la muerte; lo blando y débil va camino de la vida. Así, el arma rígida es destruida, el árbol rígido se quiebra. Lo duro y rígido es inferior; lo tierno y débil es superior” (DDJ, 76). Como habían dicho Lau y Bauer, la debilidad y la capacidad de doblegarse son dos de los predicados más distintivos del *Dào*, y en este capítulo podemos ver su utilidad. Todo lo rígido, asimilado por el *Lǎozǐ* a la muerte, implica quebranto, destrucción y, en dicho sentido, inferioridad; por el contrario, lo blando, frágil o tierno, como el recién nacido, es sinónimo de vida, de porvenir, de futuro, y por tanto, de superioridad. De ahí la repetición de términos opuestos en varias ocasiones dentro de este fragmento: por un lado, *qiǎng*, 强 (fuerte, robusto) y *jiān*, 坚 (sólido, firme, duro); por el otro, *róu*, 柔 (blando, suave, tierno, flexible) y *ruò*, 弱 (débil, endeble). O como se dice en el *Zhuāngzǐ*, “pequeño e insignificante, es sólo un hombre entre los demás. Vasto y sin igual, es único en el perfeccionamiento del Cielo que hay en sí mismo” (ZZ, V-5,

Ziporyn).

Ahora bien —y volviendo a la caracterización del sabio—, la mengua o disminución consecuente con la auténtica naturaleza del *shèng rén* se encuentra en el daoísmo estrechamente unida a la idea no sólo del conocimiento del *Dào* sino también del autoconocimiento, del conocimiento de sí mismo, de uno mismo. De hecho, partiendo de la base de que *Dào* y ser humano conformarían —no sólo para el daoísmo sino para la totalidad del pensamiento chino antiguo— una especie de analogía de macrocosmos y microcosmos donde éste se adecua a aquél de manera unitaria y continua, resulta del todo imposible conocer al uno desconociendo al otro, ya que ambos están regidos por las mismas fuerzas. El *Zhuāngzǐ* nos brinda, en el apartado primero del libro sexto, esta imagen de la relación armónica entre el ser humano y la naturaleza:

Conocer las acciones del Cielo, conocer las acciones del hombre, es el Conocimiento Supremo. Conocer las acciones del Cielo es vivir la vida asignada por el Cielo. Conocer las acciones del hombre es utilizar lo que se conoce para nutrir lo que se desconoce, agotar los años impartidos por el Cielo y evitar en medio del camino el asalto de la muerte. Éste es el conocimiento perfecto. Sin embargo, hay una dificultad: el adecuado conocimiento depende siempre de algo, y este algo no es nunca fijo. ¿Cómo puedo saber si lo que llamo Cielo no es el hombre?, ¿si lo que llamo hombre no es el Cielo? Sólo el conocimiento es Verdadero cuando el hombre es Verdadero (ZZ, VI-1, González y Pastor).

Como vemos, no existe mayor conocimiento que conocer las acciones del cielo (o “la obra del cielo”, como traduce en su versión Iñaki Preciado) y conocer las acciones del ser humano, que al fin y cabo, como se deduce del extenso pasaje, deben coincidir, según la imagen de macrocosmos y microcosmos que ya hemos mencionado, y que nada tiene que ver con el conocimiento entendido como *xué wén*. No obstante, el problema surge al tratar de establecer el sentido de “verdadero”, *zhēn*, 真, que también podemos traducir como “genuino”, “real” u “original”, no en el sentido de lo verdadero del juicio sino en el sentido de lo auténtico, tal y como Aristóteles señalaba en cuanto a uno de los modos del ser, aquél que subyace a toda la filosofía griega a través del concepto de *alétheia* o develamiento (ἀλήθεια), es decir, a la verdad consistente en la coincidencia entre

la apariencia y la esencia. En otras palabras, ¿cómo sabemos cuándo un hombre es verdadero o auténtico? Cuando se comporta o actúa según hemos ido describiendo y detallamos a continuación mediante cita *in extenso*:

¿Qué significa un Hombre Verdadero? El Hombre Verdadero de antaño se acomodaba a la escasez, no se enorgullecía con el éxito, no actuaba con planes. Un hombre así erraba sin arrepentirse, acertaba sin vanagloriarse. Un hombre así ascendía sin vértigo a lo más alto, se sumergía en lo profundo sin mojarse, penetraba en el fuego sin quemarse. Su conocimiento era tan alto como el Tao [...] El Hombre Verdadero de antaño ignoraba el amor a la vida, el odio a la muerte. Alerta siempre y ligero en su ir y venir: eso era todo. Consciente de su origen, sin preocuparse por el fin. Complaciéndose en recibir. Olvidándose al entregar. Esto es lo que se llama no dañar al Tao con el corazón, no estorbar al Cielo con lo humano. Así era el Hombre Verdadero. De corazón calmado, rostro tranquilo, frente serena. Como el otoño, frío, como la primavera, cálido. Airado o alegre según el humor de las cuatro estaciones. Adaptándose a las cosas, a los seres, sin que nadie conociera sus límites [...] El Hombre Verdadero de antaño se imponía a los hombres sin tomar nunca partido. Pareciendo necesitado, no aceptaba nunca nada. Solitario y seguro, nunca rígido. Noble y humilde, nunca fastuoso. Risueño, ¡siempre alegre! Activo, cuando era inevitable. Concentrado, de faz resplandeciente. Cauteloso, conteniendo su Virtud. Tolerante, parece mezclarse con el mundo. Arrogante, nunca dominado. Lejano, encerrado en su silencio. Perdido, olvidando sus palabras. De los castigos hacía el tronco. De los ritos, las alas. De la sabiduría, lo oportuno. De la Virtud, el camino. Quien hace de los castigos el tronco, castiga con indulgencia. Quien hace de los ritos las alas, puede moverse en el mundo. Quien hace de la sabiduría lo oportuno, sólo en lo inevitable actúa. Quien hace de su Virtud el adecuado camino, alcanza la cima con sus propios pies. Ascensión penosa, pensaban los hombres. Así, lo que él amaba era Uno. Lo que él no amaba era Uno. Lo que en él se unificaba era Uno. Lo que en él no se unificaba era Uno. Estando unificado, acompañaba al Cielo; no estando unificado, acompañaba al hombre. Cuando hombre y Cielo en nada rivalizan, allí aparece el Hombre Verdadero (ZZ, VI-1, González y Pastor).

Menguar, actuar sin intención, tener la capacidad de moldearse, pasar desapercibido, no comportarse rígidamente, ser natural y auténtico o, como se dice al final del pasaje, marchar y permanecer unificado junto con el *Dào*, no rivalizar con él. Solamente de ese modo se puede ser un hombre verdadero o genuino, un auténtico hombre, de ahí que, como apunta Bauer, el término *zhēnrén*, 真人, “hombre verdadero”,⁸² fuese utilizado por los daoístas para

⁸² La variedad de términos que matizan los tipos de sabios humanos es, hasta cierto punto, extensa, debido fundamentalmente a que cada escuela, a partir de su propio concepto de sabiduría, utiliza nombres diferentes

denominar al ser humano ideal, al ser humano originario vinculado de manera natural tanto con los demás seres humanos como con la naturaleza,⁸³ un ser humano que, en cierto modo, nos recuerda al *bon sauvage* de Rousseau, que si bien todavía no vivía en sociedad, no carecía de capacidad moral y sentimientos espontáneos respecto de sus semejantes, en oposición a lo que pensaron muchos de los filósofos liberales de la época mediante el concepto de estado de naturaleza, donde los seres humanos permanecían en una constante lucha de todos contra todos, en la búsqueda de su propio interés individual, únicamente superable mediante contratos y leyes artificiosas —“robinsonadas de los siglos XVII y XVIII”, como Marx, dicho sea de paso, llama en la *Einleitung* a estos puntos de vista individualistas que conciben la sociedad como la mera suma de los intereses individuales de cada uno de sus componentes.⁸⁴

Por ello, el daoísmo entiende que el *zhēnrén* es el hombre que sabe ajustarse a la naturaleza, quien se muestra comedido sin seguir ninguna regla externa más que su propia espontaneidad evitadora de toda posición extrema: “¿Quién conoce sus extremos? No hay en ello regla alguna: lo regular se torna inesperado, lo bueno se torna funesto. El extravío del hombre es, en verdad, antiguo. Así, el santo es cuadrado sin ser cortante, aristado sin ser punzante, recto sin ser inmoderado, luminoso sin ser deslumbrante” (DDJ, 58). Por ello, ante todo

para designar al sabio o al hombre que sabe armonizar con el *Dào*, así como una escala jerárquica también distinta. Como habrá podido observarse, al referirnos al *Dàodéjīng* hemos usado el término *shèng rén* (聖人), en su sentido de sabio o santo dedicado a las funciones de gobierno, como señala Suárez Girard y como en cierto modo se sigue también de otras versiones, como la francesa de Stanislas Julien, la española de Preciado, y las inglesas de D. C. Lau y Ames/Hall. Carmelo Elorduy constituye una excepción, pues traduce por “hombre perfecto” cuando, curiosamente, Iñaki Preciado puntualiza en su versión del *Zhuāngzǐ* que ese sería el significado de *zhì rén* (至人). De hecho, en uno de sus pasajes, que más adelante traeremos a colación, se puede apreciar esta riqueza de matices, ya que en una sola frase aparecen tres variedades: “El hombre perfecto no tiene yo, el hombre espiritual no tiene éxito, los grandes sabios no tienen nombre” (ZZ, I-1, Preciado). Como el sinólogo madrileño aclara, el hombre perfecto es el que rompe con su yo y se identifica con la naturaleza; el “hombre espiritual” o *shén rén* (神人) es el que ha alcanzado el *Dào*; y el “hombre sabio” o *shèng rén* (聖人) es el gran sabio que posee las más altas cualidades morales, de inteligencia y de talento. Además, en el *Zhuāngzǐ* también aparece el *zhēn rén* u “hombre verdadero” (真人), aquel que cultivando su verdadera naturaleza ha entrado en posesión del *Dào*. Y Preciado añade una última acepción, que si bien no podemos hallarla en el *Zhuāngzǐ* ni en la literatura clásica del daoísmo filosófico, viene a significar lo mismo que *zhēn rén* en el daoísmo mágico y religioso: *xiān rén* u “hombre inmortal” (仙人). Véanse las páginas 343 y 359 de la versión de Preciado del *Zhuāngzǐ*.

⁸³ Véase Wolfgang Bauer, *op. cit.*, pp. 97-98.

⁸⁴ Karl Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política* (1857), Siglo XXI, México, 1982, p. 33.

aquello que llega del exterior y que por lo general, en el común de los seres humanos, produce alegría o tristeza, el daoísmo proclama dicho ajuste que consiste en no alterarse por estos sentimientos, ya que las dificultades son inherentes a la vida, a la ley natural, y en su aceptación reside la virtud más alta: “Servir al corazón sin pena ni alegría, conocer lo ineluctable y seguir nuestro Decreto, es la Virtud suprema” (ZZ, IV-2, González y Pastor). En el propio *Zhuāngzǐ* se hace referencia, a través de la sabiduría antigua, al hecho de no ajustarse y los problemas que ello conlleva: “Los Antiguos decían: ‘Huir del Cielo es una ofensa’ [...] Si te conformas al tiempo y continúas el rumbo marcado, ni el dolor ni la alegría podrán penetrarte” (ZZ, III-3, González y Pastor).

Y así como el dolor y la alegría no afectarán al sabio, tampoco la vida y la muerte, partes igualmente constituyentes del mismo ciclo natural, ni ningún estado existencial particular. En cuanto a esto último, se muestra especialmente en numerosos pasajes del *Zhuāngzǐ*, sobre todo cuando son protagonizados por ciertos personajes contrahechos que, como ya hemos dicho anteriormente, saben reconocer la importancia de la contradicción, como puede verse en el apartado quinto del sexto capítulo interior: “Si alguien puede tener la nada por cabeza, la vida por espinazo, y la muerte por rabadilla, y si conoce que la vida y la muerte, y el tener y el perder, son una y la misma cosa, a ése tendré por amigo”. Nada, vida y muerte plasman en la figura partes integrantes del mismo cuerpo. E incluso quien tiene un cuerpo “encorvado y cheposo, las cinco vísceras en la parte superior del cuerpo y el mentón escondido bajo el ombligo, los hombros por encima de la coronilla y el moño apuntando al cielo”, y lejos de sentirse contrariado y enojado, pero sabe mantenerse con la mente serena, acepta lo que ha sido decretado por el Cielo, que no es más que el orden natural de las cosas. Y con la vida y la muerte sucede lo mismo. La calma y la tranquilidad con las cuales debe vivirse la muerte parten del principio de que, como se dice en el mismo apartado, nada ordenado por el *yīn* y el *yáng*—tomados aquí, a decir de Preciado, como la naturaleza— debe ser desobedecido (ZZ, VI-5). *Sǐ shēng mìng yě*, 死生命也: vida y muerte son destino (ZZ, VI-2).

Ante el riesgo de lo atractivo de entender esta postura daoísta como el justo medio aristotélico, es menester aclarar que no se trata, en modo alguno, de lo mismo. En Aristóteles, este justo medio consistente en evitar dos extremos igualmente viciosos, uno por defecto y otro por exceso, se adquiere mediante la acción repetida, es decir, a través de la costumbre o el *éthos*, la cual va forjando su carácter en cada persona, su *êthos*. En el daoísmo, por su parte, dado el principio del *wú wéi*, no se trata de buscar una pauta de comportamiento a través de ninguna reiteración enfocada a un actuar bien, sino desde el autoconocimiento y el conocimiento del *Dào*. En resumen: no conocemos lo que es bueno actuando bien repetidamente, ajustando nuestra actuación a cada acción y situación, sino no actuando y de ese modo actuando de modo natural. Asimismo, la *phrónesis* o prudencia, como virtud intelectual o dianoética, es una capacidad deliberativa o disposición racional enfocada a la práctica que auxilia a la costumbre, pues ésta por sí sola no nos haría llegar a la acción buena y por tanto a la vida feliz. La *phrónesis*, como una especie de habilidad entrenada para saber comportarse en cada situación, extraída de las pautas y reglas sociales y convencionales, estaría mucha más cercana al tipo de conocimiento criticado por el daoísmo, como veremos más adelante. Evidentemente, en el daoísmo, esta *phrónesis* también rompería con el principio de la no-acción y del ajuste a la naturaleza; mientras en esta antigua sabiduría china, hombre y naturaleza se igualan, para el Estagirita, la esfera de la cultura es precisamente la que nos hace superar los condicionamientos del terreno, más rudimentario, de la naturaleza. El espacio de la cultura es creación; el de la naturaleza, ajustarse sin intencionalidad.

Por tanto, en el daoísmo, cualquier búsqueda de reglas de comportamiento y su posterior imposición rompería con el principio de seguir la naturaleza y su devenir, totalmente inintencionado y espontáneo, natural y sin artificio. De ahí el recurso que hacíamos más arriba a una gran virtud, típica del recién nacido (DDJ, 55), consistente en mantenerse en una postura flexible, dinámica, abierta, moldeable —como el tronco de madera que previo a la talla puede convertirse en un sinfín de objetos—, nunca realizada o acabada definitivamente, sino dispuesta a renovarse continuamente, a seguir el curso cambiante de las cosas sin oponer

resistencia: “[Los sabios son] vacilantes, como quien vadea un río en invierno; cautelosos, como quien teme cuanto le rodea [...] fluctuantes, como el hielo al disolverse; íntegros, como el leño; abiertos, como el valle; confusos, como el agua turbia [...] Así, no alcanzando plenitud, pueden gastarse y renovarse” (DDJ, 15).

Estamos, por tanto, ante un completo estado de libertad que, asumiendo lo inevitable (*tuō bùdèyǐ*, 託不得已), escapa de cualquier realización concreta. Siempre flexible, siempre equilibrado, siempre ajustado al *Dào*, no puede haber mayor perfección, mayor virtud, como decíamos antes. Cerramos este apartado con la traducción que Preciado hace de un fragmento clave del *Zhuāngzǐ*: “Dejar la mente en libertad conformándose a la naturaleza de las cosas, y alimentar la armonía del espíritu asumiendo lo inexcusable, he ahí la suma perfección” (ZZ, IV-2, Preciado). Como señala en su comentario Wáng Fūzhī, sólo una mente que se deja llevar, sin tener conciencia alguna de un lugar hacia el cual dirigirse, puede moverse libremente. Ese es el sentido de asumir (o alojarse en) lo inevitable (Ziporyn, 176).

Satisfacción y pocos deseos (*zhī zú*, 知足 - *wú yù*, 無欲)

Conocernos a nosotros mismos es, en buena parte, entender que vivir apegados a nuestra propia naturaleza consiste en desear poco. Sencillez, simplicidad e integridad van de la mano, inexorablemente, con la reducción de nuestros intereses y, por tanto, con la disminución de nuestros deseos (DDJ, 19). En este rubro, dos conceptos fundamentales, que son las dos caras de la misma moneda, adquieren una importancia capital: *wú yù* (no desear) y *zhī zú* (saber contentarse). En la constitución del sabio, forjada en torno al ser sí mismo, a la mengua y a la sencillez, resulta imprescindible abstenerse de los deseos, pues sólo sin éstos será posible la inacción. Actuar suele ser actuar en pos de algo, en busca de un interés, correr detrás de algo que deseamos. Así, en el daoísmo, no desear, *wú yù*, 無欲, resulta de vital importancia. Sin embargo, no es conveniente entender este *wú yù* como una renuncia absoluta, ya que la huida de los deseos daoísta no es tan extrema, por ejemplo, como en algunas modalidades de budismo —sobre todo las relacionadas con un tipo de vida monástica—, donde son entendidos como la fuente de todo dolor. Por ello es que habría que puntualizar cómo ha sido entendido el deseo en algunas tradiciones culturales.

Las reflexiones que históricamente se han efectuado en torno al tema del deseo han entroncado, generalmente, con un tema hermano, el de la enfermedad. En ese sentido, una de las preguntas fundamentales que han sido planteadas podríamos enunciarla del siguiente modo: ¿es el deseo una enfermedad? Por supuesto, si la respuesta fuese afirmativa, la pregunta más sensata que vendría a continuación sería: ¿tiene, entonces, cura? Aunque en un principio no deberíamos agrupar bajo un mismo rubro deseos tan heterogéneos como tomarse un café, mantener una relación sexual, acabar con la vida de alguien, convertirse en millonario, el arribo de la paz mundial o, en última instancia, el deseo de ser feliz, trataremos de no prejuzgar la validez y legitimidad de cada deseo particular enunciado para, en un intento de ser lo más socráticos posible, acercarnos a la

aprehensión de la generalidad del deseo. Repetimos, por tanto, ¿es el deseo una enfermedad?

Desde nuestra tradición filosófica occidental —y como en casi todo lo que a reflexiones sobre la moral se refiere—, es menester remitirse a Sócrates, en quien hallamos el primer abordaje del tema del deseo. En un contexto griego marcado por importantes cambios sociopolíticos, en plena transición desde una sociedad jerárquica basada en la guerra hacia una sociedad política fundada en la participación, Sócrates y Platón caen en la cuenta de que la felicidad, sea lo que fuere, no puede consistir en lograr todo lo que nos propongamos arbitrariamente. Nada más alejado de su idea: la felicidad debe resultar de la observación de algún tipo de límite procurador de la convivencia armónica en sociedad, en otras palabras, de la búsqueda de eso que hemos acostumbrado llamar “el bien común” y que, en enorme disidencia con lo que muchos siglos después pensarían algunos filósofos, como Bernard de Mandeville, no puede consistir en que cada quien vaya en pos, sin más, de su propio interés. De ahí que incluso los sofistas, ya dentro de la sociedad democrática, únicamente desplazasen el concepto de deseo. Lo que antes era un deseo de dominio bélico, ellos lo convirtieron en el deseo de dominio político, pero ambos validaron la hazaña y el éxito individual, a través de la fuerza, por encima de lo colectivo. Si antes era el gobierno de los héroes, posteriormente fue el gobierno de los retóricos. Si antes era la fuerza del cuerpo, después fue la fuerza de la palabra.

En el *Gorgias* —diálogo acerca del estatus de la retórica como engendradora de conocimiento—, Sócrates pone en práctica el método mayéutico en torno al tema del deseo. Su interlocutor en turno, Calicles, define el bien supremo como el poder para satisfacer todos los deseos, pero Sócrates le muestra el problema fundamental de la postura que defiende: visto así, el deseo resulta inagotable: quien persigue un deseo tras otro nunca se sacia y, en consecuencia, vive una existencia inauténtica y basada en una continua vaciedad. Jamás está satisfecho y habita constantemente en la zozobra y el desasosiego. No obstante, esto no quiere decir que Sócrates entienda el deseo como una enfermedad, sino más bien como un error, algo que no sorprende dado su

intelectualismo moral. Si deseamos ilimitadamente es porque no entendemos que los deseos, o las metas, como hemos señalado antes, deben observar algún tipo de límite que nos procure la felicidad. Por ello, aquel que no observa límite alguno y da rienda suelta a sus deseos, no es malo y mucho menos enfermo, sino ignorante, pues ha cometido un craso error: confundir lo que cree que le conviene con aquello que realmente se necesita para ser feliz, o sea, una forma de vida común, una vida en sociedad que no puede ser vivida correctamente más que limitando nuestros deseos individuales a favor de ese bien común que también ya hemos mencionado. En este caso, por tanto, no cabe hablar de cura o sanación ya que el deseo no es considerado por Sócrates una enfermedad sino un error intelectual de fijación de objetivos, a pesar de todo lo dicho por Platón sobre la filosofía como terapia del alma.

El caso que exponemos a continuación es distinto. A pesar de que el budismo no puede tomarse como algo unívoco debido a las múltiples variantes que lo conforman, el sermón de Benarés, pronunciado por el Buda en el Parque de las Gacelas, conocido también como las cuatro nobles verdades, ilustra adecuadamente la concepción budista del deseo: 1) uno de los componentes esenciales de la vida es el sufrimiento o el dolor (*dukkha*); 2) la raíz o causa de esta insatisfacción —otro modo de ver el sufrimiento— es la sed o el deseo (*taṇhā*) que nos ancla a la vida y que provoca que vaguemos perdidos sin poder salir del proceso del renacimiento;⁸⁵ 3) de ahí que para evitar el sufrimiento sea necesario extinguir el deseo, buscar su cese; 4) lo que se logra recorriendo el noble sendero óctuple⁸⁶ que lleva al *nirvana* y, consiguientemente, a la propia liberación de la rueda de los renacimientos.⁸⁷

⁸⁵ Preferimos usar “renacimiento” en vez de “reencarnación” ya que este último término no es tanto budista como hinduista. Si bien el budismo surgió en un contexto hinduista, no entiende la reencarnación en un sentido estricto, sino que la interpreta como una suerte de renacimiento debido a que no concibe la existencia de un alma perdurable susceptible de ir transmigrando en diferentes cuerpos. Esto acerca el término mucho más a la palíngenesia (literalmente “nacer de nuevo”) tal y como la entendió Schopenhauer. También resulta pertinente apuntar que el budismo no persigue la vida eterna —como suele suceder en la mayor parte de las religiones—, pues éste sería el peor de los destinos. Liberarse del proceso del renacimiento es justamente escapar de una vida eterna y sin fin.

⁸⁶ El noble sendero óctuple, una de las piedras angulares del budismo y su cuarta verdad, se compone de ocho etapas, todas ellas estrechamente relacionadas con los términos “corrección” o “rectitud” (*samma*): 1) visión correcta o *samma ditthi*; 2) pensamiento correcto o *samma sankappa*; 3) habla correcta o *samma vaca*; 4)

Como vemos, la lucha contra los deseos adquiere el carácter de cúspide de todo un ideal ético, meta que solo puede alcanzarse mediante un cambio radical de forma de vida, como el que llevó a cabo Siddharta Gautama, el Buda, y todos aquellos que tomaron y siguen tomando la decisión de seguir su camino. Si partimos de los postulados budistas de que todo lo existente en este mundo es impermanente y de que toda pérdida nos hará sufrir algún dolor, en líneas muy generales, repetimos, el budismo consistiría en una suerte de búsqueda de la serenidad en un mundo de constante sufrimiento y cambio provocado por el deseo. En otras palabras, el objetivo sería evitar la *Sorge* tan bien retratada en el *Fausto* de Goethe, inherente a la contingencia mundana de la cual brotan inquietud, intranquilidad, zozobra y desasosiego. El deseo, en el budismo, tendría, por tanto, un mayor carácter de enfermedad, quizá no física pero posiblemente mental, o al menos espiritual: un estado de angustia constante que nos provocaría el estar deseando cosas aun a sabiendas que aunque las consigamos acabarán por extinguirse. Ahora bien, ¿cómo curar dicha enfermedad? Únicamente no deseando.

Este nexo en el budismo entre deseo y enfermedad puede rastrearse en el origen de las cuatro nobles verdades, nacidas del cuádruple esquema médico de

acción correcta o *samma kammanta*; 5) medio de vida correcto o *samma ajiva*; 6) esfuerzo correcto o *samma vayama*; 7) conciencia del momento perfecta o *samma sati* y 8) meditación correcta o *samma samadhi*. A su vez, las partes del camino pueden agruparse según el principio de disciplina budista a cuyo desarrollo contribuyan. Estos principios fundamentales son tres: 1) la sabiduría o *panna*; 2) la conducta ética o *sila* y 3) la disciplina mental o *samadhi*. Pero es necesario tener en cuenta que dichas etapas no forman parte de un proceso gradual mediante el cual se va avanzando hacia una meta concreta, como si de un modelo teleológico se tratase, sino que más bien se experimentan de forma paralela, simultánea, debido a la estrecha relación existente entre ellas, convirtiéndose por tanto la meta en la misma transformación que la propia experiencia nos permite. En cierto modo, se trata de una transformación, de un cambio profundo que surge en nosotros después de una determinada visión, en este caso la correcta, y que desemboca en una actitud absolutamente distinta hacia las cosas.

⁸⁷ Uno de los conceptos más ambiguos del budismo es sin duda el de *nirvana*, comúnmente utilizado para referirse al estado de liberación del sufrimiento y del proceso de los renacimientos. Según la literatura canónica vendría metaforizado por la llama que se extingue, por la finalización de todo deseo, de toda preocupación, de toda reflexión, de toda afición a cualquier cosa, en resumen, por la desaparición de todo aquello que mantiene al hombre unido al nacimiento, la muerte y el sufrimiento. No obstante, no existe acuerdo al respecto de su significación, fundamentalmente por su carácter indescriptible. Incluso la escuela mahayana borra la línea de separación entre el *nirvana* y el *bodhi*, sin tener en cuenta sus diferencias. La pretensión social del *bodhisattva* (o futuro buda), que realiza voto (*pranidhana*) de alcanzar el despertar no sólo para él mismo sino con el fin de liberar a todos los *sattva* (seres) del sufrimiento y del proceso de renacimiento, representaría la búsqueda del bien para el resto de las personas y por lo tanto el *nirvana* quedaría en un segundo plano, ya que siendo el número de hombres infinito, su misión no tendría final. Véase Juan Arnau, *Antropología del budismo*, Kairós, Barcelona, 2007, pp. 177-196.

la India antigua, que pretende responder las siguientes preguntas: 1) ¿cuál es la enfermedad? (el sufrimiento); 2) ¿de dónde proviene? (del deseo); 3) ¿cómo podemos hacer cesar su causa? (extinguiéndolo), y 4) ¿qué prácticas conducen a dicho cese? (recorrer el noble sendero óctuple). Siguiendo esta estructura de los tratados médicos antiguos, el Buda se convierte en el médico que cura una existencia enferma y no, como ha solido ser el caso en la filosofía occidental, en el anunciador del advenimiento de un nuevo mundo, generalmente trascendente.⁸⁸

En el daoísmo, la renuncia al deseo, *wú yù*, tiene que ver más con el anhelo del regreso a un estado de simplicidad o rusticidad primigenio, del retorno a un hipotético paraíso perdido, que a pesar de aparecer por todo el *Dàodéjīng*, tiene su reflejo más claro hacia el final, concretamente en el capítulo 80:

Que el señorío sea pequeño; escasa, su población; si hubiera [en él] toda suerte de cosas, no se usarían; si el pueblo respetara la muerte, no emigraría a lugares remotos. Aunque hubiera navíos y carros, no habría por qué tomarlos. Aunque hubiera corazas y armas, no habría por qué hacer de ellas alarde. Si las gentes volvieran al uso de cuerdas anudadas, [encontrarían] gustosa su propia comida, hermosos sus propios ropajes, apacibles sus propias moradas, deleitables sus propias costumbres. Los señoríos lindantes estarían a la vista, hasta se oiría el canto de sus gallos y el ladrido de sus perros, [pero] sus gentes envejecerían y morirían sin haberse visitado jamás (DDJ, 80).

Como se ha solido interpretar, la idea general del capítulo es una vida sencilla en la cual las personas saben adaptarse a las necesidades que les son propias, a las circunstancias, pero no de una forma resignada sino desde la conciencia del valor de la vida misma en su naturalidad, en su simplicidad, entendiendo que lo accesorio, lo innecesario, lo superfluo, aquello que realmente no nos hace falta para vivir, nos lleva a un constante desasosiego y a una perpetua infelicidad que al mismo tiempo nos empuja hacia la envidia, la codicia, la avaricia, la guerra, la conquista y, finalmente, el aniquilamiento del otro y consecuentemente el de uno mismo. El recurso a una protosociedad con estas características se deja ver en la apelación —críptica para alguien ajeno a la cultura

⁸⁸ Véase Roger-Pol Droit, *Le silence du Bouddha et autres questions indiennes*, Hermann Éditeurs, París, 2010, p. 19.

china— al uso de “cuerdas anudadas”, *jié shéng*, 结绳. El *jié shéng*, citado tanto en el *Dàodéjīng* como en el *Yījīng*, es un sistema de cuerdas —similar al *quipu* de los incas— que habría servido, antes de la invención de la escritura, para realizar cuentas y registrar acontecimientos. Si bien no ha perdido del todo vigencia, ya que sistemas muy parecidos se utilizan todavía en ciertas islas de Japón, de Hawái, entre los yebú de Nigeria y por parte de varios pueblos nativos de los actuales Estados Unidos, la tradición china sitúa el invento en una época remota, concretamente gracias a Shénnóng o “el divino granjero”, el emperador semimítico Yán que habría vivido hace más de cinco mil años y quien se habría encargado de transmitir las técnicas de la agricultura a la civilización china.⁸⁹ De hecho, todo el capítulo 80 parece remitir a la utopía de Shénnóng, ideal campesino que ensalza la vida en feudos de dimensiones reducidas donde cada quien, desde la idea de autosuficiencia, trabaja para sí mismo arando y sembrando los campos, incluido el gobernante, en una especie de orden anarquista en el cual reinaría la confianza entre los integrantes de la comunidad.⁹⁰ La insistencia constante del *Zhuāngzǐ* en no inmiscuirse en los asuntos de gobierno, perniciosos por lo general, en su opinión, para todo ser humano, muestra a todas luces la influencia de este tipo de utopía en el clásico daoísta, un ideal que en Europa también podemos ver, por ejemplo, en el Renacimiento español a través del escrito de fray Antonio de Guevara (1480 - 1545), *Menosprecio de corte y alabanza de aldea*, aunque sin defender ningún tipo de anarquismo.

Este dato, por tanto, nos ofrece una valiosa pista para entender a qué tipo de sociedad se refiere el *Lǎozǐ* y los daoístas en general y, por tanto, con qué forma de vida están soñando, así como para puntualizar en qué se diferencia el no desear daoísta del budista. Mientras que en el budismo se parte del sufrimiento como algo inherente a la vida y por tanto se propone como solución huir de todo deseo, podríamos decir, de una manera forzada o antinatural, intencional al fin y al cabo, el daoísmo, al entender la vida feliz como algo apegado a la naturaleza, no

⁸⁹ Véase Tomás David Páez Gutiérrez, *Las matemáticas a lo largo de la historia: de la Prehistoria a la Antigua Grecia*, Visión Libros, Madrid, 2010, pp. 27-29.

⁹⁰ Para una exposición más amplia de la utopía de Shénnóng y del utopismo campesino chino en general, véase Angus Charles Graham, *op. cit.*, capítulo “Idealización de la pequeña comunidad: la utopía de Shennong”.

predica una renuncia artificial, sino un modo de vida primigenio en el cual no hay cabida para el sufrimiento porque las necesidades en las que éste se funda no existen, no llegan a darse hasta que el hombre pierde su rumbo, y en ese momento su vida ya se ha vuelto inauténtica. Por tanto, el sabio daoísta no huye de los deseos para fugarse de aquello que lo constituye como humano; simplemente sabe que su naturaleza consiste en no desear. En otras palabras, se apega más a la vertiente natural que a la cultural del ser humano, haciendo que la humanidad (*rén*, 人) sea una cuestión más de comportamiento natural que de cumplimiento de una serie de virtudes accesorias, como en el confucianismo, donde podemos ver una fuerte oposición entre humanidad y naturaleza. Es por ello que Mèngzǐ (370 – 289 a. C.), gran propagador del confucianismo, a pesar de la importancia que le concedió al concepto de naturaleza, lo hizo en el sentido de *xìng* o disposición natural otorgada a las personas por el cielo, y por lo tanto no existe igualdad entre éste y aquéllas. Por el contrario, en el daoísmo no hay donación de humanidad por parte del *tiān*; simplemente se debe imitarlo, comportarse igual que él.⁹¹

De ahí que, como ya hemos visto, lo importante es la adecuación al *Dào* que el sabio debe llevar a cabo con su propia vida, una adecuación que más que ser intencional, parte de la naturaleza común entre uno y otro. Ya en el primero de los libros interiores del *Zhuāngzǐ* podemos ver una clara muestra de esta adecuación o coincidencia basada en el postulado de una naturaleza que el *Dào* y el ser humano comparten: “A quien es capaz de acomodarse a las leyes del Cielo y de la Tierra para, así, dominar las mutaciones de las seis energías cósmicas y

⁹¹ En este sentido, lo que Mèngzǐ intentó —en aquella época a caballo entre el siglo IV y el III a. C. donde el problema de la naturaleza humana adquirió una relevancia notable, si bien este ha sido uno de los puntos más discutidos a lo largo de toda la historia de la filosofía china desde la postura yanguista del cultivo de la propia persona—, fue defender una supuesta bondad del ser humano basada en su profundo vínculo con la naturaleza —por haber sido ésta la que le ha dado su carácter— y en la idea de compasión. Dentro del confucianismo, la corriente opuesta fue la encabezada por Xúnzǐ (312 – 230 a. C.), de una visión antropológica marcadamente negativa. Asimismo, mientras que para Mèngzǐ el ser humano es bueno de acuerdo con su disposición natural o *xìng*, para Gào zǐ (420 – 350 a. C.), otro filósofo que se le opuso, la naturaleza humana es neutral, es decir, puede conducirse en la dirección que se desee. Para un repaso general de las tendencias que surgieron en el confucianismo una vez muerto Confucio, así como de la influencia daoísta en dicho pensamiento, véase Wolfgang Bauer, *op. cit.*, capítulo VI, “Tendencias de polarización dentro del confucianismo”, pp. 109-122. En cuanto a Confucio, creemos que no existe en él una concepción cerrada de la naturaleza humana, sino más parecida a la de Gào zǐ, ya que para el maestro Kǒng el hombre puede ser moldeado de una forma u otra mediante las costumbres, los ritos y los modales.

poder viajar por el espacio sin límites, ¿fuérale aún menester depender de algo? Por eso se dice: ‘El hombre perfecto no tiene yo, el hombre espiritual no tiene éxito, los grandes sabios no tienen nombre’” (ZZ, I-1, Preciado). Así como la naturaleza es independiente, autárquica, y en ese sentido no necesita ni desea nada y por ello es que puede actuar sin acción, lo mismo ocurre con el sabio capaz de acomodarse a ella —en este caso, a las leyes del Cielo y la Tierra, *tiān dì zhèng*, 天地正—,⁹² que tampoco necesita ni desea nada al haber entendido que no existe oposición alguna entre ambos, entre los seres y el yo, como anota Iñaki Preciado siguiendo las palabras del neoconfucianista Xú Fùguān (1902 – 1982) en su *Historia de las teorías chinas sobre la naturaleza humana o Zhōngguó rénxìng lùn shì*.

Precisamente la importancia de esta adecuación es la que hace que no podamos ver el deseo como una enfermedad en el daoísmo, ya que no se trata de curar nada, sino más bien de comportarse espontáneamente, de forma natural. No obstante, en el caso de que llegáramos a concebir el deseo como enfermedad, la cura o sanación sería parecida a la que propuso el “nihilismo terapéutico” del médico checo Josef Skoda —fundador en la segunda mitad del siglo XIX de la Escuela Moderna de Medicina de Viena o Neue Wiener Schule—, para quien, dentro de una atmósfera de innovadoras técnicas médicas no invasivas, no había mejor medicina que aquella consistente en no hacer nada.⁹³ No es posible encontrar mayor concordancia con el *wú wéi* daoísta. De hecho, y siguiendo los principios de la medicina china, lo fundamental sería prevenir, no curar, algo que se conseguiría siendo fieles a nuestra naturaleza, consistente en no actuar, comportarnos espontáneamente y, por lo tanto, en no desear más de lo que naturalmente necesitamos.

Por tanto, la a primera vista connotación negativa del *wú yù* acaba convirtiéndose en el daoísmo en algo positivo, *zhī zú*, 知足, “saber contentarse”.

⁹² Procede recordar aquí nuestra mención más arriba a lo que señalaba D. C. Lau sobre el diferente uso de los términos *tiān* (天) y *dào* (道) en el *Lǎozǐ* y el *Zhuāngzǐ*.

⁹³ Véase “Anotaciones al texto”, de Miguel Ángel Quintana Paz, en Ludwig Wittgenstein y Oets Kolk Bouwsma, *Últimas conversaciones*, Sígueme, Salamanca, 2004, pp. 126-127.

No en vano decíamos antes que estos términos eran las dos caras de la misma moneda. Literalmente “saber” (知) y “lleno” o “suficiente” (足), la auténtica concepción del deseo en el daoísmo está relacionada con la comprensión de que tenemos unas necesidades básicas que debemos satisfacer pero cuya satisfacción no nos provoca desasosiego, todo lo contrario que le sucede a quien cree que la cadena de los deseos es inagotable y por lo tanto en cuanto sacia una necesidad va en pos de otra, y luego otra más y así hasta nunca acabar, con lo cual convierte su vida en un deseo perpetuo de satisfacer necesidades creadas, artificiales, y con ello se aleja del *Dào*: “Cuando se sigue el curso bajo el cielo, los corceles retirados sirven para estercolar. Cuando se pierde el curso bajo el cielo, los caballos de guerra nacen extramuros. No hay mayor desastre que el de no saber contentarse. No hay mayor yerro que el de codiciar. Pues el contento de saber contentarse es contento permanente” (DDJ, 46).

Centrado en el acto de la guerra, el fragmento refleja la diferencia entre una actitud y la otra. Mientras quien sabe contentarse con lo que tiene (en este caso el gobernante) se mantiene en las fronteras de su territorio, sin ánimo de conquistar otros y sin provocar la ambición de reinos vecinos, y por tanto utiliza sus caballos no para combatir sino para abonar las campos, es decir, para cumplir con una necesidad vital como es la alimentación de su pueblo, por el contrario, quien codicia y desea sin límite, no puede dejar de batallar y por lo tanto de estar fuera de su reino, tanto que incluso sus caballos nacen fuera de su territorio. El primero permanece, el segundo pronto es eliminado.

Con un bello juego de palabras, que como el que ya habíamos señalado más arriba, cuando hablábamos del sabio como un desvalido, muestra cómo las cosas suelen producir los efectos contrarios a los que pudieran esperarse, el *Lǎozǐ* nos dice que desear excesivamente, codiciarlo todo, nunca saber contentarse, acarrea desperdicio, aniquilación, humillación. Lograr puede repercutir en la mayor de las pérdidas, atesorar conlleva al mismo tiempo aniquilar, mientras que detenerse puede mantenernos fuera de todo peligro, y saber contentarse nos ayuda a perdurar. Apegarse más a uno mismo que a la fama o al renombre, darle más importancia a uno mismo que a los bienes (DDJ, 44), una fórmula que bien

podiera indicarnos, como nos dice Bauer y veremos más adelante, una posible raíz hedonista del daoísmo.

Pero más allá de este presunto hedonismo, lo que aquí se deja ver es la fundamental conexión entre no-acción y no-deseo en el comportamiento no intencional del *shèng rén*. Modificar las cosas es trastocar su naturaleza y por consiguiente perderlas: el único modo de conservarlas es mantenerse limpio, al margen, dejándolas desarrollarse desde su espontaneidad. Al mismo tiempo, en la acción del modificar no sólo se cambian las cosas sobre las cuales recae la acción, sino también uno mismo, quien pierde su naturalidad y hace caso omiso de lo aprendido acerca del desenvolvimiento del *Dào*, con lo cual acaba entorpeciendo u obstruyendo el devenir de todo, tanto de sí mismo como de los demás seres:

Quien manipula arruina, quien pierde retiene. Por eso el santo no manipula, y así no arruina; no retiene, y así no pierde. La gente suele arruinar cuanto emprende cuando está a punto de completarlo. Sé prudente tanto al final como al principio, y no arruinarás empresa alguna. Por eso el santo desea no desear, no apreciar los bienes inasequibles, aprender a desaprender, vuelve [al lugar] por el que la multitud pasa de largo. Ayuda así a la evolución natural de todos los seres, sin atreverse a actuar” (DDJ, 64).

Si antes habíamos dicho que la única intención del sabio era no tener intenciones, sucede lo mismo con el deseo: su único deseo es no desear. Pero como también hemos señalado, no se trata de cancelar absolutamente los deseos sino más bien de saber separar lo necesario de lo superfluo, de lo que está de más y no produce ningún beneficio aunque pueda parecerlo a primera vista. En ese sentido, sólo un ejercicio de conocimiento interno puede llevarnos a conocer el *Dào* y adecuarnos a él y, entonces, a actuar como él mediante el *wú wéi* y el *wú yù*, que no es otra cosa que saber contentarse o estar satisfecho (*zhī zú*): “Conocer a los demás es sabiduría; conocerse a sí mismo es iluminación. Vencer a los demás es tener fuerza; vencerse a sí mismo es ser poderoso. Esforzarse en avanzar es tener voluntad; saber contenerse es ser rico. No alejarse de su sitio es durabilidad; morir sin perecer es longevidad” (DDJ, 33). Aunque podría parecer que fuerza (*lǐ*, 力), voluntad (*zhì*, 志), durabilidad (*jiǔ*, 久) y sabiduría (*zhì*, 智) son

atributos positivos, ciertamente esconden los rasgos realmente valiosos: poder (*qiáng*, 强), riqueza (*fù*, 富), longevidad (*shòu*, 壽) e iluminación (*míng*, 明). ¿Qué mayor iluminación podemos alcanzar que conocernos a nosotros mismos si, como hemos dicho, somos un microcosmos reflejo del gran macrocosmos y a la vez integrado en él? ¿Qué mejor satisfacción que tener la conciencia de que todo se conoce a través del autoconocimiento? Nuevamente, buscar la satisfacción mediante un conocimiento de lo externo sin conocerse a uno mismo, es el resultado, según el *Lǎozǐ*, de la mayor ignorancia, de una aparente sabiduría que en nada nos ayuda a integrarnos al devenir del *Dào*.

Los atributos del *shèng rén* en el *Dào*

Hasta ahora hemos hablado del *shèng rén*, de su actitud, de su forma de ser y proceder, pero lo mismo podemos decir del modo de comportarse del *Dào* en su espontaneidad, ya que, como hemos dicho repetidamente, aquél, al actuar con naturalidad, no hace otra cosa que adecuarse a éste. Es por ello que partíamos del capítulo 37 del *Dàodéjīng*, donde queda claro que tanto uno como otro no hacen nada y nada queda sin hacer. Así, el *Dào* actúa sin que nos demos cuenta, pasando absolutamente desapercibido, como si no tuviese ningún poder, de ahí su identificación con lo débil, que sería su forma peculiar y propia de expresión. Sea como “función” (Julien y Ames/Hall), “cualidad” (Waley), “eficacia” (Suárez y Elorduy), “medio que emplea” (Lau) o como “lo propio” (Preciado), la debilidad (*ruò*, 弱) es uno de sus principales distintivos, como se señala en el capítulo 40. Débil, indistinto, imperceptible, recóndito, oscuro (DDJ, 21), es pequeño e informe, como el leño sin tallar (DDJ, 32), pero a su vez es lo más grande, por ello es que puede hacerlo todo sin hacer nada: “El gran curso inunda todo, a diestra y siniestra. Todos los seres existen merced a él, sin que lo haga saber. Cumple su obra sin tenerla por suya. Viste y sustenta todos los seres sin señorearlos, puede decirse que es pequeño. Todos los seres regresan a él sin señorearlos, puede decirse que es grande. No teniéndose en absoluto por grande puede realizar su grandeza” (DDJ, 34).

De este capítulo 34 podemos extraer, acompañándolo de otros pasajes, varias conclusiones útiles para caracterizar el *Dào* del mismo modo que lo habíamos hechos con el *shèng rén*. En primer lugar, permite el crecimiento de todos los seres conforme a la gran virtud —consistente en mantenerse flexible a través de la no-acción (*wú wéi*)—, sin dominarlos: “Genera y nutre [los seres], los genera sin tenerlos por suyos, los realiza sin ufanarse, les da crecimiento sin domeñarlos; eso se dice de la virtud oscura” (DDJ, 10). Por eso, en segundo lugar, cumple su obra y se retira, sabe detenerse, estar satisfecho, contentarse (*zhī zú*), y por tanto, como el sabio, perdura, permanece, algo que no lograría si actuase

con intención: “Más vale detenerse, que perseverar y excederse. No puede conservarse por siempre lo que se afila sin cesar [...] Cumplida la obra, retirarse: tal es el curso del cielo” (DDJ, 9); “el cielo perdura, la tierra permanece. Lo que hace que el cielo perdure y la tierra permanezca es su no perpetuarse [...] ¿Acaso no es su desinterés lo que constituye su interés?” (DDJ, 7). Asimismo, en tercer lugar, actuando con espontaneidad y naturalidad (*zì rán*), actúa con grandeza: “Evoluciona por doquier sin desfallecer. Podemos tenerlo por madre de cuanto hay bajo el cielo. No conociendo su nombre, le daré el sobrenombre de ‘curso’. Forzado a nombrarlo más, diría ‘grandeza’. Grandeza que transcurre, que transcurre y se aleja, que se aleja y retorna” (DDJ, 25). Pero, en cuarto lugar, esta grandeza con la que se comporta y gracias a la cual resulta eficaz, parece contraria a lo que en realidad es:

El curso, en su brillo, parece oscuro; el curso, en su avance, parece retroceder; el curso, en su lisura, parece rugoso; la virtud más alta parece un valle; la virtud más amplia parece deficiente; la virtud más firme parece lánguida. La virtud más esencial parece voluble; la blancura más grande parece impura; el cuadrado más grande carece de ángulos; la cosa más grande demora su compleción; el sonido más grande es inaudible; la imagen más grande no tiene forma. El curso latente no tiene nombre, pero el curso es hábil en dar y realizar (DDJ, 41).

De ahí que no tenga ningún problema en conciliar los contrarios: “Por encima de la Cumbre Suprema, sin altura. Por debajo de las Seis Direcciones, sin hondura. Nacido antes que el mundo, sin edad. Más antiguo que la Alta Antigüedad y sin vejez” (ZZ, VI-3, González y Pastor).

Por eso, en quinto y último lugar, el *Dào*, como todos los seres, crece menguando y mengua creciendo (DDJ, 42), y puede gobernarlo todo sin prácticamente tocarlo, a la manera como el *shèng rén* gobierna un gran Estado, manipulándolo poco, como si cocinara un endeble y delicado pececillo (DDJ, 60), dejando que las cosas sigan su curso natural, no abrigando pensamientos interesados (ZZ, VII-3). En suma, una conciliación o armonización de contrarios que, tanto para el sabio como para el *Dào*, se reflejan, a modo de resumen, en el capítulo 63 del *Dàodéjīng*, el cual reproducimos íntegramente:

Actúa sin acción, ocúpate de desocuparte, saborea el desabor, ten por grande lo pequeño, ten por mucho lo poco, paga agravio con virtud. Emprende lo difícil partiendo de donde es más fácil, haz lo grande partiendo de donde es más menudo. Bajo el cielo, los asuntos difíciles siempre empiezan en lo fácil. Bajo el cielo, los asuntos grandes siempre empiezan en lo menudo. Por eso el santo nunca hace cosa grande y puede así realizar lo grande. La promesa ligera es poco fidedigna, la mucha facilidad encuentra mucha dificultad. Por eso el santo considera todo difícil y jamás encuentra dificultad (DDJ, 63).

Al fin y al cabo, cualquier acción intencional, sea del carácter que sea y busque lo que busque, acaba rompiendo el equilibrio y la armonía de la naturaleza, la espontaneidad de las cosas en su comportarse sin artificio, el devenir ordenado de la simplicidad natural que abraza la contradicción como algo inmanente y exento de conflicto. Este y no otro es el sentido del fragmento con el cual acaban los libros interiores (*nèi piān*, 内篇) del *Zhuāngzǐ*:

El soberano del mar meridional se llamaba Rápido; el soberano del mar septentrional se llamaba Veloz; el soberano del mar central se llamaba Indeterminado. A menudo, Rápido y Veloz se reunían en los dominios de Indeterminado, quien los recibía con grandísimo regalo. Concertáronse un día Rápido y Veloz para volver a Indeterminado sus bondades, y se dijeron: 'Todos los hombres tienen siete orificios, por los que ven, oyen, comen y respiran; sólo a él le faltan. Probemos a hacérselos'. Y así fueron haciendo un orificio cada día. Al séptimo, Indeterminado murió (ZZ, VII-6, Preciado).

Siguiendo las anotaciones de Iñaki Preciado al pasaje, Rápido (Shū, 儻) y Veloz (Hū, 忽), simbolizarían el actuar del ser humano, e Indeterminado (Hún Dùn, 渾沌), la naturaleza en su simplicidad y pureza, cuya característica principal de la no-acción estaría representada por la ausencia de orificios. Recordemos que, para la tradición china, los seres humanos tienen nueve orificios o *jiǔ qiào* (九竅): boca, ojos, oídos, fosas nasales, ano y orificio urinario. Por ellos penetran y salen las fuerzas vitales si exceptuamos los dos últimos, que aquí no se tienen en cuenta. En el pasaje, los siete que restan nos indicarían la acción a la cual está sometido el hombre. Por el contrario, la carencia de orificios de Indeterminado sería una muestra de su actuar sin acción, de ahí que al hacérselos Rápido y Veloz, aun con buena intención, provocaron la muerte del primero. Como se dice en el *Lǎozǐ*:

“Obstruye tus orificios, cierra tus puertas y nunca en tu vida te agotarás. Abre los orificios, aumenta tus ocupaciones y nunca en tu vida hallarás salvación” (DDJ, 52).

Por ello, el principio de la no-acción también está íntimamente relacionado con la idea de huir de las fricciones, de no gastar la energía vital, el *qi*, algo que inevitablemente se produce con el movimiento inherente a la vida —donde empezar a vivir es empezar a morir—, y que lleva a que en el *Lǎozǐ* y el *Zhuāngzǐ* (DDJ, 10 y 50; ZZ, II-1) se ensalcen los estados embrionario y cadavérico, respectivamente, así como a que se señalen los estados límite de la infancia y la vejez —no en vano, cuenta la leyenda que la gestación de Lǎozǐ duró 81 años y que por tanto ya nació viejo. En ambos, el embrión y el cadáver, el cuerpo se halla cerrado al exterior, no tiene aberturas, y por tanto conserva todas sus potencialidades intactas, sin desgaste, permaneciendo en él las capacidades que posteriormente se actualizarán de un modo u otro a través del proceso natural del cambio constante en el cual se basa todo el daoísmo, un cambio que no se apoya en noción alguna de generación causal, sino en la sucesión de fases o momentos diferentes (aunque complementarios) que no conservan ninguna esencia propia y común a cada uno de ellos. Podríamos decir que lo único que permanece es el cambio mismo, recordando nuevamente la idea ya mencionada con anterioridad de *yíduó bùfènguān*.

Una confluencia de elementos tradicionales

Como hemos visto a lo largo de este primer capítulo, lo que se entiende por daoísmo gira constantemente en torno al concepto de *Dào*, que como señalan Granet, Bauer y Moeller, no surge originalmente con el pensamiento daoísta sino que es anterior y común a todas las escuelas filosóficas chinas. Asimismo, también se ha dicho que el daoísmo concibe al ser humano, al cuerpo social y al universo en una relación armónica que hay que obstaculizar lo menos posible para que siga deviniendo con eficacia de manera permanente. Ello partiendo del principio de que si los hombres no saben adaptarse a la totalidad, perderán el rumbo al no haber sido fieles a su propia naturaleza, que es la misma naturaleza que la del *Dào*, con lo cual, como también hemos visto, el daoísmo, en general, concibe al ser humano como alguien más apegado a lo natural que a lo cultural.

Ahora bien, ¿de dónde surge una actitud hacia el mundo con estas características? En cierto modo, el daoísmo es una filosofía que toma para su formación varios elementos de distintas corrientes o modos de pensar que ya existían anteriormente, algo que no es de extrañar si consideramos lo ya dicho acerca del concepto de *Dào* y su larga vida, que prácticamente se remonta a los orígenes del pensamiento chino. Si bien con un significado diferente al que posteriormente tomará en el daoísmo, ya en el confucianismo, primera escuela filosófica china,⁹⁴ el término *dào* se usó (en alianza con *dé*) para indicar, como apuntamos con anterioridad, modos de cumplir con la función propia de cada quién e incluso de cada cosa (algo parecido a la *areté* griega), guías a seguir para comportarse adecuadamente y también desarrollo propio de alguna cosa. En ese sentido, en el *Lúnyǔ* podemos encontrar múltiples referencias a un *tiān dào* o “camino del cielo” (天道), a un *dào* como vía particular de cada hombre según la

⁹⁴ Esto no implica que no sea posible encontrar filosofía anterior al confucianismo. De hecho, éste surge de la confluencia de elementos que ya existían en una etapa que podríamos llamar “prefilosófica”, con los oráculos y las inscripciones en caparazones de tortuga, y también en los clásicos a los cuales ya nos hemos referido, sobre todo en el *Yijing*. En este sentido, como indica Bauer, el *Libro de las mutaciones* sería el punto de partida de todas las corrientes de la filosofía china al dar testimonio de una concepción del mundo a través de un esquema de validez universal cuyo contenido de verdad prácticamente no ha sido puesto en duda por ningún pensador chino en toda la historia. Véase Wolfgang Bauer, *op. cit.*, p. 52.

función que le toca desempeñar (como padre, como hijo, como gobernante, como ciudadano, etcétera), e incluso a unas vías secundarias o *xiǎo dào* (小道) que fungen como distracciones que imposibilitan dedicarse a la vía principal. Un ejemplo del primer caso es el siguiente: “Se puede hacer que el pueblo siga [la vía], pero no que la comprenda” (LY, VIII-9). Del segundo: “Son tres las vías del *hidalgo*, y [de practicarlas] soy incapaz: *humano*, carece de inquietud; *sabio*, carece de incertidumbre; *arrojado*, carece de temor” (LY, XIV-30). Y del tercero: El *hidalgo* anhela la *vía*, no el sustento. [Hasta] en la labranza se puede llegar a sufrir hambruna, [hasta] en el estudio se puede hallar el lucro. El hidalgo se inquieta por la *vía*, no por la pobreza” (LY, XV-31).

Algunos sinólogos, como es el caso de Iñaki Preciado, remontan los orígenes del daoísmo a Huángdì o Huánglǎo, el legendario Emperador Amarillo: daoísta inmortal, inventor de la medicina tradicional china, figura mitológica que habría reinado desde el 2698 hasta el 2598 a. C., y considerado uno de los destacados padres de la civilización china.⁹⁵ Pero los antecedentes a partir de los cuales se formará el daoísmo fueron ciertas corrientes de pensamiento que, aunque existentes desde tiempos anteriores al confucianismo, se formularon teóricamente después para mostrar su oposición a las radicales exigencias morales de éste, lo mismo que sucedió con el daoísmo en su sentido más general.⁹⁶

En primer lugar tenemos a los quietistas, quienes partían de la idea de que toda injerencia o intromisión, tanto en la sociedad como en el mundo, corrompía lo natural al provenir del mal; en otras palabras, cualquier acción encaminada a cambiar el curso natural de las cosas no sería más que una “turbación” y una “contaminación”. Dicho no obrar estaba, entre los quietistas, asociado a prácticas meditativas tendientes a lograr la inmovilidad absoluta del cuerpo, como si fuera “madera seca” o “ceniza muerta”. Al respecto, es importante tener en cuenta que

⁹⁵ Véase Iñaki Preciado Idoeta, “Introducción”, en Zhuangzi, *Maestro Chuang Tsé*, ed. cit., p. 10.

⁹⁶ Véase Wolfgang Bauer, *op. cit.*, p. 86.

el término para “meditación” en chino es *zuò wàng*, 坐忘, “estar sentado en el olvido”.⁹⁷

En segundo lugar están los hedonistas (también llamados yanguistas), de carácter menos anónimo que los quietistas y en algunos aspectos similares o cercanos en sus planteamientos a los epicúreos griegos. En torno al filósofo Yáng Zhū (370 – 319 a. C.) —de cuyas ideas hemos tenido noticia únicamente por el capítulo séptimo del *Lièzǐ* y por algunos de los libros yanguistas entre los exteriores del *Zhuāngzǐ*—, los hedonistas, probablemente antiguos letrados o nobles venidos a menos, aborrecían tanto las formas de gobierno de su época como cualquier tipo de organización administradora del poder, de ahí que se les haya asociado, no sin fundamentos, con posturas anarquistas, como se muestra en uno de los diálogos del séptimo libro interior del *Zhuāngzǐ*, donde, a la defensa de un gobierno basado en leyes y normas por parte de uno de los interlocutores, el otro le responde: “Eso es un puro engaño [...] ¿Acaso es ordenando el exterior como gobierna el sabio? Primero rectifica su propia persona y sólo después reforma a los demás; y deja que cada cual despliegue sus capacidades, eso es todo” (ZZ, VII-2, Preciado).

Por ello, las reivindicaciones principales de Yáng Zhū eran disfrutar al máximo posible de la vida —en su opinión, demasiado corta—, y no sacrificarla por absolutamente nada ni nadie. *Quán shēng*, 全生 (“conservación intacta de la vida”) y *wèi wǒ*, 为我 (“para mí”) como pilares irrenunciables de su pensamiento⁹⁸ que se reflejan en su sentencia más famosa: “Los hombres de la antigüedad no se hubieran desprendido de un solo cabello para ayudar al Imperio, ni tampoco hubieran aceptado que el Imperio los mantuviera. Nadie se privaba de un solo cabello, nadie intentaba ser útil al Imperio: y el Imperio estaba en orden”.⁹⁹ No obstante, conviene matizar que ese disfrute de la vida propia no implica, del mismo modo como sucede en los epicúreos, abrazar todo tipo de excesos. Al igual que Epicuro, Yáng Zhū, al pensar en placeres, también se refería a cumplir con los

⁹⁷ *Ibid.*, pp. 86-87.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 87.

⁹⁹ Lie zi, *El libro de la perfecta vacuidad*, Kairós, Barcelona, 1987, VII-11, traducción, introducción y notas de Iñaki Preciado.

más necesarios, evitando en lo posible aquellos que no nos resultan indispensables para sobrevivir. Tanto para estos hedonistas chinos como para los griegos parece que vivir en plenitud nada tiene que ver con excederse, sino más bien con saber apreciar la satisfacción de aquello que resulta necesario y no tratar de ir más lejos:

Dijo Yang Zhu: ‘Yan Xian vivía pobremente en Lu, mientras que Zi Gong vivía en Wei en gran prosperidad. La indigencia del primero minaba su salud y la abundancia del segundo le mantenía en constante tensión’. ‘Entonces, si hay que evitar la pobreza y también huir de la riqueza, ¿en qué debe uno basarse?’ Yang Zhu respondió: ‘En disfrutar de la vida y dar solaz al cuerpo. Por eso quien sabe disfrutar de la vida evita la pobreza y el que sabe solazarse huye de la opulencia’.¹⁰⁰

Mal llamados “egoístas” por el confucianismo oficial, sobre todo por Mèngzǐ —quien opuso la negación de Yáng Zhū a perder un solo cabello a la disposición que seguramente habría mostrado Mòzǐ (468 – 391 a. C.) a dar todos los pelos de su cuerpo si con ello hubiese podido beneficiar a los demás—, debido al poco interés que mostraron en los asuntos públicos, los yanguistas o hedonistas se preocuparon por discernir lo más conveniente para el hombre, principalmente para uno mismo. Y en este sentido, la moderación de la que hemos hablado va de la mano en ellos con el respeto y el cuidado de la propia vida, que no debe ser puesta en riesgo precisamente por ambicionar en demasía, y con la idea de la protección de lo que resulta genuino en el ser humano, su naturaleza, su espontaneidad, entorpecida por las costumbres y los rituales, tan caros para los confucianos. Como objetivo, conservar intacto aquello que nos ha sido concedido por el *Tiān* para vivir en armonía con él. Posiblemente, su postura tuvo más que ver, no con ningún tipo de egoísmo, sino más bien con la idea de que sin alcanzar la propia perfección, en nada podemos perfeccionar a los demás, como se muestra en el siguiente fragmento del *Zhuāngzǐ*, de claro corte yanguista: “En la Antigüedad, el hombre Supremo, antes de ayudar a los otros, buscaba su propia firmeza. Si tu vida aún no está firme, ¿cómo vas a poder ocuparte de un tirano?” (ZZ, IV-1, González y Pastor). Y del mismo modo podemos entenderlo en la

¹⁰⁰ *Ibid.*, VII-5.

lectura, en clave médica, que hace Guō Xiàng del pasaje: el curso necesita a la persona adecuada (recta o virtuosa) para poder ser practicado, ya que si dicha persona está ausente, ni cien médicos podrán curarla (Ziporyn, 172).

Una tercera influencia que recoge el daoísmo antiguo la hallamos en el interior de la Escuela de los Nombres (*Míngjiā*), unos filósofos que, además de participar generalmente de modo activo en política, se dedicaban a discutir acerca del lenguaje y de temas lógicos y metafísicos y que son llamados “sofistas” o “dialécticos” precisamente por ese interés por la lógica que compartían con otra escuela filosófica de la época, la de los moístas. De hecho, lo único que tenían en común eran los intereses, pero no las soluciones, totalmente distintas. Descendientes del jurista Dèng Xī (545 – 501 a. C.), famoso por su habilidad para litigar y salir airoso fuese cual fuese la causa a defender, los sofistas de la Escuela de los Nombres pronto se dividieron en dos corrientes más o menos diferenciadas. La primera, encabezada por Gōngsūn Lóng (320 – 250 a. C.), cuya célebre sentencia, “un caballo blanco no es un caballo”, estaba dirigida —aparte de a no pagar impuestos en la aduana por el paso del equino— a afirmar tajantemente que los conceptos son independientes de las cosas que representan.¹⁰¹ Con ello, los integrantes de este grupo dentro de la *Míngjiā*, polemizaban mediante paradojas e incluso falacias, como las llamaron muchos pensadores posteriores, e investigaban la relación entre el nombre (*míng*, 名) y la realidad (*shí*, 实), de ahí que en su época fuesen conocidos como *biànzhé*, 辩哲, “los que discuten hábilmente” o “los polemistas sagaces”.

También con el nombre de *biànzhé* eran conocidos los miembros del segundo grupo, cuyo representante más destacado fue Huìzǐ (380 – 305 a. C.). Si bien también usaron paradojas, que al menos lo eran en apariencia, en este caso, como dice Bauer, se trataba de construcciones epigramáticas destinadas a que el espíritu trascendiese el plano del entendimiento y así elevar el pensamiento hacia

¹⁰¹ Actualmente sólo se conservan seis fragmentos de la obra de Gōngsūn Lóng, mismos que pueden ser consultados en su totalidad en la traducción al español que lleva a cabo Nuño Alberto Valenzuela Alonso, en http://www.ithinksearch.com/gongsunlongzi/index.php/TRADUCCION_DE_LOS_6_TRATADOS_DE_GONG_SUN_LONG_ZI_A_LENGUA_ESPAÑOLA, [consultado el 02 de septiembre de 2021].

un objetivo supraconceptual.¹⁰² Así, en ellos no se trató tanto de un mero ejercicio de prestidigitación lógica o lingüística, como de un intento de profundizar en las cuestiones filosóficas mediante la superación del lenguaje discursivo. Si Gōngsūn Lóng se dedicó a diferenciar todas las cosas de la manera más sutil, Huìzǐ prefirió prestar más atención a la totalidad que engloba las particularidades con sus pequeñas y, sobre todo, relativas diferencias. Como señala Féng Yǒulán, “Hui Shi y Gongsun Long representaron dos tendencias de la Escuela de los Nombres: uno subrayaba la relatividad de las cosas reales [el primero], y el otro, lo absoluto de los nombres [el segundo]”.¹⁰³

Finalmente, se dio en China, a finales del siglo IV a. C., una tendencia a volver la atención hacia el interior del ser humano, reflejada tanto en el pensamiento de Sòng Xíng (370 – 291 a. C.) como en lo escrito en el *Guǎnzǐ*, específicamente en el capítulo “Entrenamiento interior”.¹⁰⁴ Igual que Mòzǐ, Sòng Xíng ensalzó como nadie el valor de lo práctico y la igualdad, pero también se distinguió por proponer una serie de claves con miras a lograr la transformación interior: 1) *biè yǒu*, 别有, que viene a significar la toma de conciencia de que nuestros juicios y puntos de vista son limitados o determinados por nuestros deseos y odios, 2) entender que el juicio ajeno no puede afectar nuestra autoestima, y 3) reconocer que nuestras necesidades reales son pocas, fundamentalmente aquellas relacionadas con los sentidos o, en otras palabras, las que nos hacen ser seres humanos, las “esenciales”, *qíng*, 情. Por su parte, uno de los capítulos meditativos del *Guǎnzǐ*,¹⁰⁵ el mencionado “Entrenamiento interior”, sigue la misma línea. Aunque sin cuestionar las convenciones morales —cuya práctica sigue siendo, como en Mèngzǐ, necesaria para alcanzar el *Dào*—, propone la contemplación como la vía para convertirse en *jūnzǐ* y estar en armonía con el *rén* y los *lǐ*. Mediante la combinación de una alimentación, una postura y

¹⁰² Véase Wolfgang Bauer, *op. cit.*, p. 91.

¹⁰³ Féng Youlan, *op. cit.*, p. 113-114.

¹⁰⁴ Véase Angus Charles Graham, *op. cit.*, pp. 144 y ss.

¹⁰⁵ *Guǎnzǐ* es el nombre que tomó una colección de textos de carácter político escritos entre los siglos II y IV a. C., que suelen clasificarse como legistas y que derivan de las enseñanzas de Guǎn Zhòng (725 – 645 a. C.), un ministro reformador del Estado de Qí.

una respiración adecuadas, resultaría posible alcanzar el *Dào*, y el orden y la salud en uno mismo, así como una elevada clarividencia intelectual del mundo.¹⁰⁶

El daoísmo, como dijimos, toma de estas corrientes y pensadores varios elementos que posteriormente vemos que forman parte fundamental de su *corpus*. Del quietismo, la idea de que puede conservarse la pureza del individuo a través de la no-acción o *wú wéi*; del hedonismo, el saber contentarse (*zhī zú*), el no desear (*wú yù*) lo accesorio —que representa más, como ya hemos visto, una moderación de los deseos que una renuncia radical a ellos—, y el comportarse de modo espontáneo (*zì rán*), pero también el amor por la propia vida y el propio cuerpo —algo prácticamente sagrado en el daoísmo, como puede verse en diversos pasajes del *Dàodéjīng* y del *Zhuāngzǐ*—,¹⁰⁷ así como la vida en equilibrio y armonía con el todo; de los *biànzhé*, el uso de la paradoja, sobre todo en el caso de Huizǐ, desde el entendimiento de la totalidad como superadora de la relatividad de la diferencia, y con el objetivo de la trascendencia del ámbito de lo discursivo que nos pueda hacer llegar a cuotas más elevadas (o al menos diferentes) de pensamiento, rasgos ambos incluso más presentes en el *Zhuāngzǐ* que en el *Lǎozǐ*, como veremos más adelante. Finalmente, de Sòng Xíng y del capítulo expuesto del *Guānzǐ*, el reconocimiento de las pocas necesidades reales que tiene el ser humano y esa especie de iluminación que se alcanza al armonizar con el *Dào*.

Tal y como ya hemos señalado al hablar del confucianismo, el daoísmo —al igual que las demás escuelas o corrientes—, surgió, en cierto modo, como alternativa a aquél. No obstante, todos los pensamientos del momento iban dirigidos a un solo objetivo: la unificación de China —rota en aquella época de los Reinos combatientes—, que llegaría en el año 221 a. C. con la derrota del Estado de Qí a manos de Qín Shǐhuáng y la inmediata instauración de la dinastía Qín

¹⁰⁶ Para el tema de Sòng Xíng y el *Guānzǐ* seguimos el libro de Graham, en cuyo capítulo “El descubrimiento de la subjetividad”, puede hallarse una explicación más detallada.

¹⁰⁷ El culto al cuerpo, del que ya hemos hablado anteriormente, no sólo es manifiesto en el daoísmo y en su raíz hedonista o yanguista, como hemos visto a través de la famosa sentencia de Yáng Zhū, sino también en todo el pensamiento chino anterior a la llegada del budismo desde la India, que introdujo el concepto de sufrimiento. Con anterioridad, se asumía como natural la alternancia de la alegría y la tristeza y por tanto la mayor desgracia que podía amenazar al ser humano, después de la muerte, no era el sufrimiento sino la deformidad o la mutilación del propio cuerpo. Véase Angus Charles Graham, *op. cit.*, p. 288.

para encabezar el gobierno imperial. Dicha unificación era una especie de llamado a un estado ideal anterior donde todo era mejor y que, en mayor o menor medida, todas las escuelas entendían que se trataba del encabezado por la dinastía Zhōu antes de las invasiones bárbaras.¹⁰⁸

En el ámbito cultural, esa primera época de los Zhōu representa un punto de inflexión en la historia de China. Por un lado, es el momento en el cual surgen los Cinco Clásicos, que conformarán la base literaria, ética, religiosa, política y filosófica del país a partir del siglo II a. C. y hasta principios del XX, constituyéndose en los pilares de la ideología del Estado a través del importante papel jugado como textos base a estudiar por los aspirantes a funcionarios desde el gobierno del emperador Suí Wéndì (581 – 603). Por otro lado, durante el periodo Zhōu, como ya hemos apuntado, se produce la sustitución de Shàngdì, la divinidad de la anterior dinastía Shāng, por Tiān, el Cielo, situado por encima de los antepasados y con un carácter ético y ecuménico, una suerte de dios de todos. Con ello comienza la legitimación del poder a través del *Tiānmìng* o mandato del Cielo, hecho que desde entonces dará cohesión y estabilidad al mundo chino. Esta máxima deidad, el Cielo, tiene un modo natural de funcionar, un camino o *dào*, concepto que pasó a significar en dicha época el modo de conducirse apropiadamente respetando el deber y el lugar de cada persona.¹⁰⁹

Pero como ya hemos dicho, en aquellos momentos de inestabilidad y conflictos continuos, de colapso del orden moral y político, la autoridad del mandato del Cielo también entró en crisis y la reflexión filosófica, por consiguiente, fue encauzada hacia la elaboración de teorías útiles, en gran parte, para el

¹⁰⁸ Como señala A. C. Graham, China es la única civilización, de las englobadas por Jaspers en la Edad Axial, que decidió mirar firmemente hacia el pasado con el fin de tomarlo como referencia para construir su futuro, algo que en otras civilizaciones sólo existe, en todo caso, de modo excepcional. Ello, sin embargo, como él mismo apunta, no quiere decir que en la época de los Reinos combatientes, sobre todo ya por el 300 a. C. —donde tal vez uno de los puntos que compartían todas las corrientes filosóficas era el desacuerdo con el mapa político de división de Estados—, se pretendiese instaurar el modelo esplendoroso de los Zhōu. Para Graham, en el intento de recuperar la cohesión social y política anhelada, dicho modelo era una simple convención para construir una China unificada. Incluso Confucio —quien entendía la historia como una progresión desde los sabios predinásticos hasta los Zhōu y para quien no había mayor gloria cultural que la de dicha dinastía (LY, III-14)— era partidario de tomar rasgos pasados y presentes para reconstruir la cultura de su tiempo. Véase Angus Charles Graham, *op. cit.*, pp. 21 y 33.

¹⁰⁹ Véase Flora Botton Beja, *China. Su historia y cultura hasta 1800*, El Colegio de México, México, 1984, p. 82.

gobierno, tanto del propio individuo como del Estado. En palabras de A. C. Graham —y contrariamente a los filósofos griegos, que se preguntaron por la verdad—, los pensadores chinos optaron por cuestionarse acerca de “dónde estaba el Camino”.¹¹⁰ Ya se ha señalado que, de las cien escuelas surgidas entonces, las tres más importantes, confucianismo, legismo y daoísmo, defendieron, respectivamente, seguir el comportamiento recto propio del *jūnzǐ* o caballero, cumplir de manera estricta las leyes del Estado, y comportarse espontáneamente interviniendo lo menos posible. Por tanto, como puede verse, mientras que confucianismo y legismo se construyeron desde el rigor o la obediencia —en la esfera de la moral el primero y en la de la política el segundo—, ya fuese a través del seguimiento de rituales o del cumplimiento de las leyes, el daoísmo, desde el inicio, renunció al ajuste a una moral artificial o impuesta. Guerras, asesinatos y corrupción no podían ser solucionados mediante simples ritos, preceptos y ceremonias. La vida feliz difícilmente era alcanzable ante la obligación impuesta desde fuera de uno mismo por tanta artificiosidad. El único modo de hallarla, para el daoísmo, se basaba precisamente en todo lo contrario, en actuar de modo natural, espontáneo, sin las restricciones o constreñimientos característicos de la moral implicada en la vida social. No es de extrañar, por tanto que, como se dijo anteriormente, D. C. Lau catalogase de “amoral” el sentido que el *Lǎozǐ* le dio al *Dào*, y Creel hablase del daoísmo como “indiferente moralmente”.

Como señala Suárez Girard, a pesar de los diversos problemas a los que buscaban solución las distintas corrientes de pensamiento surgidas en la época de los Reinos combatientes, todos ellos confluían en uno: el desfase entre el curso humano, caracterizado por el caos, las guerras y los abusos, y el curso natural o curso del cielo, donde imperaba el equilibrio y la armonía, una especie de edad de

¹¹⁰ Angus Charles Graham, *op. cit.*, pp. 20-21. También resulta interesante detenerse en el análisis que lleva a cabo Graham sobre el tema de la legitimación del poder. En China ninguna corriente cuestionó la naturaleza autoritaria del gobierno, que podría haber dado lugar al nacimiento de la democracia, como sucedió en Grecia. Legistas, confucianistas y moístas, de uno u otro modo, reflexionaron y dieron consejos acerca de cómo ejercer ese poder autoritario. Y en todo caso, Zhuāngzǐ, con su defensa de que el Estado no interviniese en la vida privada de los hombres, es, en su opinión, más un anarquista teórico que un demócrata, algo en lo que concordamos absolutamente. Quizá Zhuāngzǐ, creemos, ya sabía que democracia y poder autoritario pueden ir perfectamente de la mano, si bien es posible ocultar el nexo en mayor o menor medida.

oro pretérita en la cual reinaba la virtud. En su opinión, el *Dàodéjīng* se habría desmarcado de todas las demás escuelas al proclamar en su primer capítulo que el curso verdadero o permanente (*cháng dào*, 常道) no es aquel del que se ocupaban los pensadores de su tiempo.¹¹¹ Y en nuestra opinión ello se deja ver en las diferentes formas de concebir el término del cual dijimos que formaba binomio con el de *Dào*: *dé*.

Despojado de la carga moral que posteriormente adquirió, en su origen, *dé* significaba “virtud”, en el sentido de “fuerza”, “potencia”, “poder”, concretamente un poder para regularlo todo, como señalaba Granet, un poder para trazar los caminos o para hacer que las cosas siguiesen su curso. No obstante, la particularidad de esta fuerza o poder es que debía ser invisible, imperceptible, es decir, ejercida de manera velada, nunca ser una fuerza física. En el caso de los confucianistas, toda la fuerza recae en los rituales, los cuales gracias al hincapié que se hace en su importancia, ayudan al gobernante a mantener sumiso al pueblo sin tener que recurrir a la fuerza física o visible, ni tampoco a la aplicación de la ley. Mediante los rituales, como señala Graham, el gobernante muestra su poder pero no se ve obligado a ejercerlo, de modo que, hasta cierto punto, también gobierna con la no-acción (LY, XV-4).¹¹² Algo similar sucede con los legistas, donde el poder, en esta ocasión, lo ostentan las leyes, cuya fuerza todos los seres humanos tienden a respetar. Pero los daoístas no apelan ni a rituales ni a leyes, de ahí que el poder o la fuerza consistan en la adecuación de la que hemos hablado, en ese actuar con naturalidad o *zì rán* que conlleva el *wú wéi*.

Ahora bien, ¿qué papel juega el lenguaje en la recuperación de eso que ha sido perdido por el hombre después de la escisión entre su *dào* y el *Dào* del cielo? Ocuparnos de tal pregunta resulta de una importancia capital desde el momento en que hemos hecho hincapié en la necesidad que tiene el *shèng rén* de conocer el *Dào* (el verdadero y no otro, el *cháng dào*) para poder adecuarse y conformarse a él. ¿Qué papel, por lo tanto, juega el lenguaje en el daoísmo como instrumento para conocer el *Dào*? ¿Para qué sirve una herramienta que parece quedar

¹¹¹ Véase Anne-Hélène Suárez Girard, *op. cit.*, p. 17.

¹¹² Véase Angus Charles Graham, *op. cit.*, p. 36.

invalidada una y otra vez cuando los textos daoístas insisten en que el *Dào* no es susceptible de ser comunicado con palabras? Si fuera así, ¿qué utilidad tendrían dichos escritos? ¿Se trata, en consecuencia, de una manifiesta contradicción o tal vez de una fina ironía? Los próximos dos capítulos estarán dedicados, sucesivamente, a tratar de reflexionar acerca de estas y otras cuestiones relacionadas con el lenguaje y el conocimiento, lo cual nos servirá para perfilar nuestra propia postura respecto de lo que entendemos como un intento de superación de los límites del lenguaje discursivo en el *Zhuāngzǐ*, objetivo final del presente trabajo.

II

Lenguaje y conocimiento en el daoísmo

El lenguaje en la filosofía de la China antigua

En líneas generales, la filosofía china siempre ha estado más preocupada por el ser humano y su modo de vida que por lo externo a él, por ejemplo, el conocimiento del mundo o del universo. Debido a ello, ha sido menos propensa a exposiciones y desarrollos teóricos. No obstante, y como sucede con casi todas las generalizaciones, esto admite puntualizaciones. Esta visión de la filosofía china inclinada a un enfoque práctico y poco abierto a otros campos característicos del quehacer filosófico tradicional en Occidente, como la epistemología, la metafísica o la filosofía de la naturaleza, viene en gran medida determinada por el peso del confucianismo en la historia del país oriental. Veamos cómo le responde Confucio a un discípulo al ser interpelado sobre temas como los espíritus o la muerte: “*Ji Lu* preguntó cómo servir a los espíritus. El Maestro le dijo: ‘No siendo aún capaz de servir a los hombres, ¿cómo se puede servir a los espíritus?’. [Zilu] prosiguió: ‘¿Puedo preguntaros acerca de la muerte?’. [El Maestro] dijo: ‘No conociendo aún la vida, ¿qué se puede saber de la muerte?’” (LY, XI-11).

Las respuestas de Confucio parecen cancelar toda posibilidad teorizante sobre lo que no sea asunto de comportamiento práctico, de aquello relacionado con lo inmediato, con el aquí y el ahora, rasgo que acabaría determinando el modo de hacer filosofía en la China antigua: más vale saber servir a los hombres que preocuparse por cómo se sirve a los espíritus; mejor conocer la vida que preocuparse por saber acerca de la muerte. A primera vista, repetimos, parece que nos hallamos ante una radical renuncia a cualquier cuestionamiento —o al menos a cualquier investigación— sobre aquello que permanece oculto, sobre una supuesta realidad que no es patente. Pero si abrimos nuestro enfoque pronto nos damos cuenta de que existen muchos y variados intentos en el mundo del pensamiento chino de ocuparse de un abanico de temas bastante más amplio.

En el ámbito de las dos áreas estrechamente ligadas del lenguaje y el conocimiento, la peculiaridad de la lengua china no impidió que diversas escuelas se ocuparan de ellas, si bien de una forma diferente a como se hizo en Occidente.

Por cuestiones que resultan obvias, como el carácter no flexivo del idioma chino (como remarcaría Humboldt), o la inexistencia en él de la doble articulación en la escritura (desde la idea de Martinet), algunas de las preocupaciones clásicas de la filosofía occidental nunca surgieron en el mundo chino o quizá, si surgieron, se desarrollaron de una manera muy diferente, más propia. Una peculiar categorización gramatical asociada a una mínima flexividad, la falta de conjugaciones y tiempos verbales, así como lo que ya hemos anotado anteriormente sobre la ausencia del verbo copulativo “ser”, resultan iluminadoras de estas diferencias entre los temas y los abordajes de los mismos en China y Occidente.

En cuanto a la doble articulación, enunciada como propia de las lenguas naturales para diferenciarlas de otros tipos de sistemas de comunicación, y que yace a la base de la diferenciación que posteriormente llevaron a cabo, entre otros, Buysens, Mounin y Prieto (no Barthes, por cierto), entre el objeto de estudio de la lingüística y el de la semiología, fue descrita por el lingüista francés André Martinet como la facultad que poseen todas las lenguas de articularse de dos modos diferentes pero simultáneos. La primera articulación sería la basada en monemas, es decir, en unidades mínimas de sentido que podemos usar indistintamente en un gran número de proposiciones según lo que pretendamos decir: palabras como “la”, “casa”, “es”, “grande”, son ejemplos de esta primera articulación. La segunda articulación, por su parte, es la que constituyen los fonemas de los cuales se componen los monemas y que son vocalizados linealmente en el tiempo: por ejemplo, en el caso del monema “casa”, tenemos /k/ /a/ /s/ /a/. Con ello se demuestra el principio económico que rige a las lenguas naturales: con unos pocos fonemas podemos construir innumerables monemas que a su vez pueden ser usados en un sinnúmero de proposiciones, revelando al mismo tiempo la independencia de los significados y los significantes.¹¹³ El chino escrito, al basarse en ideogramas, únicamente refleja la primera articulación, o

¹¹³ Para este tema pueden verse André Martinet, *Elementos de lingüística general*, Gredos, Madrid, 1965, sobre todo el primer capítulo, “La lingüística, el lenguaje y la lengua”, y Georges Mounin, *Introducción a la semiología*, Anagrama, Barcelona, 1972, especialmente los capítulos “Semiología de la comunicación y semiologías de la significación” y “Los sistemas de comunicación no lingüísticos y el lugar que ocupan en la vida del siglo XX”.

sea, una articulación monemática, ya que aunque sea posible dividir sus ideogramas en partes, por ejemplo, en los radicales y los demás componentes, su lectura no se lleva a cabo linealmente en el tiempo, sino, en un estilo más similar al de algunos de los símbolos usados en otros sistemas de comunicación no lingüísticos, simultáneamente en el espacio. No obstante, habría que señalar que el chino hablado presenta la doble articulación, como todas las demás lenguas naturales conocidas.

Respecto al tema de la no flexividad del chino, mencionamos a Wilhelm von Humboldt porque, en aquellos años de gran interés por parte europea en las culturas orientales, él enunció, casi a modo de ley lingüístico-filosófica y de manera muy similar a los hermanos Schlegel, que flexión implicaba reflexión, con lo cual se deducía que una lengua escasamente flexiva como el chino imposibilitaba a sus hablantes para alcanzar cuotas altas de pensamiento o abstracción por no poder mantener la distinción entre conceptos y relaciones gramaticales.¹¹⁴ Nada más alejado de la realidad, ya que, como indica Bauer, en China los pensamientos abstractos se formularon de manera diferente, por ejemplo, a través de historias y anécdotas que mediante un nombre o un proverbio definían estados de cosas complejos y las cuales a pesar de su aparente sencillez arrojaban un significado muy abstracto en un segundo análisis más profundo, por no hablar del recurso a ciertas estructuras numerológicas representables gráficamente que también figuraban pensamientos de un alto grado de abstracción.¹¹⁵

Por tanto, no es posible aseverar que la filosofía china no se haya ocupado del lenguaje. Todo lo contrario, el lenguaje siempre ha tenido un estatus especial en el pensamiento chino, si bien en un sentido distinto al que adquirió desde muy temprano en la tradición filosófica occidental, sobre todo desde el debate inaugurado en el *Crátilo* de Platón, que plasmaba la disputa en torno al naturalismo o el convencionalismo del signo lingüístico, concretamente del nombre. Ahora bien, este aspecto diferencial no quiere decir que en la historia de

¹¹⁴ Véase Wilhelm von Humboldt, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, Anthropos, Barcelona, 1990, pp. 295 y ss.

¹¹⁵ Véase Wolfgang Bauer, *op. cit.*, pp. 34-36.

la filosofía china no sea posible hallar investigaciones y discusiones en un tono similar a las presuntamente fundadas en Grecia, por lo cual tal vez lo que resultaría interesante sería estudiar los motivos por los que ambas tradiciones siguieron por diferentes derroteros posteriormente. Volveremos a este punto.

Tampoco puede pasarse por alto el hecho de que con toda seguridad, del mismo modo que se extraviaron partes de muchos escritos y un gran número de obras, también se perdiesen y acabasen desapareciendo disciplinas completas. Descubrimientos relativamente recientes apoyan esta teoría; bien porque algunas materias dejaron de interesar, bien porque no eran del agrado de las autoridades, muchos textos no llegaron de manera completa al presente.¹¹⁶ El caso de los moístas sirve de ejemplo de un interés inicial por el lenguaje y la lógica, así como del posterior abandono del tema debido, quizá, a un posible desinterés.

Opuesto al confucianismo a partir de una distinta concepción del amor, como ya se señaló en el segundo capítulo, el racionalismo de Mòzǐ lo llevó a trabajar de un modo también muy diferente. No sólo escribió algunas partes de lo que conocemos como el canon moísta, el *Mòzǐ*, sino que mantuvo su escuela mucho más rigurosamente organizada que la de Confucio, lo que conllevó que perdurase como tal hasta más de doscientos años después de su muerte, acaecida en el año 372 a. C.¹¹⁷ Pero en el punto que nos interesa, resulta relevante destacar la importancia que Mòzǐ y sus seguidores le dieron a la retórica, que, como instrumento para argumentar y defender su doctrina, gozó de un estatus muy especial. Ocupada en definir con precisión cada uno de sus términos, no dejó aparte el asunto de la relación y el nexo entre los conceptos o ideas (*niàn*, 念), las realidades (*shí*, 实) y los nombres (*míng*, 名) —el triángulo semiótico que en Occidente fuera enunciado por primera vez por Aristóteles en el *Peri hermeneias* para estudiar la correspondencia entre pensamiento, mundo y lenguaje. Y por supuesto, en su disputa con los confucianistas, Mòzǐ también rectificó algunos nombres clave para dicha tradición: por ejemplo, mientras para los confucianistas

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 37. En ese sentido, también podríamos cuestionar el modo como nos han sido legados los propios textos de la tradición filosófica occidental, así como las misteriosas desapariciones de escritos que, como la mayor parte de los de Epicuro, jamás llegaron a nosotros, como señala, por ejemplo, Michel Onfray. Véase Michel Onfray, *Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía I*, Anagrama, Barcelona, 2007.

¹¹⁷ Wolfgang Bauer, *op. cit.*, p. 78.

la humanidad (*rén*, 人) era sólo “amor individual” (*tǐ ài*, 体爱), para los moístas debía ser mejor “amor que todo lo abarca” (*jiān ài*, 兼爱). Así, en la misma época o incluso antes de aquella en la que Platón se ocupara del lenguaje en el *Crátilo* (aproximadamente el año 360 a. C.), Mòzǐ problematizaba también con la relación entre el nombre y la realidad, un enfoque filosófico y lingüístico pretendidamente occidental, concretamente griego:

‘Nombres’ y ‘realidades’ no tienen por qué corresponderse necesariamente entre sí. Cuando [alguien dice] ‘esta piedra es blanca’ y la piedra se rompe, el enunciado ‘blanco’ sigue siendo igualmente válido para todos [los pedazos]. Pero cuando alguien afirma ‘esta piedra es grande’ [y se rompe], el enunciado ‘grande’ no sigue siendo válido del mismo modo para [todos los pedazos]. Excepto los casos en que con la denominación se expresa una medida o un número [la ‘realidad’] se corresponde [todavía] con el nombre, aun cuando se rompa [el objeto en cuestión] (*Mòzǐ*, 45).¹¹⁸

Sin pronunciarse categóricamente sobre la existencia o la inexistencia de una relación permanente y recíproca entre nombres y realidades, los moístas llegaron a diferenciar de manera clara entre sustancias y accidentes, aunque sin crear ningún tipo de terminología análoga a la aristotélica. Interesados en la investigación de los ámbitos de la lógica y la retórica, pero también tratando de defender su postulado del *jiān ài*, las disquisiciones en torno a nombres, realidades y sus vínculos no podían dejar de intentar responder a preguntas como ¿qué individuos son los abarcados por el amor que todo lo abarca? Porque si algo que lo abarca todo implica el concepto de infinito, amar a todos conllevaría no hacer excepciones, algo difícilmente compatible con, por ejemplo, la defensa de la pena de muerte por parte de los moístas. ¿Cómo amar a un ser humano y matarlo al mismo tiempo? Sólo mediante la aplicación de categorías o clases específicas y diferenciadoras para poder expulsar del grupo de los seres humanos a ladrones, asesinos y otros delincuentes, como puede verse en la siguiente cita:¹¹⁹ “Los ladrones son seres humanos. Pero tener demasiados ladrones no significa tener

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 80.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 79-81.

demasiados seres humanos. Amar a los ladrones no significa amar a los seres humanos. Matar a ladrones no significa matar a seres humanos” (*Mòzǐ*, 18).¹²⁰

No obstante, tal vez por el carácter poco práctico de tales artes, los moístas empezaron a encerrarse en sí mismos y su escuela cayó en el olvido al convertirse sus miembros en una suerte de prestidigitadores incapaces de atraer la atención de nadie fuera de su círculo. Quizá, como señala Bauer, un pensamiento como el de *Mòzǐ* sólo podría haber triunfado desintegrando todos los demás grandes sistemas filosóficos chinos, una empresa demasiado compleja por estar el moísmo opuesto a las dos fuerzas más importantes de la época en China: la organización familiar y la estructura de la lengua. También por ello es posible que no se cayera en la cuenta de ese olvido y las enormes posibilidades que canceló hasta que a principios del siglo xx se tradujo el *Sistema de lógica* de John Stuart Mill y con ello se empezó a conocer por aquellos lares la lógica occidental.¹²¹

Por tanto, a diferencia de lo que sucedió en Occidente, donde la continuidad de la lógica se mantuvo gran parte de su historia bajo el reinado del *Órganon* aristotélico, en China, los textos sobre el tema fueron disminuyendo hasta el punto de desaparecer el *Mòzǐ* en el siglo vii —a excepción de un fragmento— y no pudiendo ser recuperado sino hasta el siglo xvi.¹²² Como decimos, la poca utilidad de las discusiones formales características de la lógica para resolver problemas prácticos, tal vez provocó que el interés por ella fuese decayendo para dejar paso a otros modos de pensar menos racionalistas, por ejemplo el que se desarrolla en el *Zhuāngzǐ*.¹²³ En este sentido, y reflejando esos dos modos de entender la realidad y el pensamiento, las célebres discusiones entre *Zhuāngzǐ* y su amigo *Huizǐ*, de las Escuela de los Nombres o *Míngjiā* (sofistas o dialécticos), nos ilustran al respecto. De hecho, y aparte de los moístas, los llamados sofistas o dialécticos, otra de las escuelas surgidas en la época de los Reinos combatientes, también desarrollaron las argumentaciones lógicas y racionalistas.

¹²⁰ *Ibid.*, p.82.

¹²¹ *Ibid.*, p. 83.

¹²² Véase Angus Charles Graham, *op. cit.*, p. 24.

¹²³ *Ibid.*, p. 25.

Pero sigamos con el tema del lenguaje en Confucio y el confucianismo, una vez cerrado el paréntesis sobre las investigaciones lógicas y lingüísticas de los moístas. Si los temas centrales del *Crátilo* eran el estatus correcto de los nombres en relación con su designación y la posibilidad de hablar falsamente, el confucianismo, como es sabido, no pasó por alto dichos puntos, que conformaron uno de sus focos de interés, como puede verse desde temprano en la filosofía china, exactamente en el *Lúnyǔ*, donde queda reflejada una notable preocupación por lo que se ha traducido como la “rectificación de los nombres” (*zhèng míng*, 正名), ampliada más tarde por continuadores de la escuela confuciana como Mèngzǐ y Xúnzǐ, entre otros.

Partiendo del supuesto de que los nombres poseen significados precisos, se sigue, para Confucio, la posibilidad de hablar incorrectamente al denominar a una cosa con un significante que no le es propio, algo similar a la posibilidad de hablar falsamente defendida por Sócrates contra Hermógenes y Crátilo, uno apoyado en la convención y el otro en la naturaleza. Y por lo tanto, si vemos que un nombre no señala correctamente aquello que pretende, no quedará más remedio que rectificarlo, es decir, que hallar aquél que, de algún modo, *toque* la esencia de lo que nombra —ayudándonos aquí, en cierto modo, de la metáfora wittgensteiniana de los tentáculos, como él llamaba en 2.1515 del *Tractatus logico-philosophicus* a los elementos de la figura que “tocan” la realidad.¹²⁴ Por ejemplo, un rey que no cumple su función no debiera ser llamado “rey”, como un “padre” que no cumple la suya no debiera ser llamado “padre”.¹²⁵

Semejante postura no resulta extraña en una época, como ya se ha visto, de profundas crisis y cambios sociopolíticos como fue la de los Reinos combatientes en China. De un modo u otro, el *Crátilo* de Platón se inserta en el mismo contexto de trasvases. Si bien es cierto que, como nos dice Aristóteles en la *Metafísica*, a Sócrates se le deben atribuir los razonamientos inductivos y las definiciones universales,¹²⁶ es menester entender que la búsqueda de estas

¹²⁴ Véase Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza, Madrid, 1999, proposición 2.1515.

¹²⁵ Véase Anne-Hélène Suárez Girard, “Introducción” a Confucio, *Lunyu. Reflexiones y enseñanzas*, ed. cit., pp. 20-21.

¹²⁶ Aristóteles, *Metafísica*, 1078b.

últimas surge en un determinado contexto, el de la transición de una sociedad jerárquica basada en la guerra a una sociedad política fundamentada en la participación, donde los conceptos de *agathós* y de *kakós* han perdido su significado y, por decirlo de algún modo, deben resignificarse, rectificarse, pues ya no pueden seguir unidos a la idea de la vieja *areté*, apoyada en el triunfo o la derrota en la batalla, como tampoco a la pertenencia a un determinado linaje. En una sociedad política que empieza a buscar la felicidad individual a través de la idea del bien común —sea éste el que sea—, resulta necesario poder encontrar nuevos conceptos (o definiciones) que no dependan de las caducas jerarquías basadas en el modelo del honor y la fama forjado en torno al héroe. Si Sócrates ejemplifica adecuadamente dicha búsqueda, en la *Historia de la Guerra del Peloponeso* de Tucídides y en las *Elegías* de Teognis de Megara, un poco antes, ya pueden encontrarse pasajes ilustrativos de las confusiones conceptuales y lingüísticas de esa época de crisis.¹²⁷

Como apuntábamos más arriba, la rectificación de los nombres pretendida por Confucio también se producía en un contexto similar, así como común a muchos lugares, aquellos que Jaspers englobaba en la que denominó “edad axial” (*Achsenzeit*). Del mismo modo que en Grecia, el escenario de la China de la época también era el de una gran crisis social y política, y por consiguiente el de un cambio en la forma de pensar y de estructurar la realidad. Como ya se ha dicho, el paso de un poder feudal a uno estatal, la unificación de China, y el cambio de rol de los *jūnzǐ*, muchos de los cuales pasarían de ser guerreros a ser burócratas estatales, dibujaba un panorama diferente que requería de una reconfiguración general. Como señala Roetz, fue un momento de crisis de la antigua sociedad china que arrancó el *êthos* convencional y la establecida religión del Cielo y que constituyó una búsqueda de nuevas normas y patrones tras la puesta en duda de las autoridades convencionales, es decir, tanto de los padres y los maestros como de los gobernantes.¹²⁸ No hay que olvidar lo que ya hemos dicho sobre la decadencia de la dinastía Zhōu, que impotente para gobernar

¹²⁷ Véase Alasdair MacIntyre, *Historia de la ética*, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 15-23.

¹²⁸ Heiner Roetz, *op. cit.*, pp. 52-53.

acabó sucumbiendo ante el poder de los Qín. La débil combinación de una legitimidad basada en la tradición pero de un prácticamente nulo poder político de los Zhōu, aunada al mayor poder aun sin ninguna legitimidad de algunos señores feudales de otros estados chinos, dejaba la mesa puesta para el surgimiento de las variadas escuelas filosóficas, que trataron de reconfigurar, cada una a su manera, un orden diferente, por lo general mirando, de un modo u otro, hacia un pasado hipotéticamente mejor.

Consecuentemente, tanto en Grecia como en China, los contextos hasta cierto punto parecidos posibilitaron el surgimiento de preocupaciones también similares que podríamos denominar práctico-políticas y que requerían, al mismo tiempo, de una investigación previa sobre cuestiones lingüísticas sin cuyo discernimiento cualquier tipo de reforma se antojaba poco menos que imposible. Aunque se haya acostumbrado a hacer énfasis en la preocupación por lo práctico del pensamiento chino con el fin de oponerlo al pensamiento griego, la lectura de la historia de la filosofía occidental, si tomamos como punto de inflexión a Sócrates, en cierto modo también nos remite a esta idea de una reflexión enfocada a la transformación del ser humano y, en consecuencia, de la sociedad. No en vano, Aristóteles prefiere llamar a los presocráticos *φυσιολόγος*,¹²⁹ es decir, “fisiólogos”, o como han traducido algunos (por ejemplo, Tomás Calvo), “filósofos de la naturaleza”, lo que implica que incluso el término “filósofo” se reconfigura tempranamente con la aparición, inauguradora de un modo de pensar en Grecia, del tándem conformado por Sócrates y Platón.

Siguiendo lo dicho, no es extraño, entonces, hallar intereses comunes reflejados en trabajos filosóficos de ambas tradiciones, donde se muestra que de la corrección o la incorrección del nombre (y de su definición) depende que una sociedad funcione ordenadamente o continúe sumida en el caos, tanto en China como en Grecia. Y en la China antigua, dicha preocupación por el orden social que lleva implícita una ocupación en el funcionamiento del lenguaje —aunque no exclusivamente ligada a ella, sino también al ordenamiento y diferenciación de todo lo demás, es decir, de los diez mil seres o *wàn wù*— puede rastrearse

¹²⁹ Aristóteles, *Metafísica*, 986b, 990a, 992b, 1023a y 1062b.

posteriormente a Confucio, concretamente en dos de los fortalecedores y difusores de la doctrina del maestro: Mèngzǐ y Xúnzǐ, que vivieron entre los siglos IV y III a. C.

En un estilo opuesto al de Confucio, Mèngzǐ se valió de extensos y elaborados argumentos para seguir con la tarea de la rectificación de los nombres, sobre todo, como ya se ha anotado con anterioridad, del de “benevolencia”, a partir de la idea de que la bondad del ser humano no dependía tanto del seguimiento de los rituales —aunque seguía considerándolos necesarios—, sino que ya era algo inherente a él, a su naturaleza o disposición natural (*xìng*, 性), concedida por el cielo; en otras palabras, que las personas somos originariamente buenas. Con dicha teoría, este letrado chino —que como Platón, por la misma época, viajó a otros reinos tratando de llevar sus ideas a los gobernantes, antes de dedicarse a escribirlas y legarlas a la posteridad—, desplazó el significado de *rén* desde lo externo de los ritos hacia lo interno del corazón. La gran moral o *hào rán zhì qì* (浩然智氣, que podríamos traducir como “el inmenso flujo correcto de la sabiduría”), como pleno desarrollo de la naturaleza humana, sólo se alcanza, en su opinión, cultivando aquello que el cielo ya ha depositado en nosotros en forma de cuatro comienzos o principios: el sentimiento de conmiseración, de donde brota la benevolencia; el sentimiento de vergüenza, del cual surge la justicia o rectitud; el sentimiento de modestia y condescendencia, fuente del decoro; y el sentido de lo justo y de lo erróneo, mediante el cual llegamos a la sabiduría. Así, Mèngzǐ hacía corresponder los cuatro sentimientos naturales del corazón con las cuatro virtudes capitales del confucianismo: benevolencia (*rén*, 仁), justicia (*yì*, 義), ceremonia (*lǐ*, 禮) y sabiduría (*zhì*, 智). En su opinión, lo único necesario para dicho desarrollo es impedir que algo externo se interponga, en otras palabras, fomentar la espontaneidad pero sin forzamiento, y así, como la planta brota de la semilla, la gran moral surgirá del corazón del ser humano. Tal y como se pregunta Mèngzǐ para demostrar que el hombre es bueno, ¿quién no sentiría alarma y angustia al ver que un niño está a punto de caer a un pozo?¹³⁰

¹³⁰ Véase Feng Youlan, *op. cit.*, 97-107.

Por su parte, Xúnzǐ (313 – 238 a. C.), posteriormente, también tuvo que vérselas con los términos de “benevolencia”, “sentimientos”, “disposiciones” y “naturaleza humana” para defender su teoría, contraria a la de Mèngzǐ, de que el hombre no es bueno por naturaleza sino que, para lograr la cualidad de sabio, debe perfeccionarse a través de sus obras, es decir, de la cultura, patrimonio propio del ser humano que lo distingue del cielo. Según Xúnzǐ, los únicos principios con los que nace el ser humano son sus apetitos hacia el provecho y el placer, algo que sólo puede atenuar mediante sus capacidades, sobre todo la inteligencia, de corte utilitarista, que a través de su órgano más importante, el corazón, le hace entender la imposibilidad de su vida fuera de una sociedad organizada. De ahí la importancia de la educación o el aprendizaje, pilar del confucianismo, como herramienta de formación moral, que para Xúnzǐ implica distanciamiento de la naturaleza, donde el deber ser no existe.

De ello no se sigue, empero, que Xúnzǐ no tuviese confianza en el ser humano. A pesar de su aparente antropología negativa y de lo dicho acerca de los deseos o las apetencias, Xúnzǐ tenía claro que una renuncia al deseo es imposible, de ahí que, más que malos, en el sentido habitual del término, los consideraba una fuente de desorden. Con el fin de lograr la sabiduría y su equivalente orden, lo necesario sería conducir los deseos, no extinguirlos, como tomar las riendas de un caballo desbocado para guiarlo por el camino adecuado. La idea de Xúnzǐ consiste más en pensar que se trata de una falta de encauzamiento que de una maldad inherente, de ahí la importancia de la ceremonia, estrechamente ligada a la moral, para cumplir tal fin. Sólo los muertos carecen de deseos.

Quienes opinan que el orden correcto debe esperar la eliminación de los deseos, son personas que carecen de los medios para guiar el deseo y no pueden manejar el hecho de tener deseos. Quienes opinan que el orden correcto debe esperar la disminución de los deseos, son personas que carecen de los medios para restringir el deseo y no pueden manejar la abundancia de deseos. Tener deseos y carecer de ellos tiene que ver con dos tipos diferentes de estado, a saber, estar vivo y estar muerto, nunca con el orden y el desorden. Tener muchos deseos y tener pocos deseos son aspectos que se relacionan con el distinto número de disposiciones de la gente, tampoco con el orden y el desorden. La ocurrencia de los deseos no

espera la permisibilidad de cumplirlos, pero aquellos que buscan cumplirlos siguen lo que ellos mismos aprueban (XZ, 22, 265-275).¹³¹

Al igual que Mèngzǐ, Xúnzǐ fue uno de los letrados con estatus de alto funcionario de los que trabajaron y vivieron en la academia de Jìxià, patrocinada por los reyes de Qí en su afán de mostrar al resto de China su amor por los estudios, pero a diferencia de él, que volcó sus preocupaciones lingüísticas exclusivamente hacia el ámbito de la moral, Xúnzǐ, además, y dada la importancia que por la época había adquirido la Escuela de los Nombres, extendió su trabajo hacia la lógica. Por ello no es de extrañar que un capítulo completo del *Xúnzǐ* esté dedicado al tema, inaugurado por Confucio, de la rectificación de los nombres. En el centro del debate de la época, por tanto, se situaba el tema de la relación entre la realidad y los nombres que a ella se refieren.

Dada su preocupación por el aprendizaje con miras a alcanzar la perfección del hombre, Xúnzǐ partió de un planteamiento epistemológico, de una teoría de la percepción basada en los sentidos y la mente (corazón) que hacía hincapié en el trabajo conjunto de ambos para que se produzca conocimiento, que al mismo tiempo deriva en una teoría convencionalista y nominalista del lenguaje al señalar que cuando los nombres fueron dados por los seres humanos a las cosas, nada había en ellas que obligase a llamarlas del modo como finalmente fueron designadas. Y a partir de ese momento de la designación es que se puede hablar (y por lo tanto conocer) con propiedad o impropiedad: lo primero, cuando a realidades diferentes se las nombra de modo diferente; lo segundo, cuando se las designa con el mismo nombre por no advertir las diferencias. Por tanto, como señala Féng Yǒulán, desde un primer momento los nombres habrían servido para marcar semejanzas y diferencias entre las realidades o cosas, en el terreno de la lógica, y para clarificar las distinciones entre lo superior y lo inferior en la sociedad, es decir, en el ámbito de la ética.¹³²

¹³¹ Xunzi, *Xunzi. The Complete Text*, introducción, traducción y notas de Eric L. Hutton, Princeton University Press, New Jersey, 2014. Para todas las referencias al *Xúnzǐ* usaremos, entre paréntesis en el cuerpo del texto, las siglas XZ, seguidas del número de capítulo y de las líneas donde se halla la cita, según la versión en inglés de Hutton. Asimismo, todas las traducciones al español son nuestras.

¹³² Véase Feng Youlan, *op. cit.*, p. 199.

Cuando formas diferentes entran en contacto con el corazón, se entienden como cosas diferentes. Si los nombres y sus objetos correspondientes se encuentran unidos de una manera confusa, la distinción entre lo superior y lo inferior no será clara, y lo semejante y lo contrario no se diferenciarán. Si esto sucede, seguramente se producirá el problema de las intenciones que no se entienden, así como el impedimento y el abandono de los asuntos que ellas conllevan. Así, el sabio dibuja diferencias y establece nombres para señalar sus objetos correspondientes. Y lo que es más importante, deja en claro la distinción entre lo superior y lo inferior y, más generalmente, distingue lo semejante de lo contrario. Cuando se distingue claramente lo superior y lo inferior, y lo semejante y lo distinto es diferenciado, entonces el problema de las intenciones que no se entienden no llega a producirse, así como tampoco el impedimento y el abandono de las cosas que ellas conllevan. Esta es la razón para tener nombres (XZ, 22, 58-72).

La importancia, por tanto, de realizar distinciones correctas —usando los sentidos y el corazón— a través de la designación (“señalar”, *zhī*, 指) lleva también a poder valorar correctamente, requisito indispensable para finalmente posibilitar nuestras acciones, que de otro modo no tendrían un fundamento sólido en el cual apoyarse, acarreándonos el error, la permanente duda o incluso la más improductiva inacción. ¿Cómo actuar con los derechos aduaneros sin saber si un caballo blanco es o no un caballo? ¿Cómo proceder en un sistema de justicia sin estar seguros de si los ladrones son hombres o no lo son? (XZ, 22, 140-150). Por eso es que para Xúnzǐ, no emplear los nombres correctos debiera merecer un alto castigo: “Es una gran vileza destrozar palabras y crear imprudentemente nombres, así como desordenar los nombres correctos y, por lo tanto, confundir a la gente y hacerla participar en innumerables disputas y litigios. Este delito era considerado como el de la falsificación de cuentas y medidas” (XZ, 22, 33-37). Y si en un principio, cuando los sabios gobernantes de un lejano pretérito nombraron los objetos, no existió ninguna confusión, con los gobiernos de reyes no tan sabios, como Xúnzǐ considera a los de su tiempo, los extravíos no han reportado más que desorden, pensamiento común en la época de los Reinos combatientes que se abría tras las confusiones políticas y lingüísticas durante el mandato de los Zhōu orientales:

Cuando los reyes establecieron los nombres, estos fueron fijados, y los objetos correspondientes fueron distinguidos de ese modo. Dicho camino fue

seguido, y las intenciones de los reyes fueron así entendidas [...] Hoy en día, los sabios reyes han desaparecido, y la preservación de aquellos nombres se ha vuelto laxa. Han surgido palabras extrañas, los nombres y sus objetos correspondientes se encuentran desordenados, y las formas del bien y del mal no están claras (XZ, 22, 29-51).

La motivación práctica, pues, de los cuestionamientos lingüísticos es clara en estos pensadores, sobre todo en Xúnzǐ, para quien los nombres fueron dados por los reyes con la intención de unificar las mentes de los hombres y con ello conseguir un fin social, la convivencia pacífica entre los súbditos, partiendo de la base de que un mal uso del lenguaje siempre degenera en equívocos, malentendidos y, por consiguiente, disputas de todo tipo. Al fin y al cabo, una sociedad ordenada requiere de un primer principio ordenador que, previo al establecimiento de leyes para tal cometido, no puede hallarse en mejor lugar que en el lenguaje. De ahí la importancia de fijar previamente los nombres (*qī*, 期). Pero dicha motivación práctica no impide hacer de lado el hecho que venimos remarcando, la preocupación en la China antigua por temas de índole no exclusivamente moral, como ejemplifican la tradiciones confucianas y moístas, sin olvidarnos de la también ya comentada Escuela de los Nombres, cuyas falacias y paradojas fueron enérgicamente combatidas por el propio Xúnzǐ en la misma época.

Ahora bien, lo que sí es cierto es que a partir de la adquisición de preeminencia por parte de los legistas, que cuajó en el breve gobierno de la dinastía Qín (221 – 206 a. C.), encargada de finiquitar al feudalismo y dar paso al nuevo sistema imperial burocrático, este interés por el lenguaje fue decayendo hasta prácticamente desaparecer. Prueba de ello es el diferente abordaje del tema que llevó a cabo el filósofo legista más importante, Hán Fēi (280 – 233 a. C.), quien aun siendo discípulo del confucianista Xúnzǐ, no se dedicó a la tarea de rectificar nombres sino a la conocida como *xíng míng* (形名), que suele traducirse como “forma y nombre” o, como preferimos nosotros, “comparar nombres”, partiendo de la idea de Graham de que la mayor preocupación de Hán Fēi en este

rubro habría sido cotejar “la forma del desempeño de un hombre con su nombre”, en el sentido de “título”.¹³³

Como ya hemos manifestado más arriba, resulta claro para el estudioso de las tradiciones filosóficas occidental y china que la investigación sobre el lenguaje, a pesar de las similitudes que hemos destacado, transcurrió por caminos diferentes, al mismo tiempo que nos preguntamos por los motivos. Tal vez sea demasiado aventurado asegurarlo, pero el origen de dicha divergencia pudo radicar en una distinta concepción del problema fundamental que el lenguaje representó en cada tradición. Realizando un breve recorrido por la historia de la filosofía occidental, nos podemos percatar de que, aunque haya habido otras, la cuestión clave en torno al lenguaje siempre fue la de la relación entre el significante y el significado, es decir, entre aquello denotado y el modo lingüístico como lo denotamos, como nos referimos a ello, independientemente de la naturaleza de eso a lo cual nos referimos con el lenguaje. En otras palabras, el gran tema de investigación fue desde el inicio el tema de la representación: qué y cómo representamos cuando hablamos. Con ello, por tanto, quedaron instituidos y separados dos grandes ámbitos: el de lo representado y el de la representación lingüística portadora de significados.

Ya nos hemos ocupado del tema refiriéndonos al *Crátilo* de Platón y más brevemente al *Peri hermeneias* (o *De interpretatione*) de Aristóteles, pero el enfoque del lenguaje como un modelo representacional tuvo continuidad a través del debate medieval entre realistas, nominalistas y conceptualistas. Si bien no fue hasta Ockham cuando el problema de los universales dio un giro radical hacia una teoría del lenguaje, pensadores anteriores a él ya habían elaborado su trabajo apoyándose en términos de raíz marcadamente lingüística. A título ilustrativo, famoso es el uso del *flatus vocis* (sonido de la voz) para definir el universal por parte de Roscelino de Compiègne —quien lo había rescatado del empleo que en los siglos V y VI le dieran Marciano Capella y Boecio—, así como la teoría conceptualista de Pedro Abelardo apuntalada sobre los términos de *vox* (palabra)

¹³³ Angus Charles Graham, *op. cit.*, p. 397. Ello no quiere decir, sin embargo, como señala Graham en el mismo lugar, que ningún legista utilizase el término *zhèng míng*, pues sí lo hizo, anteriormente a la vida de Hán Fēi, por ejemplo, Shēn Bùhài (400 – 337 a. C.), en quien tuvo un papel prominente.

y *sermo* (predicado). No obstante, como decimos, en aquella época no hubo nadie que llevase la teoría del conocimiento hasta el ámbito del lenguaje tan radicalmente como lo hizo Ockham con su teoría de la *suppositio*, señalando que la característica principal del signo lingüístico es su capacidad de suposición, o sea, de sustituir o estar en lugar de aquella realidad a la cual se refiere en los juicios y en las demostraciones.

No obstante, el modelo representacional del lenguaje, con sus lógicas diferencias entre filósofos y corrientes, puede verse en otros pensadores que van de Agustín de Hipona —influido a su vez por la filosofía estoica del lenguaje— hasta Wittgenstein. Aunque Agustín desarrolla su pensamiento en torno al lenguaje en *De magistro*, el célebre pasaje del capítulo VIII del libro primero de las *Confesiones* nos ofrece una idea clara, no sólo de cómo funciona el lenguaje sino también del modo como, en su opinión, lo aprenden los niños:

Así pues, cuando éstos [los mayores] nombraban alguna cosa, fijábala yo en la memoria, y si al pronunciar de nuevo tal palabra movían el cuerpo hacia tal objeto, entendía y colegía que aquel objeto era el denominado con la palabra que pronunciaban, cuando lo querían mostrar [...] De este modo, de las palabras, puestas en varias frases y en sus lugares y oídas repetidas veces, iba coligiendo yo poco a poco los objetos que significaban y, vencida la dificultad de mi lengua, comencé a dar a entender mis quereres por medio de ellas.¹³⁴

Una concepción del lenguaje muy similar que también fija su atención en la representación es la de John Locke, en cuyo esquema epistemológico las palabras no son más que una suerte de apéndice del conocimiento, unas etiquetas que colocamos sobre las ideas como auxiliares de la memoria y gracias a las cuales podemos comunicarnos y avanzar en el quehacer científico.¹³⁵ Y de manera parecida Wittgenstein desarrolla su primer pensamiento en el *Tractatus*, cuyas premisas sirven de ejemplo para entender este modelo representacional del lenguaje. De hecho, su teoría de la figuración o de la representación parte del supuesto de que el mundo y el lenguaje son realidades de diferente entidad, de

¹³⁴ Agustín de Hipona, *Confesiones*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2003, p. 64.

¹³⁵ Véase John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005, sobre todo el libro III, “De las palabras”.

distinta naturaleza, por lo cual para poder referirnos con el segundo al primero es necesario que posean algo en común: la lógica, como estructura subyacente a ambos. De lo contrario, se pregunta Wittgenstein, ¿de qué estaríamos hablando cuando hablamos? Como el pensador austriaco señala posteriormente en las *Investigaciones filosóficas*, este esquema representativo ha sido el que ha dominado toda la tradición filosófica occidental, incluyéndose a él mismo, y si bien no es un modelo absolutamente erróneo, sí reconoce que se trata únicamente de un juego de lenguaje primitivo que no puede explicarnos el funcionamiento del lenguaje en su totalidad.¹³⁶

Incluso en los modelos que no han tomado las palabras como simples etiquetas colocadas posteriormente a los objetos o las ideas, subsiste el concepto del lenguaje como representación de la realidad. Tomemos por caso a Wilhelm von Humboldt, a quien también hemos mencionado con anterioridad. En opinión del prusiano —y de forma muy parecida a como había creído Condillac— el lenguaje resulta el factor fundamental para poder dar el paso de una etapa de pensamiento prearticulado, en el cual tenemos un flujo de sensaciones indiferenciadas, a otra etapa, ya de pensamiento articulado, organizado conceptualmente, en la que somos capaces de reflexionar sobre el contenido de nuestra conciencia. Por tanto, el lenguaje ya jugaría un papel crucial en la construcción del concepto, y antes de ser un simple sistema de comunicación, un transmisor de información, sería en primer lugar un instrumento del pensamiento o una herramienta cognitiva. No obstante, a pesar de que el lenguaje adquiere con Humboldt un carácter activo, productivo y no meramente reproductivo, *energeia* y no *ergon*, sigue haciendo referencia a la realidad, aunque ahora, partiendo de la correlatividad planteada por Kant entre sujeto y objeto, el lenguaje, como elemento mediador, participe en el proceso de configuración de dicha realidad y del propio concepto.

¿Qué diferenció la actitud de la cultura china antigua respecto del lenguaje? Como indica Hans-Georg Moeller, el hecho de que no centró su foco de atención en la distinción entre el significado y el significante, sino en una distinción de otro

¹³⁶ Véase Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, ed. cit., pp. 25 y 39-41 (parágrafos 7 y 23).

tipo: la distinción entre los reinos de lo decible y de lo radicalmente indecible, una distinción que subyacería a algunas de las más importantes filosofías del lenguaje en la China antigua y que, por tanto, conformaría el aspecto diferencial de los abordajes del tema en ambas tradiciones de pensamiento. Si bien tempranamente también se dio una preocupación por la relación entre lo lingüístico y lo extralingüístico significado por ello —como ya hemos ejemplificado refiriéndonos a Confucio, los moístas, Mèngzǐ y Xúnzǐ a través del tema de la rectificación de los nombres—, ésta no constituyó la preocupación fundamental de la antigua filosofía china. Mientras que en Occidente el tema de la relación entre los signos lingüísticos y lo denotado por ellos se fortaleció en el área que conocemos como filosofía del lenguaje, en China derivó en una rama de la filosofía sociopolítica que, como sabemos, se enfocó en el orden y la regulación, sobre todo del ser humano en el mundo y en torno a los conceptos centrales de gobierno y poder. En otras palabras, mientras que en Occidente habría una esfera para lo representado y otra para la propia representación, en China habría una esfera para lo nombrado y otra para lo que no tiene nombre, para lo indecible. La primera equivaldría al campo de lo lingüístico, que contiene el nombrar tanto como lo nombrado; la segunda sería la de lo no lingüístico, lo sin nombre, lo que no puede encontrar expresión en el proceso lingüístico, pero que ejerce su poder, su gobierno, sobre la esfera lingüística entera. Estamos, por tanto, no ante una diferencia ontológica entre el lenguaje y lo representado por él, sino ante una diferencia de poder entre lo decible y lo indecible.¹³⁷

¹³⁷ Véase Hans-Georg Moeller, “Chinese Language Philosophy and Correlativism”, en *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, núm. 72, The Museum of Far Eastern Antiquities, Estocolmo, 2000, p. 91-94. Ruskin Watts, el traductor al inglés del texto de Moeller, originalmente escrito en alemán, optó por los términos “languageable” y “non-languageable” para dicha distinción. Nosotros usamos “decible” e “indecible”, terminología que recuerda a la de la traducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera del *Tractatus* de Wittgenstein. No hemos podido hallar una traducción mejor de ambos términos. El propio profesor Moeller, cuestionado por nosotros al respecto en conversación privada, reconoce que él se refiere a la distinción china entre “tener nombre” (*yǒu míng*, 有名) y “no tener nombre” (*wú míng*, 無名). También añade que la distinción corresponde, aproximadamente, a la distinción de Wittgenstein entre “sayable” y “unsayable”, pero puntualiza que el foco central en China tiene que ver con los nombres entendidos como una designación específica de una forma (*xíng*, 形) o actualidad (*shí*, 实) específica, y por lo tanto está más relacionada con el contexto social, donde a menudo el nombre de una función social (en la familia o el trabajo) o de un grado de reputación. Así las cosas, no sería tan sencillo extender la distinción al lenguaje en general, sino que quedaría más restringida a la designación específica de una tarea o cualidad también específica.

Siguiendo el mismo patrón —ya trabajado en el capítulo anterior— de un centro vacío y pasivo que ejerce su poder respecto de todo aquello múltiple, periférico y activo que se ubica fuera y gira en torno a él en los casos ya mencionados —gobernante y Estado, corazón y cuerpo, así como la imagen de la rueda con el cubo y los radios (DDJ, 11)—, lo indecible también se sitúa en esa posición central privilegiada, para dominar (o regular), sin hacer nada, a todo aquello implicado en lo decible. Un juego de poder que, según Moeller, no resulta sorprendente, sobre todo en los textos clásicos daoístas, si tenemos en cuenta su eminente carácter político, pero que también podemos encontrar en el *Xúnzǐ* y, aunque no tan claramente, en las corrientes de pensamiento no daoístas. Por lo tanto, las distinciones análogas *yǒu míng-wú míng* (有名 - 無名) y *yán-bù yán* (言 - 不言) constituirían un paradigma estructural para la comprensión de la esfera lingüística en la antigua China.¹³⁸

¹³⁸ *Ibid.*, p. 95.

El lenguaje en el daoísmo chino clásico

En sus dos textos clásicos más importantes, el daoísmo parece sostener, de entrada, una postura tajante respecto de la capacidad cognoscitiva del lenguaje, una postura negativa que queda plasmada al inicio del *Dàodéjīng*, cuando se hace referencia a la imposibilidad de que el *Dào* sea conocido de forma lingüística o, dicho de otro modo, a su constituyente inefabilidad: *dào₁ kě dào₂ fēi cháng dào₃*, 道可道非常道, quizá la frase que más misterios, comentarios y admiraciones ha generado en toda la historia de la filosofía china, al menos vista desde Occidente. Veamos algunas de las versiones que hemos venido utilizando, para comprobar la fuerza de dicha sentencia.

Anne-Hélène Suárez Girard nos dice que “el curso que se puede discurrir no es el curso permanente” (DDJ, 1). Iñaki Preciado traduce como “el dao que puede expresarse con palabras no es el dao permanente”. Carmelo Elorduy interpreta como “el *Tao* que puede ser expresado no es el *Tao* perpetuo”. En su versión francesa, Stanislas Julien señala que “la voie qui peut être exprimée par la parole n’est pas la Voie éternelle”. Por su parte, algunas ediciones en inglés proceden como sigue. D. C. Lau: “The way that can be spoken of is not the constant way”. Roger Ames y David Hall: “Way-making (*dao*) that can be put into words is not really way-making”. Y Arthur Waley: “The Way that can be told of is not an Unvarying Way”.

Las diferencias entre unas versiones y otras son, por lo general, realmente mínimas, de detalle, como puede verse en un análisis más minucioso. Más arriba, nos hemos ayudado de subíndices en la sentencia para ilustrar los dos modos distintos de usar la palabra *dào*: como sustantivo (1 y 3) y como verbo (2), acompañando a *kě* (可), que puede ser traducido como el verbo “poder” o el adjetivo “susceptible”. En el *dào* tomado como sustantivo (1 y 3) aparecen algunas diferencias de matiz: mientras que algunas versiones dejan el original, tanto en *pinyin* como en Wade-Giles (Elorduy y Preciado), otras lo traducen como “curso”

(Suárez), “voie” (Julien), “way-making” (Ames/Hall), “vía” (Julien) y “way” (Waley y Lau).

Donde pueden observarse diferencias tal vez mayores es en la traducción de la forma *kě dào*, 可道. La versión de Suárez Girard nos parece de una gran riqueza por lo abarcadora que se muestra. “Discurrir”, en castellano, nos remite a un plano de exterioridad, implicado en el andar, el caminar, el transitar, el recorrer, el moverse en un sentido amplio, pero también puede referirse a acciones del sujeto en un terreno más interno, como sucede con el pensar, el conjeturar, el reflexionar, el imaginar, el idear e incluso el hablar acerca de algo. Por ello, aunque la traductora reconozca que en este primer capítulo del *Dàodéjīng* existe un consenso acerca de que el sentido es más “explicar” que “transitar” —idea que se refuerza leyendo la segunda frase del mismo, “el nombre que se puede nombrar no es el nombre permanente” (*míng kě míng fēi cháng míng* o 名可名非常名)—, en nuestra opinión la palabra “discurrir” nos lleva a una pluralidad de planos (lo lingüístico, lo transitable y lo reflexivo), a una ambivalencia que deja la puerta abierta al uso que posteriormente va a resultar predominante en el *Dàodéjīng*, que es el de lo transitable.

Finalmente, en la parte última de la frase, *fēi cháng dào* (非常道), *fēi* funge como partícula de negación y *dào* como sustantivo, tal cual ya hemos señalado, sin representar ningún problema de interpretación. En cuanto a la palabra restante, *cháng*, todas las versiones nos acercan a la idea de aquello que no cambia: permanente, invariable, eterno, perpetuo, regular y constante, que si bien creemos que muchas traducciones y estudios, influidos por la metafísica occidental, lo suelen asimilar a un absoluto trascendente, nosotros nos mostramos más partidarios de entenderlo a manera de una estructura de carácter inmanente a partir de lo que ya hemos dicho en el segundo capítulo apoyándonos en el concepto de *yīduō bùfēnguān* o la inseparabilidad de lo uno y lo múltiple, de la continuidad y la multiplicidad, de lo fijo y lo cambiante.

Pues bien, es precisamente dicha infabilidad la que hace que en un capítulo posterior del *Lǎozǐ*, el 14, se apele a predicados negativos o asociados a lo difuso para tratar de caracterizar al *Dào*, a lo incaracterizable:

Míralo y no lo verás, se llama invisible. Escúchalo y no lo oirás, se llama inaudible. Pálpalo y no lo percibirás, se llama intangible. Los tres son inescrutables, pues se confunden y son uno solo. Arriba no es refulgente, abajo no es umbroso. Inefable infinito, retorna a la inmaterialidad; es decir forma de lo informe, imagen de la inmaterialidad; es decir vaguedad indistinta. Ve a su encuentro y no hallarás su faz. Ve tras él y no hallarás su dorso (DDJ, 14).

En ese sentido, no resulta extraño que en todo el capítulo reine la presencia de las partículas negativas *bù* (不) y *wú* (無), “no” o “no tener”, que siempre remite a la idea de carencia, en muchas ocasiones como nuestros prefijos “des-”, “in-” o “a-”: “No lo oirás”, “no lo verás”, “no lo percibirás”, “no es refulgente”, “no es umbroso”, “no hallarás su faz”, “no hallarás su rostro”, “inaudible”, “invisible”, “intangible”, “inefable” e “infinito”. Y también es lógico que se usen predicados denotativos de mayor o menor indeterminación como “liso” (*yí*, 夷), “escaso” o “acuoso” (*xī*, 希) y “pequeño” o “sutil” (*wēi*, 微) —palabras que curiosamente también pueden significar “decaído”, “debilitado” o “arrasado”—, además de “forma de lo informe” (*wú zhuàng zhī zhuàng*, 無狀之狀), “imagen de la inmaterialidad” (*wú wù zhī xiàng*, 無物之像) y “vaguedad indistinta” (*huǎng hū*, 恍惚). Y lo mismo queda reafirmado cuando en otro de los pasajes donde trata de hablarse del *Dào* se lo etiqueta de invisible, inaudible e inagotable: “Se mira y no se ve; se escucha y no se oye; se usa y no se agota” (DDJ, 35). Nuevamente aparece en repetidas ocasiones la partícula negativa o de carencia *bù* (不): *Shì zhī bù zú jiàn, tīng zhī bù zú wén, yòng zhī bù zú jì* (視之不足見，聽之不足聞，用之不足既).

Por lo tanto, y siguiendo los capítulos 14 y 35, parece que la insustancialidad del *Dào* lo convierte en una especie de vacío infinito e inconmensurable, en un abismo sin fondo que se nos escapa cuando a través de nuestra intencionalidad tratamos de aprehenderlo, de capturarlo, de distinguirlo, de verlo, de oírlo o, finalmente, de nombrarlo, porque es del todo imposible conocer la “forma de lo informe”, la “imagen de la inmaterialidad”, la “vaguedad indistinta”. El *Dào* es profundo (*míng*, 冥) y oscuro (*yǎo*, 窈), indistinto (*huǎng*, 恍) e

imperceptible (*hū*, 忽) (DDJ, 21). O como se nos dice en el *Zhuāngzǐ*, “no hallaremos de él indicio alguno [...] su forma no es visible” (ZZ, II-2, Preciado).

También en los capítulos interiores del *Zhuāngzǐ* se nos ofrece un intento de caracterizar al *Dào* con base en el mismo juego de contrarios típico del daoísmo:

El Tao es algo seguro, real. Carece de forma, no actúa. Se transmite, no se recibe. Se posee, no puede verse. Él mismo, tronco y raíz. Antes del Cielo y la Tierra, ya existía imperturbable en su propia Antigüedad. Animó al soberano, a los espíritus, creó el Cielo y la Tierra. Por encima de la Cumbre Suprema, sin altura. Por debajo de las Seis Direcciones, sin hondura. Nacido antes que el mundo, sin edad. Más antiguo que la Alta Antigüedad y sin vejez (ZZ, VI-3, González y Pastor).

Debido a semejante indefinición es que no se le puede nombrar, de ahí que todo lo que de él se diga resultará “insípido” (*dàn*, 淡) y “desabrido” (*wú wèi*, 無味), como queda señalado también en el capítulo 35 del *Dàodéjīng*. Pero por darle un nombre aun sin ser ello posible —y por tanto forzando mucho la situación—, se le llamará “*Dào*”, un sobrenombre cuyo análogo más fiel sería, en todo caso, “grandeza” o “inmensidad” (*dà*, 大), una grandeza que “transcurre y se aleja, que se aleja y retorna” (DDJ, 25). Por ello hay que entender aquí “grandeza” o 大 en el sentido de “indefinición”, tal vez como un objeto en nuestro campo visual que no podemos alcanzar a divisar y a definir con exactitud precisamente porque al estar en permanente cambio e inmerso en un constante proceso de alejamiento y acercamiento no se deja apresar por nuestros sentidos ni por nuestra razón, los cuales únicamente son capaces de distinguir —a partir de aquello que ya conocemos previamente—, a través de analogías y abstracciones. Y eso no puede suceder en modo alguno con el *Dào* porque su grandeza, inmensidad o indefinición viene dada por el hecho de no guardar semejanza con absolutamente nada. En otras palabras, el *Dào* no tiene par: “Todos bajo el cielo dicen que mi curso es grande, [mas] a nada se asemeja. Y es que por ser grande a nada se asemeja” (*sì bù xiào*, 似不肖) (DDJ, 67). Porque todo aquello a lo que podría

asemejarse es cambiante y móvil, y el *Dào* es todo lo contrario, permanente y regular (*cháng*, 常) (DDJ, 32).

La distinción, entonces, establecida por Moeller entre lo decible y lo indecible, entre lo nombrable y lo innombrable, y basada en la diferencia de poder entre ambas esferas, nos parece atinada al estar fundada en la relación, también de poder, que aquello correspondiente a dichos dos ámbitos mantiene en la antigua cosmología china y que sirve para aproximarnos a todas las áreas de su milenarismo pensamiento.

La posición central, vacía y pasiva —y al mismo tiempo, como veremos, privilegiada y dominante— del *Dào* se desprende de lo que por doquier se nos dice una y otra vez en el *Lǎozǐ*, no exclusivamente de lo ya comentado acerca del capítulo 11 con referencia a la rueda. Por ejemplo, el inicio del capítulo 4 ya muestra claramente la vaciedad del *Dào*, una vaciedad que jamás puede llegar a llenarse: “*Dào chōng ér yòng zhī huò bù yíng*”. Tanto Julien como Lau traducen la primera parte de manera simple, destacando esta idea de vaciedad: “Le Tao est vide” y “the way is empty”, respectivamente, señalando para la segunda parte que por mucho que se le usase, jamás se llenaría. Suárez Girard prefiere la siguiente traducción: “El curso es vacío que mana, mas su uso no alcanza plenitud”. Así, ella opta por hacer hincapié en la palabra “*chōng*” (冲), concretamente en el significado que la asimila a una corriente que brota o mana a borbotones de abajo hacia arriba, algo que, a nuestro parecer, también nos acerca a otro de los significados de 冲: “fuerte”, “vigorosa”, “impetuosa”, “poderosa”, adjetivos, en fin, que se adaptan perfectamente al agua, elemento-imagen notoriamente presente en el *Dàodéjīng* como analogía de la versatilidad, de la capacidad de acomodarse y de penetrar por cualquier resquicio y, claro está, del poder subyacente a una calma aparente. De ese modo, 冲 conjuga dos imágenes complementarias para dar como resultado una emanación o fluencia poderosa que, dicho sea de paso para cerrar con la segunda parte de la oración, nunca se llena, porque de hacerlo denotaría agotamiento y, por tanto, pérdida de poder.

Pero al mismo tiempo, el agua, ostentando su poder, es aquello necesario sin lo cual ningún ser puede vivir, de modo que su papel como benefactora (DDJ,

8) de las diez mil cosas parece indiscutible a todas luces, un rol que en nuestra opinión es posible entender al modo de una estructura inmanente que permite todo lo que sucede, una especie de campo de posibilidades neutro, y por tanto central en cierto sentido, que no toma partido, que no prefiere nada en concreto sino que, insistimos, se limita, en su vaciedad, a dar cobijo a todo lo posible, imparcialmente, sin llegar por ello a estar nunca lleno. Sólo así, permaneciendo siempre vacío, íntegro —como el leño previamente a cualquier talla o el nonato en el vientre materno—, es que el *Dào* puede conservar todas sus potencialidades intactas y estar renovándose constantemente sin sufrir menoscabo, para así continuar posibilitándolo todo por siempre (DDJ, 15). Esa es la forma, al fin y al cabo, de conciliar la aparente contradicción de una plenitud sólo a primera vista vacía (*dà yíng ruò chōng*, 大盈若冲) cuya eficacia nunca llega a agotarse (DDJ, 45), como les sucedía al roble de la parábola de Shí el carpintero (ZZ, IV-4 y 5) y al contrahecho Zhīlí Shū (ZZ, IV-6), donde se mostraba la utilidad de la inutilidad y la capacidad de crecimiento sin límite y de pervivencia, respectivamente, de aquello que no sirve para nada en concreto.

De ahí la importancia de la pasividad, crucial para el *Dào*, el *shèng rén* y el gobernante, quienes, al modo del cubo en la rueda, permanecen gracias a su ubicación central y a la no-acción, que permite que no cancelen sus potencialidades con el movimiento y los cambios. Esa es la *jìng dǔ* (靜篤) a la que apela el *Lǎozǐ*, una quietud o reposo profundo al cual las diez mil cosas (万物) acaban regresando cuando han cumplido su ciclo en el proceso y así, entonces, también han agotado sus posibilidades. Por ello la recurrencia constante en el daoísmo a la imagen de la oquedad (*kǒng*, 孔), de la abertura, de la vaciedad, de la quietud profunda que no se altera, que permanece en silencio mientras todo lo que contiene o posibilita se mueve —en la espiral frenética de la multiplicidad—, cumpliendo con su función, pero gracias a la eficacia de aquello que no lo hace: el

centro vacío (DDJ, 21), el valle (*xī qī*, 奚谷), la norma¹³⁹ (*shì*, 式) o el barranco (*gǔ*, 谷) de cuanto hay bajo el cielo (*tiān xià*, 天下) (DDJ, 28).

Pero esa vaciedad, esa indefinición y esa pasividad posibilitadoras de todo, como hemos dicho, juegan un papel de superioridad ante aquello que, ya realizado, queda destinado a ser lo que es y no puede convertirse en otra cosa, condenado a cumplir con su función, como el niño que desde el momento de su nacimiento empieza a definirse y a determinarse a través de sus búsquedas y sus intereses, de sus intenciones, eligiendo el cumplimiento de ciertas posibilidades y renunciando a otras que no tienen más remedio que quedar excluidas, y como el leño que comienza a ser tallado para dejar vislumbrar una forma que le hará devaluar su enorme potencia de convertirse en innumerables y variados objetos (DDJ, 28). Esa es justamente la fuerza posibilitadora que otorga la centralidad y la unidad privilegiadas solamente propias de lo inconstituido, de aquello que escapa a toda amenaza de aprehensión tanto por parte de los sentidos como del más agudo entendimiento.

Y es en este punto donde se fundamenta la relación a la cual nos venimos refiriendo, esa relación de poder entre el *Dào* y todo lo demás, algo que en el *Zhuāngzǐ* se patentiza en la capacidad que atesora el sabio, quien conociendo cómo adaptarse logra no depender de nada y así dominarlo todo: “A quien es capaz de acomodarse a las leyes del Cielo y de la Tierra para, así, dominar las mutaciones de las seis energías cósmicas y poder viajar por el espacio sin límites, ¿fuérale aún menester depender de algo? Por eso se dice: ‘El hombre perfecto no tiene yo, el hombre espiritual no tiene éxito, los grandes sabios no tienen nombre’” (ZZ, I-1, Preciado). No tener yo, no tener éxito y no tener nombre sólo puede ser propio de aquello que está en una posición central y que juega un rol de poder, porque al contrario que las diez mil cosas, no posee una función específica que cumplir y con cuya consecución agotarse, no es susceptible de recibir ningún

¹³⁹ Las normas pueden ser entendidas como patrones o moldes que deben ser llenados con algún contenido real o fáctico a la hora de su aplicación y, por lo tanto, en cierto sentido, serían vacías a falta de plasmar su potencialidad. De alguna manera, eso es el *mesótês* (*μεσότης*) aristotélico, una norma vacía que mediante la *phrónesis* llevamos a la práctica. Y los principios, cuanto más generales son, también son más vacíos, como decía Moritz Schlick en su crítica al imperativo categórico kantiano. Véase Moritz Schlick, “¿Qué pretende la ética?”, en Alfred Jules Ayer, *El positivismo lógico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965.

predicado con el que distinguirse y particularizarse y, en consecuencia, tampoco ningún nombre con el cual ser llamado. Porque todo lo señalado por un nombre es concreto, caduco, perecedero, con un contorno delineado y unas propiedades definidas, algo que no le sucede a aquello que no está limitado: “El Tao nunca ha tenido límites; la palabra nunca ha sido permanente [...] El gran Tao no se puede nombrar” (ZZ, II-5, Preciado). Por eso, lo que él hace, “viajando por el espacio sin límites” desde dicha posición privilegiada, es dominar los cambios de las seis energías cósmicas (*liù qì*, 六氣), se entiendan éstas como las estaciones o, como hace Guō Qìngfān (1844 – 1896) en su comentario *Zhuāng zǐ jìshì*, como el *yīn*, el *yáng*, el viento, la oscuridad, la luminosidad y la lluvia (Preciado, 342). En otras palabras, tanto el *Daò* como el sabio, desde su majestuosa pero al mismo tiempo discreta (casi insignificante) ubicación, lo posibilitan todo.

Dicha relación de poder también está descrita con detalle en el ya comentado capítulo 34 del *Dàodéjīng*, mismo que por su importancia nos permitimos citar nuevamente, si bien en esta ocasión tomando la traducción de Roger Ames y David Hall, pues creemos que transmite mejor la idea de un *Dào* que no origina la multiplicidad sino que la permite y la posibilita:

Way-making (*dao*) is an easy-flowing stream which can run in any direction. With all things accomplished and the work complete, it does not assume any proprietary claim. Since all things (*wanwu*) offer it allegiance and yet it does not act as master, it can be counted among things of the most minor significance. And since all things offer it allegiance and yet it does not act as master, it can also be counted among things of the greatest significance (DDJ, 34, Ames/Hall).

A la imagen del agua ya comentada con anterioridad, cuya corriente tiene la capacidad de alcanzarlo todo metiéndose por los espacios más reducidos, se añaden en el capítulo otras imágenes que denotan el poderío del *Dào*. Así, posibilita la existencia, como ya hemos dicho, no dando la vida como un padre a un hijo sino en el sentido de permitir, desde su ser como estructura inmanente, que cada cosa realice su potencialidad, cumpla con su función de manera natural (DDJ, 64), siéndole éstas leales. Pero dicho poder lo ejerce sin hacerse notar —incluso al extremo de no cobrar siquiera la deuda aunque podría hacerlo (DDJ,

79) —, de ahí que no se aferre a nada, no posea, no señoree, ya que de lo contrario acabaría por romper su potencialidad absoluta y siempre intacta. Y en ese sentido el *Dào* es pequeño y grande al mismo tiempo. Grande por todo lo que ya hemos señalado; pequeño porque, al no mostrarse ni alardear de su fuerza (*dé*, 德) y sus cualidades, pasa desapercibido y parece una cosa de poca monta o de ninguna importancia: insignificante. De ahí lo decisivo de la diferencia, ya analizada en el capítulo anterior de este trabajo, entre la virtud superior (*shàng dé*, 上德) y la virtud inferior (*xià dé*, 下德), cuando hicimos referencia a la distinta comprensión de la virtud entre daoístas y confucianos. La superioridad de la primera, entonces, descansa precisamente en el hecho de no ejercer su papel dominante de manera intencional y, por tanto, de no exhibir su fuerza como tal (DDJ, 38).

La pasividad, según el *Lǎozǐ*, siempre acaba venciendo a aquello que muestra actividad: el gran reino que no quiera conquistar por la fuerza al reino pequeño verá como éste acude a él sin mayor trauma, el reino pequeño que necesite la protección del grande la logrará mostrándole su humildad, la hembra vencerá al macho por su quietud, y los ríos y mares dominarán las riveras justamente por encontrarse debajo de ellas (DDJ, 61). Asimismo, no hay nada como la parsimonia “para gobernar a los hombres y servir al cielo” (DDJ, 59), donde la elección del término “parsimonia” o, como traduce Legge, “moderación”, nos remite en un sentido originario al verbo “cosechar”, *sè*, representado por un cereal y un granero, 穡, que posteriormente se resignificó como decimos, según explica Anne-Hélène Suárez Girard en su comentario al capítulo. Sin duda, la espera de la cosecha requiere de tranquilidad y parsimonia, de aguardar pasivamente a que el tiempo necesario transcurra. No caben, por tanto, intervenciones, precipitaciones ni ansiedades.

El *Zhuāngzǐ*, por su parte, no muestra ninguna intención de disimular el poder de lo central a través de una apariencia engañosa. Contrariamente, se apela a la imagen también pasiva del espejo, si bien hablando explícitamente de una posición de superioridad, al contrario que en el *Dàodéjīng*, no disimulada bajo la apariencia de lo que finge estar por debajo para alcanzar el dominio: “La mente del

hombre perfecto es como un espejo: deja que las cosas vengan y vayan sin acogerlas ni despedirlas; responde a los demás sin esconder nada. De ahí que esté sobre las cosas, sin que de ellas reciba tuerto” (ZZ, VII-6, Preciado). Como puede verse, otra vez la idea de *Dào* como algo central, situado en una posición privilegiada, que domina al permitir a todo aquello situado en la periferia que sea como es.

Volviendo al símil del recién nacido, tan utilizado en el *Dàodéjīng* para ilustrar el modelo de la conservación de las potencias, es menester reparar también en otra de sus llamativas peculiaridades, nuevamente ejemplificadora de su incomparable pero en apariencia modesta fuerza: “Las sabandijas ponzoñosas no lo hieren, las fieras feroces no lo apresan, las aves rapaces no lo arrebatan” (DDJ, 55). Al contrario de lo vulnerable que resulta un cuerpo ya desarrollado, el cuerpo recién arrojado al mundo del neonato parece capaz de poder lidiar con un sinfín de adversidades y peligros, no mediante su poder activo, pues no lo tiene, sino más bien gracias a la fuerza pasiva que le conceden la debilidad y la flexividad de sus huesos, así como la blandura y la anteformación de sus músculos. De ahí que pueda aferrarse a la vida de un modo inusitado, así como llorar durante todo el día sin perder la voz (DDJ, 55). Podría decirse que los animales salvajes, al no considerarlo una amenaza debido a su aparente debilidad, no encuentran motivo alguno para agredirlo, para hacerle daño. ¿Puede haber mejor modo de ejercer el dominio pasivamente? El estado de conservación intacta de las potencialidades en el cual se halla el recién nacido representa su mejor baza para la supervivencia: sus débiles huesos y sus músculos todavía no moldeados se convierten así en sus mayores fortalezas, y un mundo aparentemente hostil se torna su comfortable hogar sin que él haya hecho absolutamente nada para lograrlo.

Pero tal vez donde mejor se ilustre esa relación de poder sea en el modo de distribuir y cultivar la tierra en la China antigua. El señor feudal dividía su tierra en dos cuadrados, uno grande y el otro, más pequeño, dentro de él. A su vez, se trazaban dos líneas rectas a modo de ejes, uno vertical y el otro horizontal, con lo cual tanto el cuadrado mayor como el menor quedaban distribuidos en cuatro

parcelas iguales cada uno de ellos. De ese modo, cada arrendatario trabajaba una parte para su propio beneficio y otra quedaba para el beneficio del señor feudal. La parte de la tierra de la cual salía el producto para este último era el cuadrado central, mientras que los arrendatarios que trabajaban la tierra recibían, cada uno, la parte que correspondía a su cuadrado una vez restada la parte correspondiente al cuadrado menor dentro de su cuadrado total, es decir, la parte externa o periférica que permanece fuera del cuadrado central reservado para el señor feudal. Ahí se muestra cómo el amo de la tierra domina, desde la pasividad que corresponde a su posición central, a aquéllos que cultivan las propiedades de las cuales él es dueño. En dicho sistema feudal, el señor ocioso, como el *Dào*, manteniéndose inactivo, resulta eficaz ya que permite que el pueblo, los arrendatarios en este caso, puedan llevar a cabo su función, no otra que cultivar y cosechar para así poder vivir y alimentar a sus familias.¹⁴⁰

Una vez planteada la relación de poder entre el *Dào* y la multiplicidad o *wàn wù*, la transición hacia el mismo modelo jerárquico entre las esferas de lo decible y lo radicalmente indecible se produce sin asperezas. Del mismo modo que el *Dào* y el gobernante no actúan, y el mundo y el pueblo, respectivamente, se regulan y se desarrollan por sí mismos (DDJ, 57), lo indecible, también situado en el centro, no interviene con el fin de que todo lo que se encuentra en la periferia, lo decible, marche adecuadamente, sin contratiempos. En este punto no hay que olvidar que el daoísmo, como ya se ha señalado, es una filosofía del orden, pero no de un orden que se busca restablecer intencionalmente desde el reinado del caos, sino de un orden primigenio susceptible de ser conservado —como hace la medicina con la salud— mediante la prevención que evite alterarlo. Así queda dicho en el *Huángdì Nèijīng* o *Clásico interior del Emperador Amarillo*, compendio del conocimiento médico tradicional de China redactado en algún momento entre el final de la época de los Reinos combatientes y los reinados de las dinastías Qín y Hàn:

¹⁴⁰ Véase Angus Charles Graham, *op. cit.*, capítulo “Los cosmólogos”.

Por ello el hombre sagrado no efectúa el tratamiento cuando la enfermedad ya está formada, sino que la previene; no trata el desorden, sino que lo evita. Tratar a un paciente cuando ya está enfermo es como remediar un desorden en un país cuando ya está creado. Las dos cosas son como cavar un pozo cuando se tiene sed, o fabricar armas cuando se está en plena batalla. ¿No es demasiado tarde?¹⁴¹

Se ha insistido ya bastante en el presente trabajo en que la actitud inactiva y silenciosa del *Dào* tiene su paralelismo o su símil en la actitud del gobernante ideal. A ambos, por no poseer ninguna función específica, como ya hemos señalado, no les corresponde nombre alguno. Son por tanto, innombrables (*wú míng*, 無名), indecibles (*bù yán*, 不言). Pero precisamente por esa posición de privilegio que mantienen —su centralidad única, vacía y pasiva como la del cubo en la rueda—, es por lo que pueden gobernar a todo lo múltiple, lleno y activo, digamos, proveyéndolo de sentido o quizá, de un modo menos determinista, permitiendo que pueda adquirir su sentido. Sin abandonar su no-acción funcionan, cada uno en su parcela, como pivotes articuladores del equilibrio de los procesos cosmológicos y sociales. Lo sin nombre, por tanto, articula y equilibra a lo que tiene nombre, lo indefinido a lo definido, lo que conserva intactas sus potencialidades a lo que va determinándose durante el cumplimiento de su función. El *Daò* y el gobernante hacen lo mismo en lugares distintos: permitir que todo funcione naturalmente.

Pero eso sin nombre —a pesar de que le demos algunos como “grandeza”—, al ser inactivo también es, al mismo tiempo, silencioso, ya que la no-acción no produce, como resulta coherente, ningún tipo de ruido, bullicio o palabrería. Y así tenemos a un *Dào* silencioso y a un gobernante ideal silencioso: “No actúo, y el pueblo se desarrolla por sí mismo; gusto de la quietud, y el pueblo se regula por sí mismo; carezco de ocupaciones, y el pueblo prospera por sí mismo; carezco de deseos, y el pueblo recobra la integridad por sí mismo” (DDJ, 57). No hacer nada y no decir nada no interfieren ni obstaculizan el curso natural de las cosas, porque lo propio de lo natural o lo espontáneo también es devenir

¹⁴¹ *Medicina tradicional china. El primer canon del Emperador Amarillo (Huáng dì Nèijīng Sùwèn)*, Grijalbo, México, 1996, traducción y edición a cargo de Roberto González González y Yan Jianhua, p. 15.

silenciosamente, sin plan ni intención: *xī yán zì rán* (希言自然), “hablar poco es lo natural” (DDJ, 23). Y con ello ya tenemos el esquema de aquello sin nombre que domina, en la relación de poder que venimos describiendo, mediante el silencio o la no-habla (*bù yán*), pues el hablar y el correspondiente estado de abierto del orificio bucal son un indicio inequívoco de la pérdida del *qì* o flujo vital típica de todo lo que se desgasta a través de su propio accionar intencional (DDJ, 56).

Por tanto, lo silencioso y no susceptible de ser nombrado reside, como señala Moeller,¹⁴² en medio de lo que provoca ruido y posee nombre. Pero en nuestra opinión, no sólo reside entre ello, sino que posibilita que todo lo nombrado se constituya en la realización de su función, algo que no sucedería sin un gobernante, digamos, central. El máximo mandatario de un país o un Estado nombra a los ministros o secretarios, les designa sus carteras y con ello sus quehaceres y funciones. En consecuencia, es a ellos a quienes se les encomiendan las acciones que deberán encauzar los designios de una nación, no propiamente al poder central, que puede —y en el caso de daoísmo debe— mantenerse inactivo. Lo sin nombre, la no-habla y la no-acción se relacionan con el nombre, el habla y la acción por medio del dominio, porque la posibilitación también puede ser vista como signo de dependencia. ¿De qué se depende? De aquello que nos concede la oportunidad de ser lo que somos, aunque ese aquello sea una estructura inmanente como a la que ya nos hemos referido: “[El *Dào* es] Aquello que une a los Diez Mil Seres, Aquello de lo que dependen todas las transformaciones” (ZZ, VI-2, González y Pastor). Da libertad y con ello ejerce su poder: “Deja que cada cual despliegue sus capacidades, eso es todo” (ZZ, VII-2, González y Pastor).

Es precisamente en el acto del nombrar, como queda reflejado en el ámbito político del que hablamos, donde se inaugura la acción, estrictamente hablando, la acción concreta, la acción que no consiste en posibilitar (como en el caso de la no-acción del gobernante y del *Dào*), sino en ejecutar, en hacer, en llevar a cabo algo con la intención de alcanzar uno o varios objetivos y entonces consumirse, aniquilarse el instrumento de dicha acción. Lo nombrado periférico —visto como

¹⁴² Véase Hans-Georg Moeller, “Chinese Language Philosophy and Correlativism”, ed. cit., p. 95.

los órganos del cuerpo, como los seres del mundo o como los súbditos y los ministros de un Estado— queda maniatado y por tanto subyugado al poder central de lo innombrable, aunque debido a su inacción parezca que no ejerce ningún poder manifiesto. No obstante, ahí está, *fú dào* (夫道), como empieza el apartado tercero del sexto capítulo interior del *Zhuāngzǐ*. “Este Dào”, una expresión categórica que utiliza el pronombre demostrativo *fú* antepuesto al sustantivo precisamente para enfatizar en la existencia y majestuosidad del *Dào*. Por ello no resulta extraño que una frase tan sencilla como 夫道, “este Dào”, sea traducida por Preciado como “el Tao es real y verdadero” y por Pastor-Ferrer y González España como “el Tao es algo seguro, real” (ZZ, VI-3).

Lo silencioso sin nombre, entonces, ejerce un poder que regula, a modo de estructura, todo lo que tiende hacia su inexorable determinación a través de un proceso espontáneo de alternancia en el cual no interviene pero sí posibilita, así como vela por su cumplimiento. Esa es la idea del devenir natural a través del paso continuo de las cuatro estaciones y del turno constante en los cargos políticos oficiales. La virtud del Estado y la virtud del mundo quedan realizadas al no sufrir injerencia alguna por parte del poder central, el cual siempre se mantiene al margen, imparcial, inintencionado, limitándose a desempeñar un rol unificador, de apoyo, de pivotaje. Por ello es que podemos hablar de un proceso espontáneo de alternancia, de un orden que pasa desapercibido ante el perfecto funcionamiento del mecanismo que rige, tomando el término ya mencionado de Csikszentmihaly, una experiencia de *fluir*. Como los radios en la rueda, cargos y estaciones se van sucediendo para que todo marche sin interrupción.

No obstante, los cambios que tienen lugar en el proceso no se entienden en el daoísmo como estados que se van alcanzando causados por los estados precedentes, sino más bien como una sucesión de momentos que transcurren con total naturalidad, dejando paso unos a otros sin ningún concepto de causa-efecto o de nexo entre ellos. Un momento viene después de otro y otro más después de éste, como una rueda que gira sin cesar y en cuyo giro los radios van ocupando distintas posiciones alternativamente sin más motivación que el puro girar para volver a girar, de ahí que ningún momento o estado sea ni más ni menos

importante que el anterior y el que le sucederá posteriormente en el proceso. Por tanto, cada momento se completa no por provocar o causar el momento siguiente sino por agotarse a sí mismo al haber cumplido con su función.

La frase “el retorno es el movimiento del curso” (DDJ, 40) nos da la clave del tipo de proceso al cual nos referimos: el *Dào* implica un cambio cíclico, constante y eterno, una sucesión de estados, repetimos, que nada tiene que ver con la causa y el efecto, idea más asociada —si bien no con exclusividad— a una concepción del tiempo más lineal, como la cristiana, por ejemplo, que sitúa el momento inaugural de la historia en el pecado original, causa de lo que vendrá posteriormente y que puede resumirse en el siguiente encadenamiento de causas y efectos a través, de un modo u otro, de la intervención divina: caída/pecado – esclavitud – alejamiento de Dios – inseguridad/temor – redención – acercamiento a Dios – salvación. En ese sentido, es posible asimilar el papel del *Dào* en el proceso, no sólo al cambio cíclico, constante y eterno, sino también silencioso, pues no es el motor protagónico del devenir, sino el devenir mismo, el propio proceso. Como ya habíamos señalado, la contradicción no resulta problemática para el daoísmo por ser éste una filosofía del cambio, del cambio constante, y por eso es que no ve a las oposiciones como oposiciones absolutas, sino formando parte de ese proceso cambiante que hace que ahora figure una y en el momento siguiente figure la otra, eso sí, recordando que no necesariamente una de ellas causa a la otra, sino que se dan o se suceden en una secuencia natural. Ese es el proceso, esa es la inherencia del cambio propia del mundo. En el daoísmo, el enfoque del tiempo se produce, por tanto, desde una perspectiva muy diferente a la nuestra: lo nombrado se va sucediendo y lo innombrable se mantiene siempre igual, es decir, vacío, poderoso, pasivo y central.

La relación entre este *Dào* vacío, como centro indeterminado y único, y la diversidad determinada de todo acaecer, que a nuestro entender se sintetiza adecuadamente en la expresión *yīduō bùfēnguān*, así como su nexa con el lenguaje, tienen sus raíces en el antecedente más remoto del daoísmo: el pensamiento del ya mencionado Huánglǎo. Los cuatro manuscritos en seda hallados —junto a dos versiones del *Dàodéjīng*— en Mǎwángdūī en el año 1973, y

conocidos como los *Cuatro Clásicos del Emperador Amarillo (Huángdì sījīng)*, lo revelan:

Uno es su nombre; el Vacío su morada; su naturaleza, el No Actuar; Armonía, su función. De ahí que el supremo Tao sea inescrutable en su excelsitud, insondable en su profundidad. Patente y claro, no se lo puede nombrar; inmensamente grande, no se lo puede describir; único y sin par, nada ni nadie entre los infinitos seres le puede imponer su voluntad. El Cielo y la Tierra, el *yin* y el *yang*, [las cuatro] estaciones y el Sol y la Luna, las constelaciones y las nubes y el *qi*, los animales, incluso gusanos, y todo cuanto posee una raíz, todos nacen y crecen bien gracias a Él, sin que por ello Él sufra de merma; ni tampoco se acrezca cuando todos retornan a Él. Recio y fuerte, no se quiebra; blando y débil, no se puede deshacer.¹⁴³

Como decimos, el pasaje sirve para mostrar esta primigenia concepción de la relación y sus implicaciones en el lenguaje en el pensamiento daoísta, así como para, nuevamente, ver la caracterización del *Dào* en sintonía con lo que ya hemos detallado anteriormente: vacío, unificado, pasivo, omnipresente, informe, sin par, poderoso. Lo que no tiene nombre gobierna a los diez mil seres, cuyas posiciones y funciones han sido fijadas lingüísticamente para permanecer en equilibrio. Por tanto, la relación de poder entre el *Dào* y la multiplicidad circundante es, ante todo, una relación basada en el lenguaje, una relación que permea toda la filosofía china clásica en torno al lenguaje y que no está basada en el nexo entre el significante y lo significado sino, más radicalmente, entre lo innombrable que domina y lo nombrable que es dominado.¹⁴⁴

Dicha relación, como Moeller señala, no solamente es posible hallarla en los círculos del pensamiento daoísta, como los ejemplificados en nuestro trabajo, sino también en corrientes muy alejadas de él, por ejemplo en el pensamiento legista (v. g. *Hánfēizǐ*) y en el confucianismo (v. g. *Xúnzǐ*). En su opinión, el capítulo del *Xúnzǐ* dedicado a la rectificación de los nombres, a pesar de haber sido interpretado como un texto sobre la relación entre el significante y el significado, sólo le concede originalmente a este aspecto una importancia secundaria, pues lo principal es también la diferencia de poder entre las esferas de

¹⁴³ *Los cuatro libros del Emperador Amarillo (Huángdì sījīng)*, Trotta, Madrid, 2010, edición y traducción del chino de Iñaki Preciado Idoeta, p. 160.

¹⁴⁴ Véase Hans-Georg Moeller, “Chinese Language Philosophy and Correlativism”, ed. cit., pp. 97 y 98.

lo decible y de lo indecible, es decir, el gobierno del *Dào* y del soberano sobre lo nombrado. Por un lado, el soberano ideal que no es nombrado por nadie; por el otro, todo lo demás, sobre lo que él posee el derecho y el poder de ejercer la denominación o la rectificación. En el centro, el poder, digamos, adecuado, que sólo se produce cuando el gobernante mantiene los nombres y lo nombrado en perfecto orden.

En ese sentido el capítulo 22 del *Xúnzǐ*, “Rectificación de los nombres”, es un texto de corte más pragmático que semántico, ya que le ofrece al gobernante una guía sobre cómo usar, distinguir e instituir los nombres. A pesar de que teóricos como John Makeham y John Knoblock han encontrado en el capítulo una teoría convencionalista del lenguaje,¹⁴⁵ Moeller va más allá y ve en el *Xúnzǐ* una teoría de la autoridad. No se trata para él de creer que la nominación es una cuestión de convención, por ejemplo, por parte de todo el pueblo, sino de entender la autoridad que tiene el gobernante para gobernar con los nombres, pues desde su poder absoluto sobre ellos debe organizar el mundo en una totalidad ordenada, en una estructura social armónica. Y si en ciertos pasajes del *Xúnzǐ* se alude a un convencionalismo de ciertos nombres basado en las costumbres y los modelos sociales, siempre se necesita del beneplácito del soberano, con lo que obtenemos un convencionalismo bastante rudimentario al verse excluida de dicho *acuerdo* el resto de la sociedad.

Ilustramos esto con dos pasajes del *Xúnzǐ*. La lectura del siguiente fragmento puede darnos la idea del convencionalismo defendido por Makeham y Knoblock: “Los nombres no tienen una idoneidad predeterminada. Se necesita un acuerdo para nombrar las cosas. Una vez que el acuerdo se establece y se ha convertido en costumbre, entonces se las llama apropiadamente, y lo que difiere del uso se llama inadecuado. Los nombres no tienen objetos predeterminados” (XZ, 22, 120-124). Pero lo que pareciera aceptar un convencionalismo social queda especificado en otro pasaje que ya citamos con anterioridad y del cual extraemos en este momento la idea clave que nos interesa: “El sabio dibuja

¹⁴⁵ Véase John Makeham, *Name and Actuality in Early Chinese Thought*, State University of New York Press, Albany, 1994. También John Knoblock, *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*, vol. III, Stanford University Press, Stanford, 1994.

diferencias y establece nombres para señalar sus objetos correspondientes. Y lo que es más importante, deja en claro la distinción entre lo superior y lo inferior y, más generalmente, distingue lo semejante de lo contrario” (XZ, 22, 65-69).

Así pues, tenemos, de un lado, una autoridad que regula los nombres, y del otro, un universo de nombres que necesita ser mantenido en orden y alejado de las malversaciones a las cuales puede someterlo el pueblo y, sobre todo, los filósofos. Según Moeller, consecuentemente, no existe en la China antigua —y por tanto tampoco en el *Xúnzǐ*— ningún tipo de convencionalismo, sino en todo caso una postura mucho más naturalista del lenguaje, cercana a la que defiende Crátilo en el diálogo platónico que lleva por título el mismo nombre, y que expone el lingüista Roy Andrew Miller al decir que ningún nombre en el idioma chino es en sí mismo arbitrario, ya que todo en el cosmos es del modo que es y lo mismo sucede con los nombres debido a que son un reflejo del orden cósmico.¹⁴⁶

Para el profesor Moeller, esto explicaría por qué en el *Xúnzǐ*, cuando se habla de los nombres que describen a la humanidad, se usan caracteres vinculados no sólo a su significado, sino también relacionados entre ellos fonética y gráficamente: “Lo que caracteriza a un hombre desde su nacimiento es llamado ‘naturaleza’. Lo que se produce fuera de la armonía de la naturaleza innata [...] y lo que desde el nacimiento es fácil y espontáneo es llamado ‘naturaleza’. Los sentimientos de agrado y desagrado [...] que son innatos en nuestra naturaleza son llamados ‘sentimientos’” (XZ, 22, 7-14). “Nacimiento” (*shēng*, 生), “naturaleza innata” (*xìng*, 性) y “sentimientos” (*qíng*, 情) no pueden disimular su estrecho parentesco ni en su pronunciación ni en su forma escrita, con lo cual *Xúnzǐ* podría haber entendido que estas expresiones pertenecen a lo que designan de un modo natural. No obstante, el enfoque práctico del estudio sobre los nombres en el *Xúnzǐ* es primordial, de modo que según Moeller no existió ningún tipo de interés por parte del filósofo confucianista en estudiar el tema del nexo entre el nombre y lo significado por él. Basta con que la relación sea correcta en un sentido práctico.

¹⁴⁶ Véase Roy Andrew Miller, “The Far East”, en Thomas A. Sebeok (ed.), *Current Trends in Linguistics*, Mouton, La Haya, 1975, p. 1217.

Por tanto, no es posible interpretar el capítulo sobre la rectificación de los nombres como una defensa de ningún tipo de teoría convencionalista del lenguaje al estilo occidental. Lo que en su opinión se trasluce de este análisis —y al mismo tiempo constituye el objetivo central del artículo de Moeller— es la correspondencia del correlativismo lingüístico con un correlativismo cosmológico más general, detectable en el *Xúnzǐ* pero también manifiesto en toda la filosofía del lenguaje de la China antigua: “Puesto que todas las acciones y cosas del cosmos tienen nombres, el orden del cosmos corresponde al orden de los nombres y las cosas [...] El orden en el Estado y en el cosmos va de la mano del orden entre los nombres y las cosas”.¹⁴⁷

Lo indecible, por tanto, situado en la posición privilegiada del centro vacío, permite que todo lo demás pueda ser dicho, mostrando así su poder y eficacia al modo de la oquedad en la vasija y en el aposento, útiles para que pueda haber algo en su interior (DDJ, 11). La multiplicidad está ahí para ser nombrada y, en consecuencia, puede ser dicha y conocida. La tradición del pensamiento chino no se ocupó en abordar el problema inaugural griego del develamiento de una realidad oculta bajo otra menos auténtica, meramente aparental, y la consiguiente sombra de duda que cubriría el poder cognoscitivo de los sentidos ya desde Parménides de Elea. Las cosas están ante nosotros sin ningún velo que las oculte. El cambio constante al cual están sometidas no nos impide oír las, olerlas, verlas, tocarlas y sentir las tal y como son. El pensamiento chino no se preocupó por ninguna posible acusación de realismo ingenuo a nivel epistemológico. En cierto modo, las sospechas sobre la existencia de la realidad tal y como se nos aparece no casan bien con el espíritu práctico del pueblo chino, algo que lo ha caracterizado a lo largo de toda su historia. Como señala Chad Hansen, hasta la entrada en China del budismo desde la India, nadie había considerado la posibilidad de concebir el mundo como una ilusión, e incluso posteriormente dicha teoría sufrió constantes ataques.¹⁴⁸ En ese sentido, hay que tener en cuenta que a

¹⁴⁷ Para este análisis del capítulo del *Xúnzǐ* acerca de la rectificación de los nombres hemos seguido lo que nos dice el profesor Moeller en su artículo “Chinese Language Philosophy and Correlativism”, ed. cit., pp. 98-103.

¹⁴⁸ Véase Chad Hansen, “Linguistic Skepticism in the *Lao Tzu*”, ed. cit., p. 323.

pesar de las similitudes que puedan darse entre el daoísmo clásico y el budismo chan (el equivalente chino del budismo zen), una de sus diferencias más destacables radica precisamente en este aspecto: el mundo, la multiplicidad, jamás es puesta en duda por el daoísmo clásico. Como ya hemos dicho, no se trata de una simple apariencia encubierta susceptible de ser develada. La no presencia se mueve entre la presencia, ambas se hallan en permanente equilibrio.¹⁴⁹

¹⁴⁹ A pesar, por ejemplo, de que en algún pasaje del *Lǎozǐ* pueda parecer que se apela a una realidad encubierta por la apariencia, por una ilusión engañadora, siempre se refiere, en todo caso, al ámbito del comportamiento humano y no al mundo: “Pues los ritos son lo superficial de la lealtad y la fidelidad, son el origen del desorden. Esos conocimientos son lo ilusorio del curso, son la fuente de la estupidez. Así, el hombre cabal permanece en lo substancial, no en lo superficial; permanece en lo real, no en lo ilusorio” (DDJ, 38).

El conocimiento: enseñanza sin habla e inutilidad de las distinciones

Así, la esterilidad del lenguaje en el daoísmo no se refiere a todo. En el mundo, cuando nos dirigimos a los hechos, a los acontecimientos, a la multiplicidad, a las diez mil cosas, el lenguaje funciona. A lo sumo, en caso de nombramientos incorrectos, lo que es menester es efectuar las rectificaciones pertinentes, y ello, como ya hemos visto, de ningún modo puede hacerse a la ligera. Ahora bien, donde parece no alcanzar el lenguaje es a la hora de hablar del *Dào*, innombrable y fuente de poder central que permite o posibilita todo lo demás, periférico y nombrable.

Es en este punto donde adquiere importancia la enseñanza de lo no decible, que al mismo tiempo, si seguimos los textos clásicos, parece ser una enseñanza sin habla o sin palabras (*bù yán zhī jiāo*, 不言之教), limitada a pocas personas, tanto que sólo es propia del *shèng rén* que permanece en estado de inacción (DDJ, 2 y 43). Si, como hemos dicho antes, el *Dào* que nada deja sin hacer mediante la no-acción (*dào cháng wú wéi ér wú bù wéi*) no produce ningún ruido, la enseñanza que nos aproxime al *Dào* también debería, de manera coherente, ser una enseñanza silenciosa.

El daoísmo recurre constantemente a la prudencia lingüística por parte del maestro o el sabio, una parquedad de palabras siempre asociada al *wú wéi*. Dicha moderación o sobriedad al hablar tiene que ver con el ajuste del *shèng rén* a su naturaleza, a su comportamiento espontáneo, basado en no tener que decir mucho y así permitir que todo prosiga, deviniendo, a su propio ritmo. Por ello, “hablar poco es lo natural”, lo espontáneo, *xī yán zì rán* (DDJ, 23); y también debido a ello, el sabio “pondera sus palabras” (DDJ, 17). Ni habla sin parar ni dice cualquier cosa. Y del mismo modo tiene que proceder el buen gobernante. Como señala Suárez Girard comentando el final del capítulo 23 del *Dàodéjīng*, éste debe cuidarse del exceso de palabras, pues si no se cumplen o no corresponden a la realidad, corre el riesgo de perder la confianza que en él tienen sus súbditos.

Ahora bien, ese silencio no es exactamente el silencio que provoca el pasmo típico de la experiencia mística, aunque en el capítulo que abre el *Dàodéjīng* se hable de “misterio” (*miào*, 妙) y de “límite” (*jiào*, 徼), dos términos generalmente asociados a ella. Conviene recordar que la mudez como imposibilidad de pronunciar palabras se encuentra en la base del término “mística”. En griego, *mystikós* es lo relacionado con los misterios (*mystérion*), es decir, con lo secreto. Y el *mystés*, el iniciado en los misterios, era aquel que permanecía callado. Asimismo, estos términos se hallan emparentados con el verbo *myô*, que significa “mantener la boca cerrada” y que proviene de la raíz indoeuropea *mu-*, cuyo significado es el sonido que se efectúa con los labios cerrados.¹⁵⁰ Pero a pesar de que, como ya hemos visto, en el caso del daoísmo es de suma importancia mantener los labios cerrados para proteger el orificio que da acceso a la cavidad bucal, y así conservar el *qì* vital (DDJ, 56), un silencio y otro son muy distintos. El silencio o las pocas palabras del daoísmo implican más bien la comprensión de que las distinciones que realizamos cuando hablamos del mundo o de nuestra praxis nos alejan de lo espontáneo, de todo lo que caracteriza al *Dào* y su poder. Por eso, “el que sabe no habla, el que habla no sabe” (DDJ, 56).

Tener conciencia de ese alejamiento al cual nos lleva la continua pérdida del *qì* a través del orificio bucal es entender la improductividad del discurso, el desgaste que acarrea todo movimiento, inexorablemente unido a aquello que es intencional, múltiple, periférico, cambiante y débil, rasgos todos ellos que aglutina el lenguaje: “Las muchas palabras pronto se agotan; más vale guardar el centro” (DDJ, 5). La posición central, no discursiva y silenciosa, al no desgastarse, se conserva y puede seguir ejerciendo su dominio. La no intencionalidad que la constituye es la misma que, como se ha dicho en el primer capítulo del presente trabajo, rompería el *xué wén* o estudio en el sentido ilustrado, siempre buscado a propósito. De ahí que sólo la enseñanza sin habla permita mantenerse en la sencillez, en la naturalidad, en la espontaneidad propias del *Dào*, donde no

¹⁵⁰ Véase Chantal Maillard, “Desde la ignorancia”, en Óscar Pujol y Amador Vega (eds.), *Las palabras del silencio. El lenguaje de la ausencia en las distintas tradiciones místicas*, Trotta-Centro Internacional de Estudios Místicos del Ayuntamiento de Ávila, Madrid-Ávila, 2006, p. 115.

alcanza un lenguaje diseñado para hablar de las particularidades inherentes a la multiplicidad, es decir, creado con el fin de llevar a cabo distinciones en el ámbito de las diez mil cosas.

En el quinto libro interior del *Zhuāngzǐ* la figura de la enseñanza sin palabras es comunicada a través de la imagen de cuatro personajes, cuatro de los muchos hombres tullidos, contrahechos o monstruosos que van desfilando a través del texto para erigirse como protagonistas de virtuosismo, de ahí el título de dicho libro: *Dé chōng fú* (德充符) o “Signos de íntegra virtud”, como traducen González España y Pastor-Ferrer. El primero de ellos es un hombre cojo de quien se dice que rivaliza en número de discípulos con Confucio. Su nombre es Wáng Tái, enseña sin palabras y se aconseja que todo el mundo vaya a aprender de él, principalmente porque dos de los asuntos más importantes, la vida y la muerte, son para dicho personaje indiferentes. Y aquí encontramos la primera clave para ir entrando al tema de las distinciones en el *Zhuāngzǐ*.

Si en el *Dàodéjīng* predominaba la tendencia del ser humano por conservar la vida y mantenerse alejado de la muerte (DDJ, 76 y 80), en el *Zhuāngzǐ* hallamos un ideal mucho más cercano a la aceptación de esta última, que no se diferencia de la vida como ningún hecho del mundo se diferencia de otro; podríamos decir que se trata de dos momentos conformadores del proceso global de transformación que se da entre la permanente armonía que equilibra las fuerzas de creación y de destrucción.¹⁵¹ De ahí que la imperturbabilidad del hombre cojo ante lo que pueda suceder en el mundo sea algo digno de admiración por parte de sus seguidores. Tanto es así que lo califican de “gran sabio”. Si el daoísmo filosófico es en buena parte un aprendizaje de la actitud consistente en perder el miedo a la muerte como algo irremisible —de manera similar a como lo fue el pensamiento de algunas escuelas helenísticas, sobre todo el estoicismo y el epicureísmo—, las palabras que sobre este mutilado se nos dicen resultan sobradamente ilustrativas: “Derrumbárase el cielo y hundiérase la tierra, que él

¹⁵¹ Para un sobresaliente análisis de la importancia del tema de la muerte en el *Zhuāngzǐ*, puede verse el capítulo “Un monstruo, dos muertes y mil metamorfosis”, en Romain Graziani, *Ficciones filosóficas del Zhuangzi*, ed. cit., pp. 89-112. Allí nos muestra el autor cómo un tema olvidado o reprimido en la cultura clásica china, el de la muerte personal, aparece vigorosamente en el *Zhuāngzǐ*.

nada perdería. De nada ha menester, ni le alteran las mudanzas de las cosas” (ZZ, V-1, Preciado). Como el desgraciado protagonista de *Los que firman con una cruz* —la obra de teatro de Ludwig Anzengruber que tanto impactó al joven Wittgenstein—, la conciencia de la poca importancia de la muerte, y por tanto la pérdida del miedo ante ella, mantiene a Wáng Tái libre e independiente de todo avatar susceptible de afectar su vida:

Aunque te encuentres a seis pies bajo tierra, cubierto por el pasto, y aunque hayas de sufrir lo mismo nuevamente, muchos miles de veces, nada te puede suceder. Tú perteneces a todo esto y todo esto te pertenece a ti. Nada te puede suceder. Y esto fue tan maravilloso que grité a todos los demás que había alrededor: nada te puede suceder... Vive, pues, alegre, alegre. Nada te puede suceder.¹⁵²

El segundo personaje que aparece en el libro quinto es Tuō el Feo. Exento de cualquier atractivo físico, sin capacidad de liderazgo, sin poder ni autoridad y aun sin riquezas, es decir, carente de virtud aparente alguna, estaba siempre, sorprendentemente, rodeado de mujeres y hombres. Y no sólo eso, sino que los mandatarios de los lugares que recorría le ofrecían el gobierno de los asuntos públicos a pesar de que no pronunciaba palabra alguna: “Tuo el Feo, sin decir palabra, inspira confianza; sin hacer nada, suscita intimidación. Todos quieren confiarle su gobierno y temen que él lo rechace. Es, evidentemente, un hombre cuyas cualidades están intactas y cuya Virtud no se exterioriza” (ZZ, V-4, González y Pastor). Este mantenimiento intacto de las cualidades puede ser relacionado con dos de los aspectos que ya hemos subrayado, como son el no hablar (conservando con ello el *qi*) y el no desear cargos de poder ni tener intenciones (guardando la posición central pasiva). Pero en el texto también se encuentra asociado a la imperturbabilidad —semejante a la famosa *ataraxia* griega

¹⁵² William Warren Bartley III, *Wittgenstein*, Open Court, La Salle-Illinois, 1985, p.189. La traducción del inglés es nuestra. Esa idea llevó a Wittgenstein a decir que sólo quien vive en el eterno presente no tiene miedo a la muerte, lo que equivale a ser feliz. De la influencia de este planteamiento debida a uno muy similar por parte de Tolstoi en la *Confesión*, y del parecido que ambas guardan con la actitud del sabio daoísta, para quien la muerte y la vida son, al fin y al cabo, la misma cosa, puede verse Francisco José Fernández Defez, “Un esbozo comparativo entre los ámbitos ético y metafísico del *Daodejing* y el *Tractatus logico-philosophicus*”, ed. cit.

del ideal del sabio característico de la época helenística— ante cualquier posible estado en el mundo, como sucedía en el ejemplo de Wáng Tái y su similar en la obra de Anzengruber:

Muerte y vida, ganancia y pérdida, miseria y éxito, pobreza y riqueza, así como sabiduría e ignorancia, infamia y gloria, hambre y sed, frío y calor, todo ello no es sino mudanza de las cosas y discurrir del destino. Síguense como el día y la noche, sin que el humano conocimiento alcance a conocer su principio. No tienen por qué alborotar la paz interior, ni deben introducirse en la mansión del espíritu” (ZZ, V-4, Preciado).

Por su parte, la virtud que no se exterioriza tiene que ver con esa apariencia no virtuosa de Tuō el Feo, pero que en realidad cumple con todos los requisitos de la gran virtud interior, definida por ese juego de apariencias y contrarios que ya hemos analizado, por ejemplo, en el capítulo 20 del *Dàodéjīng* —y de forma similar en la historia de Shí el carpintero—, y que en el *Zhuāngzǐ* también se describe apelando al agua, la quietud y la armonía: “Agua inmóvil o calma perfecta. En su interior se protege. En su exterior nada mueve. Eso podría servir como ejemplo [de virtud que no se exterioriza]. La Virtud es cultivar la armonía. En la Virtud que no se exterioriza los seres y las cosas se conservan sin disgregarse” (ZZ, V-4, González y Pastor). Dicho de otro modo, aquél que parece no poseer nada encomiable es quien todo lo conserva.

Atendiendo al comentario de Guō Xiàng a estos pasajes del *Zhuāngzǐ*, parece seguirse que esa virtud del sabio basada en la imperturbabilidad consiste en entender que las diez mil cosas siguen su camino sin que nada pueda escapar a su espontaneidad, que nada de lo que sucede es aleatorio, que ninguna fuerza —por enorme que sea y por mucho que se agote en el esfuerzo—, es capaz de cambiar la realidad: “What do you not do you could not have done, and what you do you could not have not done” (Ziporyn, 182). Cercanamente a Schopenhauer y Wittgenstein, el mundo es como es, ya está dado, y es independiente de la voluntad. La actitud es muy similar, también, a la que poetiza Tagore al ver a un niño jugando en el suelo, totalmente despreocupado por ansiedades y deseos: “¡Qué feliz eres, niño, sentado en el polvo, divirtiéndote toda la mañana con una

ramita rota! Yo sonrío al verte jugar con este trocito de madera [...] Persigo entretenimientos costosos y amontoño oro y plata. Tú juegas con el corazón alegre con todo cuanto encuentras. Yo dedico mis fuerzas y mi tiempo a la conquista de cosas que nunca podré obtener”.¹⁵³ No fue en vano la famosa afrenta del pensador austriaco, quien invitado por los miembros del Círculo de Viena a hablarles de su filosofía, no tuvo otra ocurrencia que leerles algunos versos del poeta indio.

Finalmente, en el mismo capítulo, dos personajes de rasgos físicos parecidos refuerzan la idea de la eficacia de la enseñanza sin habla. Se trata de dos hombres cojos, contrahechos y carentes de labios. Ambos fungen como estimados consejeros de los duques Líng y Huán, gobernantes de los estados de Wèi y de Qí, respectivamente. Aconsejan sin palabras y logran que sus peculiares características corporales pierdan su importancia frente a la gran virtud interior —en alguna ocasión también llamada, por su profundidad, “virtud oscura”, *xuán dé* o 玄德 (DDJ, 65)—, que no atiende a contingencias mundanas y por ello habita, independientemente, en su propio mundo, como ya habíamos visto en los casos anteriores:

El Santo [*shèng rén*], ¿para qué quiere el saber si no tiene proyectos?, ¿para qué la cola de pegar si él nada ha separado?, ¿para qué poseer si nada ha perdido?, ¿para qué comerciar si nada codicia? [...] Posee la forma de los hombres, pero no sus pasiones. Posee la forma de los hombres y por eso se mezcla entre ellos. No posee las pasiones de los hombres y por eso lo falso, lo verdadero, nada significan para él. ¡Qué pequeño como hombre! ¡Qué grande, libre, realizando en él su propio Cielo! (ZZ, V-5, González y Pastor).

Fiel a su espontaneidad y a la del *Dào*, el sabio no necesita hacer planes; manteniéndolo todo tal y como es, nada debe reparar; entendiendo que todo es lo mismo, no puede albergar deseo de posesión ni miedo a la pérdida; sin codiciar nada, su no intencionalidad lo deja todo como está. Careciendo de las inclinaciones más características de los seres humanos —las pasiones y los sentimientos—, se mueve entre ellos pero es de otro modo, de ahí que se

¹⁵³ Rabindranath Tagore, “Juguetes”, en *La luna nueva*, Porrúa, México, 2002, p. 10.

aproxime de una manera totalmente diferente a las distinciones que todos solemos hacer entre lo verdadero y lo falso. Como señala Wáng Fūzhī en el *Zhuāngzǐ jiě*, el sabio es indiferente a la ganancia y a la pérdida, él no tiene esquemas para distinguir o agrupar las cosas... solamente se limita a vagar entre ellas (Ziporyn, 185). Regresaremos a este *vagar* más adelante.

Nos hallamos, así, ante una nueva muestra de la mengua que engrandece, del desapego a las cosas que lleva a un estado de imperturbabilidad, casi al estilo de los pirrónicos griegos, para quienes la imposibilidad de alcanzar verdades en el terreno gnoseológico conllevaba el mismo estado de calma escéptica en el ámbito de la moral y convertía el ejercicio filosófico en una *skepsis* o indagación continua contra los filósofos dogmáticos, siempre empeñados en dar validez absoluta a una de las opciones en juego —quizá para no caer en la perpetua indecisión y perecer como el asno de Buridán.

El propio Zhuāngzǐ, en una conversación con su amigo Huìzǐ, habla de la misma posición neutral del sabio tanto en una parcela como en la otra, que así parecen igualarse: “Lo verdadero o lo falso, esto es lo que yo entiendo por pasiones humanas. El que no es empujado por el amor o el odio, el que sigue con constancia su naturaleza y nada añade a la vida, es un hombre sin pasiones humanas” (ZZ, V-6, González y Pastor). De ello —así como del devenir no causal del ciclo natural que ya hemos comentado—, tal vez el mejor ejemplo sea el episodio de la muerte de la esposa de Zhuāngzǐ, aunque para analizarlo tengamos que salirnos, a modo de excepción, de los libros interiores.

Cuenta el pasaje que, llegando Huìzǐ a visitar a Zhuāngzǐ después de la muerte de la esposa de este último, lo encontró cantando al mismo tiempo que golpeaba rítmicamente una jofaina, por lo que le reprochó dicha actitud, a su entender irrespetuosa. He aquí, *in extenso*, la respuesta del daoísta:

En el momento en que murió, ¿cómo hubiera podido yo no sentir dolor? Mas paré mientes en que al principio, en su origen ella no tenía vida; y no sólo que no tenía vida, pero que tampoco tenía forma; y no sólo no existía su forma, sino que tampoco su energía vital. En medio de la nebulosa confusión primera se produjo una transformación y apareció la energía primordial; mudó ésta, y se hizo forma; mudó la forma y se tornó en vida. Ahora es la vida la que se ha

tornado en muerte. Es como el sucederse de las cuatro estaciones: primavera, verano, otoño, invierno. Cuando ella ahora reposa tranquila en la Gran Mansión, si yo gimiera y sollozara amargamente, para mí que no había comprendido la razón de la vida. Por eso ya no lloro (ZZ, XVIII-2, Preciado).

No se trata aquí de mostrar una indiferencia inhumana ante la pérdida de su esposa, sino más bien de señalar que los sentimientos y el dejarnos arrastrar por ellos tienen su raíz en la falta de comprensión de la auténtica naturaleza de las cosas, de todas las cosas o de todos los seres, incluidos los seres humanos, que no es otra que la impermanencia, es decir, la alternancia. De ahí lo absurdo de seguir a la pasión de lo verdadero y de lo falso, ignorando el cambio, que hace que lo que hay ahora ya no esté en el siguiente momento y que lo que estará en el siguiente momento no esté ahora presente. No es extraño, así planteado, que Zhuāngzǐ entremezcle los terrenos del conocimiento y de las inclinaciones para decir que lo verdadero o lo falso son las pasiones humanas.¹⁵⁴ Al fin y al cabo, la obsesiva compulsión humana por dejar sentado lo que es verdadero y lo que es falso hace que nos precipitemos en el juicio una y otra vez a causa de la inmensidad de nuestra voluntad, como ya había visto Descartes en los albores de la Modernidad,¹⁵⁵ si bien el uso del método correcto, no otro que el matemático, podía, en su opinión, librarnos de caer en el error y ayudarnos a ver con claridad y distinción todos los hechos de un mundo ordenado.

Así pues, de lo que se trata en los casos de los cuatro personajes mutilados o deformes, es de borrar la importancia de las distinciones que hacemos cuando nos referimos al mundo: todo tiene el mismo valor, al fin y al cabo, tanto en el nivel lingüístico como en el de la realidad, ambos marcados por la contingencia. Eso es lo que nos muestra el recurso a la enseñanza sin habla a la cual se hace referencia también en el *Dàodéjīng*. No obstante, ello no conlleva de ningún modo la invalidez del lenguaje y de las palabras. Debemos recordar lo dicho

¹⁵⁴ Tradicionalmente, las pasiones humanas son encauzadas, siguiendo el modelo confucianista, por el rito (*lǐ*, 禮), de ahí que en una lectura alternativa de este famoso pasaje sea posible entender el comportamiento de Zhuāngzǐ ante la muerte de su esposa como una forma de menospreciar los ritos funerarios. Del mismo modo, también resulta plausible interpretar la crítica de Huizǐ por la actuación del recién enviudado como una crítica a su exceso, a su exhibicionismo, más que como una crítica a los propios ritos. Véase Jean Levi, *Le petit monde du Tchouang-Tseu*, Éditions Philippe Picquier, Arles Cedex, 2010.

¹⁵⁵ Véase René Descartes, *Los principios de la filosofía*, Alianza, Madrid, 1995, principios 32 al 39.

anteriormente sobre el lenguaje y su utilidad para referirnos a los diez mil seres. Otra cosa es que no se deba, a través de él, tratar de decir que unas cosas son más verdaderas que otras, como se señala en el *Zhuāngzǐ* una y otra vez. Sería tan contradictorio como afirmar que las estaciones existen y podemos captarlas pero enfrascarnos en disputas sobre cuáles de ellas son más verdaderas o auténticas, siendo que todas *valen* lo mismo. Como decía Wittgenstein en el *Tractatus logico-philosophicus* al referirse a las proposiciones de la ciencia natural,¹⁵⁶ el único valor que éstas poseen es su valor lógico, y en ese sentido no puede decirse que tengan un valor demasiado alto, valor este reservado, en el pensador austriaco, para las pseudoproposiciones que apuntan a los ámbitos ético, estético y religioso, más elevados que el de la ciencia.

Evidentemente, este planteamiento de las distinciones en el *Zhuāngzǐ* nos lleva a una posición relativista y escéptica, quizá más acentuada o radical que la que se trasluce del *Dàodéjīng*, aunque no tan tajantemente separada como señala Bauer.¹⁵⁷ En el *Lǎozǐ* el tema de las distinciones y su asociación con el lenguaje se aborda en numerosas ocasiones. Ya desde los primeros capítulos, donde, como ya hemos señalado, se apela a un *Dào* indistinto y sin nombre, parece seguirse que todo lo demás (*wàn wù*) pertenece al terreno de las distinciones, de los nombres o de lo lingüístico. Y con ello se establece una división clara entre lo nombrable y lo innombrable, entre lo distinto y lo indistinto, una distinción que, como ya se ha insistido, está basada en una diferencia de poder y figura el modo como se engranan las relaciones en todos los ámbitos abarcados por la cosmovisión de la China antigua.

La multiplicidad admite un torrente de palabras. Todo puede ser dicho. Y puede ser dicho porque aquello que se sitúa en el centro permite que se diga. El gobernante consiente que cada quien ejecute sus funciones, nombrando cargos y no entrometiéndose gratuitamente en sus quehaceres; el *Dào* posibilita que cada cosa del mundo, de la naturaleza, tenga una denominación y siga el ritmo que le es propio sin entorpecer nada de lo que acaece. Así y no de otra forma es como la

¹⁵⁶ Véase Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, ed. cit., proposición 6.4.

¹⁵⁷ Véase Wolfgang Bauer, *Historia de la filosofía china*, ed. cit., pp. 101-102.

maquinaria del devenir funciona, no entorpeciendo el proceso. Ahora bien, usar el lenguaje no quiere decir abusar de él. ¿En qué sentido? En el de pensar que las palabras están ahí para disputar acerca del estatus de aquello que nombran, pues ello no sólo constituye una absoluta pérdida de tiempo sino también un signo de la mayor ignorancia, una ignorancia consistente en la falta de comprensión de la relatividad y el dinamismo de las cosas.

El primer capítulo interior del *Zhuāngzǐ* se convierte en ocasión para ejemplificar su relativismo epistemológico. Hablando de dimensiones, distancias, colores más o menos auténticos y mudanzas de unos seres en otros, la posibilidad de aseverar cualquier cosa fuera de su puntual contexto y limitado alcance se desvanece: ¿cómo puede llegar a saber lo que es la luna un pequeño insecto que nace por la mañana y cuya vida se extingue antes de arribar la tarde?, ¿cómo alcanzará a saber lo que es un año una cigarra que no vive más de dos estaciones? En cambio, para la tortuga prodigiosa que habita al sur de Chǔ, quinientos años no son más que un otoño (ZZ, I-1). Y lo mismo sucede si de las funciones de las cosas se trata, lo que se trasluce de dos conversaciones con Huizǐ. Éste se queja de las enormes dimensiones de dos de sus posesiones: una calabaza y un ailanto (árbol muy alto originario de China). El tamaño de una y otro es tan grande que los imposibilita para llevar a cabo ciertas funciones que les son propias: en el caso de la calabaza, por ejemplo, contener líquidos, ya que una vez llena, de tan pesada, no se la podría transportar; en el caso del ailanto, aprovechar su nudosa madera. Muestra de la relatividad de las cosas, de que todo sirve para algo, es el reproche de Zhuāngzǐ a su amigo: ¿por qué no usar la calabaza para navegar los ríos?, ¿por qué no plantar el árbol en el país donde nada existe y así disfrutar de su inmensa sombra? (ZZ, I-3).

En el daoísmo, creemos, el problema no radica en analizar si el lenguaje es o no confiable para describir algo. El lenguaje no es una especie de velo que cubre y distorsiona la realidad y, por tanto, resulta del todo confiable, claro está, siempre que seamos conscientes de su relatividad y de su contextualidad social. El lenguaje es lo que es y sirve para lo que sirve, que no es poco. El error radica en pensar que el lenguaje puede fijar la realidad. El lenguaje es *energeia* y no

ergon, como ya hemos dicho que sostenía Humboldt, y debido a ello se halla en constante cambio, igual que sucede con las diez mil cosas. Por eso no puede describir ninguna verdad eterna, definitiva e inmóvil, y mucho menos aquietar la realidad.

El *Lǎozǐ*, por su parte, también muestra la actitud relativa del sabio frente al mundo o, más puntualmente, ante la posibilidad de decantarse categóricamente por cualquiera de las alternativas en juego de una dualidad, incluida la esfera de la moral. Como tampoco niega el *Zhuāngzǐ*, las palabras pueden decir las cosas. El solo hecho de imaginar un lenguaje estéril, un conjunto de palabras que no pueda servir para dirigirse a las cosas es un ataque frontal al sentido común. Sea como organizador del mundo, como designador de las cosas, como configurador de la realidad, incluso como metaforizador de la misma, su nexa con ella, sea del tipo que sea, existe. Hablamos, comprendemos y expresamos cosas, se las decimos a los demás y a nosotros mismos, a veces incluso las gritamos sin necesidad de interlocutor alguno, ni siquiera nosotros mismos. ¿Podría una herramienta ser tan absurda que no sirviera para nada? Hasta un trozo de hierro informe y sin ninguna utilidad determinada puede ayudarnos a introducir un clavo en la pared o servir como arma arrojadiza. Con mucha mayor razón tendrá el lenguaje los más variados usos y funciones.

Por eso, el relativismo al que apelamos no lleva al *Lǎozǐ* ni al *Zhuāngzǐ* a negar la utilidad del lenguaje. Más bien se trata de entender que la correcta comprensión del mundo pasa por la claridad de la idea de que no hay cosas más verdaderas que otras, o más buenas que otras, o más auténticas que otras. Y aquí es donde el origen del pensamiento chino se bifurca de su semejante griego, tan preocupado por la disputa entre la realidad y la apariencia, que se inaugura con Parménides de Elea y llega a su esplendor con la distinción kantiana entre nómeno y fenómeno.

Para los daoístas, lo que es menester captar —y ahí jugará un papel muy especial el modo particular de aprendizaje, como veremos posteriormente—, es más bien el estatus de la realidad, de la única que hay, misma que está frente a nosotros y que no se halla cubierta ni disimulada por apariencia engañosa alguna

a pesar de su dinamismo, del cambio como su *leitmotiv*. Y el estatus de la realidad, tanto en el *Dàodéjīng* como en el *Zhuāngzǐ*, lleva al sabio a una posición relativista en varios sentidos. En primer lugar, porque todo es lo mismo antes de que nosotros establezcamos diferencias a través de las distinciones. En segundo lugar, porque cada cosa no es más que un momento del devenir entero, del proceso que no privilegia a ninguno de sus componentes ni de sus fases, como ya hemos dicho, no causadas unas por otras sino sucesivas en su aparecer y desaparecer sin ningún nexo generador entre sí. Y en tercer lugar, porque en una cosmología presidida por el principio del *yīn-yáng*, siquiera detenerse a pensar que una de las alternativas de la dualidad puede acabar imponiéndose a la otra es, como ya hemos analizado en el primer capítulo, una absoluta pérdida de tiempo. Ambas partes se relacionan equilibrada, armónicamente, y son tan necesarias la una y la otra como el polo negativo y el polo positivo para la corriente eléctrica. Lejos aquí, por ejemplo, de una teodicea basada en la necesidad del mal para la existencia de la libertad en el ser humano, bien y mal son tan connaturales al mundo que cualquier discusión en torno a ellos no sirve sino para derrochar palabras y, por lo tanto, para agotarse. No en vano suele decirse que los chinos, al ver desfilar triunfantes a las tropas invasoras a lo largo de la historia, no reflejaban en sus rostros sentimientos de venganza o de dolor ante la derrota, sino los propios de la segura conciencia de que en otro momento les tocaría a ellos vencer.

Podemos decir el bien y podemos decir el mal, pero desde la comprensión de la convivencia y alternancia de uno y otro llegamos a entender que al fin y al cabo somos nosotros quienes los hemos instituido al llevar a cabo distinciones mediante el lenguaje, de ahí que el tema del valor de los valores —tomando prestada la idea de Nietzsche— y la palabrería que desata no sean ocupaciones que le interesen al sabio daoísta. Por tanto, ahí descansa el relativismo escéptico del daoísmo, en el distanciamiento epistemológico y moral que evita disputas estériles cimentadas en las distinciones trazadas por nosotros gracias al lenguaje, al olvidar que, sostenido por ese tapete que es el *Dào* entendido como una estructura inmanente de la naturaleza, todo es lo mismo.

Tomemos el siguiente pasaje del capítulo 20 del *Dàodéjīng*: *Shàn zhī yǔ è, xiāng qù ruó hé?* (善之與惡, 相去若何?). Según nuestra propia traducción, se nos dice: “¿Qué diferencia hay entre el bien y el mal? ¿No son lo mismo?”. Por ello, aquí parece que se nos está llamando a cuestionarnos sobre el provecho de toda discusión acerca del bien y el mal, sobre todo si nos ayudamos de la frase que abre el capítulo: “Prescinde del estudio y desaparecerán las inquietudes” (DDJ, 20). ¿Qué clase de conocimiento o saber (*zhī*, 知) podría reportarnos el estudio (*xué*, 學) en torno al bien y el mal? ¿En qué nos beneficiaría?

Pongamos por caso al moralista, maestro de la prédica y el sermón aleccionador que ha extraído de escritos dogmáticos. Rígido en sus convicciones, ni tan siquiera se molesta en someterlas a examen. Las memoriza, las repite, cree poseer un saber que, lejos de resultarnos útil, restringe nuestro campo de acción —y el suyo, si es congruente con lo que dice—, y nos maniatada para hacernos caminar ciegamente en un sentido que no hemos elegido reflexivamente. O el ejemplo del filósofo de la moral, que después de vueltas y más vueltas alrededor e incursiones en las profundidades de mil y un conceptos, cree haber hallado la guía de conducta correcta, pero que a la hora de actuar repara en que todo lo discurrido debe resolverse en una fracción de segundo tomando una decisión —quizá incluso ya tomada sin ser consciente de ello, como indicarían algunos estudios neurocientíficos recientes.¹⁵⁸ Ambos poseen, a su manera, un saber sobre la materia, un saber que, en el primer caso, el del moralista, se tambalea y genera zozobra cuando él mismo se ve en la tesitura de infringir su propia regla o respetarla, al presentársele la ocasión —no olvidemos que la tentación siempre acecha—, y por otra parte un saber resquebrajado por la ira ante el desacuerdo del otro. Un saber que, en el segundo caso, el del filósofo, no pasa de diluirse ante argumentos contrarios igualmente defendibles de manera coherente. Un saber, el del primero y el del segundo caso, que despojado de las palabras y los discursos se desvanece y no es capaz de sosegarlos, precisamente porque confía en la

¹⁵⁸ Véase Francisco José Rubia, *El fantasma de la libertad. Datos de la revolución neurocientífica*, Crítica, Barcelona, 2009, p. 135.

validez de las distinciones y, por tanto, en el dominio de una parte de la dualidad sobre su contraria, siempre amenazante.

No tener pasiones, en consecuencia, es no decantarse por catalogar, en una disputa valorativa, nada como verdadero o falso. De ahí parte el ideal escéptico del *Zhuāngzǐ* y que creemos extensible al daoísmo filosófico en su conjunto: todas las proposiciones valen lo mismo. Y ese valor es poco, debido al cambio constante que hace que todo varíe y lo que ahora es de una manera luego pueda ser de otra. Por eso resulta tan difícil poder hablar categóricamente, en términos de verdad absoluta que queda fija para siempre y no admite su antítesis. Al ser el daoísmo una filosofía de la contradicción, las afirmaciones y las negaciones siempre tienen un valor relativo. En el daoísmo, afirmaciones y negaciones ven reducido su valor.

El lenguaje es un producto social sobre el que se apoya el conocimiento discursivo entendido como la capacidad de efectuar distinciones. En ese sentido, y siguiendo a Chad Hansen, el conocimiento ordinario puede ser entendido como una habilidad convencional lingüística o intelectual consistente en seguir prácticas sociales convencionales, basada a su vez en la habilidad también convencional de saber cómo usar nombres. En otras palabras, la habilidad que es nuestro conocimiento proposicional o discursivo, depende de otra habilidad, la de hacer distinciones siguiendo las prácticas lingüísticas convencionales. Ese es el tipo de conocimiento criticado en el *Dàodéjīng*, en el *Zhuāngzǐ* y, en general, en todo el daoísmo. Lo importante en el conocimiento ordinario sujeto de la crítica daoísta no es la verdad o la falsedad, sino la admisibilidad de una expresión, admisibilidad que depende de una combinación de convenciones lingüísticas y de las circunstancias puntuales del momento. Así, conocer los nombres no es más que conocer su uso convencional, y conocer las cosas consiste en conocer las prácticas mediante las cuales la comunidad las discrimina, es decir, las distingue.

Como vemos, por tanto, el conocimiento criticado por el daoísmo es el comprendido en el concepto tradicional chino del conocimiento. No se trata de la subjetividad individual o contenido mental privado que refleja una realidad objetiva (mucho más occidental), sino más bien del esquema comunitario de distinciones y

las actitudes y acciones apropiadas que se les asocian. La pregunta que ahí está en juego no tiene tanto que ver con la verdad y la falsedad como con el grado de fiabilidad de la guía que conforman los comportamientos asociados a las distinciones y evaluaciones sociales. Por ello es que la crítica daoísta hace hincapié en que la corrección o incorrección de la habilidad no radica en un mapeo o examen de la realidad sino en su conformidad con las prácticas convencionales.

De un modo u otro, como señala Hansen, todo está irremisiblemente enlazado en ese sistema convencional a aprender y a seguir. Nombrar es distinguir, distinguir es desear y desear es actuar en pos de la consecución de dichos deseos, ya que igual que se aprende a nombrar, se aprende a distinguir y se aprende a desear, a elegir una u otra opción de esa distinción que ya está, por tanto, elegida de antemano mediante el nombramiento, por ejemplo al establecer si algo es bello o feo, bueno o malo. Por tanto, el lenguaje, como base de toda cultura, es la actividad donde mayormente se encuentra soportada la socialización, y en ese sentido la renuncia daoísta al conocimiento a través de la invalidación de las distinciones marcadas por la convención social es una crítica no sólo al confucianismo sino a cualquier otra doctrina basada en la interiorización de dichas convenciones sociales mediante el lenguaje y un posicionamiento a favor del silencio de la naturaleza frente a la palabrería de la cultura.¹⁵⁹

La historia del pensamiento se ha caracterizado por las disputas en torno a la verdad a través de la defensa obstinada de toda clase de opiniones, algo a lo que la gestación del *Zhuāngzǐ* no fue ajena, si tenemos en cuenta la multiplicidad de escuelas (o de corrientes de pensamiento) que había en China por aquellos entonces, sin olvidar, no obstante, las raíces comunes entre ellas, que son muchas. En ese sentido, las reflexiones plasmadas en el *Zhuāngzǐ* acerca de las distinciones y del lenguaje, tanto en el plano del conocimiento como en el de la moral, buscan superar esas discusiones que por definición se mantienen siempre, podríamos decir, encerradas en una jaula de la cual les resulta imposible salir a pesar de sus pretensiones, tan ancladas al mundo que desgastan hasta la extenuación a quienes las sostienen, llegando al punto de consumir

¹⁵⁹ Véase Chad Hansen, “Linguistic Skepticism in the *Lao Tzu*”, ed. cit., pp. 322-329.

absolutamente sus energías en distracciones y confusiones que los alejan de lo esencial:

Durante el sueño el espíritu del hombre está confuso; durante la vigilia, su cuerpo no está quieto; demasiado enmarañado es su trato con el mundo, que el día entero andan intrigando los unos con los otros. Hablan para dar largas, o para engañar, o para ocultar sus intentos [...] Disputan con el “es-no es”, cual si saetas se lanzaran con ballesta; obstínense en sus opiniones, cual juramentados que resisten y no cejan; debilitanse como el otoño-invierno, y día a día se van extinguendo; húndense en la acción, y ya no es posible hacer que vuelvan; se contristan como si estuvieran amarrados, y cuanto más viejos, más incapaces de romper sus ligaduras; cerca su espíritu de la muerte, no hay modo de hacer que cobren su energía vital (ZZ, II-2, Preciado).

Como puede verse a través de la cita, las disputas sobre las cosas del mundo no producen más que intrigas, obstinación y enmarañamientos, que a su vez llevan al debilitamiento, al agotamiento y a la pérdida del *qi*. Es importante señalar aquí que si bien la traducción de Preciado usa “es-no es”, la expresión *shì fēi* (是非), como él mismo anota, tiene el sentido de afirmación o negación, y en el *Zhuāngzǐ* y en la filosofía china en general suele significar verdadero-falso y bueno-malo. En el *Zhuāngzǐ*, concretamente, es la capacidad que posee el corazón para aprobar o desaprobar.¹⁶⁰ Esas disputas, por tanto, se basan en la emisión de un juicio sobre alguna cosa, en un posicionarse entre dos alternativas —la bivalencia de la lógica tradicional—, precisamente aquello que deshace la unidad de lo múltiple, sello del daoísmo.

Los juicios y su cara visible, las proposiciones conformadas por palabras, tienen dos rasgos opuestos al *Dào* y a la actitud propia del sabio daoísta. En primer lugar, son emitidos con un propósito, es decir, intencionalmente, tratando de aseverar algo o de negarlo —o incluso, como diría Austin, de hacer alguna cosa con ellos.¹⁶¹ En segundo lugar, tratan de darle permanencia a una idea o razón, pero éstas caducan, no tienen una duración eterna: “La palabra no es como el soplar del viento”, es decir, no es espontánea sino intencional; “el que habla expresa razones, mas estas razones no son algo permanente”. Por eso,

¹⁶⁰ Véase Douglas L. Berger, “La centralidad del corazón: un debate intra-daoísta”, en Paulina Rivero Weber (coord.), *Daoísmo: interpretaciones contemporáneas*, ed. cit., p. 182.

¹⁶¹ Véase John Langshaw Austin, *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, Barcelona, 1990.

regresando nuevamente al tema del valor de las proposiciones, ¿son realmente diferentes las palabras de un filósofo del trinar de un simple pajarillo? (ZZ, II-3, Preciado).

La conciencia de la unidad en la multiplicidad, de lo fijo en lo cambiante, hace que en el daoísmo queden invalidados el principio de tercero excluido, el de no contradicción y el de identidad. Es posible que $A \wedge \neg A$, no hay por qué decantarse por una de las opciones, ya que el principio de identidad se desdobra para superar el restringido $A = A$ en $A = A$ y $A = \neg A$, así como en $\neg A = \neg A$ y $\neg A = A$. Deducimos esto del siguiente pasaje del *Zhuāngzǐ*:

Todo ser es otro y todo ser es él mismo. Esto no se ve desde el otro sino que se sabe desde uno mismo. De ahí que se diga: el otro surge del sí mismo, aunque también éste depende de aquél. Nacen ambos al mismo tiempo, y aun así cumple decir que el nacer es morir y el morir nacer, y que el poder es no poder y lo imposible posible. Razones para afirmar lo son también para negar, razones para negar lo son también para afirmar. Por eso el sabio no sigue este camino, antes bien se acomoda al Cielo, y esa es justamente la razón.

Uno mismo es también el otro, y el otro es también uno mismo. El otro tiene su propia afirmación y negación, y uno mismo también tiene su propia afirmación y negación. Mas, ¿verdaderamente hay diferencia entre el otro y uno mismo?, ¿no hay realmente diferencia entre ambos? Que el otro y el yo no se contrapongan: a eso nombran eje del Tao. Sólo acomodándose a ese eje se puede penetrar en el círculo, para así corresponder a los infinitos cambios. Los cambios del “es” son infinitos, e infinitos los cambios del “no es”. Por eso se dice: nada mejor que una mente iluminada (ZZ, II-3, Preciado).

El juego de igualdades o identificaciones entre contrarios nos ofrece la idea de la unidad de lo múltiple: a pesar de lo distintos que puedan parecer, no hay diferencia entre nacer y morir, como tampoco entre lo posible y lo imposible, ni siquiera entre las razones para afirmar y las razones para negar cualquier cosa. Los contrarios, así, no se oponen irresolublemente, sino que armonizan hasta poder sustituirse unos a otros. No tiene sentido buscar algo fijo, algo invariable, algo permanente, pues lo único que permanece es el cambio al cual están sujetas todas las cosas, el cambio que las hace ser y no ser al mismo tiempo y en cada momento lo que son y no son, el cambio que las prepara con miras a lo que serán y ya no serán en el momento siguiente: “Lo pesado es raíz de lo ligero. Lo quieto, señor de lo agitado” (DDJ, 26).

Pero la enunciación fundamental del párrafo tiene que ver con el sabio. La no oposición de los contrarios, el no enfrentamiento de lo que parece condenado a no entenderse, sólo es captable desde una posición especial, una posición que permite acomodarse a lo que en el *Zhuāngzǐ* se nombra como el eje o núcleo del *Daò* (*dào shū*, 道樞), lugar donde las oposiciones quedan sin efecto, es decir, se neutralizan, se anulan a partir de la infinitud de los cambios, como ya hemos analizado en el primer capítulo del presente trabajo.

El sabio daoísta, que tiene forma de humano y mora entre ellos pero carece de sus pasiones, no efectúa distinciones entre lo verdadero y lo falso (ZZ, V-5). Se mezcla entre las cosas pero no toma partido por ninguna. Simplemente, vaga entre ellas sin dejarse arrastrar por ningún interés concreto, sin beneficiar ni perjudicar a nada en particular. Por eso es que ocupa, como el *Dào*, una posición privilegiada que le hace no sufrir desgaste. Puede ver cómo todo lo que sucede está sujeto a la variación, al cambio de estado, de qué manera las cosas se muestran espontáneas en su constante devenir y cómo todo funciona cuando no se lo intenta modificar intencionalmente. Se abre ante él el panorama de la plenitud del mundo que no puede ser equiparado a ninguna búsqueda, pues todas las búsquedas están enfocadas hacia un objetivo específico a alcanzar. Se trata, por tanto, de un estado, por así decirlo, como de un vagar flotante en el cual el sabio parece deshacerse pero que, al contrario, le otorga el poder especial de una visión, de una comprensión, desde una perspectiva diferente, incluso podemos añadir que privilegiada, siempre que tengamos en cuenta que ello no equivale a afirmar que sea de difícil acceso. Lo que sucede es que el común denominador de la gente opta siempre por lo más complejo y debido a ello nunca se acerca siquiera a lo importante: “Asaz de llano es el gran camino, mas las gentes gustan de los tortuosos senderos” (DDJ, 53).

El primer capítulo interior nos ofrece el recurso constante al vagar por lo ilimitado del cielo y el mar que lleva a cabo el enorme pez Kūn, posteriormente transformado en el pájaro Péng. Ese vagar despreocupado simboliza el incondicionamiento que nos proporciona el hecho de no tener un objetivo concreto, una meta que nos fija a un quehacer, un camino trazado con antelación

desde un punto de partida hacia uno de llegada. Se trata de un ir haciendo camino durante la itinerancia, en una suerte de remembranza machadiana. Ese es el estado ideal daoísta. Como quien pasea plácidamente a través del campo o del bosque (quizá también podría ser por la ciudad o por cualquier otro lugar), sin una actividad particular a la cual dedicar sus fuerzas. No ha planeado perseguir a una mariposa para capturarla, no ha pensado en buscar setas con las cuales alimentarse, no busca una fuente donde saciar su sed. No obstante, en su vagar, puede en determinado momento hacer una cosa y en el momento siguiente hacer otra. Pero sobre todo, camina, da pasos *como* distraído,¹⁶² disfrutando sin ninguna preocupación, como señala el propio título del capítulo: *Xiāoyáo yóu* (逍遙遊).¹⁶³ En ese sentido, el caminante tampoco fija su atención en nada en especial: simplemente vaga y, por tanto, no hace distinciones. Mengua, decrece, alcanza la inacción a través de su desocupación, no hace nada mediante su vagar, y con ello no deja nada sin hacer y obtiene cuanto hay bajo el cielo (DDJ, 48). Sabe que todo es relativo y se despreocupa absolutamente, convirtiendo su vagar en divagar, aceptando el cambio constante de todas las cosas sin anclarse a ninguna. Deja de ocuparse (*wú shì*, 無事) en cualquier tipo de asunto mundano para el cual necesite activar el mecanismo de su intencionalidad. En este punto, resulta importante observar cómo los tres caracteres que conforman la expresión *xiāoyáo yóu* contienen el radical 辵 (*zǒu*), que siempre implica movimiento y que también forma parte del carácter usado para *Dào* (道), como ya hemos visto. Movimiento y cambio, al fin y al cabo, sirven de base para el no establecimiento de distinciones

¹⁶² Usamos las itálicas para destacar que nos servimos del mismo recurso que predominaba en varios de los pasajes ya analizados tanto del *Dàodéjīng* como del *Zhuāngzǐ*, al hablar de un estado aparental que encubre el verdadero estado del sabio, un estado privilegiado respecto del de los demás aunque a simple vista no lo parezca.

¹⁶³ Hans-Georg Moeller realiza un excelente análisis del primer capítulo interior desde esta perspectiva del vagar, el divagar y el movimiento, asimilando la forma de vida del sabio daoísta a la existencia de ciertos animales que aparecen en el *Zhuāngzǐ* —intencionalmente no mamíferos para distanciarlos en todo lo posible de los seres humanos—, como los pájaros y los peces, quienes parecen moverse de esta peculiar forma, es decir, sin un plan trazado de antemano, sin un objetivo concreto, llevando una forma de vida mucho más adecuada a lo que entendemos por nomadismo. Véase Hans-Georg Moeller, “Vagando sin destino. Sobre el *you-ear* daoísta en el mundo”, en Paulina Rivero Weber (coord.), *Daoísmo: interpretaciones contemporáneas*, ed. cit.

desde la flotante actividad no teleológica del vagar/divagar, que desemboca en la postura relativista del sabio.

Xiāoyáo yóu, vagar despreocupado por lo ilimitado, deambular desocupado, vagar libre, vagar sin intencionalidad, darle la bienvenida al cambio y fundirse con él, es lo que refleja la figura del mítico pájaro Péng, quien, dejándose llevar, aprovecha el viento para —economizando su propia energía y tomando ventaja—, elevarse hasta el cielo y así divisarlo todo desde una posición privilegiada (ZZ, I-1), tal y como funciona el antiguo arte marcial del *tàijíquán* (太极拳), donde se utiliza la fuerza del oponente para derrotarlo. La visión total del pájaro Péng en su majestuoso vuelo nos lleva a la imagen de la absoluta independencia de aquél que es capaz de adecuarse al mundo, de aquél que puede conocerlo todo sin depender de nada, de aquél que sabe separar lo exterior de lo interior, ya que se ha erigido como un límite del mundo a pesar de vivir en él: “El que sigue la Norma exacta del Cielo y de la Tierra, empujado por los seis soplos que eternamente se transforman; el que camina libremente por el infinito, ¿de qué podría depender? El Hombre Supremo carece de yo. El Hombre Divino carece de mérito. El Hombre Santo carece de fama” (ZZ, I-1, González y Pastor).

En otras palabras, el sabio daoísta, capaz de “caminar libremente por el infinito”, es aquél que no depende de nada porque carece de yo (*wú jǐ*, 無己), es aquél que ha sabido desprenderse de su yo volitivo mediante el actuar sin acción, aplacando su intencionalidad a través del entendimiento de que no hay mejor camino para el yo, desde su natural espontaneidad, que adecuarse al mundo y su movimiento para que lo exterior no puede afectarle al no generar con ello una relación de dependencia. Su yo volitivo, tendiente a distinguir, a juzgar y a desear cosas, se ha diluido gracias a que sabe que todo es como es y no puede hacerse nada para cambiarlo, ya que el devenir se ajusta a un cambio natural no causal, cambio ante lo cual sólo cabe el ajuste.¹⁶⁴ Como dijimos unas líneas más arriba,

¹⁶⁴ No podemos evitar hablar en este punto en términos muy parecidos a los que utiliza Wittgenstein en el *Tractatus* cuando propone, como modo de independizarse del mundo y con ello alcanzar la felicidad, erigirse como sujeto metafísico a través de la superación del sujeto volitivo. El sujeto metafísico wittgensteiniano (también llamado por él “sujeto filosófico”) es el sujeto que ya no pertenece al mundo sino que es un límite del mundo, es decir, aquél que consigue ver el mundo *sub specie aeterni*, es decir, como un todo limitado, sin hacer distinciones entre unos hechos y otros. Es también el sujeto que se adecua al mundo y que no trata de

estamos ante un estado, aunque no lo parezca, privilegiado, ya que a través de la simplicidad, del pasar desapercibido, del no destacar —aspectos típicos del vagar—, se adquiere una penetración más aguda de la realidad, una visión en cierto modo más profunda, menos superficial que la del común denominador de las personas, extraviadas continuamente en el terreno de las normativas distinciones.

Se trata del estado al que suele apelarse en el daoísmo filosófico clásico al hablar de “iluminación” (*míng*, 明), un estado basado en el vagar/divagar al que nos hemos referido y en el cual, en buena medida, consiste todo el ejercicio daoísta. En el *Dàodéjīng* existen varias menciones de esta “iluminación”, como traducen, por ejemplo, Preciado, Suárez Girard y Julien (*éclairé*) el carácter 明, formado por 日 (*rì*, sol) y 月 (*yuè*, luna). Detengámonos en algún caso. Una misma construcción se repite en dos capítulos: “Conocer lo permanente es iluminación” (DDJ, 16 y 55), *zhī cháng yuē míng* (知常曰明). El enlace entre un estado cognoscitivo especial y un objeto diferente a los objetos *normales* de conocimiento salta a la vista. Aquí nos hallamos ante un modo de conocer que no es el que usamos habitualmente de la mayoría de las personas. Es una iluminación, y en ese sentido parece que se nos anuncia una claridad cognoscitiva sin par, una claridad cognoscitiva estrechamente relacionada con un objeto a conocer también muy especial: *cháng* (常), lo permanente. Y en el ámbito del daoísmo, lo permanente no es otra cosa que el *Dào*, inmutable pero posibilitador de todos los cambios, como ya hemos señalado. Recordemos la importancia de 常 (*cháng*) en los dos primeros versos del *Lǎozǐ*.

Por ello es que en otro pasaje vuelve a recurrirse a *míng* para predicar la capacidad del sabio de cobijar y no desproteger a ninguna parte de la multiplicidad (*wàn wù*). Y se utiliza incluso de una forma reforzada, mucho más intensa. Suárez Girard y Stanislas Julien hablan de “doble iluminación”; Preciado traduce como “clarividencia”: “[El santo] es siempre buen salvador de seres y a ninguno

cambiarlo. Véase Francisco José Fernández Defez, “Un esbozo comparativo entre los ámbitos ético y metafísico del *Daodejing* y el *Tractatus logico-philosophicus*”, en Paulina Rivero Weber (coord.), *Daoísmo: interpretaciones contemporáneas*, ed. cit.

desampara. Es lo que se dice doble iluminación. Pues el buen hombre es maestro del mal hombre; el mal hombre es sustento del buen hombre” (DDJ, 27). Los tres pretenden, como decimos, reforzar la idea de iluminación, en este caso haciendo hincapié en el hecho de proteger a todos los contrarios, a los positivos y a los negativos, por decirlo de algún modo, pues todos se necesitan unos a otros sin excepción. De ahí la doble iluminación aludida, una doble iluminación sin la cual lo más importante podría pasarnos desapercibido debido a su menguada apariencia, usando de nuevo el lenguaje de doble significado típico de los clásicos daoístas: “Ver lo ínfimo se llama iluminación” (DDJ, 52). Iluminado, por tanto, es quien se muestra capaz de ver lo que muchos no alcanzan a ver, lo grande escondido en un pequeño caparazón: lo natural de la necesidad de todos los contrarios sucediéndose y convergiendo en un movimiento incesante, el *Dào* mismo.

En el *Zhuāngzǐ* no es menor la importancia del concepto, ya que el carácter 明 aparece, únicamente en los capítulos interiores, en veintitrés ocasiones, generalmente haciendo referencia a esa *rara avis* que es la postura relativista, consistente en no tomar partido por nada concreto desde la comprensión de que, ante los infinitos cambios y la unidad de la multiplicidad, todo tiene el mismo valor, todo es igual dentro del gran receptáculo vacío que conforma el *Dào*. Veamos algunos ejemplos. Todo es igual: “¿Es que hay en verdad un esto y un aquello? ¿Es que no hay en verdad un esto y un aquello? El punto en donde esto y aquello neutralizan su oposición es el núcleo del Tao: el centro de un círculo que irradia infinitas respuestas. Infinito es el sí. Infinito es el no. Escrito está: nada es comparable a la Iluminación” (ZZ, II-3, González y Pastor). Por ello es que resulta necesario no posicionarse, no afirmar nada: “Por eso el sabio excusa el brillo que turba y confunde a los hombres, no se aferra a sus prejuicios y se atiene a lo común. A eso llaman mente iluminada” (ZZ, II-4, Preciado).

Por todo lo dicho anteriormente, la iluminación (*míng*, 明) daoísta no es un estado privilegiado temporal dependiente de una voluntad externa. Al menos se diferenciaría en estas dos características respecto de la iluminación asociada a la experiencia mística, el punto culminante de la cual es el éxtasis provocado por la comunión del yo con lo otro absoluto, de cuya voluntad depende el sujeto en todo

momento. La iluminación a la que aluden los textos daoístas es una iluminación no sólo consistente en conocer lo permanente, sino ella misma en sí permanente. Y en este sentido, no compartiría con la experiencia mística uno de los caracteres que William James consideraba definitorios: la transitoriedad de la experiencia.¹⁶⁵ Por tanto, dicha iluminación consiste o resulta asimilable a una forma más elevada de existencia que la existencia común, una forma de existencia no sometida a voluntad alguna sino consistente en comportarse espontáneamente (*zì rán*).

Esta forma elevada de existencia tiene mucho que ver con el vagar despreocupado (*xiāoyáo yóu*) que encabezaba el primer capítulo interior del *Zhuāngzǐ* y que encuentra su símil en el mismo capítulo con otro rasgo típico del *yóu*, la ilimitación: vagar sin límites (*yóu wú qióng*, 遊無窮).¹⁶⁶ Estamos ante un vagar que, como traduce Ziporyn, en ninguna parte podría ser detenido (“your wandering could nowhere be brought to a halt”). ¿Por qué vagar sin límites? Porque el límite lo constituye, en este caso, el propio sujeto, el sabio, igual que en el caso del *Dào* como vacío que puede contener cualquier posibilidad. Se trata de un vagar, como decimos, permanente, convertido en una forma de vida de tipo superior (o al menos alternativa), totalmente libre, exclusiva de hombres que —como ya hemos dicho apoyándonos en un pasaje del *Zhuāngzǐ* donde Confucio le explica a su discípulo el modo de vida de los daoístas— se asemejan más al Cielo que a los demás seres humanos. Veamos otro uso del vagar, el vagar libremente, en dicho fragmento:¹⁶⁷

Son la clase de hombres [refiriéndose a los daoístas] que viven fuera del mundo —contestó Confucio. Yo, sin embargo, aún estoy dentro. El afuera y el adentro no tienen nada en común [...] Estos hombres son compañeros de Aquello que todo lo crea, habitan en el soplo único del Cielo y de la Tierra. Consideran la vida como una excrescencia tumorosa, la muerte como una pústula reventada. Para ellos, no hay diferencias entre la vida y la muerte, el antes y el después. Toman de la diversidad lo que unifican en su propio

¹⁶⁵ Véase William James, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Península, Barcelona, 1994, p. 180.

¹⁶⁶ Véase Hans-Georg Moeller, “Vagando sin destino. Sobre el you-ear daoísta en el mundo”, ed. cit., p. 19.

¹⁶⁷ Puntualizamos que a pesar de que tanto Preciado como Pastor Ferrer y González España utilizan “vagar” (Elorduy prefiere “pasear”), el carácter 遊 (*yóu*) no aparece en el fragmento. En cambio, se hace referencia a un estado de irresolución o vacilación (*huáng*, 徨) que puede asociarse muy estrechamente al divagar que también mencionamos en su momento, lo que completaría un vagar divagante. Por otra parte, las cursivas en la cita son nuestras.

cuerpo. Olvidan hígado y vesícula. Rechazan vista y oído. Invierten origen y fin. Ignoran todos los límites. *Vagan libremente* más allá del polvoriento mundo ejercitándose en la No-intervención. ¿Para qué rebajarse practicando los ritos comunes y servir de espectáculo a los hombres? [...] Son extraordinarios entre los hombres, pero iguales ante el Cielo (ZZ, VI-6, González y Pastor).

Regresando a la peculiar iluminación relacionada con esta forma de vida daoísta tan detalladamente descrita en la cita anterior, si reparamos en la configuración del carácter 明 (*míng*), obtenemos una nueva pista de su condición de permanente: 日, *rì*, quiere decir “sol”; 月, *yuè*, significa “luna”. Si bien no hay duda de que una primera significación remite a la claridad que proporcionan ambos astros, a nuestro juicio, un segundo análisis nos indica esa continuidad o permanencia de la iluminación en el tiempo, ya que el reinado en el cielo del sol y de la luna en alternancia es constante, nunca se agota. Iluminación inagotable, por tanto, asociada a una vida superior consistente en vagar despreocupadamente por lo ilimitado, hábitat natural del *shèng rén*. La misma carencia de agotamiento que hemos podido rastrear a lo largo de este y el anterior capítulo del presente trabajo, tanto en el *Dào* como en el sabio —también, por ejemplo, en el leño y el recién nacido—, tan denotativa de la conservación intacta del *qi*, de las posibilidades y —lo que es más importante para esa diferente relación respecto a la occidental que hemos venido defendiendo entre lo decible y lo radicalmente indecible—, del poder.

Esta vida iluminada (*míng*, 明) consistente en vagar despreocupadamente (*xiāoyáo yóu*, 逍遙遊) y en conocer lo permanente (*zhī cháng*, 知常) se encuentra, por tanto, íntimamente ligada a la enseñanza sin habla (*bù yán zhī jiāo*, 不言之教) con la cual abríamos el apartado y que ilustrábamos con cuatro de los personajes contrahechos del *Zhuāngzǐ*, *monstruos* que no buscan ni ofrecen una enseñanza del entramado lingüístico-epistemológico social convencional a adoptar como si de una segunda piel se tratase, sino que, por el contrario, renuncian a él. ¿Qué tienen, pues, de particular los cuatro? Por encima de todo, un concepto del conocimiento, del aprendizaje y de la enseñanza muy diferente del común. Saben que el lenguaje usado para el establecimiento de las distinciones no es la

herramienta adecuada para el conocimiento de lo permanente, ya que si ponemos nuestra atención en ellas, nos alejamos de lo fundamental: la unidad de esa multiplicidad y la irrelevancia del posicionarse. Por eso existe una gran diferencia entre el saber de las diez mil cosas y el saber del *Dào*, cuyo reflejo somos cada uno de nosotros, en esa suerte de configuración especular a la que ya nos referimos en su momento cuando hablamos del *Dào* como un macrocosmos y del ser humano como un microcosmos, ambos deviniendo en perfecta sincronía y naturalidad.

Por tanto, si somos un reflejo del *Dào* y conocerlo a él es posible conociéndonos a nosotros mismos, la vía para el *Dào* deberá ser el conocimiento interno: “Conocer a los demás es sabiduría. Conocerse a sí mismo es iluminación” (DDJ, 33). El conocimiento valioso para el sabio daoísta no es el conocimiento emanado de la convención social, el conocimiento que sirve para elegir, una vez realizada la discriminación o distinción, entre lo verdadero y lo falso, entre lo bueno y lo malo, sino precisamente el conocimiento de que dicho conocimiento no es el auténtico conocimiento. Hay un conocimiento (*zhī*, 知) que el *Lǎozǐ* llama “sabiduría”, “inteligencia”, “ingenio” (*zhì*, 智), y el *Zhuāngzǐ* denomina “pequeño conocimiento” (*xiǎo zhī*, 小知); se trata de un conocimiento intencionado que dispersa, divide, confunde y crea insatisfacción,¹⁶⁸ pues es “parcial y restringido” (ZZ, II-2, Legge).

“Cuando el gran curso es abandonado aparecen humanidad y justicia. Cuando surgen la inteligencia y el saber aparece el gran artificio. Cuando los seis parentescos no son armoniosos aparecen piedad filial y amor paternal. Cuando los señoríos se sumen en el desorden aparecen los vasallos leales” (DDJ, 18). Por el simple hecho de gestarse a partir del establecimiento de las distinciones, resulta claro que se trata de un conocimiento intencionado y artificial sólo susceptible de aparecer en escena una vez que hemos abandonado el *Dào* (o en el acto mismo de abandonarlo), nuestra espontaneidad (*zì rán*), al igual que sucede con las virtudes, todas ellas accesorias, como hemos analizado en el primer capítulo del presente trabajo tanto desde el *Dàodéjīng* como del *Zhuāngzǐ*. La justicia, por

¹⁶⁸ Véase Anne-Hélène Suárez Girard, “Introducción” a Lao zi, *Tao te king*, ed. cit., p. 66.

ejemplo, como todo lo mencionado en este capítulo 18, sería una especie de virtud remedial,¹⁶⁹ inútil en el caso de no haber abandonado el *Dào*.

Estamos nuevamente, como decimos, ante un conocimiento intencionado, buscado, que en ocasiones, como en la que sigue, se llama *shèng* (聖), pero que generalmente es denominado *zhì*: “Prescinde de la sabiduría, abandona la inteligencia; el pueblo se verá cien veces más beneficiado. Prescinde de la humanidad, abandona la justicia; el pueblo recobrará la piedad filial y el amor paternal” (DDJ, 19). Y este conocimiento, que tiene por bandera la justicia, la humanidad, la sabiduría y la inteligencia —virtudes buscadas por el confucianismo—, es el conocimiento que el daoísmo siempre propugnó abandonar, ya desde el protodaoísmo.¹⁷⁰ En un mundo tan convulso y cambiante como el de la China de la época, el daoísmo entendía que dedicar la vida al estudio y el aprendizaje de unas virtudes, unas ceremonias y unos ritos tan accesorios como complejos, no podía conducir más que a la dispersión, a la confusión y a la insatisfacción. Dicho de otro modo, el extravío que implicaba para el ser humano cultivarse artificialmente sólo podía ser subsanable mediante una buena dosis de sencillez y claridad, insistimos, por una vuelta a la espontaneidad natural.¹⁷¹

¹⁶⁹ Tomamos prestado el término de Michael Sandel, quien, desde un comunitarismo crítico con la teoría de la justicia liberal de John Rawls, lo contradice diciendo que la primera virtud de las instituciones sociales no es la justicia, ya que ésta es simplemente una virtud remedial que sólo entra en juego por no favorecerse el desarrollo de otras virtudes más espontáneas, por ejemplo, la solidaridad o la fraternidad. No queremos defender con ello ninguna semejanza entre el comunitarismo y el daoísmo, si bien resulta curiosa la idea compartida acerca de unas virtudes que para nada serían las virtudes capitales del ser humano por mucho que así lo hayamos creído durante tanto tiempo. Véase al respecto, Michael Sandel, *El liberalismo y los límites de la justicia*, Gedisa, Barcelona, 2000.

¹⁷⁰ Véase Chad Hansen, “Linguistic Skepticism in the *Lao Tzu*”, ed. cit., pp. 321-322.

¹⁷¹ En cierto modo, buena parte de lo que ha buscado la filosofía en sociedades y momentos históricos complejos y conflictivos, ha sido una salida basada en la claridad y la sencillez. Por supuesto, el primer elemento que en dicha situación es sometido a crítica es el lenguaje y sus usos. Eso sucedió, como ya hemos dicho antes, en la Grecia de Sócrates y la China de Lǎozǐ, así como también, de un modo más extremo si cabe, en la Viena de Wittgenstein, donde el propio filósofo y otros artistas y personajes relevantes de la cultura trabajaron en la exigencia de esa claridad que era velada por el lenguaje y la doble moral de la época. Fritz Mauthner y Hugo von Hofmannsthal tenían una concepción de la incapacidad del lenguaje para el conocimiento todavía más radical que la del propio Wittgenstein. Ambos estaban inmersos en un clima donde la experimentación con el lenguaje y la discusión sobre los alcances del mismo ocupaban el centro del escenario artístico y filosófico. La literatura *fin de siècle* es una buena muestra de ello. Paul Ernst, Rimbaud, Zweig, Trakl, Maeterlink, Joyce, Pessoa son sólo algunos de los exponentes que representan las inquietudes de aquellos años, a los cuales se pueden sumar los protagonistas de otros lenguajes artísticos, como la música (Schönberg), la pintura (Kokoschka, Klimt) la arquitectura (Loos) e incluso el periodismo (Kraus). Un

Ahí es donde adquiere sentido el llamado daoísta a desechar el conocimiento (*qì zhī*, 弃知): “Prescindiendo del estudio desaparecen las inquietudes” (DDJ, 20). Si el estudio (*xué*, 学) que lleva a la sabiduría (*zhì*, 智) está basado en el establecimiento de distinciones mediante el lenguaje y éstas no hacen más que alejarnos de lo permanente, seguir la corriente de la convención social, como ya se ha visto, no hace más que extraviarnos y distanciarnos de lo esencial, manteniéndonos siempre en la zozobra por no comprender que lo realmente importante no se resuelve discursivamente. Así pues, no debemos entender el *wú zhī* daoísta, el no saber (無知), como un llamado a una ignorancia inoperante, sino en el sentido de un centrarse en lo realmente importante, no otra cosa que el conocimiento de uno mismo que nos hace conocer el *Dào*.

Zhī zú, *wú yù* y *wú wéi* llegan a través del autoconocimiento: “Conocer a los demás es sabiduría; conocerse a sí mismo es iluminación. Vencer a los demás es tener fuerza; vencerse a sí mismo es ser poderoso. Esforzarse en avanzar es tener voluntad; saber contentarse es ser rico. No alejarse de su sitio es durabilidad; morir sin perecer es longevidad” (DDJ, 33). Saber contentarse o estar satisfecho (*zhī zú*), también tiene que ver con moderar las ganas de adquirir conocimientos accesorios y, por tanto, con evitar hacer distinciones. Se trata de una manifestación del no desear (*wú yù*) en el ámbito cognoscitivo y, consecuentemente, un modo de la no-acción (*wú wéi*) que reporta un contento

profundo análisis de este contexto histórico que rodeó el pensamiento de Wittgenstein es el ya clásico libro de Allan Janik y Stephen Toulmin, *La Viena de Wittgenstein*, Taurus, Madrid, 1974. Un aporte más reciente, menos centrado en Wittgenstein pero más preocupado por la naturaleza del lenguaje, puede verse en Sandra Santana, *El laberinto de la palabra. Karl Kraus en la Viena de fin de siglo*, Acantilado, Barcelona, 2011. Pero como decíamos, la postura de Mauthner y Hofmannsthal ni siquiera daba alguna posibilidad cognoscitiva al lenguaje que Wittgenstein aceptaba para conocer los hechos del mundo, el lenguaje lógico-proposicional. En la *Carta de Lord Chandos*, Hofmannsthal empieza expresando la imposibilidad del lenguaje para reprender a su hija pequeña por haber cometido una travesura y acaba trasladando la idea de dicho intento estéril también a la descripción de la realidad, con lo que cae en una crisis que le hace abandonar su tarea de poeta, si bien posteriormente volvió a tomar la pluma. En la misma línea, Fritz Mauthner también se muestra escéptico acerca de la validez del lenguaje como instrumento para conocer el mundo y llega a la reivindicación del silencio, del cual sólo podemos escapar, si acaso, para el pensador de Bohemia, mediante la poesía, gracias a su enorme poder evocativo: “El conocimiento del mundo por medio del lenguaje es imposible, una ciencia del mundo no existe y el lenguaje es un chisme inútil para el conocimiento [...] Nuestro cacareado dominio de la naturaleza no es más que explotación de ella pero nunca comprensión”. Fritz Mauthner, *Contribuciones a una crítica del lenguaje*, Herder, Barcelona, 2001, pp. 23-24. Para Hofmannsthal, véase Hugo von Hofmannsthal, *Carta de Lord Chandos*, Alianza, Madrid, 2008.

permanente (DDJ, 46). Las aparentes negatividades del deseo y la acción muestran su cara más positiva en la adquisición de un importante saber: el de saber estar satisfecho. Todo un autocontrol, un control interno, consistente en aprender a desaprender (DDJ, 64), en saber no saber (DDJ, 71).

Por ello el daoísmo reivindica un “gran conocimiento” (*dà zhī*, 大知), “abarcador y completo” (ZZ, II-2, Legge), más auténtico, reservado a aquellos que saben vagar despreocupados, superar las distinciones y verlo todo desde esa perspectiva privilegiada que ya hemos anunciado y que guarda una estrecha relación con el tipo de vida que llevan los animales en su hábitat natural, antes de empezar a sufrir los nocivos efectos de la tarea domesticadora a la cual los somete el ser humano. Este conocimiento es lo que en el *Lǎozǐ* y el *Zhuāngzǐ* se llama iluminación (*míng*, 明), iluminación a la que se llega recorriendo una vía interna: no es necesario pasar de la puerta para conocer el universo (DDJ, 47), basta con permanecer en el centro y no acabar dispersándose en la periferia, es más que suficiente con conocerse a uno mismo y con ello, un fiel reflejo del *Dào* (DDJ, 54).

El último de los libros interiores del *Zhuāngzǐ* nos ofrece algunas claves más para entender este conocimiento interno al que apela el daoísmo, remitiéndonos nuevamente a la idea ya comentada de moverse libre y despreocupadamente por lo ilimitado. Preguntado el Hombre sin Nombre (*Wú Míng Rén*, 無名人)¹⁷² acerca de cómo debe gobernarse el mundo, éste se enoja ante lo trivial de la cuestión y responde:

Ando yo ahora en compañía del Hacedor, y cuando me hartó, monto el pájaro de la profunda inmensidad, y cabalgando en él vuelo lejos de los límites del universo, y viajo hasta el país donde nada existe, y moro en el desierto infinito y vacío. ¿Por qué, pues, vienes tú ahora a quebrar el sosiego de mi mente con esa disparatada pregunta acerca del gobierno del mundo? [...] Que tu mente se mueva en la indiferencia; que tu energía vital se concentre en el silencio. Deja que las cosas sigan su curso natural, y no abrigues pensamientos

¹⁷² Para entender la elección de la denominación de este personaje en el *Zhuāngzǐ*, *Wú Míng Rén*, es conveniente recordar aquí lo que ya hemos dicho acerca de la peculiar relación de poder, en la filosofía china, entre lo nombrable y lo radicalmente innombrable, es decir, entre la multiplicidad periférica y lo único central.

interesados. Entonces el mundo podrá estar bien gobernado (ZZ, VII-3, Preciado).

Como vemos, *Wú Míng Rén* renuncia a cualquier tipo de acción excepto la de dejarse llevar por el *qì* universal, como hacía el pájaro Péng, para atravesar todo límite y habitar en la “indiferencia” y el “silencio”, en el “desierto infinito y vacío”, es decir, moverse despreocupadamente por lo borroso, por lo difuso, por lo todavía no diferenciado. Habitar —de ahí el sentido de una iluminación permanente— en el “desierto infinito y vacío”. Igual que el *wú jìng* (無竟) o lugar inexistente asimilado al *Dào*, según Preciado (ZZ, II-6), mencionado ya en este trabajo, “vagar en el país donde nada existe” (*yóu wú hé yǒu zhī xiāng*, 遊無何有之鄉). Sin intencionalidad, siguiendo la propia espontaneidad, no hay lugar para las distinciones. Como indica Guō Xiàng en su comentario, ¿de qué manera, si no desde el mantenimiento de su imparcialidad, posibilitaría el *Dào* que cada cosa quedase intacta y sin modificación intencional y desvirtuadora para poder alcanzar su completo desarrollo? (Ziporyn, 207).

Yóu wú hé yǒu zhī xiāng, vagar por el país donde nada existe, resulta una referencia clara al estado del sabio que ya hemos descrito, a su acceso al gran conocimiento desde un lugar privilegiado y diferente aunque, espacialmente, no es distinto al que ocupan los demás seres humanos. Deambular por el país donde nada existe o por el lugar inexistente es lograr una visión de la realidad previa al establecimiento de las distinciones, una realidad donde la multiplicidad queda subsumida en la unidad, algo que únicamente puede alcanzarse desde una posición muy especial, desde esa vaguedad indistinta (*huǎng hū*, 恍惚) a la que ya nos hemos referido, una suerte de “perspectiva cero”, como la llama Moeller.¹⁷³ En nuestra opinión el término *zero perspective* sintetiza de modo acertado las dos características principales de esa posición privilegiada que hemos venido describiendo para expresar la distinta manera como el sabio se acerca a la realidad. “Perspectiva” porque, como decimos, no se trata de un espacio físico sino más bien de un modo de ver, de un modo de acercarse, de una actitud

¹⁷³ Véase Hans-Georg Moeller, *Daoism Explained*, ed. cit. pp. 123-125.

epistémica diferente, constante y permanente, que sirve para no dejarse desviar por lo que no lo es, lo que compone la multiplicidad en cada uno de sus momentos y estados parciales; “cero”, porque es un *mirar* o *dirigirse a* previo a cualquier distinción o, lo que es lo mismo, a cualquier nombramiento o intervención lingüística. De ahí la analogía de esa perspectiva cero con el leño sin tallar o el nonato en el vientre de la madre, imágenes, como ya hemos visto, muy recurrentes en la literatura daoísta clásica.

“El lugar que no existe” nos ofrece un nuevo apoyo a nuestra defensa de un *Dào* asimilado a una estructura inmanente y no a una realidad trascendente: se trata de un lugar aunque no de un espacio, sino más bien de aquello que posibilita que todo lo demás ocupe su espacio. “El país donde nada existe” constituye una referencia al estado indistinto de las cosas antes siquiera de que sean cosas, antes, por tanto, de su existencia propiamente dicha. Lugar que no existe y donde las cosas no existen, como símil más diáfano de la plena potencialidad sin agotamiento del no haberse realizado nada todavía y, por tanto, del poderse cumplir cualquier posibilidad, de ahí la esterilidad del decantarse por alguna de las partes de cualquier dualidad.

Cualquier opinión toma partido por algo, todo juicio conlleva un posicionamiento. Eso es lo que hace el filósofo, secciona la realidad, más si cabe, la disecciona, y en el acto de esa intervención quirúrgica particularizadora le inaugura el estatus de cognoscible, pero siempre desde líneas trazadas y marcas establecidas de antemano y que a su vez determinarán los senderos por los que el conocimiento futuro transcurrirá. Nos referimos al condicionamiento que entraña cualquier intento de aprehender la realidad, pues el instrumento con el cual nos dirigimos a ella organiza artificialmente, de una forma u otra, lo que en un principio no era susceptible de organización o clasificación alguna: un todo integral. De ahí el papel crucial (y sospechoso para el daoísmo) que las distinciones juegan en el establecimiento de lo que es y lo que no es, de la verdad y la falsedad, de lo bueno y lo malo, de lo bello y lo feo, de lo grande y lo pequeño, de lo claro y lo oscuro, de lo correcto y lo incorrecto: en suma, un conjunto de dualidades siempre relativas.

La actividad clasificatoria que llevó a cabo Aristóteles en una fase todavía temprana pero crucial del desarrollo de la filosofía occidental, así como el análisis de la estructura del juicio que nos mostró, por ejemplo, en las *Categorías*, constituyeron, en cierto modo, el inicio de una forma de conocer basada en las distinciones, una tarea que describía al detalle la separación entre el ser humano y la naturaleza.¹⁷⁴ No obstante, el momento culminante llegó en la Modernidad con el método de la descomposición del todo en sus partes constituyentes y el posterior análisis de éstas para encontrar una explicación del funcionamiento de ese todo. Esa forma de dirigirse a cualquier cosa como si se tratase de una máquina —tan propia del materialismo mecanicista de la época y que sería la base de la filosofía cartesiana y, por tanto, moderna, que explica el funcionamiento del reloj a partir del de cada una de sus piezas, el del ser humano a partir del de cada uno de sus órganos y el del Estado a partir del de cada uno de sus ciudadanos, como hacía Hobbes—, determinó un enfoque de los problemas en el cual lo importante era, ante el conflicto, reparar la parte descompuesta, partes, por supuesto, absolutamente mensurables y cuantificables. Pero dicho enfoque situó a la filosofía occidental muy lejos de la tradición china, sobre todo de la daoísta, que trata a las cosas, incluido el ser humano, como elementos mucho más apegados a la naturaleza que funcionan de modo holístico, es decir, más como organismos que como máquinas, unos organismos no susceptibles de ser reparados mediante la sustitución de la parte afectada sino llevados a buen puerto gracias al funcionamiento armónico del todo.

De hecho, los distintos modos de entender la medicina en China y Occidente tienen su equivalencia en este planteamiento. A diferentes concepciones sobre el cuerpo, corresponden ideas distintas sobre cómo repararlo en caso de enfermedad. Mientras que la visión occidental del cuerpo como una máquina, heredada de Descartes, hace que la enfermedad tienda a ser explicada por una causa, por ejemplo el fallo en un órgano, y la solución, consecuentemente,

¹⁷⁴ No en vano, en la *Política*, el Estagirita señala que lo que hace al ser humano salir de la naturaleza es su sociabilidad, que si bien se funda con miras a satisfacer ciertas necesidades básicas, pronto lo impulsa, una vez satisfechas éstas, a dar un paso más allá y buscar una vida buena (*eu zên*), algo absolutamente imposible sin el *lógos* y su inherente componente lingüístico.

sea la reparación o sustitución de éste, el enfoque chino entiende que un problema surge cuando el todo deja de funcionar correctamente, por eso el remedio no es sustituir una parte sino anticiparse y prevenir el desajuste de la totalidad o, ya perdido el equilibrio, tratar de recomponerlo. Mientras que en Occidente el médico sería un mecánico, en China haría las veces de jardinero. Así las cosas, puede decirse que el primer enfoque es unifactorial, mientras que el segundo es multifactorial.¹⁷⁵

Por tanto, desde ese enfoque propio de la filosofía occidental, el hombre y la naturaleza quedaban sesgados como dos entidades de carácter diferente, la primera de las cuales debía dominar sobre la segunda en pos del progreso y el reinado de la racionalidad. En otras palabras, el ser humano, gracias a las distinciones que era capaz de establecer de forma certera, podía conocer aquello totalmente otro que era el mundo y así controlarlo, modificarlo, dominarlo. Esa era, por ejemplo, la visión del conocimiento aplicado a la tecnología que defendía Francis Bacon en el *Novum Organum*. De lo que no se daba cuenta todavía esa incipiente Modernidad, era de que en el ejercicio de establecer distinciones para poder conocer el mundo, el propio hombre dejaba su huella en el objeto que conocía, como finalmente establecería Kant. Pero en la tradición China de pensamiento el postulado de la separación entre el hombre y la naturaleza no adquirió nunca tanta fuerza, ya que, sobre todo en el daoísmo, nunca se abandonó la idea de la configuración de un todo orgánico con conexiones por doquier y alimentado por una energía vital (*qi*), en otras palabras, la convicción de que el ser humano y la naturaleza se encuentran integrados en la misma unidad, algo manifiesto constantemente tanto en el *Lǎozǐ* como en el *Zhuāngzǐ*:

¹⁷⁵ Véase Harriet Beinfield y Efrem Korngold, *Between Heaven and Earth. A Guide to Chinese Medicine*, ed. cit., capítulos 2 (“Philosophy in the West: The Doctor As Mechanic”) y 3 (“Philosophy in the East: The Doctor As Gardener”). Tampoco casa mal esta visión holista con la idea de Bateson —en la que se apoya la hipótesis Gaia, enunciada por James Lovelock pero extendida por Lynn Margulis— acerca de la autorregulación de los sistemas, en los cuales todas las partes tienen la misma importancia, es decir, sistemas donde ninguna de sus partes debe ejercer el control sobre las demás. Véase Gregory Bateson, *Mente y espíritu*, Amorrortu, Buenos Aires, 1985. No obstante, la idea de Bateson, en el terreno de los conservacionistas, ya la había anunciado Aldo Leopold en su defensa de cualquier tipo de especie, animal o vegetal, independientemente de su valor económico y, mucho más recientemente, también Arne Naess. Véanse Aldo Leopold, *Una ética de la tierra*, Catarata, Madrid, 2017, y Arne Naess, *The Ecology of Wisdom*, Counterpoint Press, Berkeley, 2010.

Toda cosa posee inherente su propia naturaleza. Toda cosa tiene su propia posibilidad. Nada hay sin su naturaleza, y nada sin su posibilidad. Así, por extrañas o insólitas que las cosas sean, viga o rama, belleza como la de Xi Shi, o extrema fealdad, el Tao todo lo disuelve unificándolo. Lo que se divide, se forma. Lo que se realiza, se destruye. En la división está el acabamiento del ser. En el acabamiento del ser, su destrucción. Separar es formar. Formar, destruir. Pero nada se forma ni se destruye, porque todo se disuelve en lo Uno (ZZ, II-4, González y Pastor).

Como habíamos explicado cuando desglosamos el carácter usado para el *Dào*, 道, siempre se trata de una convergencia unificadora. Recordemos que todo iniciaba con un *yīn* y un *yáng* fundiéndose en una unidad (*yī*, 一), que posteriormente empezaba a caminar (*zǒu*, 走) de manera espontánea, por sí misma (*zì*, 自). Pues bien, en este fragmento del *Zhuāngzǐ* la visión daoísta de una realidad unificada con el ser humano en su interior adquiere una fuerza destacable. Todas las cosas tienen su lugar en el *Dào*, su posibilidad de desarrollar lo que son, pero en su seno no hay ninguna que se diferencie de las demás. Constituyen una imagen de la unidad de la multiplicidad que ya hemos trabajado (*yīduō bùfēnguān*), una unidad que sólo es perdida cuando se empieza a dividir lo unido. Y esa acción de dividir no es más que la acción de dar forma, evidentemente, a través de las distinciones que nosotros realizamos y que enmascaran lo que es uno, la unidad indistinta del todo. Pero ahí no acaba todo: el hecho de dar forma, como ya hemos visto, representa el inicio del fin, es decir, el principio del desgaste de cada cosa que la llevará al agotamiento de su energía, a su propia destrucción, una destrucción que, ultimadamente, es una disolución en el *Dào*, una vuelta a la raíz (DDJ, 20) sólo posible para aquellos cuyas funciones vitales son capaces de abrazar la unidad (*zài yíng pò bào yī*, 載營魄抱一): “¿Pueden tus almas abrazar la unidad, sin llegar a separarse? ¿Puedes concentrar tu hálito hasta la suavidad, [como] el recién nacido?” (DDJ, 10).

Como indica Suárez Girard en sus anotaciones a este capítulo 10, donde sigue a Marcel Granet, las almas corresponden a las funciones vitales y se dividen en dos grupos: *yíng* y *pò*. Las incluidas en *yíng*, sutiles y celestes, gobiernan las funciones superiores, es decir, la personalidad del individuo, y acceden al cuerpo

en el momento del nacimiento y subsisten independientemente una vez que éste muere. Las comprendidas en *pò*, opacas y terrestres, tienen que ver con las funciones inferiores, es decir, animales. Llegan al cuerpo antes de su nacimiento, concretamente en el momento de la concepción, y permanecen en él hasta que éste se descompone posteriormente a la muerte. Ambos tipos de almas unidas dan vida al ser humano, y el mantenimiento de dicha unidad a través de la unidad del propio hombre y el *Dào* es lo que hace que el primero conserve su integridad.¹⁷⁶ Si las almas consiguen no separarse, la persona podrá conservar el mismo estado que tenía cuando recién nació: el de la posesión de una energía vital intacta.

¹⁷⁶ Véase Anne-Hélène Suárez-Girard, “Introducción” a Lao zi, *Tao te king*, ed. cit., p. 48.

El método para un estado (*mental*) de perfecta vacuidad (*xū ér yǐ*, 虛而已)

Esto es lo que, al fin y al cabo, significa habitar en la vaguedad indistinta, la posición privilegiada que adopta el sabio daoísta que alcanza a conocer el *Dào* a través de la comprensión de sí mismo y por lo tanto abraza la unidad. Nos hallamos, entonces, ante una postura que si bien en un principio podría servir como punto de partida a todos los seres humanos, tan sólo se encuentra al alcance de unos pocos (DDJ, 43), de aquellos que se diferencian de los demás hombres pero son iguales al Cielo: “Son extraordinarios ante los hombres, pero iguales ante el Cielo. Por ello se dice: ‘Un hombre pequeño para el Cielo es un hombre grande entre los hombres. Un hombre grande entre los hombres, es un hombre pequeño para el Cielo’” (ZZ, VI-6, González y Pastor).

En cierto modo, y como ya hemos señalado, abrazar la unidad (DDJ, 10 y 22) es ir a un lugar que no existe (*wú jìng*), es desplazarse a un momento previo a las distinciones, donde vagar despreocupadamente por lo ilimitado (*xiāoyáo yóu*, 逍遙遊) en un estado de iluminación (*míng*, 明). Sólo a través de la desocupación (*wú shì*, 無事) puede obtenerse todo lo que hay bajo el cielo (*qǔ tiān xià*, 取天下) (DDJ, 48 y 57). Por eso abrazar la unidad equivale a abrazar la luminosidad (*yáng*, 陽) que les ha permitido emerger (DDJ, 42). Se trata de aprender a desaprender (*xué bù xué*, 學不學), de saber no saber (*zhī bù zhī*, 知不知), algo que pasa, irremisiblemente, por desear no desear (*yù bù yù*, 欲不欲). En ello consistiría el saber superior (*shàng*, 上), la excelencia alcanzada por el sabio (DDJ, 64 y 71). Una vez aprendido todo lo que emana de las distinciones, el *shèng rén* entiende que no puede haber mayor mérito que olvidar lo acumulado, desde el convencimiento de que eso que podemos conocer mediante ellas y las palabras de las cuales se ayudan, por sugestivo que parezca, no es más que un pseudoconocimiento: “Apenas se talla [el leño], aparecen los nombres. Una vez aparecidos los nombres, hay que saber detenerse. Sabiendo detenerse se evita el peligro” (DDJ, 32). El leño informe, mientras permanece intacto —como el *Daò*—,

conserva todas sus potencialidades, pero cuando se le empieza a dar forma, a delimitar, la visión clara de la unidad del todo desaparece y se concreta el peligro de desviarse por los caminos de las diferencias artificiales, impuestas a través del lenguaje. De ahí que resulte necesario ser cauto, saber detenerse (DDJ, 9), no decantarse por un lado o el otro de una dicotomía, sino mantenerse en el centro y con ello evitar vanas disputas.

Contrariamente a las actuales concepciones epistemológicas evolutivas, que creen que la evolución es simplemente un proceso de ganancia de conocimiento, el daoísmo aboga, como vemos, por saberse detener ante él, por la cautela. Ahora bien, si leemos esas teorías de un modo más flexible, por ejemplo, el punto de vista de Humberto Maturana y Francisco Varela, según los cuales lo que mejor define al conocimiento no es la representación sino la acción apropiada,¹⁷⁷ en el caso del sabio daoísta ello podría cuadrar a la perfección, porque a través del conocimiento del *Dào* y del conocimiento de uno mismo no se logra, estrictamente hablando, una representación o una imagen del mundo, sino que se llegaría a una acción apropiada, a la mejor de las acciones apropiadas, cabría decir: el *wú wéi* o la no-acción en este caso. De hecho, ¿qué otra acción sería posible una vez entendido el funcionamiento del mundo que no interferir en su espontaneidad? No existe un modo de actuar más apropiado que no actuar y con ello no dejar nada sin hacer.

Pues bien, ese aprender a desaprender, el olvido de lo acumulado mediante el establecimiento de distinciones, en suma, la puesta entre paréntesis de la multiplicidad (*wàn wù*) y el situarse en la vaguedad indistinta, tienen mucho que ver con un ejercicio de vaciado de la mente. No obstante, a pesar de que en el *Lǎozǐ* existe una gran cantidad de referencias al conocimiento interno a modo de camino hacia el *Dào*, como ya se ha señalado, por ejemplo, en los capítulos 33, 47 y 54, por sólo citar algunos, y de todo lo que han dicho varios intérpretes acerca del libro como una guía de ejercicios respiratorios con miras a alcanzar esa vacuidad, la descripción del proceso no encuentra tanto protagonismo como sí lo

¹⁷⁷ Véase José Luis Díaz, *El ábaco, la lira y la rosa. Las regiones del conocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997, pp. 10-14.

tiene en el *Zhuāngzǐ*, algunos de cuyos párrafos nos ofrecen interesantes detalles. Tal ausencia quizá sea debida a que el *Dàodéjīng* no rompe nunca con el principio de no intencionalidad, y dar cualquier parámetro o instrucción sobre cómo vaciar la mente lo habría hecho irremediabilmente: “La veneración del curso, el honor de la virtud, no son mandados sino siempre espontáneos” (DDJ, 51). El constante juego que el *Zhuāngzǐ* va tejiendo con el lenguaje a través de unos delicados engarces y de un continuo deslizamiento por las tablillas de bambú le permite escabullirse de la intencionalidad como cebo al acecho de la libre expresividad.

De todos modos, al inicio del libro del *Dào*, ya encontramos una referencia bastante directa a este vaciarse: “En su gobierno el santo, vacía las mentes, llena los vientres, debilita las voluntades, fortalece los huesos, para que el pueblo carezca siempre de saber y de deseos, para que los sabios no osen actuar” (DDJ, 3). A pesar de que la cita sintetiza gran parte de lo que hemos dicho en el presente trabajo, nos quedamos con la expresión 虛其心 (*xū qí xīn*), “vacía las mentes”, como algo que debe llevar a cabo el buen gobernante si quiere que el pueblo no se deje llevar ni por los deseos ni por ese saber (*zhī*) que, como ya hemos dicho, era considerado inauténtico, renunciando que pasan por tranquilizar la voluntad, es decir, por limitarla, no extinguirla. En dicha expresión —así como en su contextualización concreta en esta cita— hallamos una de las claves definitorias quizá de toda la filosofía china, pero concretamente del daoísmo, un aspecto, por ejemplo, que lo diferencia claramente del budismo antiguo, con la conciencia como su punto central: para el daoísmo, la mente no es algo autónomo o distinto del cuerpo, sino que está integrada dentro del funcionamiento de éste, y por tanto es entendida en términos corporales.¹⁷⁸

Si bien todas las versiones que manejamos traducen *xīn* (心) por “mente” —excepto la francesa de Stanislas Julien, que lo hace por “coeur”— la elección más fiel al pensamiento chino debiera haber sido “corazón”, pues como ya hemos explicado anteriormente, la razón y los sentimientos se vertebran en ese órgano central que para nuestra tradición occidental tiene una connotación prácticamente

¹⁷⁸ Véase Hans-Georg Moeller, *Daoism Explained*, ed. cit., p. 150.

exclusiva de lo pasional, pero que en China reúne al mismo tiempo los ámbitos del pensamiento y de la voluntad. Por eso hacemos hincapié en el modo como se contextualiza la expresión: para lograr ese vaciamiento, no es suficiente con suspender nuestra actividad racional; también es menester trabajar sobre nuestro lado volitivo y así entrar en un estado donde no sólo la mente sino también el corazón puedan situarse en esa vaguedad indistinta de la que ya hemos hablado y, entonces, hacer caso omiso de las distinciones, situándonos en un estado previo a su establecimiento.

Así, insistimos, vaciar la mente es más que quedarse con la mente en blanco, al modo como lo solemos entender cuando hablamos, por ejemplo, de ejercicios de yoga o prácticas de meditación. En su contexto daoísta, lo asociamos más a despojarse de la propia personalidad, a acceder a una impersonalidad que nos permita no decantarnos, no tener preferencias por algo concreto y, en ese sentido, a reducir nuestros intereses y nuestros deseos (*wú yù*). Se trata, como dice Tugendhat,¹⁷⁹ de ensanchar el círculo del yo, de distanciarse de uno mismo y de la propia voluntad aun sin salir de este mundo (porque de hecho para el daoísmo no hay otro, como esperamos haber dejado claro cuando hablamos del *wú jìng* o “lugar que no existe”), en otras palabras, de reducir nuestra egocentricidad, de desplazar nuestra voluntad hacia afuera de ese lugar tanpreciado en el cual siempre queremos crecer y destacar, en vez de menguar y pasar desapercibidos (DDJ, 24). Por ello es que nos hallamos ante un asunto que concierne más a la mente-corazón que a la mente en el sentido en el cual solemos definirla desde las varias posturas dentro de la filosofía occidental.

En el *Lǎozǐ*, por tanto, se habla de la importancia del vaciamiento (DDJ, 3), se caracteriza al *shèng rén* que lo ha logrado (DD, 58) y se nos dice que para ello es necesaria la no-acción (DDJ, 24). Asimismo, se señala que tener la mente vacía equivale a confundir todo lo que hay bajo el cielo (DDJ, 49), o sea, a no tomar partido por ninguna de las cosas que, por el contrario, el común de los seres humanos suele tener bastante claras; vaciar la mente es, muy particularmente, ser

¹⁷⁹ Véase Ernst Tugendhat, *Egocentricidad y mística. Un estudio antropológico*, Gedisa, Barcelona, 2004, pp. 140 y ss.

consciente de que a través de las distinciones ya no les permitimos a los sentidos explotar toda su capacidad, ya que los limitamos para que nos ofrezcan una figura del mundo previamente condicionada (DDJ, 12).¹⁸⁰ Pero, ¿qué hay del proceso que resulta menester llevar a cabo para lograr esa vacuidad? ¿Qué debemos hacer para llegar a esa “oscura indistinción” (*xúan tóng*, 玄同), a esa vaguedad indistinta (*huǎng hū*, 恍惚), aparte de obstruir nuestros orificios y cerrar nuestras puertas para que nuestro *qi* (氣) no se agote, principalmente mediante la acción de hablar? (DDJ, 52 y 56).

Quizá lo más parecido al desarrollo de un método se encuentre en el siguiente pasaje, donde se efectúan preguntas acerca de diferentes capacidades o potencias, cuyo cumplimiento, en un principio, podría garantizar alcanzar la vacuidad buscada:

¿Pueden tus almas abrazar la unidad, sin llegar a separarse? ¿Puedes concentrar tu hálito hasta la suavidad, [como] el recién nacido? ¿Puedes purificar tu espejo oscuro, dejándolo impoluto? ¿Puedes amar al pueblo y gobernar un señorío prescindiendo de la acción? ¿Puedes abrir y cerrar las puertas celestes, actuando como la hembra? ¿Puedes intuir cuanto te rodea, prescindiendo del conocimiento? (DDJ, 10).

Si analizamos la cita con atención, podemos ver que, en el aspecto metodológico que nos ocupa en este momento, se nos remite a una misma idea: el control del 心, un autocontrol con miras a evitar que se imponga u obstaculice el 氣: “[Dejar] que la mente mande sobre el fluido vital es violencia” (DDJ, 55). Del mismo modo que ya hemos dicho más arriba sobre el tema de las almas y de abrazar la unidad, cuyo significado era retornar al estado del recién nacido y así conservar toda la energía vital, dicha idea de quietud que no se agota sale reforzada con la apelación de la segunda pregunta a la suave respiración de aquél y con la de la tercera al gobierno sin acción. En consonancia con ese control del

¹⁸⁰ Eso es lo que puede querer decirnos Chad Hansen cuando asegura que el *Dàodéjīng* no refleja un escepticismo de los sentidos. En todo caso, las categorizaciones los restringen, de modo muy similar a como Nietzsche se refería a la conceptualización en *Sobre verdad y mentira en un sentido extramoral*. Como ya hemos indicado, el daoísmo no casa bien con la idea de una realidad ilusoria. Tampoco, como vemos ahora, con la falta de fiabilidad de los sentidos. Véase Chad Hansen, “Linguistic Skepticism in the *Lao Tzu*”, ed. cit., p. 328.

氣, se recurre a la facultad femenina de abrir y cerrar las “puertas celestes” según ella lo considera conveniente.

Como ya se dijo, el 心 debe impersonalizarse (DDJ, 49) y para ello no tomar partido por nada que ya haya sido predeterminado por las distinciones: el *xīn* debe mostrarse indiferente. Eso, en cierto modo, es purificar el “espejo oscuro”, no otra cosa que un llamado a la potenciación de los sentidos para permitirles observar la otra cara de la variante multiplicidad, o sea, la unitaria quietud, ambas deviniendo en feliz armonía. De ahí, por tanto, que lo adecuado sea prescindir del pequeño conocimiento (*xiǎo zhī*, 小知), que ya hemos desglosado, para poder acceder al gran conocimiento del funcionamiento del todo (*dà zhī*, 大知), algo que sólo puede hacerse en un estado especial de iluminación o *míng* (明).

No obstante, como decíamos más arriba, en el *Zhuāngzǐ* encontramos mejor caracterizado ese proceso o método para el vaciamiento del 心 que sitúa al sabio daoísta en medio de la multiplicidad pero lo independiza de ella y le encuentra acomodo en esa posición especial denominada vaguedad indistinta. Y para tal fin es menester partir de la siguiente premisa: el auténtico conocimiento no se alcanza sin una previa liberación de las ataduras del mundo exterior, lo cual posibilita ponerse en orden uno mismo (ZZ, VII-1 y 2) y, como se ha dicho antes haciendo referencia al *wú jìng* (no lugar) —y según nuestra propia traducción—, establecerse en aquello que no puede medirse (*lì hū bù cè*, 立乎不測), es decir, en un estado previo a las distinciones, vagando donde ninguna cosa existe (*yóu yú wú yǒu zhě yě*, 遊於無有者也), o sea, donde nada ha llegado todavía a poseer entidad; vivir permanentemente a salvo de cualquier juicio o volición que nos decante hacia parcialidad alguna (ZZ, VII-4).

Un largo pasaje del séptimo libro interior resulta de especial interés debido a que de él se desprenden numerosos detalles del modo como el sabio se relaciona tanto con lo interno como con lo externo y, en consecuencia, nos arroja mucha luz sobre el proceso de vaciamiento que venimos tratando de describir. El marco para ello es una situación en la cual intervienen tres personajes: el maestro Huizǐ, Lièzǐ como su alumno, y Jìxián, un chamán del estado de Zhèng, experto en

magia y fisionomía, a quien Lièzǐ visita. Debido a su extensión, lo resumimos brevemente (ZZ, VII-5, Preciado).

Impresionado por sus poderes y su inteligencia —Jixián era conocido por dominar temas como la vida y la muerte, la existencia y la desaparición, el infortunio y la suerte, así como por sus grandes dotes adivinatorias—, Lièzǐ le habla del chamán a su maestro, diciéndole que la doctrina de aquél supera a la suya en perfección. Huìzǐ, viendo que su discípulo todavía no ha sido capaz de aprender el verdadero *Dào*, sino únicamente su aspecto más superficial, le pide a Lièzǐ que le traiga al chamán para comprobar si puede, al igual que ha hecho con el alumno, descubrir sus más hondos pensamientos. Entonces se da inicio a una serie de cuatro visitas del chamán al maestro. En cada una de ellas, lo observa para después darle el resultado a Lièzǐ.

En la primera, el diagnóstico de Jixián es el siguiente: “¡Ay! Vuestro maestro está a un paso de la muerte, no le restan ni diez días de vida. He visto en él algo extraño: un rostro semejante a cenizas mojadas”. Lièzǐ, llorando a borbotones, le comunica a Huìzǐ la funesta noticia, a lo que éste responde con calma: “Eso ha dicho porque acabo de mostrar ante él la quietud de mi mente bajo el aspecto de la tierra, que ni se mueve ni está en reposo, por lo que sólo ha visto en mí signos de obstrucción vital. Prueba a traerlo otra vez”.

Al acabar la segunda visita, el chamán le dice a Lièzǐ: “¡Grande ha sido la ventura de vuestro maestro al encontrarme! Ya casi ha sanado. Ha cobrado enteramente la energía vital. He visto cómo su obstrucción vital empieza a desaparecer”. Y al enterarse, Huìzǐ le contesta a su discípulo: “Eso ha dicho porque lo que acabo de mostrar ante él es el Cielo y la Tierra; que la fama y las riquezas no habían entrado en mi mente, y que la fuerza vital ascendía desde mis talones. No ha visto, pues, sino esa vitalidad. Prueba a traerlo otra vez”.

Después de la tercera cita, Jixián se muestra contrariado: “Vuestro maestro no está en orden. Nada he podido descubrir. Que pruebe a cobrar el orden y tornaré para examinarle”. Y a ello, el maestro apunta: “Eso ha dicho porque acabo de mostrar ante él la vacuidad suprema, donde no hay el menor signo. Sólo ha podido ver en mí el equilibrio de la energía vital [...] Prueba a traerlo otra vez”.

Finalmente, la última visita acaba con un resultado abrupto e inesperado: el chamán, nada más ver a Huìzǐ, huye, con el rostro desencajado, a toda velocidad, a lo que el maestro le dice a Lièzǐ: “Lo que acabo de mostrar ante él ha sido un estado de unión con mi principio, me he presentado en mi vacío, como algo indefinido, de suerte que él no podía saber lo que tenía delante. He imitado a las yerbas que se doblan al viento y a las aguas que se agitan al compás de las olas. Eso es lo que le ha hecho salir corriendo”.

Y a partir de esa enseñanza, Lièzǐ se encerró en su casa y no salió en tres años, durante los cuales se dedicó a los asuntos domésticos, alejándose de los mundanos. A partir de entonces, llevó una vida simple y, “en medio de la vorágine del mundo, conservó su prístina unidad hasta el fin de sus días”.

En esta breve historia hallamos toda una demostración de cómo el *shèng rén* ejecuta el control de su 心 a su antojo, transitando por una serie de cambios de los cuales va mostrando algunos signos, hasta llegar a ese estado de vaguedad indistinta, perspectiva cero o *flow experience*, por lo cual también sería posible realizar —como se deja ver a través de los términos utilizados— una lectura en clave de práctica meditativa o de ejercicios de respiración, aunque esta no será nuestra opción, pues no encontramos huella de ella en el *Zhuāngzǐ*, sino en todo caso una renuncia e incluso una mofa hacia este tipo de métodos.

Jìxián, el chamán fisiólogo, y Lièzǐ, juegan el rol de quienes se quedan en el mero conocimiento externo de las cosas: el primero como el supuesto sabio, como quien se autoengaña creyendo que conoce a través de las distinciones; el segundo como el discípulo que cree, ante el conocimiento superficial de lo externo que ve reflejado en la doctrina del chamán, haber llegado hasta lo más profundo del *Dào*. Pero antes de hablar de Lièzǐ, vayamos por orden y ocupémonos en primer lugar de Jìxián.

El resultado que arrojan las dos primeras visitas es, a todas luces, producto de una observación sensorial superficial¹⁸¹ por parte del chamán de la cara externa que Huìzǐ pretende mostrarle en ambos momentos, como ya dijimos, enteramente a su antojo. Durante la primera, el maestro le permite que vea la

¹⁸¹ No por lo sensorial sino por lo encaminada, dirigida o prejuiciada.

quietud de su mente-corazón (recuérdese el significado de *xīn*, 心), una quietud, si bien, que como la quietud de la tierra, no es una quietud absoluta sino una quietud con un movimiento tan leve que es prácticamente imperceptible sin tener una visión integral: la quietud de la cual todo empieza a brotar. De ahí el recurso a una quietud “que ni se mueve ni está en reposo”. Es evidente, por tanto, que lo que el chamán ve —y el uso tanto aquí como en la segunda visita del verbo *jiàn*, 見 (“ver”, “observar”, “percibir”) no es casual—, no es otra cosa que la obstrucción de la vitalidad (*dù dé jī*, 杜德機), lo que se asocia, según el comentario de Preciado, a la total falta de calor de la ceniza mojada (*shī huī*, 溼灰) que percibe en el rostro de Huizǐ, ya que la ceniza muerta (*sǐ huī*, 死灰) todavía lo conserva aun en poco grado.

Por su parte, en la segunda cita, el chamán ve en Huizǐ algo enteramente distinto, opuesto, podríamos decir, a lo que había observado durante la visita anterior. En esta ocasión, le es mostrado el movimiento, la vitalidad, hecho que le hace afirmar, equivocada y presuntuosamente, que gracias a él y sus artes expertas, Huizǐ ha empezado a recobrar la salud perdida. El maestro ha permitido que su flujo vital (氣) circule y, consecuentemente, el 心 responde a los estímulos exhibiendo su dinamismo. Como sucedía en la primera visita, Jìxián observa aquello que predomina: en este caso el movimiento. El chamán, lejos de potenciar sus sentidos, los ha debilitado al tomar como guía las distinciones. Ofuscado por la parcialidad a la cual éstas nos condicionan, no puede ver en la primera visita más que quietud, y en la segunda, únicamente movimiento, sin advertir que tanto en una como en la otra también se halla el componente contrario, aunque de un modo menos intenso. Y eso es precisamente lo que lo desasosiega en la tercera cita y lo que lo hace huir despavorido en la cuarta y última.

Después de la tercera visita, el chamán sale totalmente desorientado. Al no observar meramente movimiento —señal para él inequívoca de vida—, sino también quietud, cree que lo que le sucede a Huizǐ es que se encuentra en un completo desorden. Como el maestro le dice a su discípulo, el chamán no ha sabido ver nada porque lo que le ha mostrado ha sido la armonía entre la quietud

y el movimiento, o sea, ambas cosas al mismo tiempo. Al tratarse de un equilibrio, es decir, de una falta de predominio de un componente sobre el otro (en este caso la quietud y el movimiento), ninguno de los signos interpretables para Jixián se deja ver, y al no poder observar externamente ni muerte (victoria de la quietud), ni vitalidad (supremacía del movimiento), el chamán acaba la visita a Huizǐ turbado y dándole una sola recomendación: que se ordene a sí mismo. Como parece evidente, Jixián no se ha percatado de que eso es precisamente lo que ha hecho el maestro: ordenarse, controlar su 氣.

Finalmente, arribamos a la ya mencionada huida tras la última visita. El adivino ya no sólo ha quedado desconcertado, como le sucedió durante la tercera visita, sino que ahora ha sido testigo de algo que no ha podido soportar. Pero Huizǐ no ha mostrado nada terrorífico, sino el estado de perfecta vacuidad que se produce cuando el sabio abraza su origen, es decir, la unidad primigenia con el *Dào*. Ello implica haber superado incluso el equilibrio mostrado durante la cita anterior, una superación que sólo puede darse de un modo: haciendo desaparecer tanto el movimiento como la quietud.

Los dos ejemplos que el *Zhuāngzǐ* nos proporciona, a manera de metáforas, nos ofrecen una excelente imagen de ese estado de perfecta vacuidad del sabio: la más pura espontaneidad. Imitar a “las yerbas que se doblan al viento y a las aguas que se agitan al compás de las olas” es perder la forma, indefinirse, es comportarse naturalmente, sin intención alguna, de ahí el recurso a símiles de la naturaleza como la hierba y el agua. La indefinición, la indeterminación, la ausencia de una forma concreta en Huizǐ, anula cualquier posibilidad de interpretación por parte del chamán. Al *shèng rén*, por tanto, le sucede como al *Dào*, del que nada podía decirse por la indefinición que lo caracterizaba. Son igualmente inexpresables.

El 心 del sabio se ha vaciado (虛) a través del autocontrol, de la eliminación de todo resquicio de egocentricidad o, de lo que es lo mismo, de una completa adaptación al *Dào* del propio 氣, que ahora es uno con aquél. Evidentemente, alguien acostumbrado a conocer a través de las distinciones, como es el caso del chamán, no puede llegar a la iluminación que caracteriza a quien vaga libremente

por lo ilimitado. Tampoco hasta el momento había podido conocer de modo auténtico Lièzǐ, quien sólo sabía del *Dào* externo. Por ello, definición es lo que abundaba todavía en él, quien había sido un libro abierto para las artes interpretativas del chamán. Al no haber abrazado todavía el *Dào*, su rostro conformaba un transparente mapa de signos externos perfectamente legibles.

No obstante, y después de ver las sucesivas transformaciones de su maestro, el discípulo, cual Sócrates, cae en la cuenta de su propia ignorancia y se retira durante un largo periodo de tiempo a su encierro hogareño. ¿Con qué fin? Con el de no mezclarse más con los asuntos del mundo y dedicarse a tareas como cocinar y dar de comer a los cerdos: otro modo de regresar al origen, a la simplicidad, a la espontaneidad, como la de las hierbas doblándose al ritmo de las caricias del viento o las aguas agitándose entre las olas. Regresaremos a este punto más adelante debido a su capital importancia.

El proceso descrito, como hemos visto, llega a su cúspide cuando la mente del sabio se vacía, justamente cuando se vacía y nada más: 亦虚而已 o *yì xū ér yǐ* (ZZ, VII-6). Como señala Hānshān Déqīng (1546 – 1623) en el *Zhuāngzǐ nèi piān zhù*, cuando se mueve libremente por el origen en el que no existían las distinciones y, por tanto, tampoco las diferentes cosas. Se produce el vaciamiento (虚) del 心 y entonces, volviendo al símil empleado tanto en el *Zhuāngzǐ* como en el *Lǎozǐ*, el 心 del sabio queda igualado a un espejo: no añade ni quita nada a las cosas, no las oculta ni muestra de ellas de más, sino que las deja ser como son, les permite cumplir con su *dé* (德). Ese es el motivo por el cual el *shèng rén* —como el *Dào*—, aun estando por encima de todas las cosas, no recibe daño por parte de ninguna de ellas.

Sólo habiéndose vaciado resulta posible —como le sucedió a Huìzǐ en el ejemplo que dejamos ya atrás— adoptar cualquier forma o movimiento de la naturaleza, seguir la espontaneidad de todas las cosas en su diversidad y adaptarse al constante cambio. ¿Acaso no era esa la gran virtud del nonato o del leño aún sin talla? Vaciar-se, entonces, en tanto olvido de uno mismo para poder confundirse con cualquier cosa, en tanto reducción del yo volitivo a su mínima expresión para evitar toda intencionalidad, es la no-acción que nada deja sin hacer

(*wú wéi ér wú bù wéi*), tal y como se nos indica en ese mismo pasaje del *Zhuāngzǐ*, el cual nos permitimos traducir nosotros mismos a continuación (ZZ, VII-6):

| | | |
|------|------------------------|------------------------------------|
| 無為名尸 | <i>wú wéi míng shī</i> | no vayas en pos de la fama, |
| 無為謨府 | <i>wú wéi móu fǔ</i> | no emprendas proyectos, |
| 無為事任 | <i>wú wéi shì rèn</i> | no asumas ningún cargo público, |
| 無為知主 | <i>wú wéi zhī zhǔ</i> | no busques poseer el conocimiento. |

El comentario de Wáng Fūzhī al pasaje anterior en su *Zhuāngzǐ jiě* no puede ser más certero: reputación, planes, cosas que hacer y conocimiento (en su sentido de *xiǎo zhī*, como ya hemos visto), son los medios que usa la gente para gobernar el mundo —y para conducirse por él, añadimos nosotros. Pero lejos del éxito que usualmente se piensa que reportará, proceder de esa manera sólo acarrea caos, confusión, desgaste y, consecuentemente, pérdida. De ahí que únicamente vaciándonos de esas cuatro intenciones podemos estar vacíos de todo (Ziporyn, 211). En nuestra opinión, la más fiel definición del *wú wéi* daoísta es justamente la evitación de esos cuatro, de un modo u otro, en un sentido u otro, deseos. Como indica Wáng Kāiyùn (1833 – 1916) en el *Zhuāng zǐ nèipiān zhù*, cuando algo está almacenado, hay ganancia, pero cuando alguna cosa se consigue, pronto vendrá la pérdida y, por tanto, el daño (Ziporyn, 211). Por el contrario, si nos ajustamos a esas cuatro máximas, nuestro 氣 queda permanentemente guardado y no existe ningún riesgo de pérdida. El 心 ha tomado el control y ha actuado sin acción, extinguiéndose, vaciándose. Nada ha quedado sin hacer.

El estado de perfecta vacuidad que hemos intentado describir guarda —como esperamos haber dejado claro— una estrecha relación con el auténtico conocimiento tal y como lo concibe el daoísmo filosófico clásico. Así, y del mismo modo que en los libros interiores del *Zhuāngzǐ* hemos encontrado algunas trazas de lo que podría ser un proceso para alcanzar dicho vaciamiento, también

podemos hallar señales que nos indican el camino adecuado con miras a llegar a ese *dà zhī* o gran conocimiento, otra forma de llamar a la perfecta vacuidad. De hecho, el libro donde creemos que mejor se narra dicho proceso lleva por título *Dà zōng shī*, 大宗師, que si bien la mayoría de versiones traducen de modo similar por “El gran maestro del pasado” —otro modo de llamar al *Dào*, según Wáng Xiānqiān (1842 – 1917) manifiesta en el *Zhuāng zǐ jijiě*—, también podría referirse al “vacío de la mente” en un sentido de olvido del propio cuerpo y de la propia vida, en opinión de Cūi Zhuan (fl. 10 – 25), según refiere Guō Qìngfān en el *Zhuāng zǐ jìshì* (Preciado, 358). Esta anotación coincidiría plenamente con lo que dijimos anteriormente sobre la vacuidad como una disminución de nuestra egocentricidad.

Ya hemos visto que el conocimiento de las diez mil cosas, a pesar de su vigencia y su utilidad en la cotidianidad del día a día, nunca puede dejar de ser relativo. Los objetos de conocimiento cambian, y por tanto aquello que nosotros como sujetos establecemos sobre ellos también tiene forzosamente que modificarse. Nada en el mundo es fijo, y consecuentemente todo lo que a él se refiera deberá ser, del mismo modo, igualmente dinámico. El daoísmo es la filosofía del cambio, y todo eso que cambia y se mueve y conforma nuestro mundo y nuestra cotidianidad, el ámbito de nuestros juicios y nuestras disputas, es como es gracias a un fondo —en el sentido inmanentista que ya hemos reivindicado—, a un centro, si se prefiere, fijo, inmóvil, permanente, que ejerce su poder permitiendo que lo que se encuentra situado en la periferia pueda desarrollarse según sus capacidades y potencialidades.

Ahora bien, al sabio daoísta no le interesa ese conocimiento relativo y pequeño (*xiǎo zhī*, 小知), sino el conocimiento auténtico y grande (*dà zhī*, 大知). Eso es la sabiduría. Por eso es que el *Zhuāngzǐ* afirma al hombre verdadero (*zhēn rén*, 真人) como el único capaz de alcanzar este conocimiento o saber verdadero, del cual ya hemos dicho que se trata de un conocimiento de las cosas en su estado más originario, de su estatus previo al establecimiento de las distinciones, tan convencionales como artificiales. Si tomamos el carácter 大 (*dà*), usado varias veces en el *Zhuāngzǐ* para referirse al conocimiento verdadero, no sólo significa “grande”, sino también “primogénito”, y por tanto dicho conocimiento sería grande

precisamente por ser el primigenio, el originario, el de la configuración del todo en su aspecto más original, no visto en un sentido metafísico, a modo de buscadores de esencias, sino más bien como una indistinción que mostraría el dinamismo de todas las cosas, de la realidad, el cambio mismo, la no esencialidad de las diez mil cosas.

El *Zhuāngzǐ* deja claro a lo largo de sus páginas que esa inteligencia o conocimiento pequeño (*xiǎo zhī*, 小知), siempre dedicado a tratar de adivinar lo venidero, una inteligencia, por lo tanto, meramente calculadora, proyectiva, especulativa, sólo acarrea al ser humano problemas y destrucción. La verdadera inteligencia debe servir para la existencia, en ningún caso ser un simple instrumento cognitivo enfocado a la previsión. En ese sentido, y teniendo en cuenta que en la China antigua la inteligencia era definida como la capacidad para predecir el futuro, la historia del chamán Jìxián representa en el *Zhuāngzǐ* una crítica al arte de la adivinación.¹⁸²

En este tenor, no resulta extraño que al inicio del sexto capítulo interior se nos diga que el conocimiento perfecto es no morir sino de muerte natural. ¿Dónde ve el daoísmo la relación entre el conocimiento y un hecho en apariencia independiente como es morir de forma natural? Si vaciarse era no permitir la fuga del *qì*, adaptándose al devenir espontáneo de las cosas, al *Dào*, en suma, no habría mayor sabiduría que la de abstenerse de hacer distinciones que nos sumergen en un conocimiento relativo que nada tiene que ver con ese fondo inmutable que permite la multiplicidad cambiante. Las distinciones y las disputas para las que sirven agotan y acaban por dilapidar el 氣. Y eso es la idea capital que los hombres verdaderos están capacitados para comprender, unos 真人 (*zhēn rén*) que, tal y como son caracterizados en ese mismo pasaje, son nuevamente quienes siguen las *reglas* que mencionamos más arriba, después de comentar las visitas del chamán a Huìzǐ, las premisas básicas para la vacuidad, en otras palabras, para no desgastarse y morir antes de tiempo:

¹⁸² Véase Romain Graziani, *Ficciones filosóficas del Zhuangzi*, ed. cit., pp. 63-65.

[...] agotar los años impartidos por el Cielo y evitar en medio del camino el asalto de la muerte. Éste es el conocimiento perfecto. Sin embargo, hay una dificultad: el adecuado conocimiento depende siempre de algo, y este algo no es nunca fijo. ¿Cómo puedo saber si lo que llamo Cielo no es el hombre? ¿si lo que llamo hombre no es el Cielo? Sólo el conocimiento es Verdadero cuando el hombre es Verdadero. ¿Qué significa un Hombre Verdadero? El Hombre Verdadero de antaño se acomodaba a la escasez, no se enorgullecía con el éxito, no actuaba con planes [...] El Hombre Verdadero de antaño dormía sin sueños, despertaba sin quejas, comía sin distinciones, respiraba hasta lo más hondo (ZZ, VI-1, González y Pastor).

Pues bien, en este mismo libro interior se nos indica cómo aprender el *Dào* (*xué Dào*, 學道) y, con ello, mantener “el aspecto de un niño” a pesar de la edad, metáfora clásica daoísta para figurar la conservación del 氣 y de la plena potencialidad. Por tanto, se nos ofrece lo que podríamos llamar el *proceso* que debe seguirse para adecuarse al *Dào*, no sin advertirnos que no todas las personas pueden lograrlo: es menester tener madera de sabio para triunfar en la empresa, pero las disposiciones y habilidades que ello comporta no resultan suficientes por sí solas. La clave, según el *Zhuāngzǐ*, es mostrarle al aprendiz que, además de aptitudes, debe seguir una serie de pasos.¹⁸³ Veamos este proceso de la ascensión gradual en un aprendiz concreto:

Yo he guardado el Tao en mí, instruyéndole: En tres días, fue capaz de apartarse del mundo, una vez apartado, yo seguía guardando el Tao. En siete días, se apartó de los seres; una vez apartado, yo seguía guardando el Tao. En nueve días, se apartó de su vida; habiéndose apartado, la aurora le inundó. Inundado de luz, despertó a lo Único. En lo Único, pasado y presente se abolieron. Con el pasado y presente abolidos, penetró en la no-vida, en la no-muerte” (ZZ, VI-4, González y Pastor).

Ser sabio, por lo tanto, es ser capaz, tener la habilidad, el poder y la energía —pues esos son los significados de *néng*, 能— de apartar de la mente-corazón u olvidarse (*wài*, 外) progresivamente del mundo (*tiān xià*, 天下), de los seres que en

¹⁸³ Lo único que el *Zhuāngzǐ* nos ofrece en este punto son las fases progresivas que el aspirante debe ir pasando para adecuarse al *Dào*, nunca el modo como el sabio le comunica su sabiduría al aprendiz. Tal vez cupiese aquí un modo de enseñanza basado más en la suscitación que en la explicación de aquello que debe hacerse. Quizá como, desde el carácter vivencial e íntimo de la religión en el pietismo, pensaba Schleiermacher del hecho religioso, que era imposible de enseñar mediante textos ni academicismos apegados al dogma, sino que había que suscitarlo o mostrarlo, y a partir de ahí contagiar a quien no lo tenía. Véase Friedrich D. E. Schleiermacher, *Sobre la religión*, Tecnos, Madrid, 1990.

él habitan (*wù*, 物) y, finalmente, de la existencia de uno mismo (*shēng*, 生). Nuevamente estamos, como queda patente, ante la idea de vaciarse, de dominar nuestra voluntad, de conservar el *qì* intacto y así no hacer nada para que nada quede sin hacer. Con ello, el iniciado, por decirlo de algún modo, llega a un estado mental (del 心, tengámoslo muy presente) que posibilita, a través del olvido, la visión de aquello que no es la multiplicidad y por tanto es independiente de los deseos y las distinciones asociadas a ella: *néng jiàn dú* (能見獨), es capaz de percibir lo Único, como traducen *dú* Pastor Ferrer y González España, o la Singularidad, según Ziporyn. Puede verlo todo en una Única visión, como interpreta Elorduy. Según el comentario de Guō Xiàng, se trataría del estado mental que alcanza quien ha encontrado la paz sea lo que sea lo que esté haciendo, olvidando lo que pudo haber logrado con anterioridad o lo que podrá lograr en lo venidero (Ziporyn, 198). En nuestra opinión, nos hallamos ante un estado de completa felicidad al que nada cabe añadir ni restar.

De ahí que inmediatamente, el *Zhuāngzǐ* nos indique aquello que ese estado de conciencia privilegiado nos permite: ser capaces de cancelar el pasado y el presente (*néng wú gǔ jīn*, 能無古今), así como de habitar donde vida y muerte no existen (*néng rú yù bù sǐ bù shēng*, 能入於不死不生), porque hasta esas, en nuestra opinión, son distinciones arbitrarias que debemos olvidar para poder entender que todo forma parte de un mismo movimiento, el cual, como el dinamismo distintivo de la naturaleza, no entiende ni de diferencias ni de privilegios.

En su *Zhuāngzǐ zuǎnjiān*, el historiador y filósofo confuciano Qián Mù (1895 – 1990) se muestra sumamente explícito: ver la Singularidad, lo Único, quiere decir no estar condicionado por el espacio; cancelar el pasado y el presente significa no estar condicionado por el tiempo (Ziporyn, 198). En otras palabras, tener la clara conciencia de que los opuestos aparecen de forma armónica en perpetua alternancia y que por tanto el protagonismo que cada parte de la dicotomía tiene en un momento determinado es caduco, aunque al mismo tiempo renovable. Como ya hemos visto, la idea de vagar despreocupadamente por lo ilimitado (*xiāoyáo yóu*, 逍遙遊, y *yóu wú qióng*, 遊無窮) remite precisamente a ese

incondicionamiento, algo imposible de lograr sin el olvido presente en los tres momentos del proceso que el maestro le muestra al aprendiz en el pasaje que venimos analizando. Insistimos: ir olvidándose progresivamente del mundo, de los seres que lo pueblan y de la propia existencia, meta final que igualamos a la aniquilación de la egocentricidad típicamente humana. Sólo quien es capaz (*néng*, como una habilidad sin la cual tener madera de sabio no sirve para nada) de dar un paso en retirada para comprender que todo lo que se encuentra en la periferia es parcialidad y que ninguna parcialidad puede ocupar el lugar central del *Dào*, alcanza a entender, consecuentemente, lo absurdo de la pretensión de poseer un conocimiento auténtico sobre eso periférico. Ninguna parte puede situarse por encima de la otra, ya que todas tienen su momento y su vigencia dentro de los incesantes cambios que se producen gracias a la no-acción del *Dào*, que como estructura inmanente soporta ese fluir dinámico.

La relación de poder entre lo central y lo periférico (*Dào/wàn wù*, *xīn/órganos*, *shèng rén/súbditos*) no consiste en mandar sobre las cosas, sino en dejarlas cumplir con su *dé* (virtud) mediante la fidelidad a la no-acción. No hay otro modo de entender dicha relación de poder que mediante la comprensión del auténtico funcionamiento de la naturaleza: es menester erigirse en el propio *Dào* alcanzando el estado de perfecta vacuidad del 心. El sabio, como el *Dào*, debe asumir su papel de “quietud en la agitación”, como traduce Preciado *yīng níng* (瓊寧), la inseparabilidad de lo uno y de lo múltiple a la cual nos remitía el concepto de *yīduō bùfēnguān* (一多不分觀), en este caso la inseparabilidad de lo fijo y lo cambiante percibido desde una misma visión, la visión que nos permite guardar la calma, mantener nuestro 心 sosegado, mientras todo lo demás va, viene y se sucede sin detenerse jamás. ¿Qué otra cosa es el mundo sino un proceso basado en el cambio constante y en consecuencia imposible de paralizar? ¿Cómo podríamos detener la vida y la muerte, la generación y la corrupción, la construcción y la destrucción, el surgimiento y la caída, el querer y el rechazar? Al estado sosegado que permite la percepción de la inmanencia de ese dinamismo es a lo que el *Zhuāngzǐ* denomina *yīng níng*, quietud en la agitación.

Consideramos esta idea capital, pues explica todos los demás conceptos del daoísmo, es decir, el daoísmo en su conjunto: el *wú wéi* o la quietud del navegar en el inmenso mar agitado de la intencionalidad que conllevan todas las acciones y los juicios; el *wú yù* o la calma en un mundo donde somos arrastrados por los deseos; el *zhī zú* o el sosiego dentro de una existencia gobernada por las prisas en conseguir resultados; la virtud conservadora de la plena potencialidad que posee la inutilidad frente a la determinación de las cosas del mundo, que tarde o temprano se agotan cumpliendo su destino; el *zì rán* o la tranquilidad del moverse flexiblemente entre la agitada artificiosidad del seguimiento de los *lǐ* (ritos); el *wú shì* o el ocio sobreponiéndose de manera incluso estética al permanente fijar la atención en algo; el reposo de lo *wú míng* permitiendo que baile frenéticamente todo lo nombrado; la serenidad del conocerse a uno mismo (y con ello al *Dào*) en medio de las luchas y disputas que conlleva el conocimiento de la multiplicidad. El sabio no trata de eliminar nada, tampoco de huir de nada; está inmerso de pleno en la dicotomía, se mantiene en calma en medio de la vertiginosa agitación.

Ahora bien, y a pesar de lo dicho, ¿estamos realmente ante un proceso o método de conocimiento? En los fragmentos del *Zhuāngzǐ* que hemos analizado pareciera que se defiende esa idea. No obstante, habría que añadir que, cuando menos, por lo que tiene de mantenerse fiel a la espontaneidad, no es un método al estilo de otros métodos, o cuando menos un método como nos lo solemos imaginar desde nuestra tradición filosófica occidental.

Uno de los rasgos que caracterizó a la filosofía occidental desde sus inicios griegos fue el de la construcción de un método para el conocimiento mediante el cual llegar a la verdad. La mayor parte de nuestros filósofos albergó la firme creencia de que resultaba posible aprehender la verdad siguiendo un camino preciso, poderoso y perfecto que ayudase a conducir los razonamientos y las demostraciones. La mayéutica socrática y la dialéctica platónica configuran dos buenos ejemplos de ese intento por poner en práctica un método mediante el cual llegar al descubrimiento de verdades, en un principio, ya no susceptibles de seguir siendo discutidas. Tampoco hay que olvidar la lógica aristotélica, que definida por

el propio Estagirita como una propedéutica aplicable a toda ciencia, acabaría convirtiéndose, tal vez sin serlo en sí misma, en un método para todos los métodos.

No obstante, la fijación por alcanzar la verdad a través de un método se encuentra en su mayor apogeo en los pensadores de la Modernidad, quienes, heredando la disputa medieval entre realistas y nominalistas —con el trasfondo del modo de demostrar la existencia de Dios— sobre el papel que juega el universal en el conocimiento (Duns Escoto, Pedro Abelardo, Tomás de Aquino y Ockham), trataron de despejar las dudas y confusiones que generaba la oscura metafísica escolástica, fundamentalmente aristotélico-tomista, y en ese sentido la filosofía moderna se constituyó como una reacción contra lo que se denominó “realismo ingenuo” o “naturalismo filosófico”, la confianza en que conocemos las cosas tal y como realmente son.

Por eso no es de extrañar que el punto de partida de la Modernidad, tanto en su vertiente racionalista como en la empirista, fuese una crítica al modelo de conocimiento basado en el silogismo deductivo de Aristóteles. Descartes abandonó el colegio jesuita de La Flèche y Francis Bacon hizo lo mismo con Cambridge, incitados por un principio común: la lógica silogística del Estagirita no resultaba útil para aumentar nuestros conocimientos, sino en todo caso para analizar los que ya se tenían. Partiendo de la base de que todos los hombres son mortales, no conocemos nada nuevo al llegar a la conclusión de que Sócrates es mortal, pues esta información ya había quedado dicha en la primera premisa del silogismo. Ese saber improductivo fue el enemigo contra el que lucharon tanto uno como otro. El francés acometió la tarea de reconstruir el edificio del saber desde la puesta en duda de todo lo adquirido, en un ejercicio de autodidactismo que conllevaba más descubrir la verdad que aprenderla como algo ya dado. Resulta célebre el pasaje de la primera parte del *Discurso del método*, de marcado tinte autobiográfico, donde Descartes afirma haber estudiado en los mejores colegios y con los mejores maestros sin por ello haber adquirido ningún saber seguro, basado en cimientos sólidos. El inglés, por su parte, propuso desarrollar la parte de la silogística que, en su opinión, había menospreciado o al menos olvidado

Aristóteles, la relativa a la inductividad. A ello dedicó el *Novum Organum*, en clara referencia, contrapartida y corrección del *Organon* aristotélico. El juicio del discurrir histórico fue poco benévolo con Bacon y siguió concediéndole mayor valor al modelo deductivo, al camino que se traza en el recorrido que va de lo general a lo particular y, por tanto, al papel frecuentemente velado que el observador del mundo, en muchas ocasiones, juega como poeta o, cuando menos, como imaginador de la configuración de lo externo más que como simple descriptor objetivo.

El estudio del entendimiento humano tuvo, para la mayor parte de los filósofos del periodo moderno, un objetivo claramente establecido: la búsqueda de la verdad que salvara a la filosofía de toda especulación. En ese sentido, Descartes manifestó, después de tender el velo de la duda sobre todo lo existente, incluyendo las matemáticas, que necesitaba encontrar una verdad clara y distinta de la cual no fuese posible dudar bajo ninguna circunstancia, y precisamente esa primera verdad sobre la cual construir todo lo demás sería el yo, su existencia como sustancia pensante, que determinaría, para bien o para mal, el destino de la filosofía occidental y que abriría problemas tan actuales como el de la comunicación de las sustancias, al no poder dar cuenta de manera satisfactoria de cómo interactúan las famosas *res cogitans* y *res extensa* dentro del ser humano. Su correspondencia con la princesa Elisabeth de Bohemia, donde ésta le pide una y otra vez explicaciones sobre el particular, resultan de un gran valor testimonial al respecto.¹⁸⁴ En cuanto a la verdad y su relación con la duda, Descartes trató de encontrar un método desde el cual la razón pudiera emitir juicios sin miedo a equivocarse, un método que ayudase a descubrir si la idea que nosotros tenemos acerca de algo coincide o no con ese algo o realidad que a partir de ese método (y con la ayuda más o menos injerente de Dios, no entraremos aquí en esa disputa) es reconstruida. He ahí el criterio de verdad del pensador francés.

Por su parte, el empirismo británico no escatimó energías en la consecución del mismo objetivo, la verdad, si bien fundamentándola desde la experiencia

¹⁸⁴ Este diálogo de preguntas por parte de Elisabeth e intentos de respuestas por parte de Descartes puede verse en la correspondencia mantenida entre ambos entre los meses de mayo y julio de 1643. Véase René Descartes, *Cartas filosóficas*, Terramar, Buenos Aires, 2008, pp. 9-23.

sensible. En sus estudios sobre la naturaleza, el entendimiento y el conocimiento humanos, los pensadores británicos retomaron lo dicho por Ockham y partieron de lo sensitivo como fuente del conocimiento, con la intención de eliminar cualquier reducto metafísico o establecimiento de la existencia de aquello que la filosofía tradicional, sobre todo en su vertiente realista, había llamado “esencia”. Lo mismo trataron de hacer con la abstracción, sobre todo Berkeley, fuertemente presente en la tradición aristotélica y sobre la que se fundamentó gran parte del realismo moderado y el conceptualismo durante la Edad Media, como alternativas menos radicales al realismo extremo de, entre otros, Anselmo de Canterbury y Guillermo de Champeaux, y al nominalismo de, por ejemplo, Roscelino de Compiègne, Berengario de Tours y Guillermo de Ockham.

A pesar del distinto criterio de verdad mantenido por racionalistas y empiristas, así como de los diversos caminos para determinarla, tanto unos como otros insistieron en la necesidad de un método válido, incluso infalible, para tal objetivo. Si tomamos a Descartes y nos dirigimos a la cuarta de las *Reglas para la dirección del espíritu*, de 1628, casi diez años antes de la publicación del *Discurso del método*, podemos observar que el pensador francés ya caracteriza el método como “aquellas reglas ciertas y fáciles cuya rigurosa observación impide que se suponga verdadero lo falso, y hace que el espíritu llegue al verdadero conocimiento de todas las cosas accesibles a la indigencia humana”.¹⁸⁵ Por su parte, Locke también deja claro su propósito al inicio del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, concretamente en la “Epístola al lector”: “Quien esté por encima de pedir limosnas y no quiera vivir ocioso de las migajas de opiniones mendigadas, debe poner a trabajar sus propias ideas para buscar y perseguir la verdad”. Y más adelante: “Remover cimientos falsos no es causar un perjuicio, sino un servicio a la verdad [...] Sólo busco la verdad, que siempre será bienvenida para mí, cuando quiera y doquiera que venga”.¹⁸⁶ Berkeley no es la excepción, y ya en el Prefacio de los *Principios del conocimiento humano* pone su obra a consideración del lector señalando que “su éxito dependerá únicamente de su

¹⁸⁵ René Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, Orbis, Barcelona, 1983, p. 280.

¹⁸⁶ John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005, pp. 6 y 11.

exacta conformidad con la verdad real”, a la vez que define la filosofía como “el cultivo de la sabiduría y la búsqueda o investigación de la verdad”.¹⁸⁷ Todos, sin excepción —podríamos haber hablado aquí también de Spinoza o Leibniz, por ejemplo—, en esa obsesión por la verdad, necesitaban y trataban de construir su propio método.

Pero como ya hemos dicho con anterioridad mediante la utilización de la imagen de la *flow experience*, el *método* daoísta consiste más en un proceso que llega a su culmen cuando su centro se ha vaciado totalmente; es entonces cuando alcanza su mayor esplendor, algo que explicaría esa perfecta comunión entre tranquilidad y agitación, plenitud y vacío, presencia y no presencia. No se trata, por decirlo de algún modo, de ir *llenándonos* de conocimientos cada vez más depurados, cada vez más fiables, más exactos o correctos, no se trata de recopilar datos cada vez mejor demostrados, racional o empíricamente, e ir armando un castillo con ellos, sino de entender que esos conocimientos, todos, sean cuales sean, estorban al conocimiento y, por lo tanto, tenemos que desprendernos de ellos, olvidarlos, dejar de obsesionarnos por la *verdad*. Cuando hablamos de método en el daoísmo, consecuentemente, no estamos hablando de nada similar a los métodos que ha planteado la tradición filosófica occidental.

En el daoísmo, sólo en el momento en el que el sabio logra la perfecta vacuidad, la perfecta espontaneidad de mantener su quietud entre el movimiento de las cosas, entonces comprende el funcionamiento del todo. Logra la visión correcta del mundo. Alcanza el gran conocimiento (*dà zhī*), que no consiste, pese a la apelación al olvido, en escapar de la realidad —recordemos que para el pensamiento clásico chino todas las cosas tienen existencia real—, sino en olvidar las distinciones que nos hacen no poder guardar ese estado de calma: “Sólo acomodándose, en perfecta calma y serenidad, a las mudanzas, se puede penetrar en la pura unidad del vasto Cielo” (ZZ, VI-7, Preciado), *liáo tiān yī* (寥天一), otra manera de referirse al *Dào*.

Cuando el proceso perfecto del girar de la rueda alcanza su apogeo y parece marchar sólo, automáticamente, el movimiento de los radios no ha

¹⁸⁷ George Berkeley, *Principios del conocimiento humano*, RBA, Barcelona, 2002, pp. 21 y 23.

desaparecido, pero el cubo se ha vaciado totalmente y mantiene la tranquilidad dentro del mecanismo completo. Se ha alcanzado la meta pero sin ninguna intención, sino únicamente culminando en la espontaneidad propia de cada cosa, en este caso los radios y el cubo. De igual modo que en el análisis del carácter 道 que hacíamos en otra parte de este trabajo: un *yīn* y un *yáng* confluyen en una unidad y, de manera espontánea, comienzan a caminar. Por tanto, desde esa dualidad armónica de contrarios en la cual se sustenta toda filosofía de raíz china, la meta del conocimiento, esa perfecta vacuidad del 心, no pasa por eliminar la agitación, sino por poder mantenerse en calma en su interior mismo. El cambio, como ya hemos visto, y por tanto la agitación, son inherentes al mundo y no pueden ser, ni uno ni otra, aniquilados. Sabio, entonces, será quien pueda, mezclado en ese torbellino, dejarlo moverse sin tomar partido, es decir, comportándose espontáneamente en su no-acción: “Los que se mueven en el Tao, no se ocupan de nada y así su naturaleza se basta a sí misma” (ZZ, VI-6; Preciado).

De ahí que hayamos hablado de un proceso de conocimiento distinto, *sui generis* —tanto que quizá no sea ni siquiera un proceso— donde la única premisa *gnoseológica* a seguir sea, en resumidas cuentas, la de mantener la espontaneidad, adaptarse al cambio y, con ello, a través del vaciamiento, alcanzar la calma en medio de la agitación. En este sentido, el ejemplo del mecanismo de la rueda resulta válido, pero hay uno en el tercer libro interior del *Zhuāngzǐ* que tal vez illustre esta experiencia de fluir como ningún otro. Se trata de la historia de Dīng, el carnicero (o cocinero) del príncipe Wénhuì, uno de los pasajes más célebres y analizados del clásico daoísta.¹⁸⁸

¹⁸⁸ A pesar de que todas las versiones con las que trabajamos hablan de Dīng el cocinero, preferimos la acepción de Romain Graziani, Dīng “el carnicero”, no sólo por el tipo de actividad concreta que el protagonista lleva a cabo, destacar un buey (algo más propio de un carnicero que de un cocinero), sino también porque, como veremos, Graziani contextualiza el relato del *Zhuāngzǐ* en contraposición a los relatos usuales en la época en torno a cocineros de príncipes y reyes, enmarcados a su vez en las historias de encuentros gracias a los cuales los sirvientes transmitían a sus señores enseñanzas sobre el arte de gobernar. Según Graziani, el *Zhuāngzǐ* habría tratado de mostrar un modo diferente de proceder del de Yī Yīn, cocinero de la corte que posteriormente llegó a ser primer ministro durante el gobierno de la dinastía Shāng. Reescribiendo la historia, el carnicero no habría tratado de acceder a una escala jerárquica superior a través de sus virtudes ni mostrarle al príncipe cómo gobernar mejor a los hombres. Su objetivo habría sido únicamente nutrir su propio principio vital y con ello acomodarse al *Dào*. Véase Romain Graziani, op. cit., pp. 29-53.

Demostrando una habilidad inusitada, el carnicero destaza los bueyes de manera magistral. Sin aspavientos ni gestos forzados, sin brusquedades ni artificiosidades, sino danzando armoniosa y estéticamente al ritmo de una canción, moviéndose con una naturalidad sorprendente e introduciendo el cuchillo de modo preciso allá donde es menester cortar, Dīng deja boquiabierto al gobernante, quien no puede menos que preguntarle acerca de la adquisición de una perfección tan elevada. El carnicero, sin dudarlo relaciona inmediatamente su habilidad con el *Dào*:

Más allá de toda habilidad, sólo existe el Tao para tu humilde servidor. Al comienzo de mi trabajo sólo veía el buey. Tres años más tarde ya casi no lo veía. Ahora, trabajo con mi espíritu y no con mis ojos. Allá donde el conocimiento y los sentidos se detienen, el espíritu es el que actúa. Sigo la estructura corporal de la res, penetro en las articulaciones, no toco ni una arteria ni un tendón y menos aún los grandes huesos. Un buen cocinero cambia de cuchillo una vez al año, porque corta con él. Un mal cocinero cambia de cuchillo una vez al mes, porque desgarrar con él. Con este cuchillo, desde hace diecinueve años, he descuartizado mil bueyes y su hoja está como recién afilada. Entre las juntas: un intersticio, el espacio suficiente para que la finísima hoja penetre y se deslice. Por eso, tras diecinueve años de uso, mi cuchillo tiene una hoja perfecta. Pero si me encuentro con un nudo complicado, con una junta difícil, me pongo en guardia y tomo mis precauciones. Muevo la hoja del cuchillo lentamente hasta que... ¡zas!, de un solo corte la junta se separa; el animal se descuartiza, se desploma como un montón de tierra. Entonces, de pie con mi cuchillo, me yergo, miro a mi alrededor satisfecho de mí mismo; limpio la hoja y lo guardo (ZZ, III-2, González y Pastor).

Hānshān Déqīng nos explica el papel que desempeña cada elemento del relato. El carnicero hace de sabio; el buey está en lugar de los asuntos del mundo, desde los más relevantes hasta los más insignificantes, es decir, todo lo que sucede. La habilidad de seccionar o destazar el buey es el método para ordenar el mundo, el Estado y la vida en general. Siguiendo al monje y poeta de la época de la dinastía Míng, el cuchillo representa la naturaleza original, anfitriona del flujo de la vida. Y finalmente, seguir a la propia naturaleza en todas las acciones es hacer lo mismo que hace el cuchillo cuando corta, inexorablemente, el buey (Zyporin, 168).

Según nuestra interpretación, el modo de proceder del carnicero, la habilidad mostrada para no romper un solo cuchillo entre los numerosos tendones, arterias y huesos del sinfín de bueyes descuartizados a lo largo de su extensa carrera consiste, si observamos con atención el conjunto del pasaje, en adaptar el cuchillo —y con el instrumento su propia mano y él mismo— a la naturaleza del animal, algo que se logra, como hemos dicho un poco más arriba, sin movimientos innecesarios ni torpes, sino practicando las incisiones del modo como deben ser y en los lugares precisos donde se deben practicar. Ahora bien, ¿cómo se alcanza esa habilidad? De la misma forma que se hacía para alcanzar el *Dào* —de ahí el nexa que Dīng hace entre su arte y éste: olvidar y adaptarse, olvidar y adaptarse, olvidar y adaptarse, una y otra vez, en un proceso cuya repetición constante posibilita el vaciamiento del centro de dicho proceso y, consiguientemente, del proceso mismo. Destazar al buey ajustándose a su anatomía, deslizarse por su interior sin interrumpir el ritmo adecuado del cuchillo, cortando de manera sutil pero decidida, permitir que la mano se mueva libremente (*yóu*, 遊) por donde, de manera natural, es menester que se mueva, alcanzar el movimiento espontáneo apegado al modo que precisa la actividad. Práctica y más práctica basada en el olvido de uno mismo a través del olvido del animal, como el carnicero señala cuando recurre a un trabajo más espiritual que sensitivo, una especie de fusión, en resumen, entre sujeto y objeto a través de la actividad misma, durante la cual todo queda unificado en el gran *Dào*.

Como sucedía con el olvido progresivo del sabio para llegar a conocer el *Dào*, el carnicero ha debido, con los años, ir dejando de ver al buey hasta conocerlo tan bien que ya no necesita verlo sino con el espíritu, es decir, de un modo diferente, más claro (*míng*, 明), entendemos que superior, de ahí la apelación al carácter 神, *shén*, “ser sobrenatural”, que al mismo tiempo nos remite a *shén rén*, 神人, al hombre espiritual, al hombre que ha alcanzado el *Dào* adaptándose a la naturaleza y por ello mismo habita en la vaguedad indistinta. Ha alcanzado la plenitud de su espontaneidad mediante la conservación de su energía vital intacta en medio de los avatares del mundo, figura que representa en

el relato el cuchillo que no ha sufrido mella alguna a pesar de estar viéndoselas constantemente con tendones, arterias y huesos de un animal tras otro.

Esa es la apreciable diferencia que existe entre el proceder del novato y el del perito en la materia. Mientras que quien comienza a desarrollar una actividad, sea cual sea, necesita poner la máxima atención posible tanto en aquello que está realizando como, previamente, en el aprendizaje a través de la observación de la misma actividad llevada a cabo por otro, la pericia que posee el experto le permite olvidarse de la mecánica de aquello que hace. Es más, la perfección en la ejecución de la tarea parece tener una relación inversamente proporcional a la atención que se pone en los procesos. Un exceso de atención en el mecanismo de ejecución resulta contraproducente en el perito. En este sentido, la neurociencia ha verificado, al comparar a expertos y novatos ejecutando una misma actividad, cómo los primeros tienen unos niveles de activación cerebral y muscular menores.¹⁸⁹ La propia actividad pasa a ocupar la parte central, el mecanismo cobra autonomía y la ejecución empieza a fluir de manera natural, casi inconsciente.

En el daoísmo, el resultado o la meta de ese proceso pareciera ser el producto de una repetición constante, aunque no de determinados pasos ni de la observación, una y otra vez, de reglas basadas en una metodología compleja. Tampoco se trata de ninguna manera de un conocimiento obtenido a través de la deliberación y de la reflexión, sino producto más bien de una actitud hacia el mundo y la vida, de un posicionamiento respecto de las cosas (*wàn wù*) que, como ya hemos señalado, consiste, fundamentalmente, en olvidar, como se ilustra hacia el final del sexto capítulo interior del *Zhuāngzǐ*, cuyo protagonista, en sucesivas conversaciones con Confucio, le anuncia que ha ido haciendo grandes progresos. En primer lugar, ha olvidado la benevolencia y la justicia, más tarde, los ritos y la música, y para acabar, ha logrado “asentarse en el olvido”, *zuò wàng* (坐忘). Sin hacer ningún tipo de ostensión de su estado de armonía, se ha acomodado en equilibrio con el *Dào* (ZZ, IV-3). El *Dào* y él son uno. Lo que se ha repetido

¹⁸⁹ Véase Alva Noë, *Fuera de la cabeza. Por qué no somos el cerebro y otras lecciones de la biología de la consciencia*, Kairós, Barcelona, 2010, p. 130.

constantemente, en todo caso, es el olvido de cualquier metodología concreta para repetir sin cesar el ajuste a la naturaleza de aquello en lo que se está inmerso, en el caso concreto que nos ocupaba, el cuerpo del animal.

La expresión *zuò wàng*, que Preciado traduce por “meditar hasta el olvido”, se compone del carácter 坐, que quiere decir sentarse o situarse, pero que también puede significar cabalgar, montar o viajar, y del carácter 忘, olvido, abandono, a su vez conformado por el radical 心 (*xīn*, “corazón”) y 亡 (*wáng*, “perder”, “morir”, “huir”), perder el corazón. Todo ello nos remite a las ideas que hemos venido trabajando: vaciar la mente-corazón y vagar despreocupadamente por el lugar que no existe. O del modo como responde al final el protagonista al preguntarle Confucio qué quiere decir con la expresión *zuò wàng*: “Olvidarme de mis miembros, anular mi intelecto, abandonar el cuerpo, suprimir los conocimientos, y hacerme uno con el gran Tao. A eso llamo meditar hasta el olvido [asentarse en el olvido]”. Un proceso, en suma, del que casi resulta imposible dar cuenta, un proceso cuyos pasos constituyentes consisten en olvidar, olvidar y olvidar, tanto las cosas como el propio yo, sentándose repetidamente a meditar, asentándose permanentemente en el *Dào*, o las dos cosas al mismo tiempo. Y entonces, mediante la constante adaptación a la naturaleza, haciéndose uno con ella, se alcanza la meta, tal y como cierra el diálogo ese Confucio literario: “En esa unión desaparece toda parcialidad; y en el transformarse, toda permanencia. ¡A fe que eres un sabio! ¡Es mi deseo me permitas seguir tus pasos!” (ZZ, VI-9, Preciado). Igual que el *Dào* es vacío que admite cualquier posibilidad, el sabio, cuando se vacía, cuando vacía su 心, puede adaptarse a cualquier forma de la naturaleza y moverse como ella.

No obstante, no se trata aquí, con este olvido, de la figura clásica del meditar como un proceso de concentración extrema con el objetivo de dejar la mente en blanco. El sabio daoísta (al menos el sabio que se nos muestra en el *Zhuāngzǐ*) medita haciendo diferentes cosas mientras sigue un proceso natural, sin deliberación e intencionalidad previas. De ahí que debamos entender ese meditar más como un ajustarse a los procesos no intencionales de la naturaleza que a un vaciar la mente en sentido estricto, el “poner la mente en blanco”, figura asociada

tradicionalmente al ejercicio de la meditación en la cultura popular y que posiblemente resulte errónea —o al menos inexacta— no sólo para el daoísmo sino para cualquier otro tipo de meditación, generalmente las asociadas a los diferentes tipos de budismo. Dicho de otro modo, el sabio daoísta, tal y como aparece en el *Zhuāngzǐ*, no está interesado en ponerse a meditar a través de ciertos ejercicios canónicos o más o menos establecidos o delineados, es decir, configurados de antemano, sobre todo en el ámbito de la respiración. El sabio daoísta, a modo de ejemplo, puede sentarse unos pocos minutos en actitud aparentemente meditativa, para acto seguido levantarse y ponerse a caminar y continuar bebiendo agua de una fuente, todo ello formando una serie de hechos naturales que nada tiene que ver con ninguna intención ni planificación previa, tal como haría, quizá, cualquier otro animal.

Pues bien, todo lo contrario le sucede a quien se guía por el aprendizaje de las parcialidades, como es el caso, precisamente, del protagonista de otro relato en el mismo capítulo, quien animado a observar “las reglas de la benevolencia y el deber” y a saber distinguir “claramente la afirmación de la negación” (a buscar el conocimiento basado en las distinciones), cae en la cuenta de que no le será posible vagar despreocupadamente en libertad y moverse “sin trabas ni estorbos en medio de las mudanzas”. Ha perdido el *Dào* y su capacidad de adaptación, y ahora, esclavizado por su ceguera, sólo le queda la esperanza de poder recuperarlo algún día (ZZ, VI-8, Preciado). En esencia, ambos habitan el mismo mundo, pero lo hacen de dos modos radicalmente opuestos, dos modos determinados por la diferente manera de dirigir su mirada hacia él y de sentirlo y sentirse en su relación con él. Lo que para uno es una vida de adaptación al movimiento de las cosas, para el otro es un constante posicionarse al lado de unas u otras, un continuo remar contra corriente.¹⁹⁰

¹⁹⁰ En un interesante artículo, Mercedes Valmisa sostiene que la espontaneidad (*zì rán*, 自然) no es un valor en el *Zhuāngzǐ*, a pesar de la importancia que le dieron comentaristas como A. C. Graham, por ejemplo. En su opinión, más que un valor arrogable al *shèng rén*, se trata de un término que describe a los objetos naturales. El sabio no actúa espontáneamente, concluye Valmisa, sino que se adapta. Analizando las historias de destrezas del *Zhuāngzǐ*, particularmente la de Dīng el carnicero, intenta mostrar que el sabio pretende desarrollar una actitud en el mundo consistente en una especie de segunda naturaleza o habilidad de fondo, una habilidad mediada y, por lo tanto, de ningún modo espontánea, pues la espontaneidad se define como un actuar sin pensar en aquello que se hace, sin mediación de otro tipo de actividad, sin forzamiento, sin

En ese sentido, con el ejemplo de Dīng el carnicero, según señala Romain Graziani,¹⁹¹ estaríamos ante la ilustración de una nueva forma de cultivo de uno mismo (*xiū yǎng lùn*, 修养论), como daba en llamarse en la China antigua la búsqueda del autoperfeccionamiento, que es el tema del tercer libro interior del *Zhuāngzǐ*, cuyo título es “Nutrir el principio vital” (*yǎng shēng zhǔ*, 養生主). El *Zhuāngzǐ* estaría desplazando el significado de *shén* (神), así como el modo de alimentarlo. Desde las prácticas sacrificales de la época de los Zhōu hasta el momento, el *shén* es un espíritu ancestral —y por lo tanto ligado a la esfera religiosa—, una divinidad que es nutrida a través de la ofrenda de alimentos. En la historia de Dīng el carnicero, el *shén* ya no tiene nada que ver con un mundo externo ni trascendente, sino que se convierte en una potencia interior que ayuda a ejecutar la actividad propia de un modo “infalible y necesario”, el principio vital al cual es menester nutrir. Pero este no es el único rompimiento que logra el relato del carnicero.

Como acabamos de anotar, el *Zhuāngzǐ*, cuando remite a la meditación no se está refiriendo a una serie de técnicas o ejercicios preestablecidos de antemano, sino a una recuperación de la espontaneidad propia a través de la acción no intencional. En esta misma línea, Graziani indica que otra de las

planeación, sin método. Como decimos, la autora señala que el *zì rán* describe el estado de las cosas naturales previo al establecimiento de las distinciones por parte del ser humano, y añade que el estado ordinario de éste es precisamente emitir juicios de valor, tener “emociones”. Desde este planteamiento, parece evidente que todo intento, mediante un proceso (más o menos fiel al que hemos descrito nosotros en este apartado) tendiente a no emitir dichos juicios, es más el desarrollo de una habilidad adaptativa a la espontaneidad de las cosas que la mostración de la propia espontaneidad del sabio. Para Valmisa, el estado espontáneo del ser humano es el *yǒu wéi* (有为), el estado típico de la acción, consistente en confrontar al objeto; por el contrario, el *wú wéi* (無为) sería el estado que no cosifica al objeto, que no lo enfrenta y, por lo tanto, un estado adquirido mediante el aprendizaje. No obstante, y sin negar que esa habilidad adaptativa es una habilidad a desarrollar para evitar someter el mundo a las distinciones, creemos que resulta crucial tener muy presente que aquello que se pretende lograr a través del proceso descrito basado fundamentalmente en el olvido no es otra cosa que el *retorno* a un estado primigenio, originario y, por lo tanto, mucho más natural y espontáneo que el mero fraccionamiento del mundo que llevamos a cabo a través de los juicios. En ese sentido, cabe recordar que el pensamiento chino parte de la premisa de que el *dào* del hombre y el *dào* del cielo fueron uno solo antes de que se bifurcaran en dos distintos, una bifurcación en ningún modo metafísica sino el producto connatural a la entrada del ser humano en el ámbito de la cultura y las convenciones sociales inherentes a ella. El daoísmo, al fin y al cabo, es la reivindicación de ese estado previo, llamado usualmente naturaleza, a la entrada del hombre a la organización social y todas las normas y convenciones que conlleva la idea subyacente de orden que se encuentra en cualquier concepción de cultura. Véase Mercedes Valmisa, “La espontaneidad no es un valor en el *Zhuāngzǐ*”, en Paulina Rivero Weber (coord.), *Daoísmo: interpretaciones contemporáneas*, ed. cit., pp. 197-223.

¹⁹¹ Véase Romain Graziani, *op. cit.*, pp. 34-40.

novedades que aporta el relato del carnicero al tema del cultivo o perfeccionamiento de uno mismo, tal y como se practicaba en la época del *Zhuāngzǐ*, es el hecho de prescindir de todo tipo de ejercicios técnicos, ya fueran respiratorios, alimentarios, gimnásticos o sexuales, derivados de prescripciones médicas más antiguas y destinados a la conservación de la energía vital. El *Zhuāngzǐ*, por tanto, renuncia a la artificiosidad de dichos ejercicios que buscan de manera intencional aquello que debería alcanzarse precisamente al abandonar cualquier tipo de intencionalidad. En su lugar, opta por un planteamiento que hace surgir el *shén* de la acción del cuerpo, como potencia interior y de un modo absolutamente no intencional.¹⁹²

Por ello en el *Zhuāngzǐ* en particular y en el daoísmo filosófico en general no encontramos huella alguna de una actitud contemplativa generadora de esa potencia interior, así como tampoco algo que pudiésemos llamar un proceso (o un método), al menos en el sentido que habitualmente le damos al término. A dicho principio vital se le nutre olvidándose de uno mismo, conservando la energía vital, no buscando nada de manera intencional, vaciando el *xīn* a través de la ejercitación en actividades en su mayoría simples y rudimentarias, como las que llevan a cabo Dīng el carnicero y el Lièzǐ literario que aparecía en la historia, ya analizada, del maestro y el chamán. No hay mejores ejemplos que el del carnicero destazando el buey y el de Lièzǐ dedicándose a cocinar y dar de comer a los cerdos en su particular retiro después de la lección de su maestro, para ilustrar el modo de unión con el *Dào*, el estado de perfecta vacuidad. Ambos encarnan, a través de la realización de estas actividades, a los hombres verdaderos de antaño descritos al inicio del sexto capítulo interior del *Zhuāngzǐ*: no enorgullecerse del éxito, actuar sin planes, dormir sin sueños, despertar sin quejas (ZZ, VI-1). O dicho de otro modo, no ir en pos de la fama, no emprender proyectos, no asumir ningún cargo público y no buscar poseer el conocimiento (ZZ, VII-6), intenciones o deseos, como ya hemos visto, ajenos al ideario del carnicero en su encuentro con el príncipe.

¹⁹² *Ibid.*, 41-42.

El *Zhuāngzǐ*, como hemos podido comprobar, modifica la relación jerárquica que suele darse en este tipo de historias clásicas entre el cocinero del príncipe y su superior. Mientras que los cocineros ocupan el eslabón más elevado de la cadena de manipulación y preparación de los alimentos que ofrecerán al gobernante para nutrir su espíritu, el texto daoísta elige al carnicero, quien ocupa (junto al matarife) el lugar más material de todos, el eslabón más bajo, el trabajo más vil, despiezar al animal, una imagen teñida de sangre y muerte. Con ello, mediante su actividad, el sirviente en este caso no trata de alimentar mediante una sutil combinación de ingredientes y sabores el espíritu vital de su amo sino el suyo propio, algo que logra a través del dinamismo con el que ejecuta su actividad. El resultado de semejante acción es que sale liberado de su servidumbre inicial, es decir, pasa de servir a su superior a servirse a sí mismo. Basta estar atento a la descripción que realiza de su tarea para percatarse del gozo que obtiene de sus movimientos al llevarla a cabo, transformándola de algo penoso y servil en algo sutil y vivificante.¹⁹³

Si antes habíamos dicho que había cierto elitismo a la hora de poder alcanzar el *Dào*, el hecho de poder hacerlo a través de cualquier tarea, por simple y corporal que sea, y no mediante la contemplación —siempre reservada a unos privilegiados, como sucede en la filosofía occidental—, nos aclara que se trata de un elitismo que se produce no porque la mayor parte de las personas no puedan acceder a él, sino porque, pudiendo hacerlo, prefieren sumergirse entre los vericuetos del mundo y el falso conocimiento a través de las distinciones en vez de optar por el olvido del mundo y ajustarse a su propia naturaleza para poder acceder al conocimiento auténtico del *Dào*.

Estamos, por tanto, ante un tipo de aprendizaje más intuitivo, más natural. No aprendemos a respirar, a comer, a caminar, y otras funciones vitales, a través de un método, sino de un modo intuitivo, espontáneo, sin artificiosidad. Pero estas mismas cosas de repente pueden empezar a hacerse de un modo no natural si tratamos de modificarlas con algún tipo de aprendizaje basado en reglamentos y normatividades que dan como resultado la afectación de nuestro comportamiento.

¹⁹³ *Ibid.*, pp. 32-34.

Seguimos ejecutando todas esas acciones o funciones, pero ya no de una forma espontánea, no de forma natural, sino artificialmente, de manera regulada, de manera reglada. Hemos dejado de adaptarnos a un modo natural de hacer las cosas para convertirnos en esclavos de una convención que nos lleva por caminos no elegidos libremente, naturalmente. Creyendo que llevamos a cabo elecciones libres entre varias opciones, lo que hacemos es apartarnos del único modo de actuar libremente, el cual consiste precisamente en evitar todo tipo de restricción y constreñimiento.

III

El estatus del lenguaje en el *Zhuāngzǐ*

Olvido del mundo, olvido de la palabra

Hemos visto en qué sentido (o sentidos) se ha entendido el método a lo largo de la historia de la filosofía occidental, así como de su relación con la búsqueda de la verdad. Dicho interés por encontrar la verdad de una forma metódica, siempre estuvo ligado, de una u otra forma, a la herramienta usada por el filósofo para captarla y expresarla: el lenguaje. En ese sentido, por ejemplo, se produjeron varios intentos de construir un lenguaje omniabarcante que pudiese superar los desacuerdos entre las diversas lenguas particulares y así alcanzar el común acuerdo en materia de conocimiento. El primero en intentar dar cuerpo a un lenguaje universal capaz, desde unas pocas ideas o verdades simples, de construir un saber verdadero, fue el mallorquín Ramon Llull, que vivió en el siglo XIII. Mediante su *Ars Magna*, el doctor iluminado pretendió demostrar que a partir de tan sólo 54 de estas ideas básicas era posible poseer, por combinación, todo el conocimiento, que no sería, por tanto, más que un complejo armado con ellas. Varios siglos después, concretamente en el XVII, John Wilkins, primer secretario de la Royal Society de Londres, llevó a cabo su proyecto de crear un lenguaje filosófico general para la ciencia. En *An Essay towards a Real Character and a Philosophical Language*, Wilkins agrupó en 40 clases los distintos tipos de cosas, base para una taxonomía de géneros y especies más amplia, con el fin de poder establecer con toda claridad sus propiedades y relaciones siguiendo reglas naturales. Como dice Borges en su célebre ensayo sobre la obra del naturalista inglés, un “artificio ingenioso” pero “arbitrario y conjetural” como toda clasificación del universo.¹⁹⁴

Por aquellos mismos años, el propio Descartes, aunque no trataba de inventar ningún lenguaje universal para la ciencia, reconocía los beneficios que una herramienta tal le procuraría al pensamiento. El filósofo francés tenía en mente un lenguaje que, al modo de la aritmética, capaz de nombrar a todos los

¹⁹⁴ Para un breve pero iluminador esbozo del sistema de Wilkins, véase Jorge Luis Borges, “El idioma analítico de John Wilkins”, en *Otras inquisiciones*, Alianza, Madrid, 1999.

números mediante un sistema susceptible de aprenderse en un solo día, nos permitiese efectuar una relación de todos los pensamientos humanos y ordenarlos de manera que todos se volviesen claros y simples para así evitar cualquier error de razonamiento. No obstante, quien sí llevó el intento a cabo fue, poco después, Leibniz, quien en la *Dissertatio de arte combinatoria* proponía una matematización de las ideas, un cálculo del raciocinio. A lo que en la aritmética son los números primos le corresponderían en el pensamiento las ideas simples; a los números compuestos, las ideas complejas, formadas mediante la operación o combinación de las primeras. De ser posible tal sistematización, todo el conocimiento estaría a nuestro alcance y no habría ningún problema o duda que no pudiera disiparse mediante los cálculos apropiados, mismos que no permitirían desacuerdos en los resultados.

Posteriormente, el intento de Kant en la *Crítica de la razón pura* de conducir a la filosofía por la senda segura de la ciencia —continuado posteriormente por Husserl—, los trabajos en la misma dirección de los neokantianos de Marburgo, y la entrada en escena de la lógica matemática a través de las investigaciones de Bolzano, Boole, Cantor, Frege y Russell, entre otros, cuajarían en el programa logicista, cuyo objetivo finalmente fallido, demostrar que las matemáticas eran reducibles a lógica y que por lo tanto no necesitaban de ningún tipo de intuición para su fundamentación, constituyó el último intento de postular ese lenguaje universal buscado durante tanto tiempo, en su caso, la lógica.

El daoísmo, por su parte, se sitúa en la orilla opuesta a todos estos intentos de buscar un lenguaje perfecto para el análisis y la descripción del mundo, cometido último de la ciencia. El llamamiento del sabio a olvidar el mundo, los seres que forman parte de él e incluso su propio yo, supone, de un modo u otro, olvidarse también de la palabra, del habla (*wàng yán*, 忘言). El lenguaje nombra la multiplicidad y por tanto es el instrumento utilizado para establecer distinciones que son, a su vez, tanto en el *Dàodéjīng* como en el *Zhuāngzǐ*, inútiles a la hora de acceder al gran conocimiento, el conocimiento del *Dào*. Una frase del *Zhuāngzǐ*, refiriéndose a los sabios daoístas, no puede leerse más que en dicho sentido: “[...] tal era su desapego del mundo, que se dijera habían olvidado el uso de la palabra”

(ZZ, VI-1, Preciado). La conexión, por tanto, entre el uso del lenguaje y la relación con los asuntos del mundo no admite ninguna duda en el planteamiento daoísta. Ahora bien, esto tampoco significa que la validez de ese lenguaje para referirse a las diez mil cosas sea absoluta fuera de su utilidad funcional, como veremos más adelante.

Ya hemos hablado sobre el modo de vida de los sabios a los cuales se refiere la cita. Lo característico de su existencia es que viven de una manera muy diferente a la de los demás seres humanos, incluso a la del resto de sabios, los sabios no daoístas. Los sabios daoístas vagan (*yóu*, 遊), generalmente con el 心, y ese vagar, como señala Moeller, configura una forma de vida propia, un estado físico y mental característico del cultivo daoísta: el estado perfecto.¹⁹⁵ Por lo tanto, los sabios daoístas que vagan con el 心 (*yóu xīn*, 遊心), habitan, creemos nosotros, lugares distintos no porque se encuentren en espacios físicos diferentes sino porque viven de modo diferente, alternativo, desocupado (*wú shì*, 無事), aunque lo hagan en el mismo espacio que los demás. Eso es lo que nos quiere decir el *Zhuāngzǐ* cuando constantemente apela al vagar como a una especie de volar. Los sabios daoístas siempre vuelan por el cielo, por un espacio superior, como puede verse, sobre todo, en varias ocasiones tanto en el primer libro interior como en el sexto. Son aquellos hombres singulares que, como algunos de los contrahechos a los cuales nos hemos referido en el capítulo anterior, parecen hallarse por encima de la vida y de la muerte. Pero el daoísmo filosófico antiguo no admite una duplicidad de mundos; todos compartimos el mismo si bien en su interior es posible albergar actitudes vitales diferentes, que en este caso podríamos dividir, aun a riesgo de simplificar demasiado la cuestión, en dos: por un lado, la actitud de quienes siguen una ruta preestablecida tanto en su acción como en su pensamiento; por otro, la de aquellos que prefieren vagar y divagar sin directrices ni rumbo fijo.

Así, desde la iluminación (*míng*, 明) que define el estado del vagar daoísta se existe de una manera especial. A nivel epistemológico, ya hemos visto que se

¹⁹⁵ Véase Hans-Georg Moeller, “Vagando sin destino. Sobre el you-ear daoísta en el mundo”, ed. cit., pp. 22-23.

tiene acceso al gran conocimiento, al conocimiento del *Dào* que nos libra de quedarnos atrapados en las distinciones y las estériles disputas que ellas conllevan. Establecer diferencias mediante las distinciones resulta banal, es absolutamente indiferente para el gran conocimiento. Los hombres verdaderos (*zhēn rén*, 真人), iguales al Cielo, captan que todo es uno al deshacerse de las distinciones. Y eso es al fin y al cabo lo que no hay que perder de vista, la unidad de la realidad, de las cosas, de la naturaleza, del mundo, no lo que el ser humano pueda o no pensar sobre dicha unidad a través del uso de categorizaciones:

(El Cielo y el hombre son uno), y no importa si el hombre gusta de ello o deja de gustar, que todo es uno. Ni tampoco importa si el hombre lo tiene por uno o no lo tiene, que todo es uno. Considerar que el Cielo y el hombre son uno, es acordarse con el Cielo; considerar que no lo son, es acordarse con el hombre. El Cielo y el hombre no se oponen mutuamente: a quien esto ve, llaman hombre verdadero (ZZ, VI-1, González y Pastor).

En consecuencia, si las distinciones se materializan a través del lenguaje, el ejercicio de olvido que lleva a cabo el sabio daoísta tendrá que implicar de algún modo el olvido de la palabra, lo cual se encuentra en perfecta sintonía con una idea de la enseñanza y el aprendizaje mucho más ligada a la intuición que a la racionalidad y al método, acorde con la enseñanza sin habla mencionada en ciertas ocasiones en el *Lǎozǐ* pero ejemplificada en varios de los personajes contrahechos que desfilan a lo largo y ancho del *Zhuāngzǐ*, como hemos tratado de mostrar.

Cuando en el *Dàodéjīng* se nos pregunta si podemos intuir todo cuanto nos rodea prescindiendo del conocimiento (DDJ, 10), quizá se esté apelando precisamente a la vía de la enseñanza sin habla (*bù yán zhī jiāo*, 不言之教), a un estilo pedagógico que prescinde del lenguaje para lograr que el discípulo aprenda aquello que el maestro desea que sepa. Porque aunque el daoísmo no busque verdades esenciales y esté más interesado en el ajuste del cuerpo, la sociedad y el cosmos a un mismo orden, desde el momento en que sus textos clásicos nos plantean la existencia de un conocimiento (*dà zhī*, 大知), resulta difícil imaginar la

imposibilidad de acceder a él y la de poder *comunicarlo* aunque sea de una manera poco ortodoxa o convencional.

No obstante —y a pesar de esta atractiva tentación—, no podemos pasar por alto la repetida reivindicación de la no-habla en el clásico daoísta más influyente, el *Dàodéjīng*: “El que sabe no habla, el que habla no sabe” (DDJ, 56). La construcción 知者不言言者不知 (*zhī zhě bù yán yán zhě bù zhī*) parece remitirnos a un completo silencio con miras, si seguimos leyendo el capítulo, a conservar nuestros orificios cerrados y, con ello, intacto nuestro 氣. Asimismo, la frase “las muchas palabras pronto se agotan” (DDJ, 5), señala hacia un empobrecimiento (*qióng*, 窮) debido al uso del lenguaje, apunta hacia la improductividad del discurso e incluso de las discusiones. Y también se nos alerta sobre los peligros que encierra un mal uso del lenguaje cuando se anuncia que el sabio, cuando “pondera sus palabras”, deja “la obra cumplida, la labor acabada” (*gōng chéng shì suì*, 功成事遂). Cumple entonces con la no-acción y nada queda sin hacer: todo se comporta según la naturaleza que le es propia (DDJ, 17).

Dichas menciones de la no-habla (DDJ, 56: *bù yán*, 不言), el exceso de palabras (DDJ, 5: *duō yán shù*, 多言數) o la ponderación de las mismas (DDJ, 17: *guì yán*, 貴言) invitan al sabio a permanecer en la “oscura indistinción” (*xuán tóng*, 玄同), en el “centro” (*zhōng*, 中), en su espontaneidad (*zì rán*, 自然), respectivamente, es decir, en esa especie de perspectiva cero, de vaguedad indistinta. Resulta evidente, por tanto, que para el daoísmo “hablar poco es lo natural” (DDJ, 23), *xī yán zì rán* (希言自然). El lenguaje, en el cual apoyamos las distinciones, nos aleja de lo natural, de lo espontáneo y, consecuentemente, del *Dào*. De ahí que el *shèng rén* sea reticente a hablar y, como hemos dicho, mida o pondere sus palabras, pues es consciente del peso que tienen y de las confusiones a las cuales dan lugar. El mal uso del lenguaje genera desconfianza en el oyente a quien va dirigido: “Cuando falla la fidelidad aparece la infidelidad” (DDJ, 23).

A partir de lo dicho, no resulta extraño que en el *Lǎozǐ* se llame directamente a la enseñanza sin habla (DDJ, 2 y 43), del mismo modo que sucede

en el *Zhuāngzǐ* a través de la intervención de los contrahechos que hemos mencionado con anterioridad —dos de ellos incluso carentes de labios—, y que se caracterizan por su capacidad para influir en la enseñanza del *Dào* sin el uso del lenguaje. La vaciedad representada por el sabio y por el *Dào* —a imagen del leño sin tallar—, su particularidad de carecer de nombre y así poder diferenciarse de todo lo nombrado, su capacidad de no dejar nada sin hacer a pesar de habitar en la no-acción —idea que puede muy bien asociarse al permanecer sin emitir sonidos, sin hacer ruido—, son predicados que no parecen permitir ningún tipo de cabida al lenguaje y al pensamiento, pues estos, sean como sean considerados, resultan las armas sin las cuales las distinciones no podrían efectuarse.

Ahora bien, ¿nos lleva este planteamiento hacia un absoluto silencio, es decir, hacia la imposibilidad de decir nada, de comunicar cosa alguna acerca del *Dào* y el acceso al mismo? ¿Nos ancla la postura daoísta a un silencio permanente sin posibilidad de recoveco alguno por el cual poder deslizarse la voz? En cierto modo, se trata de una postura tan radical como defendible, ya que el daoísmo siempre ha sido asociado a esa negación del lenguaje y el pensamiento.¹⁹⁶ Pero finalmente, como casi toda aseveración con pretensiones categóricas, exagera y no alcanza a penetrar en el fondo de la cuestión. Ninguna filosofía encuentra su corolario en la aniquilación de la palabra, debido al simple hecho de que no hay posibilidad de filosofía sin palabra.

En este punto es menester traer a colación la peculiaridad —señalada por Moeller y ya desarrollada en este trabajo anteriormente— del modo como se ha abordado el lenguaje desde los inicios de la historia de la reflexión filosófica en China, un enfoque consistente en concebir los problemas lingüísticos sin centrarse en la relación entre significante y significado —columna vertebral de la filosofía del lenguaje occidental—, sino en otra de carácter muy distinto: la relación de poder entre lo que tiene nombre (*yǒu míng*, 有名) y lo que carece de nombre (*wú míng*, 無名), y por lo tanto, entre lo decible (*yán*, 言) y lo radicalmente indecible (*bù yán*, 不言).

¹⁹⁶ Véase Isabelle Robinet, *Taoism: Growth of a Religion*, Stanford University Press, Redwood City, 1997, p. 260-263.

Desde esa perspectiva, carecer de nombre es propio de lo que no posee una función específica, y no tener encomendada una función específica es exclusivo de aquello que se rige por la no-acción. Pero lo que no tiene nombre ni función y se caracteriza por el *wú wéi* permite no sólo que todo lo demás cumpla con aquello que le es propio, sino también que tenga un nombre. Por lo tanto, aquello sin nombre, lo radicalmente indecible, juega, como ya hemos visto, un papel de superioridad en esa relación de poder, una relación que se vertebra de manera paralela en los niveles del pensamiento, del lenguaje y de la acción.¹⁹⁷ No tener nombre, no pensar, no hablar y no actuar posibilita los nombres, el pensamiento, el lenguaje y la acción. Del hecho de que digamos que el *Dào* es innombrable —igual que el *shèng rén*— no se sigue su desaparición, como tampoco la del *shèng rén*, también sin nombre. Del mismo modo que, como ya dijimos, la multiplicidad no es para nada ilusoria, es decir, existe, está ahí, tampoco podemos pensar en el *Dào* o el *shèng rén* como en falsas ilusiones por el hecho de que sean innombrables. Su inefabilidad no los desvanece; simplemente les otorga un estatus distinto, radicalmente distinto.

Así las cosas, creemos, el sabio, situado en la vaguedad indistinta donde guarda la calma entre el frenético movimiento de las diez mil cosas (万物), no cancela su pensamiento ni su acción. De uno u otro modo, esa vacuidad a la que hacíamos referencia, asociada al vagar/divagar de la mente-corazón (*yóu xīn*, 遊心), no quiere decir que no piense ni haga absolutamente nada, sino que no piensa ni hace nada con intencionalidad. El característico recurso del daoísmo a las partículas chinas de carencia o negación *bú* (不) o *wú* (無) va más allá de una simple indicación de ausencia, no expresa un radical “sin” o un absoluto “no”. Manifiesta, en nuestra opinión, de manera encubierta, un modo alternativo de llevar a cabo algo.

El *hànyǔ* es un idioma que no se adapta demasiado bien a la rotundidad del *sí* y el *no*, es decir, a determinaciones contundentes que no casarían bien con un pensamiento y una ordenación del universo siempre dominados por la dualidad

¹⁹⁷ Véase Hans-Georg Moeller, *Daoism Explained*, ed. cit., pp. 120-121.

indisoluble del *yīn-yáng*, presente en todo. De igual manera que nada es absolutamente blanco ni absolutamente negro, totalmente bueno o totalmente malo, algo parecido sucede con la afirmación y la negación, como ejemplifica este uso peculiar de las partículas negativas a las cuales nos estamos refiriendo.¹⁹⁸ El sí y el no, en ese sentido, finalizan toda dicotomía, inclinando el peso de la balanza hacia una de las dos partes en confrontación o disputa. El sí y el no son, al final de todo camino, el punto de llegada de la voluntad de saber, o quizá mejor su concreción.

De este modo, si más arriba decíamos que *wú yù* (無欲) no implicaba cancelar totalmente los deseos, sino más bien una forma distinta de desear basada en el saber contentarse (*zhī zú*, 知足), tampoco sería conveniente entender la no-acción como una pasividad absoluta más semejante a la muerte que a la vida. Apelar al *wú wéi* es recurrir a un modo alternativo de actuar. A través de la no-acción se actúa sin intencionalidad pero se actúa. Sea como sea, aunque ese actuar esté basado en una adaptación, se está *haciendo algo*. Es, podríamos decir, un modo de comportarse diferente a partir de un modo de ver las cosas también diferente. Ver las cosas desde una perspectiva radicalmente distinta conlleva, naturalmente, un modo de acción adecuado a ella, una manera de estar y de moverse en el mundo, en el caso del sabio daoísta, sin enfocarse en parcialidades. De nada serviría un cambio en el terreno de lo cognoscitivo si no tuviera su correspondencia en el campo práctico, en el accionar de quien descubre otro modo de concebir la realidad, la vida, la existencia. El wittgensteiniano ver el mundo *sub specie aeternitatis*, como un todo limitado, no se encontraría muy alejado de esta perspectiva daoísta.¹⁹⁹

Al final del primer capítulo del libro cuarto del *Zhuāngzǐ* hallamos una buena ejemplificación de este modo alternativo de actuar —así de cómo llegar a él—, reflejado en las palabras que Confucio dedica a ofrecer consejo a su discípulo

¹⁹⁸ Véase David Martínez Robles, *Xinès I. Introducció a la llengua i l'escriptura xineses*, Fundació per a la Universitat Oberta de Catalunya, Barcelona, 2006, pp. 3-5.

¹⁹⁹ Véase Francisco José Fernández Defez, “Un esbozo comparativo entre los ámbitos ético y metafísico del *Daodejing* y el *Tractatus logico-philosophicus*”, ed. cit.

favorito, Yán Huí (521 – 481 a. C.). Éste, preocupado por los desmanes y despropósitos que un gobernante está cometiendo con su pueblo, toma la decisión de trasladarse a dicho reino para intentar poner orden. Entonces, le expone a Confucio aquello que piensa hacer para lograr que el gobernante entre en razón. Fundamentalmente, dice, amonestará y hablará de manera franca, actuando en imitación de los antiguos, con lo cual cree que el gobernante aceptará de buen grado las reprimendas, debido precisamente a la fuente de autoridad de la que brotan sus palabras, no él mismo sino los sabios del pasado. Pero el maestro, desconfiando del poder persuasivo de las artes del discípulo, le recomienda lo siguiente: “Unifica tu voluntad. No oigas con tus oídos, oye con tu corazón. No oigas con tu corazón, oye con el soplo vital. El oído se limita a oír, el corazón, a corresponderse con las cosas. En cuanto al soplo, su vacío acoge a la totalidad de los seres. Solamente el Tao se posa en lo vacío. El Gran Vacío es la abstinencia del Corazón” (ZZ, IV-1, González y Pastor).

Como puede observarse, vuelven a entrar en juego los mismos elementos a los cuales hemos ido recurriendo a lo largo del presente trabajo al hablar del estado óptimo para el conocimiento del *Dào*: mantener la voluntad unificada (*ruò yī zhì*, 若一志) y vaciar la mente-corazón conservando intacta la energía vital (*xū zhě xīn zhāi yě*, 虛者心齋也). Sólo así, actuando sin hacer nada, es como la visita del discípulo al reino resultará fructífera: “Si eres capaz de ser recibido en la corte, no te muevas por ganar fama. Si puedes hacer que tus palabras sean aceptadas, habla; si no, no hables. No busques caminos y puertas para conseguir tus propósitos. Recoge tu mente, y no obres si no es forzado; así más o menos lograrás lo que buscas” (ZZ, IV-1, Preciado).

Consecuentemente, lo que Confucio le está aconsejando a Yán Huí es que sin obrar, sin actuar, es posible alcanzar objetivos. La no-acción conlleva, por tanto, un modo alternativo de actuar, como se desprende todavía más claramente de la siguiente máxima perteneciente al mismo apartado del libro cuarto: “Fácil es no caminar, mas caminar sin dejar huellas asaz de difícil es” (ZZ, IV-1, Preciado). No es que no se actúe, sino que se actúa sin dar la sensación de estar actuando, de la misma forma a como hablábamos del meditar no como un no hacer nada

—según la idea popular que suele tenerse de la meditación—, sino como un comportarse de modo natural, como dijimos anteriormente, concatenando acciones sin intencionalidad o planificación previa.

De la misma forma, el recurso a la no-habla no creemos que implique un absoluto mutismo. De modo similar a como dijimos que alguien que vaga por el bosque va haciendo, distraído, diversas cosas, el sabio, en su no hablar, no tiene por qué mantenerse siempre callado. El hecho de que, en su vagar, una persona no se dirija hacia un lugar en concreto o no tenga una meta a la cual llegar, no invalida su caminar, no la paraliza ni la sume en la quietud. Y así, aludir a la ponderación de las palabras o a su no exceso no nos lleva directamente al más improductivo silencio, ya que a través del ponderar y el no excederse se deja entrever que el sabio está facultado para *decir algo*. Por lo tanto, una ruta alternativa podría conducirnos a un hablar de otro modo, a un hablar no intencional, es decir, a un lenguaje sin la pretensión de establecer distinciones o, lo que es lo mismo, de fijar el mundo dándole vueltas a la verdad y la falsedad de las diez mil cosas.

¿Qué sentido tendría si no una obra como el *Zhuāngzǐ*, en tanto magnánima exhibición de la infinita riqueza expresiva alcanzable mediante la capacidad narrativa humana? El locuaz uso del lenguaje que exhibe el *Zhuāngzǐ* no es tan sólo un recurso expresivo para vehicular la fina ironía que permea de cabo a rabo sus planteamientos. El clásico daoísta configura también la mejor muestra de la ironía misma que encierra toda posibilidad lingüística: el hecho de tener la conciencia de que es imposible sobrepasar los límites del lenguaje y el incesante intento de ir más allá de él.

No es en vano que todos aquellos que adquirieron la conciencia de la existencia de los límites del lenguaje acabasen utilizándolo para tratar de traspasarlos. Buda, una vez alcanzado el despertar, la iluminación, tuvo una duda en el Parque de las Gacelas. La duda no fue otra que callarse o comunicar lo que había vivido: callarse porque aquello era tan maravilloso que ningún fragmento del discurso podría abarcarlo, pero al mismo tiempo sintió ese impulso por comunicarlo ya que algo tan excelso no podía ser silenciado, egoístamente

encerrado. Y claro está, Buda optó por predicar. Al inicio del *Dàodéjīng*, Lǎozǐ nos dice que el *Dao* del que puede hablarse no es el *Dao* verdadero, y a continuación se dedica durante ochenta y un capítulos enteros a hablar sobre ese *Dao* del cual nada podía ser dicho. Incluso ya más cerca de nuestra época, durante el Romanticismo, periodo de encomiable florecimiento artístico y de reivindicación de la filosofía integral desarrollada en todo su potencial, unida con, entre otras fuerzas, la de la poesía, Friedrich Schlegel retomó el famoso *individuum est ineffabile* de Goethe y enarboló la bandera de la ironía, la ironía que supone tener conciencia de que el ser humano, la convivencia humana y el universo son tan incomprensibles en su infinitud, que usar algo finito como el lenguaje para comprender ese todo por definición incomprensible no puede provocar otra cosa que risa... y sin embargo lo hacemos. Por ello, como dijo el menor de los Schlegel, la filosofía es la auténtica patria de la bufonería, una suerte de bufonería trascendental.²⁰⁰

Igualmente, cuando Wittgenstein decide acabar su *Tractatus logico-philosophicus* con la lapidaria sentencia “de lo que no se puede hablar hay que callar”,²⁰¹ lo que nos está anunciando es toda una declaración de intenciones: que piensa hablar todo lo que se le antoje. Y a la vez nos invita a que hagamos lo mismo, si bien nos alerta para que no caigamos en la trampa en la que, como ya había dicho Kant un siglo y medio antes, caía el metafísico que pretendía llevar su discurso por el camino de la ciencia sin tener en cuenta que se trata de dos áreas distintas. Si bien al lograr ver el mundo como una totalidad, lo que se nos impone es el silencio, Wittgenstein tiene en mente un silencio que, lejos de no comunicar nada, es un silencio “docto”, un estado silencioso de sabiduría sólo alcanzable al superar todas las proposiciones (que son las pseudoproposiciones que conforman el *Tractatus*), al deshacernos de la famosa escalera después de haber subido por ella, al resolver el problema de la vida por medio de su propia desaparición o disolución: “La solución del problema de la vida se nota en la desaparición de ese problema [...] Mis proposiciones esclarecen porque quien me entiende las

²⁰⁰ Véase Rüdiger Safranski, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, Tusquets, Barcelona, pp. 59-63.

²⁰¹ Véase Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, ed. cit., proposición 7.

reconoce al final como absurdas, cuando a través de ellas —sobre ellas— ha salido fuera de ellas (tiene, por así decirlo, que arrojar la escalera después de haber subido por ella). Tiene que superar estas proposiciones; entonces ve correctamente el mundo”.²⁰²

Pero esa solución al enigma de la vida que Wittgenstein nos ofrece en el *Tractatus*, a lo que es indecible, el filósofo austriaco logra decirlo.²⁰³ Y eso nos hace preguntarnos inmediatamente por el estatus del discurso. ¡Ojalá fuera tan sencillo como tirar la escalera una vez que hemos subido por ella! Sin duda, la imagen de la escalera usada en el *Tractatus* es una muy buena imagen, pero con ella el problema del discurso no queda cerrado. Porque el *Tractatus*, a pesar de no hablar de ciencia natural (que es lo que puede ser *dicho*), está escrito, y entonces, o abrimos nuevas posibilidades al lenguaje (el ámbito del *mostrar*) o no tiene ningún sentido escribir el *Tractatus*. Porque si entendemos el mostrar como un acto de tipo no lingüístico, el *Tractatus* no cabe ni en el decir ni en el mostrar, con lo que se llegaría a un resultado absolutamente absurdo. ¿Qué sentido tendría dejar la esfera de lo inexpresable totalmente cerrada y seguir hablando de ella, como el propio Wittgenstein hizo durante toda su vida? Eso es lo que nos dice cuando habla de “lo místico”, el nombre que le pone a todo aquello que pertenece a la esfera de lo valioso: “Lo inexpresable, ciertamente, existe. Se *muestra*, es lo místico”.²⁰⁴ Y justamente su carácter de existente es lo que nos empuja a tratar de hablar sobre ello, a alcanzarlo de un modo u otro.²⁰⁵

Por tanto, Wittgenstein ya está pensando, en aquellos años, que el lenguaje también tiene una posibilidad consistente en mostrar, gracias a la cual podemos movernos por esferas inaccesibles para el lenguaje en su uso veritativo-funcional, discursivo o lógico-proposicional, en el uso que, por lo general, hace de él la

²⁰² *Ibid.*, proposiciones 6.521 y 6.54.

²⁰³ Véase la introducción que le dedican José Javier Marzal Felici y Salvador Rubio Marco a la edición en castellano del libro de Jacques Bouveresse, *Wittgenstein y la estética*, Universitat de València, Valencia, 1993, pp. 11-28.

²⁰⁴ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, ed. cit., proposición 6.522.

²⁰⁵ Recordemos que Kant, en el primer párrafo del prólogo a la primera edición de la *Crítica de la razón pura* ya había dicho que hay ciertos objetos que superan a la razón humana, pero que ello no nos impide intentar de alcanzarlos, pues hay algo connatural al hombre que le empuja hacia ellos. Véase, Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Tecnos, Madrid, 2002, p. 91.

ciencia, pero también la filosofía en su histórico afán de fundamentarla. En otras palabras, lo que Wittgenstein quiere decirnos es que existen formas de utilizar el lenguaje para acceder a las esferas del valor que tanto nos interesan, pero que de ninguna forma ello puede lograrse al modo como la mayoría de los filósofos lo han hecho hasta ahora. La claridad buscada por Wittgenstein —paradójicamente equivalente, en nuestra opinión, a la vaguedad indistinta o la oscura indistinción con la que se asocia la iluminación o sabiduría daoísta, *míng*, 明)—, sólo puede encontrarse mediante la superación de los límites del lenguaje filosófico tradicional, generalmente asociado a sus capacidades demostrativas, a la forma lógica y a la ciencia.

Pensar, hablar y actuar tienen, para el daoísmo filosófico, mucho que ver con el hecho de establecer distinciones. Tanto es así, que toda mención a la vacuidad del 心 es, como ya hemos visto, un llamado a la cancelación de la intencionalidad y, consecuentemente, un elogio de la espontaneidad (*zì rán*) y de la unidad originaria, no otra cosa que la conformidad con el cielo, la virtud del no rivalizar, 不爭之德 o *bù zhēng zhī dé* (DDJ, 68), algo que no se alcanza —volviendo a lo mismo— sino evitando las distinciones y los tan cotidianos posicionamientos.

Así, uno de los aspectos clave es el de las distinciones, como ya hemos visto a través del comentario de varios pasajes del *Dàodéjīng*, donde se hace referencia a ellas de forma directa o indirecta (DDJ, 9, 20, 21, 22, 23, 32, 63 y 68). Y las distinciones son tan importantes porque su establecimiento nos aleja de una visión unitaria de las cosas, nos sitúa en un estado de oscuridad: “Ese hombre espiritual, merced a su virtud puede abarcar al millón de seres en su unidad primordial. Los hombres mundanos gustan de la confusión” (ZZ, I-2, Preciado). Pero detengámonos ahora en el segundo libro interior del *Zhuāngzǐ* para ver en qué términos se habla de este asunto, pues no sin motivos, A. C. Graham califica este capítulo como un ataque a la razón y al modo de argumentar de las escuelas

de la época, apoyadas en el lenguaje discursivo para posicionarse firmemente entre diferentes alternativas.²⁰⁶

El problema fundamental de las distinciones es que rompen o dividen y, por lo tanto, establecen heterogeneidad en aquello que, sin ellas (o previamente a ellas), sería compacto y homogéneo, es decir, unitario. Alcanzar esa visión o entendimiento de que las diferencias no existen si no las instituimos los seres humanos de manera convencional a través del lenguaje es a lo que el daoísmo llama de múltiples modos: ser capaz de abrazar o abarcar la unidad (*bào yī*, 抱一), percibir lo Único o la Singularidad (*jiàn dú*, 見獨), moverse en la oscura indistinción (*xúan tóng*, 玄同) o en la vaguedad indistinta (*huǎng hū*, 恍惚), o finalmente, vagar por el país donde nada existe (*yóu wú hé yǒu zhī xiāng*, 遊無何有之鄉), ni siquiera el propio lugar (*wú jìng*, 無竟). Esa visión unitaria o de lo múltiple agrupado e indistinto (*yīduō bùfēnguān*, 一多不分觀) es denominada en el *Zhuāngzǐ* la gran sabiduría (*dà zhī*, 大知): “La gran sabiduría abarca, la pequeña distingue” (ZZ, II-2, Preciado).

Alejada de ella aunque tratándose de ocultar bajo su aspecto, la pequeña sabiduría (*xiǎo zhī*, 小知) es la que buscan los seres humanos que constantemente distinguen la verdad de la mentira (*shì fēi*, 是非), es decir, emiten juicios basados en la bivalencia lógica de lo verdadero y lo falso que dividen lo unitario en partes. Pero esos juicios que distinguen se encuentran íntimamente ligados a ciertos posicionamientos, ciertos deseos que necesitan al mismo tiempo determinadas acciones. De ahí que quienes los sostienen se obstinan en sus opiniones, se marchitan, se hundan en la acción y nunca puedan recuperar su *qì* (氣). Ignoran, en suma, que todo tiene un mismo origen y que los contrarios no pueden subsistir los unos sin los otros (ZZ, II-2), idea de surgimiento o nacimiento mutuo (*xiāng shēng*, 相生), pero también de absoluta dependencia, perfectamente reflejada en la relación que guardan el *yīn* y el *yáng* y, en general, la presencia y la no presencia (DDJ, 2).

²⁰⁶ Se trata, por lo tanto, de un capítulo donde se expone de manera detallada la invalidez de las distinciones a la hora de conocer el *Dào*, así como la relatividad de todo posicionamiento. Véase Angus Charles Graham, *Chuang-Tzu, The Inner Chapters*, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis, p. 48.

Esos seres humanos que no son sabios —o al menos no sabios daoístas— usan un “habla” o “palabras pequeñas” que no son más que “pura verborrea”, como traduce Preciado, a pesar de su ampulosa apariencia: *xiǎo yán zhān shàn dàn*, 小言詹詹 (ZZ, II-2). Hablar mucho y nada más. Usan palabras que se limitan a expresar razones, sin tener en cuenta que dichas razones no pueden ser permanentes, fijas, pues aquello a lo que se dirigen no cesa de cambiar. Esas mismas pequeñas palabras han sido las que han ayudado a discriminar lo permanente y, por tanto, están basadas en la intención, carecen de la espontaneidad del soplar del viento (ZZ, II-3). Son las pequeñas palabras que Zhuāngzǐ estaba acostumbrado a escuchar en los argumentos marcadamente racionalistas de su amigo Huizǐ, palabras basadas en distinciones lógicas que en su fervor por defender una de las partes de toda dicotomía siempre olvidan la importancia de la unidad subyacente. Son palabras que no solamente sirven para construir opiniones, sino, y al mismo tiempo, para aferrarse a ellas quienes las profieren mientras naufragan —a pesar de que ellos creen que nadan ágilmente— en el terreno de la verdad y la mentira.

Si como hemos dicho siguiendo a Chad Hansen, el lenguaje no es más que un producto social sobre el cual se apoya el conocimiento discursivo entendido como la capacidad de efectuar distinciones, no hay otra opción que concebir dicho conocimiento ordinario como una habilidad convencional lingüística o intelectual consistente en seguir prácticas sociales convencionales, basada al mismo tiempo en la habilidad también convencional de saber utilizar los nombres. Y en ese sentido, todo nuestro conocimiento no es más que la consecuencia de haber seguido la guía de un conjunto de prejuicios,²⁰⁷ un conocimiento prejuiciado y, por tanto, de un modo u otro inauténtico que pocos sobrepasan: “El hombre se conforma a lo prefijado por su mente y lo toma por maestro”. Así pues, el *Zhuāngzǐ*

²⁰⁷ Resulta interesante apuntar aquí la importancia que ha tenido el prejuicio (y el combate en su contra) durante la historia de la filosofía occidental. Sólo por mencionar algunos ejemplos, ya en Platón, de un modo u otro, la *doxa* u opinión estaba fundamentada en los prejuicios propios de quien no ha alcanzado el verdadero conocimiento o *episteme*. La Modernidad, por su parte, se abrió con un tratado sobre los ídolos a cargo de Francis Bacon (toda la *pars destruens* del *Novum Organum*). Y en la época contemporánea, Heidegger, en *El ser y el tiempo*, justificaba el olvido de la pregunta por el ser desde un modo de pensar cotidiano basado en los prejuicios de los cuales no podemos desembarazarnos en nuestro ser arrojado al mundo.

nos muestra ya tempranamente que creer que ese conocimiento adquirido a través del posicionarse nos manifiesta la verdad o la falsedad (*shì fēi*, 是非) de las cosas, una verdad o falsedad independiente, en sí y por sí, objetiva, es un craso error: “[Es] necio [admitir] que afirmación y negación preceden a lo fijado por [la] mente. Tan ilógico como partir hoy para Yue y llegar ayer” (ZZ, II-3, González y Pastor).

Las distinciones entre lo verdadero y lo falso, más bien, provienen del ocultamiento del *Dào*, que queda amagado como la naturaleza de Heráclito (*physis kryptesthai philei*), velado por la vorágine del movimiento representado a través del encadenamiento de palabras adornadas, ensombrecido por la distinción entre la verdad y la mentira. Con la pretendida claridad que se desprende del uso del lenguaje, se cae en el olvido de lo fundamental:²⁰⁸

Todo ser es otro y todo ser es él mismo [...] De ahí que se diga: el otro surge del sí mismo, aunque también éste depende de aquél. Nacen ambos al mismo tiempo, y aun así cumple decir que el nacer es morir y el morir nacer, y que el poder es no poder y lo imposible posible [...] Uno mismo es también el otro, y el otro es también uno mismo. El otro tiene su propia afirmación y negación, y uno mismo también tiene su propia afirmación y negación. Mas, ¿verdaderamente hay diferencia entre el otro y uno mismo?, ¿no hay realmente diferencia entre ambos? [...] Los cambios del ‘es’ son infinitos, e infinitos los cambios del ‘no es’ (ZZ, II-3, Preciado).

Todo cambia y se mueve, pero debajo de esa multiplicidad subyace una unidad que permite que ese movimiento tenga lugar, una unidad para la cual no existe diferencia alguna entre un matorral y un árbol majestuoso, entre la extrema fealdad y la belleza más hechizante, pues toda diferencia ha sido instituida por el lenguaje. El *Dào* pierde su unidad a través de la aparición de los juicios, gracias a los cuales podemos hablar del mundo de las diez mil cosas: “Divídese la unidad y toman forma los seres”. Pero no hay que olvidar que esa forma es una simple silueta dada por el lenguaje, una marcación que no obedece a ninguna

²⁰⁸ Desde aquí es entendible la atracción que por el *Dàodéjīng* sintió Heidegger, quien intentó traducirlo en la primavera de 1946. Véase Graham Parkes, *Heidegger and Asian Thought*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1992, p. 93. Muchos años antes, la conciencia de que la nada es una parte irrenunciable del Ser, también pudo acercarlo a ese interés mostrado posteriormente por el daoísmo como filosofía acostumbrada a lidiar bien con la contradicción. Véase, Martin Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, Alianza, Madrid, 2003.

clasificación prefijada, preestablecida, y que por tanto todo es lo mismo y acaba, como empieza, unificado en el *Dào*: “Por eso una yerbecilla y un gran árbol, una sarnosa y la bella Xishi, así como cuanto hay de raro y asombroso, todo en el Tao se hace uno [...] Toman forma los seres, y al tiempo se destruyen. Mas ninguna cosa se forma ni se destruye, que todas retornan a la originaria unidad” (ZZ, II-4, Preciado).

No hay más forma de acomodarse al *Dào*, por tanto, que huir del prejuicio y no hacer afirmaciones ni negaciones. Eso es, en gran parte, lo que hemos llamado sabiduría o iluminación (*míng*, 明) en el capítulo anterior, el conocimiento por parte del sabio de que los millones de seres son uno y por tanto todo es relativo, justo lo que no pudo lograr Jixián, el chamán que fue a visitar a Huizǐ una y otra vez, en todas las ocasiones prejuiciado por las distinciones, incapaz de unificar las cosas. Una mente iluminada no se deja guiar por el prejuicio y, en consecuencia, desdeña la posibilidad de tomar partido por nada porque se sabe inmersa en un mundo de constante e interminable cambio donde todo retorna, a su debido tiempo, al mismo centro, un lugar donde afirmaciones y negaciones son carentes de valor.

El *Zhuāngzǐ* pone de manifiesto la sospecha de que el lenguaje, como instrumento adaptado y adaptable a la permanente movilidad de la realidad, sirve del mismo modo tanto para afirmar como para negar cualquier cosa y, por lo tanto, en ese sentido, todo lo decible es susceptible de ser defendido y atacado, porque “razones para afirmar lo son también para negar [así como] razones para negar lo son también para afirmar” (ZZ, II-3, Preciado). El fulgente relativismo que brilla en el clásico daoísta trata de apartar, a cualquiera que pretenda denominarse sabio, de posicionamientos unívocos, es decir, fijos y determinantes de las cosas.

El sabio, por decirlo de alguna manera, se mueve entre líneas. Vaga, divaga. Sabedor de que afirmación y negación son las dos caras de la misma moneda, no pierde el tiempo en disputas acerca de la realidad, pues ésta, por mucho que se tenga la tentación de fijarla, es independiente de nuestros juicios. Ese moverse entre líneas es lo que González España y Pastor-Ferrer llaman “andar por dos caminos” y Preciado denomina “doble proceder”, ilustrado en el

Zhuāngzǐ por la antigua fábula conocida como “tres de la mañana”. En ella, se narra el proceder de un criador de monos que alimentaba a sus animales con parte de la comida que tenía para su propia familia. Cierta día, llegada una época de escasez, el criador les preguntó a los monos si les parecía bien que les diera tres castañas por la mañana y cuatro por la tarde. Pero ante la furia de los primates, decidió ofrecerles cuatro por la mañana y tres por la tarde, con lo que los monos se mostraron totalmente satisfechos (ZZ, II-4). Los monos, engañados, creyeron que el criador había modificado su acción, cuando en realidad se había limitado a ofrecerles lo mismo aunque adaptándose a la naturaleza de los animales.

El *Zhuāngzǐ* señala claramente que la pérdida del *Dào*, tan importante para el pensamiento chino surgido en la época de los Reinos combatientes, tuvo lugar cuando aparecieron las afirmaciones y las negaciones, e incluso establece una escala de ese progresivo empobrecimiento según lo que opinaron los sabios acerca del origen del universo: “El saber de los hombres antiguos llegó a un límite. ¿Cuál? Unos pensaban que en el comienzo no había seres. Conocimiento puro y supremo. Nada más que añadir. Otros pensaban que había seres pero no límites. Otros que había límites, pero no diferencias entre negar y afirmar. Negar-afirmar, ésta es la causa de la decadencia del Tao” (ZZ, II-4, González y Pastor). El deseo de querer caracterizarse de manera diferente hizo que cada pensador tratase de imponer un punto de vista basado en la afirmación y la negación, lo cual desembocó en disputas provocadas por lo que el *Zhuāngzǐ* llama el amor (*ài*, 愛) tratando de referirse al deseo particular de cada quien por sentirse poseedor de la verdad, es decir, por alardear de mayor sabiduría: “El detrimento del Tao se debió al fortalecimiento del amor” (ZZ, II-4, Preciado). Nos encontramos ante el amor a uno mismo y ante una de sus manifestaciones más propias, la obstinación en nuestras opiniones, defendidas a capa y espada, argumentadas de todos los modos posibles, manidas y desgastadas, pero también pulidas laboriosamente en busca del brillo que impida ver a los seres humanos que detrás de ellas no hay absolutamente nada más que el deseo de éxito de quien las esgrime. El deseo o la voluntad de saber no es más que un delicado bordado entrelazado de

guirnaldas y cenefas, llamativas y coloridas, que disimulan y ocultan el nulo valor de todo posicionamiento, la desnudez que nos atraviesa mientras devenimos junto al resto de la realidad.

A pesar de tantos esforzados intentos y combates, todo es opinión: “Ahora, de momento, he dicho unas cuantas razones, mas ¿se puede saber si son del mismo género que las demás opiniones? ¿O no lo son? No importa lo sean o no, pues que, siendo todas opiniones, un mismo género son; de suerte que no guardan diferencia alguna con las demás opiniones” (ZZ, II-5, Preciado). Razones, sentencias, aseveraciones, opiniones, creencias, todas pertenecen a una misma categoría (*lèi lì*, 類) en el *Zhuāngzǐ*. La distinción platónica entre *episteme* y *doxa* (verdad y opinión), que marcó el destino de la epistemología, la metafísica y la ontología en Occidente, no tiene ningún sentido en el seno del daoísmo. El ámbito del auténtico conocimiento —cuya raíz hallamos en la vía de la verdad de Parménides y que posteriormente intentó configurarse como el de la ciencia— no se diferencia en nada del terreno de las opiniones, desechado por los filósofos idealistas griegos como causa del error.

El *Zhuāngzǐ*, no obstante, al igualar verdades y opiniones, no reduce al estatus de error ni a unas ni a otras, sino que les concede la misma validez, ya que ésta no es establecida por nada externo al propio ser humano y por tanto no hay modo de utilizar un criterio de orden superior para dirimir entre las disputas. Como ya hemos visto, cuando lo usamos para referirnos al mundo de las diez mil cosas, el lenguaje resulta funcional en el sentido de que satisface el objetivo comunicativo que le es propio y posibilita la vida social del ser humano. Pero cuando con el lenguaje apuntamos, por decirlo de algún modo, a lo más alto, las cosas no funcionan igual, como ilustra el pasaje sobre la pérdida del *Dào* que hemos citado más arriba, donde quedan claras las preferencias del *Zhuāngzǐ* por un tipo de conocimiento anterior a cualquiera que pueda alcanzarse a través del establecimiento de distinciones.

“[Los sabios daoístas] pensaban que en el comienzo no había seres”, nos decía en el segundo libro interior. Se trata de un conocimiento puro y supremo, un conocimiento máximo (*zhì dié*, 至), cuyos límites son infranqueables y no es

posible ir más allá. Ahí acaba, queda zanjada (*jìn*, 盡) toda posibilidad de conocimiento superior. Se trata del conocimiento de la indiferenciación, de la igualdad entre las cosas, cada una de las cuales es una con el *Dào* y todas ellas el *Dào* mismo en su inmanencia. Cualquier otra alternativa cognoscitiva lleva irremisiblemente a la pérdida o la decadencia del *Dào*, ya sea inclinándose por la existencia de cosas aun sin límites claros entre ellas, ya sea postulando a esos entes diáfananamente delimitados, ya sea sin negar y afirmar o afirmando y negando. ¿Qué diferencia de categoría hay entre las formas argumentales usadas por quienes disputan acerca de todas estas cuestiones? Veamos el ejemplo que introduce en este punto el *Zhuāngzǐ* para entender la clase de galimatías al cual nos llevan esas discusiones de tipo escolástico:

Unos dicen que el universo tuvo un principio; otros, que tuvo un principio que no había tenido aún principio; otros, que tuvo un principio anterior a ese principio que no había tenido principio. Unos dicen que en el origen del universo estaba el ser; otros, que la nada; otros, que la nada anterior a la nada; otros, que la nada anterior a esa nada anterior a la nada. Aparecen improvisadamente el ser y la nada, más ignoramos si ese ser y esa nada son realmente ser y nada. Ahora he dicho estas razones, pero ¿realmente las he dicho?, ¿o no las he dicho realmente? Lo ignoro (ZZ, II-5, Preciado).

Lo que nos dice el *Zhuāngzǐ* es que resulta imposible decantarse por unas razones u otras. Pero no por el simple hecho de que se generen estériles e interminables discusiones en torno a argumentaciones metafísicas, algo que realmente sucede, si bien secundariamente, sino por un motivo anterior a todo ello, que no es otro que el rompimiento, mediante la irrupción de dicha palabrería con pretensiones de verdad, de la unidad originaria de las diez mil cosas con el *Dào*. El surgimiento de estas querellas metafísicas es una consecuencia del deseo de ir más allá del límite cognoscitivo franqueable, es producto del advenimiento de unas palabras que tienen como objetivo distinguir entre unas cosas y otras. El auténtico sabio, consciente de dicho límite, entiende como una pretensión ilusoria tanto la posibilidad de rebasar ese límite como la validez del discurso para lograrlo. De hecho, la decadencia del *Dào* es un oscurecimiento de su luminosidad discreta —y por ello sólo percibida por el sabio daoísta—, que a través de las

palabras acaba por estallar en millones de pedazos para dar lugar a la multiplicidad.

Escuelas filosóficas y actitudes lingüísticas

El periodo constituido por el paso del siglo XIX al XX estuvo marcado, en la filosofía occidental, por el tema de la representación. *Las señoritas de Avignon* de Picasso (1907) significaron el inicio de un camino sin vuelta atrás. Con ese primer ensayo cubista se abría el tránsito hacia el modo de ver del artista y se hacía de lado la plasmación objetiva de la realidad. Para tal fin, quedaba la fotografía, que irrumpía con fuerza como nuevo método de captación de lo objetivo. ¿Qué representamos cuando representamos? ¿La realidad misma tal y como es, como algo objetivo existente fuera de nosotros? ¿Ponemos algún componente subjetivo en dichas representaciones? Si fuese así, ¿eso subjetivo sería común a todos quienes representamos, como decía Kant, o tendría determinaciones variables y diferentes dependientes de elementos que en principio la filosofía, en su afán de universalización, no había tomado demasiado en cuenta, por ejemplo la cultura, que tanta importancia adquirió con el nacimiento de la antropología y la sociología?

Con estas preguntas sobre la representación lo que se estaba poniendo en juego en ese momento, y que sería el caldo de cultivo para muchos de los debates posteriores, era el estatus de los signos de los cuales nos valemos. Es decir, se empezaba a cuestionar su poder y su capacidad para cumplir con el cometido que tradicionalmente se les había supuesto, la representación fiel de la realidad. Y ese cuestionamiento se fundaba en la sospecha de que no eran tan diáfanos como se había creído. De modo que esta sospecha o desconfianza que apuntaba hacia el lenguaje hizo que éste se convirtiera en uno de los principales objetos de estudio y de experimentación, tanto por parte de filósofos como de artistas, con la finalidad de desentrañar sus posibilidades, así como, al mismo tiempo, sus límites.

En ese contexto, uno de los ataques más implacables a los conceptos tradicionales de lenguaje y verdad, así como a su íntima relación a través de lo que llamamos conocimiento, fue el plasmado en muy pocas páginas por Friedrich Nietzsche. Nos referimos a *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, un

escrito redactado en el año 1873 pero que fue publicado póstumamente en 1903. Por una parte, una primera toma de conciencia, la de la propia pequeñez e insignificancia del ser humano en la inmensidad del universo, y por la otra la incapacidad para enfrentarnos a la multiplicidad, a lo cambiante, incapacidad que arroja como resultado una segunda toma de conciencia, la de la propia ignorancia, la de lo poco que podemos llegar a saber, nos llevan a mentir de manera colectiva, gregariamente, hasta que olvidamos el origen de esa mentira, que entonces adquiere el estatus de verdad. Con ello, Nietzsche manifestaba que en las construcciones de la filosofía y la ciencia,²⁰⁹ como en cualquier otro producto cultural, existe un trasfondo compuesto de determinaciones, que hace que la pretendida neutralidad de aquéllas no haya sido a lo largo de la historia más que una cortina de humo para disimular dichas intenciones o condicionantes instintivas, tanto morales como emotivas, las enfermedades que gracias al método genealógico podrán ser descubiertas a partir de los síntomas en que consisten los sistemas metafísicos. Eso es lo que hace que cada filosofía sea la “confesión de su autor”, y de ahí que cuando leamos *inofensivos* tratados metafísicos debamos preguntarnos hacia qué moral nos quiere llevar.²¹⁰

Para Nietzsche, el inicio de la historia del mentir gregario, el surgimiento de la necesidad metafísica y la esclavitud a la que nos ha sometido el idealismo racionalista tuvo lugar con la racionalidad socrática y el dualismo platónico, que situando los valores fuera del mundo y de la vida, y fijándolos como algo estático, eterno e inmutable, abrió el horizonte al pensamiento racional, conceptualizador y “momificante”, temeroso de todo devenir y de todo sentir trágico, y reacio a todo sentido histórico, desde la invocación de lo *sub specie aeterni*.²¹¹ Sin entrar en detalle en las consecuencias que lo anterior tendría en el plano de la ética, desnudando nuestra encubierta decadencia, es para Nietzsche manifiesto que en lo que respecta al conocimiento del mundo resultaría terriblemente catastrófico: la renuncia a las sensaciones no haría nada más que alejarnos de la realidad, de

²⁰⁹ Al inicio de *Humano, demasiado humano* Nietzsche señala que ya resulta imposible imaginar a la filosofía separada de la ciencia natural, e incluso que ésta es el método filosófico más reciente. Véase Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, Akal, Madrid, 2007, p. 56.

²¹⁰ Véase Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Edaf, Madrid, 2007, p. 67.

²¹¹ Véase Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, 2007, pp. 51-52.

una realidad despojada de su valor por causa del fingimiento mentiroso de un mundo ideal.²¹² Por tanto el dualismo platónico, menospreciando la apariencia, lo sensible, el cambio, la multiplicidad, lo perecedero, en suma, lo que para Nietzsche es la auténtica realidad, y restringiendo nuestras posibilidades de conocimiento a lo suprasensible únicamente alcanzable por la razón, fijó la íntima relación entre lo verdadero y lo eterno que determinaría el futuro de buena parte de la filosofía occidental.²¹³ Con ello, como ya se ha dicho, a juicio de Nietzsche, el ser humano se autoengañó respecto de lo poco que podía conocer y de su precaria posición en el universo e inauguró la historia del error de la cual han surgido todos los dogmatismos y las falsas ilusiones, que únicamente cumplieron razones de utilidad social, mientras que Nietzsche tiene muy claro que la apariencia es “lo actuante y lo viviente mismo” y que aquello que los filósofos han llamado “el mundo verdadero” no es más que “una fábula”,²¹⁴ una fábula basada en errores revestidos de verdad; eso es lo que ha sido para el filósofo de Röcken la historia de la metafísica.

Fue en la construcción de esa metafísica donde el lenguaje resultó un instrumento básico, de ahí la sospecha que Nietzsche le dirige al uso que se le dio

²¹² Véase Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, Alianza, Madrid, 2006, p. 18.

²¹³ Platón no se ocupó del mundo físico de un modo profundo en ninguno de sus diálogos, a excepción del *Timeo*, donde intentó dar una explicación de cómo se había formado el mundo material a partir de un modelo ideal. Consideramos este dato prueba suficiente del poco interés que el mundo físico suscitó en el pensador griego, para quien la ciencia no fue una actividad que tuviese nada que ver con lo sensible. De hecho, la datación definitiva del *Timeo* ayudaría a esclarecer si Platón renunció a su teoría de las ideas en su época de vejez o bien si se reafirmó en ella. La dificultad de la interpretación surge de la total ausencia de referencia alguna a la teoría de las ideas en el *Teeteto*, diálogo de la llamada fase crítica donde Platón se encarga de examinar el propio saber o conocimiento. En todo caso, la única referencia indirecta a la teoría de las ideas podría estar entre 172c y 177c, el pasaje en el que Sócrates realiza una digresión y habla de un lugar limpio de todo mal al cual hay que dirigirse para huir de este mundo; esta digresión, que rompe totalmente con el hilo argumental llevado hasta el momento, aparece justo después de haberse puesto en duda que la justicia y la piedad tuviesen realidad propia o más bien estuviesen insertas en el orden cambiante de las cosas. Algunos estudiosos del filósofo griego han creído que esta ausencia se debe a la renuncia de Platón a su gran teoría. Sin embargo, otros, piensan que la teoría no aparece precisamente para demostrar que sin ella es imposible hablar de conocimiento; no casualmente, el diálogo es aporético. Depende de la alternativa que se tome, se sigue una filosofía platónica más unitaria o más fragmentada según las épocas. Generalmente, se ha pensado que el *Timeo* es un diálogo de vejez, y al volver a jugar en él un papel central la teoría de las ideas, su ausencia en el *Teeteto* sería totalmente intencionada por parte del autor con el fin de mostrar su valor. Pero si el *Timeo*, como otros creen, es un diálogo muy anterior, podría seguirse una interpretación distinta del *Teeteto*. Para una exposición más amplia del tema, véase Francis M. Cornford, *La teoría platónica del conocimiento*, Paidós, Barcelona, 2007.

²¹⁴ Véase Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, Akal, Madrid, 1987, 102-103, y *Crepúsculo de los ídolos*, ed. cit., pp. 57-58.

para forjar el conocimiento que, como ya hemos dicho, le sirvió al hombre para engañarse sobre su insignificancia y sobre su propia ignorancia, dos temores que desaparecen o al menos quedan disimulados cuando nos sentimos seguros gracias a la operación de cirugía a la cual hemos sometido al mundo adaptándolo a nuestros conceptos. Pero Nietzsche hace hincapié en esta visión del lenguaje como una convención social para determinar lo que a partir de la designación será verdad y lo que será, por el contrario, mentira. Una mentira para marcar la diferencia entre verdad y mentira, una mentira que será verdadera si decimos las cosas tal y como acordamos, pero una mentira que olvidaremos que lo es cuando con el uso y la repetición también olvidemos que esos conceptos y esas convenciones no son más que nuestras invenciones y creamos que estamos ante verdades absolutas.

Ahora bien, ¿ha sido siempre el lenguaje usado para la mentira? Para Nietzsche es claro que no, ya que el lenguaje tiene su origen en nuestra capacidad creativa y bajo la forma de metáfora cuando no pretende más que expresar la individualidad de las cosas que pueblan el devenir de la realidad. Pero cuando el lenguaje pierde ese poder o impulso natural de transparentar la riqueza individual de lo vivo, cuando deja de usar la imaginación para aferrarse a la razón, creyéndose su fiel vasallo, surgen los conceptos, “necrópolis de intuiciones”, “residuos de metáforas”.²¹⁵ Y con ellos la convencionalidad de la verdad queda instituida aun al precio de fosilizar y homogeneizar lo que antes era móvil y diverso, desde el engaño consistente en crear una realidad ficticia aprehensible por unas palabras instituidas ex profeso para captarla, aunque en el fondo no expresan absolutamente nada, y mucho menos la realidad múltiple.

La crítica de Nietzsche al lenguaje es al mismo tiempo una demoledora crítica, aparte de a la metafísica tradicional, a los conceptos epistemológicos modernos y a la Modernidad y sus construcciones y sistemas teóricos en general, basados, como ya hemos indicado anteriormente, en el descubrimiento de la verdad por parte del filósofo gracias al uso de la razón.

²¹⁵ Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 1996, p. 27.

Subyacente a la crítica de las distinciones y su correlación en el lenguaje, el *Zhuāngzǐ* nos deja, una vez más, testimonio del panorama filosófico en la época de los Reinos combatientes y un ataque al modo de teorizar sobre la realidad de las distintas escuelas y corrientes que proliferaban en aquel momento: “Ocúltase el Tao bajo los pequeños logros, y la palabra bajo la florida elocuencia. Y así es como surgen las polémicas entre los letrados *ru* y los seguidores de Mo. Cada una de estas escuelas afirma lo que la otra niega y niega lo que la otra afirma” (ZZ, II-3, Preciado). Hacer distinciones es en aquello que ocupan su tiempo, además de la gran mayoría de los seres humanos, los filósofos de todas estas escuelas, aunque en este pasaje sólo se mencionen directamente a la de los confucianistas (“los letrados *ru*”) y a la de los moístas (“los seguidores de Mo”). Pero las palabras y teorías que utilizan —*yán* (言) puede designar tanto “palabras” como “doctrinas”, “discusiones” e incluso “teorías”, como traduce Carmelo Elorduy—, no tan sólo no rozan el *Dào* sino que acaban por destruir la visión unitaria de las cosas. Estandarte de la actitud opuesta, el sabio daoísta, ante la tentación de ofrecer razones en forma de afirmaciones y negaciones para buscar victorias de prestigio en las pugnas entre escuelas, opta por adecuarse al *Dào* y renuncia a cualquier intento de traspasar el límite. Brilla precisamente porque no se exhibe (DDJ, 22 y 24).

Argumentaciones del tipo, por ejemplo, de las de los lógicos chinos de la Escuela de los Nombres (*Míngjiā*), como Huizǐ o Gōngsūn Lóng —presentes en el *Zhuāngzǐ* tanto explícitamente como a través del estilo en algunos pasajes que buscan llevar a cabo una crítica más sutil—, carecen de sentido, ya que buscan absolutos. Todo en este mundo es relativamente grande y relativamente pequeño, da igual que hablemos de la punta de un cabello o del monte Tàì, relativamente longevo y relativamente joven, sea un recién nacido muerto o sea Péngzǔ.²¹⁶

²¹⁶ El ancestro Péng, o Péngzǔ, es una referencia obligada en la China antigua cuando se trata de hablar de longevidad, de manera parecida a como se hace con Matusalén en la tradición judeocristiana. Figura legendaria —se supone que vivió 834 años durante el gobierno de la dinastía Shāng—, es recurrente en las prácticas del daoísmo mágico, sobre todo las relacionadas con la búsqueda de la inmortalidad corporal o física.

El universo y yo hemos nacido al mismo tiempo, y todos los seres y yo somos uno y lo mismo. Y siendo uno y lo mismo, ¿son menester las palabras? Y habiendo dicho que somos uno y lo mismo, ¿es menester no hablar? Lo uno de todos los seres y la palabra con que lo expreso son “dos”; estos “dos” y “uno” son “tres”; de proseguir la serie, ni el más hábil aritmético sería capaz de lograrlo, ¡y menos un hombre común! Si desde la nada hasta el ser han aparecido tres, ¡cuánto no aparecerá si al ser vamos desde el ser! Es menester no seguir adelante, sino acomodarse al Cielo (ZZ, II-5, Preciado).

En su afán por distinguir, las palabras fijan y absolutizan lo que es dinámico, mutable, lo que no puede quedarse con un valor definitivo ya que es simplemente proceso, transformación en igualdad con el *Dào*, la transformación misma. Nada es tan grande que mañana no pueda ser superado en tamaño por otra cosa; ¿podrá entonces seguir siendo llamado “grande”? ¿No será, en ese sentido, tan grande o tan pequeño como cualquier otra cosa? La etiqueta, la palabra, usada para hacer distinciones, fija equívocamente lo que no cesa de cambiar, intenta detener y capturar la propia vida sin reparar en que todo se mueve libremente en el *Dào*. La palabra multiplica, nos entrega una realidad superpoblada que separa del *Dào* aquello que camina a su par, aquello que nunca interrumpe su dinámica marcha, su equilibrado movimiento, su acompasado baile. De ahí que sea prudente detenerse, renunciar a “seguir adelante”, como se nos instruía en la cita anterior: *wú shì yān yīn shì yǐ* (無適焉因是已).

No ir más allá con el lenguaje que efectúa distinciones —abandonar por completo la intencionalidad del lenguaje, como dice Iñaki Preciado en una de las notas que introduce en el párrafo que nos ocupa—, olvidar lo socialmente aprendido para regresar al lugar del origen, del nacimiento, al instante de conocimiento cuyo límite no debe franquearse, al momento previo al inicio de los pensamientos, las palabras y las distinciones, pues de lo contrario crecen y crecen, se multiplican exponencialmente y la tarea de despojarse de todo ese instrumental se torna en algo prácticamente imposible. Es necesario tomar conciencia de que resulta completamente absurdo intentar abarcar con algo limitado aquello que se caracteriza por no tener límites, como es el *Dào*.

El Tao nunca ha tenido límites; la palabra nunca ha sido permanente. Por sostener una afirmación, traza asaz de divisiones. Permítaseme declarar esas

divisiones. Hay derecha, hay izquierda, hay orden, hay justicia, hay distinciones, hay discriminaciones, hay polémicas, hay disputas: son los ocho géneros de manifestación de las divisiones. De lo que está más allá del universo, el sabio no trata; de lo que está dentro del universo, el sabio sí trata, mas no comenta; los hechos de la época Primavera y Otoño y las historias de los antiguos reyes, el sabio los comenta, más no los discute. Toda distinción encierra indistinción; toda discusión encierra indiscusión. ¿Cómo es esto? El sabio todo lo abraza; los hombres discuten sólo por hacer alarde. Por eso se dice: “el que discute es que no ve” (ZZ, II-5, Preciado).

Mientras el *Dào* no tiene límites, las palabras definen, distinguen, encasillan, concretizan, permiten la ostentación, marcan el “esto” y el “aquello”, es decir, trazan líneas, contornos. Nuevamente estamos ante la crítica del *Zhuāngzǐ* al modo de hacer filosofía de las escuelas de la época, pues, como señala Preciado, Jiǎng Xīchāng especifica en su *Zhuāngzǐ zhéxué* que este listado de ocho elementos se refiere a los ocho tipos de debates que sostenían las escuelas de antaño: derecha (discursos vulgares), izquierda (discursos elevados), orden, justicia, distinciones, discriminaciones, polémicas y disputas.

Ahora bien, ¿no tiene nada que decir el sabio daoísta que no pertenece a ninguna de esas escuelas?, ¿está obligado a permanecer anclado en el absoluto silencio? La segunda parte del fragmento nos ofrece algunas pistas para tratar de esclarecer el uso que el sabio hace del lenguaje en cada momento, dependiendo del ámbito en que se encuentre. A continuación exponemos nuestra propia traducción:

六合之外聖人存而不論

liù hé zhī wài shèng rén cún ér bù lùn

El sabio conoce lo que hay más allá de lo limitado, pero no construye ningún discurso sobre ello.

六合之內聖人論而不議

liù hé zhī nèi shèng rén lùn ér bù yì

De lo que queda dentro de los límites, habla pero no emite juicios.

春秋經聖世先王之志聖人議而不辯

chūn qiū jīng shì xián wáng zhī zhì shèng rén yì ér bù biàn

Sobre los hechos históricos antiguos, da una opinión pero no se detiene a argumentarla.

El *Zhuāngzǐ* parece distinguir tres grandes ámbitos que engloban la totalidad de aquello sobre lo que suele discutirse, todos los temas que admiten

disputas lingüísticas, teorización. El primero al que se refiere es al que tiene que ver con lo ilimitado, es decir, con el *Dào*. El segundo, quizá el más amplio, haría alusión al mundo de las diez mil cosas (*wàn wù*, 萬物), de todo aquello que tiene límites. Finalmente, el tercero lo conforma el terreno de la historia, de los hechos pretéritos como los acaecidos en la época de Primaveras y Otoños. Pues bien, el auténtico sabio observa un *comportamiento lingüístico* diferente según se encuentre en un ámbito o en otro, en una tarea de ajuste que no sólo no le es ajena sino que, como hemos visto, conforma quizá la característica más propia de su modo de ser.

Para mostrarnos su actitud lingüística hacia lo ilimitado (el *Dào*), el *Zhuāngzǐ* utiliza 論 (*lùn*), que significa “debate”, “discusión”, “discurso”. No nos dice que el sabio no hable de ello, pero sí señala que no lo hace de manera discursiva. De ahí el uso del carácter 論, compuesto por 言 (*yán*), “palabra”, “habla” y por 侖 (*lún*), “orden lógico” o “razones lógicas”. El sabio, conocedor de lo ilimitado y consciente de que las distinciones no sirven para ir más allá, se detiene y renuncia al lenguaje discursivo para expresarse sobre el *Dào*. Pero no sucede lo mismo cuando se halla en el segundo ámbito, el de las diez mil cosas. Aquí, su actitud lingüística cambia, porque es consciente de que está inmerso en el campo de lo que tiene límites y, por tanto, debe manejarse de un modo lingüísticamente distinto. Tampoco enmudece, pues para moverse en la cotidianidad, para relacionarse en el ámbito de las diez mil cosas necesita el instrumento que le es propio, el lenguaje que se dirige a lo limitado. No obstante, sabedor de la relatividad propia de todo lo que puede decirse en ese terreno, lidia con las distinciones pero no emite juicios, es decir, evita opinar sobre la corrección o la incorrección, rehúsa emitir evaluaciones. De nueva cuenta, el carácter escogido para expresar con la adecuada concreción la renuncia a juzgar sobre lo limitado (*wàn wù*), nos deja claro lo que pretende comunicarnos el clásico daoísta al respecto: 議 (*yì*), “discutir”, “hablar”, compuesto por 言 (*yán*), que ya hemos dicho que significa “palabra” o “habla”, y por 義 (*yì*), “conducta correcta” o “justicia”, con lo que tenemos una referencia a algo similar a expresar juicios sobre lo correcto o lo incorrecto. Ya hemos visto que para el sabio daoísta, el constante reinado del

cambio impide la posibilidad de que el lenguaje pueda fijar nada. Y finalmente, queda el espacio de la historia, de los hechos de reyes y príncipes que narran sus acciones políticas y militares. Aquí, el sabio observa una tercera actitud lingüística: opina pero no argumenta, no discute ni polemiza. Mediante el uso de 辯 (*biàn*), que nos remite, en una primera asociación de ideas, a la escuela de los lógicos o polemistas, el *Zhuāngzǐ* parece querer decirnos que, ante los diversos modos de gobernar de reyes del pasado, el sabio daoísta puede estar o no de acuerdo, pueden haber sido mejores o peores —recordemos los ideales cercanos al anarquismo de *Zhuāngzǐ*, provenientes de la utopía campesina de *Shénnóng*—, pero argumentar sobre ello carece de sentido, tal vez porque ningún gobierno no basado en la no-acción le resulta válido.

Aunque nos hallamos ante tres actitudes lingüísticas diferentes —saber sobre lo ilimitado pero no construir discursos, hablar sobre lo limitado pero no enjuiciar, y opinar sobre los hechos históricos pero no argumentarlos—, el trasfondo que se deja ver parece apuntar hacia una utilidad del lenguaje discursivo, en el mejor de los casos, únicamente relativa. Cuando no se refiere al *Dào*, el sabio utiliza el lenguaje que distingue, ya que sin él no puede relacionarse con lo existente. Sin embargo, es consciente de que ese lenguaje se acomoda a la relatividad y al dinamismo del devenir, al cambio. Dicho de otro modo, no es un instrumento válido para fijar las cosas y anclarlas a un supuesto terreno de lo verdadero y lo falso. Y precisamente por ese motivo, el lenguaje discursivo, el lenguaje que hace distinciones, no puede ser utilizado para hablar sobre lo que no tiene límites, el *Dào*, pues está diseñado para dirigirse a lo limitado, aun a sabiendas de la relatividad con la cual hay que emplearlo. En resumen, el lenguaje discursivo, el lenguaje que usamos para establecer distinciones, es una suerte de espejismo que nos da seguridad al permitirnos movernos entre las cosas, en nuestra relación cotidiana con ellas y los demás seres humanos. En ese sentido, podríamos decir que se trata de un espejismo necesario, pero por lo mismo también habría que añadir que es igual de necesario ser consciente de que la arbitrariedad de esas distinciones y la relatividad de todo lo que está en permanente cambio debería mantenernos lo más alejados que sea posible de

disputas fanáticas sobre lo que creemos verdadero o lo que creemos falso. Conciencia de la palabrería inherente a nuestra relación con el mundo y de la necesidad que tenemos de usarla en su vaciedad. El lenguaje discursivo, como útil espejismo, media entre nosotros y las cosas del mundo, pero no sirve de ninguna manera para nuestro intento de acercamiento al *Dào*.

Pero ni los pensadores de otras escuelas ni la mayor parte de la gente (眾人, *zhòng rén*) parecen tener conciencia de nada de lo anterior. Les pasa desapercibida la unidad subyacente a toda división producida por la intencionalidad que vehicula el lenguaje: 故分也者有不分也 (*gù fēn yě zhě yǒu bù fēn yě*), “toda distinción deja algo sin distinguir”, 辯也者有不辯也 (*biàn yě zhě yǒu bù biàn yě*), “todo argumento deja algo sin argumentar”. Distinciones (分, *fēn*) y argumentos (辯, *biàn*) obnubilan a quienes los articulan, no permitiéndoles acoger en su seno (懷, *huái*) la constitución unitaria de la totalidad. Quienes los usan buscan lucirse, alardear e imponer su opinión, sin reparar en que toda discusión, todo debate, deja algo sin percibir, a la sombra, algo que permanece invisibilizado (辯也者有不見也, *biàn yě zhě yǒu bùjiàn yě*).

Distinciones y disputas, como los silbidos producidos por flechas de ballesta cortando el aire (ZZ, II-2), introducen afirmación y negación, verdad y mentira (*shì fēi*, 是非), lo cual es el principio del fin de la unidad originaria del todo. La importancia que el daoísmo le concede a *shì fēi* (是非) es que constituye la puerta de entrada a la división y al consiguiente olvido de la relatividad de los juicios y las opiniones al otorgarles un valor absoluto.

Uno de los principales objetivos del *Zhuāngzǐ* en general es mostrar la ceguera del ser humano cuando se trata de entender esa relatividad. Ya hemos dado varios ejemplos a lo largo del presente trabajo, pero a continuación citamos otro del segundo libro interior con el fin de acabar de ilustrar la idea:

Si un hombre se acuesta sobre mojado, sus riñones no lo resistirían; ¿ocurriría esto con un pez como la locha? Si un hombre se sube a un árbol, temblará por miedo a caerse; ¿ocurriría esto con un mono? ¿Cuál de los tres conoce el lugar perfecto? Los humanos se alimentan de herbívoros, de heno se alimentan los alces y los ciervos. A los ciempiés les encantan las serpientes.

Las lechuzas y los cuervos se comen los ratones. Pero ¿cuál de los cuatro posee el gusto perfecto? El mono se apareja con los monos; la locha con los peces; y sin embargo, al ver a Maoqiang y Li Qi, beldades admiradas por el hombre, los peces asustados se sumergen, los pájaros se espantan, los cuervos huyen. ¿Cuál de estos cuatro distingue la belleza perfecta? Creo que la verdad y la mentira son todo oscuridad y confusión inextricable. ¿Cómo podría yo diferenciarlas? (ZZ, II-6, González y Pastor).

El sabio daoísta, al no participar en ninguna discusión y, por tanto, no decantarse por ninguna de las alternativas en juego, muestra una indiferencia absoluta hacia toda distinción, hacia toda afirmación o juicio. Al no entrar en ese juego regulado por lo correcto y lo incorrecto (*shì fēi*, 是非), todos los seres le resultan iguales y todas las afirmaciones o negaciones sobre ellos le son relativas. De ahí que abarque todo lo que hay en el universo sin engrandecerse, sino al contrario, menguando, reduciéndose, relativizándose, como todas las demás cosas. El relativismo del *Zhuāngzǐ* vuelve imposible la resolución de cualquier discusión:

Durante un debate, si tú triunfas y yo pierdo, ¿tú estás en la verdad y yo en lo falso? Si yo triunfo y tú pierdes, ¿yo estoy en la verdad y tú en lo falso? Ni tú ni yo podremos saberlo. Y los demás, a oscuras, tampoco. ¿A quién llamar para resolverlo? ¿A uno de tus aliados? Estando de tu parte ¿cómo podría juzgar? ¿A uno de los míos? Estando de mi parte ¿cómo podría juzgar? ¿A alguien que no estuviera ni de tu parte ni de la mía? No, por exceso de alejamiento. ¿A alguien que estuviera de tu parte y de la mía? No, por exceso de cercanía. Y si ni yo ni nadie puede saberlo, ¿buscaremos a alguien más? (ZZ, II-6, González y Pastor).

Todo el mundo cree tener la razón en las discusiones que mantiene, pero en realidad nadie la posee, ya que, desde el relativismo del *Zhuāngzǐ*, tener la razón es imposible, o tan posible que equivale a no tener nada. No existe autoridad que pueda dirimir entre las partes de una disputa. Ningún árbitro resulta válido: lejanía y cercanía se convierten en fobias y filias que decantan la balanza parcialmente, tendenciosamente, sin mayor análisis crítico, y cuando encontramos la imparcialidad, todo es defendible desde una buena hilación de argumentos, igual que se torna atacable desde un uso torpe de los mismos. Sucede como con aquellos primeros pirrónicos griegos, que eran capaces de exponer una tesis en el

ágora y obtener la aprobación de los asistentes, para posteriormente defender la contraria, igual de bien argumentada, y lograr el beneplácito de las mismas personas.

Incluso la invalidez del discurso, las distinciones y los argumentos se hace patente cuando de cantar alabanzas a la vida o llorar reprobaciones a la muerte se trata. No hay ninguna diferencia entre decantarse por la belleza de un ser ante la fealdad de otro y entre aferrarse a la vida y detestar la muerte. Se trata, para el *Zhuāngzǐ*, del mismo error o confusión provocada por el lenguaje y las distinciones en que nos enmaraña ese tipo de pensamiento. Nada sabemos sobre la vida y la muerte. Hay que abrazarlo todo sin basarnos en prejuicios ni establecer diferencias:

Vida y muerte le son indiferentes [al sabio], ¡más le serán, pues, esas distinciones entre lo que aprovecha y lo que daño hace! [...] ¿Cómo podría yo saber si el amor a la vida no es extravío? ¿Cómo podría yo saber si el que siente horror ante la muerte no es cual niño perdido que no encuentra el camino de su casa? ¿Cómo puedo saber si después de muerto no he de lamentar mi anterior apego a la vida? (ZZ, II-6, Preciado).

No hay diferencia alguna entre los seres ni, por supuesto, entre uno mismo y los demás seres, todos formamos parte del proceso natural de continuo cambio —de muerte y vida, de corrupción y generación— cuyas fases tienen la misma validez y realidad en sí mismas y no es posible destacar a ninguna por encima de las otras. Esto es justamente lo que trata de indicarnos el *Zhuāngzǐ* en uno de sus pasajes más conocidos, el del sueño de la mariposa, con el que se cierra el segundo libro interior:

Una noche Zhuang Zhou soñó que era una mariposa: una mariposa que revoloteaba, que iba de un lugar a otro contenta consigo misma, ignorante por completo de ser Zhou. Despertóse a deshora y vio, asombrado, que era Zhou. Mas, ¿Zhou había soñado que era una mariposa? ¿O era una mariposa la que estaba ahora soñando que era Zhou? Entre Zhou y la mariposa había sin duda una diferencia. A esto llaman “mutación de las cosas” (ZZ, II-6, Preciado).

Si bien algunas de las traducciones e interpretaciones clásicas han visto en este pasaje una versión china de algunos de los grandes temas de la filosofía occidental, como la metempsicosis, la reminiscencia, la subjetividad o la duda —esta última, en su asociación con el tema del sueño y la realidad, tan importante en el periodo del Barroco tanto en filosofía como en literatura, por ejemplo en Descartes y Calderón, respectivamente—, lo que la alegoría del sueño de la mariposa plantea es precisamente lo contrario, como atinadamente señala Hans-Georg Moeller. De hecho, acorde con lo que ya hemos venido desarrollando, uno de los puntos centrales de la alegoría es el olvido (no el recuerdo ni la reminiscencia), un olvido tan radical que incluye el de la propia subjetividad. Para Moeller, que sigue el comentario de Guō Xiàng, el pasaje no hace mención alguna del recuerdo del sueño, sino que presenta a un Zhuāngzǐ que, al despertar, lo ha olvidado completamente. Es más, Guō Xiàng manifiesta que, en el momento del despertar, Zhuāng Zhōu es tan ignorante sobre la mariposa como la propia mariposa era ignorante sobre Zhuāng Zhōu durante el sueño. En otras palabras, cuando Zhuāng Zhōu despierta, no es consciente de la existencia de su sueño anterior, lo ha olvidado, igual que la mariposa en el sueño tampoco era consciente de la existencia anterior de Zhuāng Zhōu.²¹⁷

El adjetivo “asombrado” que usan en sus versiones Preciado y Elorduy, o “sorprendido”, como traducen en la suya González España y Pastor-Ferrer, no aparece en ninguna de las traducciones anglófonas consultadas, así como tampoco en el original chino.²¹⁸ “De repente despertó” (é rán jué, 俄然覺), y allí estaba Zhuāng Zhōu, nada más. Sin la pretendida sorpresa que conllevaría el recuerdo del sueño y no su olvido, como es el caso. Tampoco, por supuesto, hace acto de aparición la duda. Ya hemos dicho anteriormente que no forma parte del

²¹⁷ Véase Hans-Georg Moeller, *Daoism Explained. From the Dream of the Butterfly to the Fishnet Allegory*, ed. cit., pp. 44-54. Moeller toma como referencia para su crítica la traducción y comentario de Herbert A. Giles, pues en su opinión ejemplifica claramente el modo como desde Occidente se ha acostumbrado a enfocar los trabajos sobre daoísmo, mismos que no han sabido despojarse de la tradición conceptual a la que el intérprete pertenece y, por lo tanto, no han logrado transmitirnos fielmente el modo de pensar y actuar chino, en este caso concreto, el del daoísmo.

²¹⁸ A. C. Graham, Legge, Ziporyn. Tampoco en la que el propio Moeller hace siguiendo el comentario de Guō Xiàng.

imaginario chino plantearse ninguna duda sobre la realidad, sobre la existencia de los diez mil seres.

Esta mutua ignorancia implica la plena existencia y validez de todos los seres mediante el planteamiento del cambio dentro del proceso natural, de igual modo que la vida y la muerte, que aun siendo momentos distintos no son susceptibles de ser valorados de modo prejuiciado, tal que uno fuera deseable y el otro rehuible. Como señala Guō Xiàng, el pasaje del sueño de la mariposa es un símil del tema de la vida y la muerte (Ziporyn, 162), que ya hemos comentado. Tan existente era la mariposa como Zhuāng Zhōu, cada uno en su momento, sin continuidad causal, sin preeminencia de la una sobre el otro ni del otro sobre la una, sin dependencia mutua. Tampoco cabe en el daoísmo la sustitución de un ser por otro, sino el puro dinamismo de los seres que están presentes en un momento y luego desaparecen mientras otros irrumpen en el escenario, al modo de lo que sucede en una obra de teatro. De hecho, una buena forma de entender el *Dào* es verlo como un escenario, el gran escenario por el que desfila sin cesar la realidad. En ese sentido, todos los seres son iguales, se mueven a través del proceso del cambio y, por lo tanto, las distinciones que genera el lenguaje entre unos y otros jamás pueden servir para fijarlos ni darles diferente validez independientemente de ese proceso, de su pertenencia al *Dào* en su perpetuo movimiento.

Como ya hemos visto, ese lenguaje pequeño o palabras pequeñas (小言, *xiǎo yán*) es el modo de expresarse de aquellos que sólo poseen una sabiduría también pequeña, reducida (小知, *xiǎo zhī*), no una sabiduría sobre el *Dào*. “La gran sabiduría abarca, la pequeña distingue; las grandes palabras son brillantes, las pequeñas pura verborrea” (ZZ, II-2, Preciado). *Xiǎo yán* son “los sonidos que cambian” (化声, *huà shēng*), una metáfora para referirse al lenguaje discursivo basado en la aprobación y la desaprobación, en lo verdadero y lo falso, en lo correcto y lo incorrecto (是非, *shì fēi*), palabras que en los argumentos y las discusiones se nos muestran opuestas entre sí, como armas en lucha encarnizada por la victoria, pero que en realidad no oponen nada, pues ese supuesto enfrentamiento no es más que armonía y equilibrio de la multiplicidad en la unidad (*yíduó bùfènguān*). Por ello, el sabio ajusta, concierta, armoniza esos sonidos,

reuniéndolos en el natural discurrir que es el *Dào*, y los despoja de su equívoco poder diferenciador y, ante todo, paralizador. Si tiene que usarlos, lo hace, pero, como ya hemos visto antes, no argumenta con ellos, no se posiciona en las dicotomías, no teoriza. Es consciente de la igualdad de todos los seres. Prefiere abrazar la unidad (también en DDJ, 22) y así ser fiel al origen, momento previo a toda distinción (無竟, *wú jìng*, “lugar que no existe”):

El sabio brilla con el sol y la luna, abraza el universo todo, sumérgese en la cósmica armonía, permanece indiferente a todo desorden y confusión, tiene por iguales a nobles y plebeyos. Los hombres se afanan y fatigan; el sabio se muestra estúpido e inactivo. Reúne los innúmeros cambios y diferencias de antaño y hogaño, mas él conserva su pureza. Todos los seres son lo mismo, y se implican mutuamente en la simplicidad y pureza [...] Los sonidos que cambian, aunque se oponen mutuamente, es como si no se opusieran. Armonízalos con los límites del Cielo, y acomódalos con la libertad del natural discurrir [...] Olvida los años que pasan, olvida las distinciones (entre “es” y “no es”); antes viaja hasta el lugar que no existe y aposéntate en él (ZZ, II-6, Preciado).

La crítica al modo de debatir de las escuelas filosóficas del momento siempre está presente, explícita o de manera subyacente. Ellas intentan dar respuesta a lo que no la tiene, fijar lo que es relativo por naturaleza, definir sabiduría e ignorancia desde sí mismas, mediante el parámetro de considerar el conocimiento propio como el único conocimiento auténtico, sin reparar en la parcialidad de cualquier perspectiva.

Al inicio del séptimo capítulo se hace alusión a cuatro preguntas en torno a las cuales conversan dos antiguos maestros de la tradición daoísta que habrían vivido en la época de Yáo, el emperador legendario del tercer milenio antes de Cristo. Aunque no se dice de manera expresa, se trata de las preguntas, con los mismos protagonistas, que aparecen en el segundo libro interior. Los sabios se van formulando las cuatro cuestiones, que van recibiendo respuestas negativas en el sentido de que nada puede saberse sobre aquello por lo que interrogan:

1) ¿Conoces algo que pueda afirmarse de todas las cosas?²¹⁹

²¹⁹ Para esta primera pregunta utilizamos nuestra propia traducción, ya que no nos acaba de satisfacer la de González España y Pastor-Ferrer (“¿Conoces algo que sea afirmado por todos?”) ni la de Preciado

- 2) ¿Pero sabes que lo ignoras?
- 3) ¿Entonces, nada puede conocerse?
- 4) ¿Cómo puedo yo saber que lo que se llama conocimiento no es ignorancia, que lo que se llama ignorancia no es conocimiento? (ZZ, II-6, González y Pastor).

En nuestra opinión, lo que el *Zhuāngzǐ* está haciendo por boca de los supuestos sabios de la antigüedad es señalar la invalidez de los modos de filosofar de las escuelas de su época, la imposibilidad de llegar a ninguna parte mediante el uso de argumentos y distinciones, herramientas que hacen que la igualdad de todas las cosas nos pase desapercibida al dirigir la mirada sólo a las diferencias que han sido instituidas previamente por ellas. Como señala Guō Xiàng, lo que escuelas como la de los confucianistas o la de los moístas suponían correcto era considerar algunas cosas correctas y otras incorrectas, es decir, argumentar a través de distinciones. Por el contrario, lo que creían incorrecto era no considerar nada correcto o incorrecto, no posicionarse, postura propia de los daoístas (Ziporyn, 144-145).

Pues bien, a través de estas cuatro preguntas —y a pesar de que ninguna de ellas sea respondida de modo afirmativo durante la conversación—, el *Zhuāngzǐ* nos muestra, reunidas en una misma sección, muchas de las claves de lo que pretende enseñarnos sobre el conocimiento del *Daò* y de las diez mil cosas. Seguimos la secuencia de las cuestiones planteadas: 1) las distinciones nos hacen olvidar la igualdad de todas las cosas en el *Dào*, de modo que estableciéndolas nada podemos afirmar que ellas tengan en común, pues todas parecen distintas; 2) las argumentaciones de las diferentes escuelas o corrientes no son conscientes, en su falsa creencia de posesión particular de la sabiduría, de dicha igualdad de los seres en unión con el *Dào*; 3) en el terreno de las distinciones y los argumentos, es decir, en el ámbito del lenguaje discursivo, nada puede conocerse puesto que todo está sujeto al cambio y por lo tanto toda afirmación y negación es relativa, y 4) desde la perspectiva de cualquier escuela y de cualquier posicionamiento, los argumentos propios son considerados

(“¿Conocéis la verdad que sostiene la igualdad de todos los seres?”). Para las tres restantes, seguimos la traducción de los primeros.

conocimiento y los del rival son descalificados como ignorancia; únicamente desde la postura del sabio daoísta es posible invalidar todos los argumentos y opiniones, todos ellos *xiǎo zhī* (小知), sabiduría pequeña, para permanecer en el terreno del gran conocimiento o de la gran sabiduría, *dà zhī* (大知), consistente en no ir más allá del límite y preferir quedarse en la ignorancia, aunque en este caso se trataría de una ignorancia docta, una ignorancia consciente, instruida, sabedora de lo que se puede alcanzar y lo que no.

El intento de traspasar ese límite a través del lenguaje habría conllevado la aparición en escena de todos esos pequeños conocimientos en pugna que disputan incesantemente entre ellos, en un constante derroche de energía, por la posesión del auténtico conocimiento, ignorando que éste no consiste en desentrañar ninguna verdad mediante la agrupación de parcialidades sino en saber detenerse (DDJ, 9, 32 y 33), en saber no saber (*zhī bù zhī*, 知不知, DDJ, 20 y 71) o, una vez se ha caído en la trampa de haber ido más allá del límite, en aprender a desaprender (*xué bù xué*, 學不學), y entonces volver a recuperar el *Dào*.

Como ya sabemos, esos pequeños conocimientos o sabidurías aparecen a causa de la falta de comprensión de la unidad operante, como inmanencia, que es el *Dào*, sustituida por el afán humano de afirmar y negar las parcialidades reunidas en el gran escenario, las pequeñas cosas que parecen definitivamente formadas, completas, fijas, que el *Zhuāngzǐ* denomina *xiǎo chéng* (不成). Pero el *Dào*, aunque oculto por esas afirmaciones y negaciones, sigue siendo el proceso que lo rige y ordena todo. Como al cubo en la totalidad de la rueda, no es posible desplazar al *Dào* de su lugar central de poder. Sin la estructura que es el *Dào*, se desmorona el edificio que es la realidad. Y con el lenguaje sucede algo similar, paralelo. Detrás de las florituras y prestidigitaciones lingüísticas empleadas en las argumentaciones filosóficas basadas en lo correcto y lo incorrecto (*shì fēi*, 是非) que exhiben el deseo de vanagloria de quienes las usan, el *Zhuāngzǐ* parece decirnos que hay un habla que también ha sido oscurecida, ocultada, confundida: “¿Quién ha ensombrecido el *Tao*, distinguiendo la verdad de la mentira? ¿Quién

ha confundido las palabras, distinguiendo afirmación de negación? ¿Dónde se encuentra el *Tao* ausente? ¿Dónde las palabras imposibles? Tras los mínimos acontecimientos el *Tao* se esconde. Tras su máximo esplendor, las palabras se ocultan” (ZZ, II-3, González y Pastor).

Afirmación y negación sobre la misma cosa son a un tiempo aceptables e inaceptables, pues todo se mueve formando parte del mismo proceso del cambio. En ello consiste la gran sabiduría, la gran iluminación. Aferrarse a la negación o la afirmación, a la incorrección o la corrección incontestable de cualquier cosa, como hacían las escuelas filosóficas de la época de los Reinos combatientes, es quedarse con un conocimiento limitado, parcial, pequeño. En nuestra opinión, es como renunciar voluntariamente a la visión que nos proporciona uno de nuestros ojos cuando podríamos captar la realidad con los dos. O como dice Wáng Fūzhī, el pequeño conocimiento es como la luz de una lámpara, que a veces se enciende y a veces se apaga, que ilumina una parte de la totalidad pero deja en la oscuridad lo que queda lejos de la llama. En cambio, el gran conocimiento es como la luz del sol, que todo lo ilumina sin necesidad de estar encendido (Ziporyn, 145).

¿Cómo expresar lingüísticamente algo que rebasa toda parcialidad, es decir, algo para lo que no fue hecho el lenguaje discursivo? ¿Cómo comunicar, con un lenguaje adecuado a las distinciones, que lo establecido por ellas se circunscribe a la relatividad y al cambio y no existe una alternativa que tenga mayor valor que otra? ¿Cómo acercarse al límite y no quedar preso en su conocimiento, atrapado en su inefabilidad? En resumidas cuentas, ¿cómo mostrar todo lo que el *Zhuāngzǐ* nos quiere decir?

Grandes palabras para un gran saber

Del mismo modo que el clásico daoísta señala a esa habla pequeña o palabras pequeñas (小言, *xiǎo yán*) como la responsable del ejercicio de establecer distinciones y la asocia con un conocimiento también parcial e ínfimo (*xiǎo zhī*, 小知), hace hincapié, por otra parte —y como hemos visto en la cita anterior—, en la existencia de unas palabras grandes, de un habla grande y “brillante” (Preciado), como “fuego” (Pastor-Ferrer y González España), “exacta y completa” (Legge), como si hubiese un modo de hablar adecuado para dirigirse al *Dào* o, cuando menos, para hablar sin hacer distinciones, un habla a la que el *Zhuāngzǐ* se refiere como *dà yán yán yàn tán*, 大言炎炎. Estaríamos ante un habla, a fin de cuentas, adecuada en su indistinción al gran conocimiento o gran saber, un conocimiento, según Legge, abarcador, completo (*dà zhī xián xián*, 大知閑閑) o, como Ziporyn traduce 閑 (*xiàn*), “idle and spacey”, es decir, “inactivo y vago” (ZZ, II-2). De hecho, en su versión, A. C. Graham, prefiere caracterizar ese habla como “insípida” (*flavourless*), un término que, al no denotar ninguna positividad o aparente virtud, iría muy acorde con lo que ya hemos dicho acerca de lo virtuoso de no mostrar ninguna virtud, así como de la mengua propia del comportamiento del sabio. En nuestra opinión, las “palabras insípidas” se sitúan en la orilla opuesta del lenguaje discursivo porque no buscan sobresalir, destacar, salir victoriosas de ninguna batalla. No se pavonean, parecen no decir nada —o al menos nada destacable, nada importante—, y la verdad es que no dicen nada en el sentido en que tratan de decir algo las palabras que relucen conformando argumentos y teorías filosóficas sobre la realidad y las cosas. Pero ahí están, parece decirnos el clásico daoísta, para posibilitarnos pensar desde otra perspectiva, para alcanzar, de algún modo, otro tipo de saber.

Por tanto, el *Zhuāngzǐ* estaría afirmando la posibilidad de un conocimiento diferente al que las diversas escuelas basan en argumentos y juicios, de ahí el calificativo de *xiàn* (閑). Se trata de un conocimiento inactivo porque carece de la

intencionalidad presente en toda demostración de fuerza contenida en las disputas filosóficas y porque no pretende posicionarse ni a favor ni en contra de ninguna de las partes en contienda; el sabio daoísta no busca vanagloriarse, sino mostrar que tan defendible es la afirmación como la negación de una misma tesis, una pretensión nada intencional puesto que corre al mismo ritmo que el *Dào*, abarcándolo todo en su seno. Por eso es precisamente que, ajustándose a lo que ya hemos puntualizado acerca del *wú wéi*—entendiéndolo no como una absoluta no-acción sino como una manera distinta de actuar—, este conocimiento no es inactivo en el sentido de que no conozca nada, sino más bien en el de que conoce de un modo alternativo, diferente. La privación o negación señalada por *wú* no es absoluta, sino la referencia a formas de acción apegadas a la manera de actuar del *Dào*. De ahí que ese *dà zhī xián xián* nos remita a un conocimiento de la espontaneidad (*zì rán*) del cambio, del devenir, del proceso en el cual están inmersas todas las cosas.

Pero además de inactivo, también se trata de un conocimiento abarcador, como traduce Legge, “wide and comprehensive”, un conocimiento que no se dirige a ningún aspecto particular de la realidad, a ninguna parcialidad, sino a algo diferente, más cercano a la totalidad; un conocimiento que no sirve para posicionarse a favor o en contra de una de las partes de una disputa, sino para afirmarlo y negarlo todo al mismo tiempo, abrazando la unidad (*bào yī*, 抱一). De ahí que sea, además, un conocimiento vago (Ziporyn), recordemos, adaptado a la vaguedad indistinta (*huǎng hū*, 恍惚) de la totalidad por conocer, un conocimiento útil para moverse en la oscura indistinción (*xúan tóng*, 玄同), para vagar por el país donde nada existe (*yóu wú hé yǒu zhī xiāng*, 遊無何有之鄉), donde no es menester un lenguaje cuya función sea detallar, ya que todo es lo mismo en su indistinción previa a la acción ordenadora, clasificadora e intencional de los seres humanos.

Estamos ante un gran saber, que tiene su correlación en unas grandes palabras, unas palabras que son brillantes, como fuego, y que encuentra su contrapartida en unas pequeñas palabras, pura verborrea (Preciado), balbuceos inútiles (González España y Pastor-Ferrer) que no sirven para abarcar sino para

distinguir, para separar (ZZ, II-2), unas palabras que se usan como vehículo con miras a ofrecer razones excesivas, tanto si se trata de defender como de criticar algo.

El segundo apartado del cuarto libro interior está dedicado en buena parte a ese lenguaje excesivo usado con el objetivo de establecer distinciones y ofrecer razones. En el contexto de la exposición de lo problemáticas que acostumbran a ser las relaciones entre Estados y del comprometido papel que juegan los embajadores o emisarios que viajan con la misión de negociar con gobernantes vecinos —ya que si fracasan sufren el castigo de los hombres y si triunfan ven alterada su energía vital por la exaltación producida por el éxito—, se pone sobre la mesa la inutilidad de un lenguaje plagado de argumentos y razones dedicadas a transmitir acuerdo o desacuerdo. Sea para un fin o para el otro, los embajadores siempre están obligados a emplear un lenguaje excesivo, un lenguaje que acaba por romper la confianza mutua y acarrear consecuencias negativas no deseadas. Se trata de un lenguaje, en muchos aspectos, empleado al modo de las técnicas de combate, como dice el *Zhuāngzǐ*, que al principio se utilizan limpiamente pero no tardan en degenerar en toda clase de artimañas e incluso marrullerías con tal de alcanzar la victoria.

Es el lenguaje del que nos servimos usualmente a la hora de ofrecer argumentos para persuadir, convencer y demostrar que poseemos la verdad. Es el lenguaje que muestra nuestro modo de pensar habitual, nuestra racionalidad adaptada (y adaptante) al mundo de las diez mil cosas y correlativa a un modo de proceder regido por la utilidad, por el interés inherente a toda elección, a toda toma de partido, a toda decisión, a todo posicionarse. Es el lenguaje, por ejemplo, que usa Shí el carpintero para menospreciar la madera del descomunal roble de Qūyúan, dios del lugar, antes de que éste le hable durante el sueño para hacerle comprender el valor de la inutilidad, como hemos visto detalladamente en el primer capítulo de este trabajo. Por ello, el carpintero acaba aconsejándole a su aprendiz que no se exprese del árbol con ese tipo de lenguaje, pues “lejos de la verdad estarás, si sólo te guías por la razón ordinaria a la hora de valorarlo” (ZZ, IV-4, Preciado).

Parece entreverse, por todo lo dicho, que el *Zhuāngzǐ* no constituye un llamado a un silencio total, absoluto, sino que deja una puerta abierta a otro modo de pensar, a otro uso del lenguaje, apto para dirigirse a un ámbito independiente (o al menos distinto) del posicionamiento, de la parcialidad, de la utilidad, del interés y de la elección, un lenguaje útil para penetrar en el círculo del *Dào*. Shí el carpintero nos ha querido comunicar, en ese tenor, aunque sea de forma indirecta, que resulta posible valorar de un modo alternativo —un valorar sin valorar, un valorar no valorando, porque toda valoración conlleva posicionamiento—, que se puede alcanzar un tipo de comprensión que nada tiene que ver con las distinciones, y que para ese tipo especial de comprensión también existe un uso especial del lenguaje.

El sexto libro interior nos deja pasajes de este peculiar uso del lenguaje a través de algunas conversaciones, ambiguas pero de resolución sencilla, que se producen entre personajes imaginarios. En uno de ellos, al inicio del apartado seis, se nos presenta a un grupo de tres personas, una de las cuales lanza una serie de preguntas: “¿Quién es capaz de trabar amistad con otro, mas sin intención de hacerlo? ¿Quién de ayudar a otro, pero sin que lo parezca? ¿Quién es capaz de levantarse hasta el cielo y andar por entre las nubes, y de saltar al infinito, y de olvidarse de la vida y de la muerte, y no tener final?’ Miráronse los tres, y dieron en reír. Concertáronse y se hicieron amigos” (ZZ, VI-6, Preciado).

La peculiar conversación anterior —en la que sólo habla uno de los tres interlocutores pero que acaba con la aquiescencia de los otros dos— es un cálido homenaje a una vida en armonía con el *Dào* a través de ese sumergirse en los cambios de manera espontánea y de la comprensión de la unificación de las parcialidades, tanto las externas como las del propio cuerpo. No obstante, también nos permite ver cómo es posible referirse lingüísticamente a modos de actuar sin acción, mostrar la no intencionalidad, develar la espontaneidad y elevarse por encima del umbral que trazan las distinciones. Pero sobre todo constituye un ejemplo de cómo este modo de expresarse tiene el poder de transmitir un conocimiento imposible de transmitir de otra forma, un conocimiento cuyos contradictorios contenidos no pueden comunicarse por la vía de la racionalidad

reflexiva y su vehículo irrenunciable, el lenguaje discursivo. Se trata de un conocimiento más intuitivo que necesita de un lenguaje diferente para su comprensión por parte del receptor. De ahí que no resulte nada extraño que la concertación, el acuerdo, la sintonía, la aquiescencia, en el caso que estamos analizando, tampoco venga dada a la manera lingüística convencional, sino simplemente a través de una risa espontánea. El acto de comprensión de la ambigua idea de que se pueden hacer cosas sin ninguna intención de hacerlas —trabar amistad o ayudar al prójimo, como en el ejemplo— y de que es posible superar los encantamientos que tanto en el ser humano común como en las escuelas filosóficas producen las distinciones —ilustradas en el pasaje por el salto al infinito y el olvido de la vida y la muerte—, sólo puede producir una expresión, la risa, que ilustra al mismo tiempo el acuerdo, el beneplácito, y también la satisfacción ante la resolución de la paradoja, consistente en el entendimiento de lo que parecía destinado a no poder comprenderse nunca. El uso de un lenguaje desligado de las distinciones por parte de uno de los participantes en la *conversación* no sigue un desarrollo convencional de afirmaciones y negaciones, de argumentos y contraargumentos. Cuando pareciera que, una vez planteadas las cuestiones, llegará una variedad de respuestas y la subsecuente discusión o confrontación de posiciones, lo que aparece, irónicamente, es la risa que simboliza el acuerdo, y que al mismo tiempo supone la comprensión de lo absurdo e improductivo que resultaría continuar un desarrollo lingüístico apoyado sobre el armazón de la mentira y la falsedad, de lo correcto y lo incorrecto (*shì fēi*, 是非).

Por tanto, lo que señala el *Zhuāngzǐ* en este punto es la relación entre un modo de comprensión o conocimiento, digamos, más intuitivo, menos reflexivo, menos racional, y un uso del lenguaje más espontáneo e inconsciente, ambos correlativos a los modos de actuar no intencionales, alternativos, englobados por el significado del término *wú wéi*, que más que no-acción hemos visto que se refiere a actuar sin acción, sin intencionalidad, es decir, a actuar de un modo no convencional. Y si bien en el uso discursivo del lenguaje siempre hay algo de inconsciente y espontáneo, pues el propio discurso —aun en el caso más

premeditado— es algo que se va formando sobre la marcha,²²⁰ que se va tejiendo en el momento coincidente de su construcción y de su empleo, las paradójicas palabras que siendo insípidas brillan como fuego (ZZ, II-2) se caracterizan por ser absolutamente naturales, espontáneas, despojadas del menor resto de intencionalidad. Como señala Guō Xiàng al comentar el pasaje, quien toma el mundo como un solo cuerpo no proyecta sobre él ningún tipo de actividad deliberada, es decir, intencional (Ziporyn, 202). Y ello, añadimos nosotros, incluye, por supuesto, al lenguaje que conlleva el habla como actividad intencional por antonomasia.

Por eso es que el *Zhuāngzǐ* insiste en que por mucho que derramemos en el *Dào*, o por mucho que saquemos de él, nunca podremos llenarlo ni agotarlo. Buena parte del segundo libro interior está dedicado a este asunto, a mostrarnos que cualquier acción intencional, deliberada, está condenada al fracaso de la parcialidad, a dejar escapar aquello que se pretende alcanzar. Así, si tomamos como herramienta el lenguaje discursivo, por más que lo usemos para referirnos al *Dào*, a lo que no puede nombrarse, jamás lo abarcaremos en su plenitud: “El gran Tao no se puede nombrar, el gran debate no usa de palabras” (*dà biàn bù yán*, 大辯不言) (ZZ, II-5, Preciado). ¿Dónde nos lleva, entonces, ese otro tipo de uso del lenguaje al que nos venimos refiriendo? Porque desde el momento en que el *Zhuāngzǐ* nos dice, en ese mismo pasaje, que “la palabra que disputa no alcanza la verdad” (*yán biàn ér bù jí*, 言辯而不及), o no llega al objetivo, a lo realmente importante, parece insinuarnos que hay otra manera de usar las palabras, el lenguaje, no entendidas como *biàn* (辯), como argumentación, como disputa, como hábil prestidigitación lingüística, tal cual las utilizaban los lógicos y otros pensadores de la época. No olvidemos cómo todo el pensamiento que surgió en las llamadas cien escuelas tenía por objetivo recuperar el *Dào* perdido, acomodarlo al *dào* del ser humano, anhelo común en aquella época de los Reinos combatientes y que el daoísmo cree que sólo puede satisfacer a través del olvido de toda acción intencional y, por lo tanto, de todo lenguaje basado en distinciones,

²²⁰ Véase Romain Graziani, *op. cit.*, p. 66.

en argumentaciones o, dicho de otro modo, renunciando a toda forma y modalidad de *biàn* (辯). Cualquier tipo de lucimiento, tanto a nivel moral como a nivel lingüístico, no alcanza otro objetivo que alejarnos del *Dào*. Mejor usar palabras insípidas pero espontáneas, como el *Dào* mismo (ZZ, II-2).

Es vanagloria creer que los discursos adornados y los argumentos perfectos pueden abrazar el saber sobre el *Dào*. Esos intentos lingüísticos son absolutamente limitados, estrechos, parciales. Agarrotan el pensamiento de quien los esgrime, atenazan su capacidad de comprensión y, por tanto, no le permiten ver lo amplio, lo dinámico, lo que se mueve sin cesar, lo que no admite encasillamiento alguno. “Mi vida tiene límites. El saber no los tiene. Si nosotros, limitados, perseguimos lo ilimitado, corremos un peligro: detenernos. Si nosotros, detenidos, anhelamos aún sabiduría, corremos un peligro mayor” (ZZ, III-1, González y Pastor). ¿Cómo abarcar con algo tan limitado como los discursos y los argumentos el *Dào*, de naturaleza ilimitada e inconcreta? ¿Cómo acceder al gran conocimiento (*dà zhī*, 大知) con algo tan utilitario, tan hecho para fines determinados como las palabras que distinguen, si precisamente ese gran conocimiento sólo puede alcanzarse desde una mirada unificadora sólo posible en la vaguedad indistinta (*huǎng hū*, 恍惚)? En ese afán por querer detener lo que fluye permanentemente, lo que se mueve sin pausa —porque no olvidemos que el lenguaje discursivo sólo logra segmentar artificialmente lo que está unido—, lo que hace el propio sujeto que lo usa es quedar paralizado, atrapado en sus redes sin poder moverse. Y ahí, en esa parálisis, autoengañado todavía respecto del saber que puede conseguir, no hace más que llevar su desgracia al extremo, que no es otro que, aun sin saberlo, perder toda esperanza y posibilidad de saber sobre el *Dào* y, por tanto, no poder recuperarlo jamás.

Así, las palabras que disputan nos llevan a la confianza en ese espejismo necesario que ya hemos dicho que es el lenguaje discursivo. Pero la afirmación de esas palabras que disputan conlleva, en el *Zhuāngzǐ*, otras palabras, un modo alternativo de hablar que, igual que el *Dào*, no pertenece ni nos remite a otro mundo, sino, por decirlo de algún modo, a este mismo mundo visto y vivido desde otra perspectiva, a una comprensión y una existencia alternativa aunque dentro de

él, como decíamos del sabio daoísta, que no necesitaba ningún tipo de fuga o huida, sino hallar la calma en medio de la agitación (*yīng níng*, 瓊寧). De ahí la reivindicación de unas palabras que no disputan en aras de alcanzar la verdad, la única verdad, la verdad de que no hay verdad en las distinciones: “¿Quién conoce el debate sin palabras, y el Tao que no tiene nombre? A quien sea capaz de conocerlo, se le podrá llamar tesoro del Cielo” (ZZ, II-5, Preciado).

¿Acaso no conforma la escena de las tres personas que acaban logrando un acuerdo y haciéndose amigas un ejemplo de este tipo de debate sin palabras? ¿Puede negarse que estos debates sin palabras proporcionen un tipo de conocimiento? ¿No es ese conocimiento un conocimiento que parte de una visión o una comprensión alternativa de uno mismo y que por ello ofrece el verdadero conocimiento del *Dào*? ¿No comprendemos la unificación del cosmos a través del *Dào* mediante la comprensión de la unificación de las partes del propio cuerpo? ¿Y no es otro reflejo de ese mismo recogimiento la unificación del cuerpo social, ilustrada mediante la imagen de la aquiescencia de los tres amigos a través de esa, a simple vista, extraña y ambigua conversación? ¿No es ese el debate sin palabras que nos enseña, que nos muestra que el cuerpo humano, el cuerpo social y el cuerpo cósmico son uno y el mismo cuerpo y como tales se rigen por uno y el mismo orden? ¿No rechazamos así unas palabras que disputan y que no pueden alcanzar esa unidad porque están diseñadas para todo lo contrario, para segmentar de manera ilusoria, aunque necesaria, aquello que de sí mismo es indisoluble?

A través de las dos primeras preguntas (ZZ, VI-6), cuando en el pasaje el *Zhuāngzǐ* nos habla de trabar amistad sin intención de hacerlo y de ayudar sin que se note, sin destacar, se está refiriendo a la unidad del cuerpo social. Con el tercer interrogante, cuando se señala la posibilidad de elevarse hasta el cielo, caminar por las nubes y saltar hasta el infinito, olvidándose de la vida y de la muerte, el clásico chino apunta hacia la unidad del cuerpo cósmico con nosotros en su interior, de ahí la metáfora del alcance de esos espacios en principio inalcanzables para los seres humanos como el cielo y las nubes.

Por su parte, la unidad del cuerpo humano —que es la que nos falta para completar la tríada que Kristofer Schipper señalaba como definitoria del daoísmo— viene un poco después, en el mismo apartado, con el testimonio del discípulo de Confucio que acude a los funerales de uno de los amigos y la posterior explicación del maestro. Esos hombres no llevan a cabo los ritos funerarios de manera ortodoxa, como hacen todos los demás. De hecho, no hacen nada de la misma forma que el resto de los hombres. Se olvidan de su hígado, de su vesícula y no reparan en su vista ni en su oído. Es decir, viven con la absoluta unificación de su cuerpo, sin prestar atención a ninguna de sus partes concretas. Y eso es lo que les permite, como el mismo Confucio sigue diciendo, vivir de un modo diferente, unificados con el *Dào*, como ya se ha analizado más arriba para este mismo pasaje, olvidándose de la vida y la muerte, de todas las diferencias. Son hombres iguales al Cielo, no tienen final (ZZ, VI-6).

Es la misma idea de unificación corporal que sugiere una conversación anterior, en esta ocasión con cuatro protagonistas, pero que tiene un desenlace idéntico: “Cuatro hombres, los maestros Si, Yu, Li y Lai, se dijeron: ‘¿Quién puede hacer de la Ausencia, la cabeza, de la vida, la espina dorsal, y de la muerte el lomo? ¿Quién ha comprendido que vida y muerte, conservación y destrucción, forman el mismo y único cuerpo? El que alcance a comprenderlo será nuestro amigo’. Los cuatro se miraron sonriendo. Ninguno se opuso y así se hicieron amigos” (ZZ, VI-5, González y Pastor). Nuevamente, la comprensión a través de unas palabras espontáneas, capaces de tocar lo que parece más allá de todo tacto, unas palabras que no buscan ningún tipo de demostración argumental pero que llevan al más perfecto acuerdo, a esa iluminación (*míng*, 明) consistente en saberse un reflejo del *Dào* y que culmina en una sonrisa igualmente espontánea, no buscada ni forzada, una sonrisa de complicidad, la sonrisa que se burla de los vanos intentos cognoscitivos, del autoengaño epistemológico consistente en creer que es posible acceder al *Dào* desde cualquier parcialidad.

Se trata de la misma risa a la que el *Zhuāngzǐ* hace alusión en otro pasaje de ese mismo capítulo interior, en el marco del diálogo entre Confucio y su discípulo predilecto, Yán Huí, acerca de lo correcto y lo incorrecto en el ámbito de

los ritos funerarios, así como de las transformaciones del propio cuerpo y la adaptación al cambio permanente: “Mejor que lo adecuado, la risa espontánea. Mejor aún: confórmate a Aquello que todo lo ordena y olvida la transformación. Así se entra en el Cielo inmenso de la Unidad” (ZZ, VI-7, González y Pastor). Lo adecuado, lo correcto (*shi*, 適), no radica en la complejidad de los ritos, las ceremonias, las normas o los argumentos, sino, como dice Confucio en el pasaje, en la simplicidad, que no es otra cosa que reducir todo eso a su mínima expresión. La risa espontánea simboliza aquí, de nueva cuenta, la comprensión de que toda artificiosidad no alcanza para el logro de lo único importante, que es otro tipo de adecuación. Cualquier intento de adecuación a lo verdadero o lo falso, a lo correcto o lo incorrecto, yerra (ZZ, VI-8). La auténtica adecuación es sólo la adecuación al *Dào*, la única vía para su recuperación.

Por eso conviene que hagamos una pausa en una de las frases clave del *Zhuāngzǐ* cuando se trata del tema que nos ocupa, el de la relación entre el conocimiento, el lenguaje y los límites de ambos. La encontramos hacia la mitad del segundo libro interior y dice así: “Saber que hay cosas que no se pueden saber es la cumbre del saber” (ZZ, II-5, Preciado). Con ella, el clásico daoísta está haciendo referencia a un saber que sabe detenerse (*zhī zhǐ*, 知止), que sabe contentarse (*zhī zú*, 知足) —recordemos lo importante que era saber contentarse en el ámbito del deseo. Estamos ante un saber que conoce un límite, el límite entre el saber y el no saber, y se sitúa en esa delicada línea. Pero no sólo eso. Sabe detenerse, se sitúa en el límite, pero no se retira, sino que habita en él, como el sabio lo hace en la calma en medio de la agitación. Habitar en el límite quiere decir ser consciente de que ese saber o conocimiento es, efectivamente, conocimiento, pero al mismo tiempo no lo es. Por ello es que este tipo de conocimiento es llamado en el mismo pasaje del *Zhuāngzǐ* “luz escondida” (*bāo guāng*, 葆光).

No es conocimiento y lo es al mismo tiempo. No lo es porque queda oculto detrás del conocimiento de lo múltiple; sí lo es porque brilla cuando el foco ya no se pone en esa multiplicidad. No es conocimiento en el sentido del conocimiento que nos acerca a la realidad a través de las distinciones. No es conocimiento si

entendemos el conocimiento como el conocimiento de las diez mil cosas, de las parcialidades que constituyen el mundo y que nos sirven para movernos en él. En ese sentido, queda en el ámbito de la oscuridad. Pero si salimos de ese modo de conocer, aparece un panorama luminoso, el que nos ofrece una visión de la totalidad sin posicionamientos, sin tomar partido por una cosa o por la otra porque lo único que se conoce es la vaguedad indistinta (*huǎng hū*, 恍惚). Es por tanto, el conocimiento de que hemos llegado a la cumbre del conocimiento, de que lo que usualmente llamamos conocimiento no puede llegar más allá de donde llega y servirnos para más de lo que nos sirve.

Pues bien, ese saber que hay cosas que no pueden saberse va acompañado del debate sin palabras ilustrado, por ejemplo, en las dos conversaciones que hemos citado más arriba, las de aquellos personajes que acaban riendo y trabando amistad. Como hemos visto, se trata de modos de hablar que no usan las palabras que suelen usar los filósofos en sus argumentaciones y en sus discusiones, palabras que no pueden entenderse como *biàn*. Pero debemos subrayar que no renuncian a las palabras. Acuden a palabras revestidas de otros sentidos, palabras que vertebran otro tipo de debates. Se trata de palabras constituyentes de modos de hablar que recurren a usos lingüísticos que no pretenden desentrañar el *Dào* como quisieran hacerlo aquellos que se basan en el *biàn* como modo de acercamiento. Todo lo contrario. Esas palabras nos dejan claro que sobre el *Dào* nada más se puede decir por la vía de las distinciones, pues son palabras desde la iluminación (*míng*, 明), desde el conocimiento del funcionamiento de la totalidad cuando no nos detenemos a distinguir sus partes. Por eso es que este conocimiento no es un conocimiento en el sentido ordinario del término, sino más bien, como dice Jiāo Hóng (1540 – 1620) en su comentario *Zhuāngzǐ yì*, un conocimiento que es un desconocimiento o un no conocimiento (Ziporyn, 156). Es un conocimiento a la vez oscuro y claro. O mejor dicho, un conocimiento que nos da claridad desde la oscuridad, en el sentido de que nos proporciona una visión clara a partir de la comprensión de que aquello que el lenguaje pretende hacer pasar por claro está realmente cubierto por la más completa oscuridad. Por eso abrazar el *Dào* es situarse en la vaguedad

indistinta, que es lo mismo que tener una visión iluminada, y en esa zona, que ya hemos dicho que es una especie de límite, las palabras exactas y los argumentos que pretenden destacar no sirven.

Las formas monstruosas de las palabras mudas y exuberantes

Hemos visto que se ha acostumbrado a relacionar el daoísmo con el recurso al silencio, con un absoluto mutismo por parte del sabio una vez alcanzada la comprensión de que nada puede decirse sobre el *Dào*. Por nuestra parte, y después de las ideas que hemos venido desarrollando, creemos que seguir sosteniendo una posición tan radical no es coherente, no sólo con la existencia de los propios textos daoístas, a todas luces intentos lingüísticos de comunicar otras perspectivas, sino tampoco con los múltiples ejemplos de personajes que en ellos aparecen mostrándonos su peculiar modo de hablar y de utilizar las palabras, el lenguaje. Dicho posicionamiento no es fiel, desde nuestro punto de vista, al dinamismo propio de la filosofía daoísta, a la comprensión del movimiento y del cambio que caracteriza al sabio situado en esa vaguedad indistinta, ni a la familiaridad con la que el daoísmo se relaciona con la contradicción, esa misma contradicción que acabamos de ver mediante la dicotomía entre conocimiento y no conocimiento (o desconocimiento) y que, como también hemos ya sugerido, permea el lenguaje. No creemos, por tanto, que el sabio daoísta esté obligado a guardar silencio.

Los contrahechos ilustran, como hemos ejemplificado en varios pasajes de este trabajo, precisamente esta familiaridad del daoísmo con la contradicción: la utilidad de la inutilidad, la potencialidad de la inconcreción, la pervivencia de quien no se obstina, el virtuosismo de quien no posee ninguna virtud, la plenitud de la vaciedad, la maestría de quien no sabe nada y, finalmente, la capacidad de enseñar sin habla. Hemos visto el caso concreto de cuatro de esos tullidos que protagonizaban el quinto capítulo interior del *Zhuāngzǐ*. Wáng Tái, el mutilado cojo que tenía tantos discípulos como Confucio, enseñaba sin palabras y era un gran maestro en el tema de la vida y la muerte. Tuō el Feo, quien a pesar de no poseer virtudes, riquezas, liderazgo, atractivo físico, ni hablar nada, siempre estaba rodeado de seguidores y no había gobernante que no le confiase sus asuntos públicos más complejos. Y otros dos, de quienes el texto no reseña nombre, cojos,

con varias deformidades, quienes aun sin labios dan consejos a dos duques de los estados de Wèi y Qí.

En todos ellos se refleja que lo externo, lo corporal, pero también las virtudes artificiales —por ejemplo las confucianas— no son nada respecto de la virtud interior (virtud oscura, *xuán dé*, 玄德), el modo de comportamiento natural y espontáneo que, al ser observado tanto por ciudadanos de a pie como por gobernantes, deja en ellos tan profunda huella que todos quieren pedirles consejo y convertirse en sus discípulos. Pero cuesta aceptar que esa enseñanza se produzca, literalmente, sin palabras. De igual modo que el hecho de no exhibir ninguna virtud externa o artificial no implica estar carente de virtudes, sino precisamente poseer la mayor de las virtudes, la virtud interior o espontánea, aquella que no busca nada intencionalmente, enseñar sin palabras quiere decir huir de las fórmulas pedagógicas que utilizaban la mayor parte de los filósofos de la época, como ya hemos visto, para optar por una alternativa, consistente en un diferente uso del lenguaje, únicamente relacionado con el *biàn* por compartir los mismos signos, pero usados en un sentido totalmente distanciado, surgido simplemente de la espontaneidad que no se detiene en el análisis de lo parcial, en lo correcto y lo incorrecto, en lo verdadero y lo falso, en ninguna clase de distinción.

Esta enseñanza sin habla que parece desprenderse de esos ejemplos es, al mismo tiempo, ambigua, ya que, como acertadamente señala Albert Galvany, muchos de esos contrahechos usan el lenguaje de un modo desbordante, explotando “todos sus recursos y efectos de persuasión”.²²¹ Porque cuando esos seres monstruosos se sirven del lenguaje lo hacen de manera que todos aquellos a cuyos oídos llegan sus palabras acaban admirándolos y siguiéndolos debido a la fuerza con la que lo emplean, a su capacidad de transmitir lo que de otro modo no puede comunicarse. Y eso que de otro modo no puede comunicarse es lo que

²²¹ Véase Albert Galvany, “Zhuangzi y los monstruos: ensayo sobre un olvido y su reparación”, en Paulina Rivero Weber (coord.), *Daoísmo: interpretaciones contemporáneas*, ed. cit., pp. 157-179. El autor lleva a cabo una interesante reivindicación del olvidado papel protagónico de los monstruos en el *Zhuāngzǐ*, así como de una lectura en clave política de esas figuras que, en su opinión, representan el límite, la ruptura, la oposición y la alternativa a las formas instituidas y los valores impuestos que son normalizados en todo sistema político y social.

queda oculto, a la sombra de aquello que todos los oyentes estaban habituados a escuchar en la época de los Reinos combatientes, es decir, de los discursos normalizados contruidos desde las distinciones y que, de una manera u otra, buscaban, a través de las disputas filosóficas, instituir un orden artificial en el funcionamiento de las cosas, tanto las referentes al cuerpo físico como al cuerpo cósmico y al cuerpo social, desviándose del modo de funcionar espontáneo de dichos tres cuerpos, al modo del *Dào*. No olvidemos que hablamos de tiempos en los que se pretendía regresar al orden perdido.

Por consiguiente, tanto en los casos en los cuales salen a escena personajes contrahechos armados de un lenguaje exuberante, como cuando lo hacen otros tullidos, incluso sin labios, que parecen no poder decir absolutamente nada y no poseer más recurso que el silencio, se nos está enviando el mismo mensaje mediante dos imágenes distintas, incluso contrarias a simple vista: la posibilidad de un lenguaje no discursivo, no analítico, con capacidades totalmente diferentes y, en consecuencia, con el poder y la fuerza para seguir hablando desde la conciencia de que hemos llegado al límite después del cual ya no hay nada que saber, aunque ello no nos obligue a callar absolutamente porque ese límite al saber es únicamente un límite a los argumentos y las palabras parciales, normativas y normalizadoras.

Ya nos hemos referido a Tuō el Feo, excelente consejero que, según se nos dice, no pronunciaba una sola palabra. ¿Por qué se disputaban a este personaje tantos mandatarios y gobernantes, deseosos de confiarle los asuntos públicos más peliagudos? Carente de todo atractivo, sin capacidad de liderazgo, ¿cómo lograba aquel hombre aglutinar a tantas personas a su alrededor? No parece demasiado creíble que lo hiciese a través del silencio, de la ausencia de toda palabra. Es muy posible que Tuō el Feo compartiese con aquel parlamentario de Hugo von Hofmannsthal la idea de la esterilidad del lenguaje con el que nos movemos cuando nos dirigimos a los asuntos de nuestra vida. El político, el conde Hans Karl, protagonista de la pieza teatral *El difícil*,²²² ocupaba su asiento y, ante

²²² Véase Hugo von Hofmannsthal, *El difícil*, Universidad de Buenos Aires-Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 1997.

las discusiones de sus iguales, prefería guardar un absoluto mutismo y no decir nada, consciente de que cualquier palabra que pronunciase sólo podía enredar más el asunto. Pero el consejero chino va un paso más allá, no se queda en el silencio, sino que usa un lenguaje que se sale de los moldes del lenguaje comúnmente empleado en el foro político, un lenguaje que no habla ni da consejos sobre cómo gobernar mediante el establecimiento de lo correcto y lo incorrecto, un lenguaje que no se queda en las parcialidades que encierran, encasillan y segmentan lo que no es diferenciable. El consejero de Hofmannsthal, abrumado por la incapacidad del lenguaje para deshacer el nudo gordiano al que llegan los debates públicos, decide callar; Tuō el Feo, liberado desde su actuar espontáneo, desde su no-acción, no se frustra, no cae en la desesperación ni en el hastío, sino todo lo contrario: encuentra un modo distinto de expresarse, una manera de hablar que se ajusta al *Dào* en su espontaneidad, un lenguaje que, por su rareza, pero sobre todo por su efectividad, resulta tan bien recibido por aquellas y aquellos que poseen la suficiente receptividad —no sólo en sus oídos sino en todo su cuerpo—, para entenderlo, asimilarlo y moverse en su interior. A Tuō el Feo no lo buscan y lo siguen por no decir nada; es un excelente consejero justamente porque no aconseja nada. Pero usa el lenguaje para hacer ver que en la negación de todo consejo concreto y dirigido hacia algo radica la mayor de las virtudes, armonizar lo interno con lo externo desde la comprensión de que son una y la misma cosa. Eso es lo que hace al consejero daoísta un hombre singular, diferente (*yì*, 異) a los demás hombres, un hombre que no necesita de grandes conocimientos teóricos (*zhī bù chū hū sì yù*, 知不出乎四域), porque esos conocimientos teóricos son los conocimientos que se van construyendo mediante el lenguaje que hace distinciones (ZZ, V-4).

También hemos hablado ya de Wáng Táí, el cojo, el mutilado, el gran maestro de la enseñanza sin habla, con tantos seguidores como Confucio. Sabe moverse en el ámbito de las distinciones, las conoce todas, pero también sabe deshacerse de ellas para recuperar el *Dào* y mantenerse en él. Por eso muestra indiferencia ante la vida y la muerte, por eso no considera el hígado y la vesícula como cosas distintas, sino que prefiere verlas como una y la misma cosa; no se

dirige a las partes de la existencia ni del cuerpo, sino que opta por su unidad. La pérdida de un pie —con toda seguridad debida a un castigo por algún delito cometido— no le ha restado nada, sigue siendo el mismo desde su unidad corporal. Wáng Táí ha recorrido un camino doble: conocedor de lo pasajero y arbitrario de las diferencias, del esto y del aquello, se mueve en las semejanzas. Cuando el *Zhuāngzǐ* dice que Wáng Táí enseña sin palabras, nuevamente nos está diciendo que no enseña al estilo de los demás maestros, todos maestros de los argumentos. No es casual que Confucio y él se disputen los seguidores. La fuerza de la imagen es precisamente esa: mientras el gran maestro llena las mentes de sus discípulos con discursos, normas, argumentos y, finalmente, con ceremonias y ritos (*lǐ*, 禮) totalmente artificiales y convencionales, el maestro cojo, Wáng Táí, también llena las mentes de quienes lo acompañan, pero lo hace con un lenguaje que convierte a las demás enseñanzas en un sinsentido. Las llena vaciándolas (ZZ, V-1).

Y otros dos consejeros de los que también nos hemos ocupado en este trabajo certifican el mismo hecho. El *Zhuāngzǐ* no los identifica con nombres, pero los describe por su fisonomía. El primero, cojo, doblado, jorobado y sin labios; el segundo, también con una deformidad en forma de bocio o de joroba. Ambos aconsejan a sendos duques con tanta eficacia, que éstos los tienen en gran estima y aprecio, hasta el punto de que llega el momento en el que los abultados y enormes cuellos de los contrahechos les pasan desapercibidos, acaban pareciéndoles normales. Por el contrario, los cuellos de las personas sin ninguna deformidad se les antojan demasiado pequeños. ¿Qué quiere decir este juego de imágenes entre normalidad, deformidad y los intercambios entre ellas que terminan por deshacer creencias ilusas? Si atendemos al contexto en el que se produce el juego, que no es otro que el del consejo, más concretamente el consejo político, podemos entender cómo la alusión al cuello no es gratuita, sino que señala nuevamente al ámbito lingüístico. Los duques, encantados con el modo de manejar el lenguaje por parte de los jorobados, lejos de no comprenderlo en su extrañeza, lo acaban normalizando al compararlo con el utilizado por otros consejeros, que pasa a ser un lenguaje pequeño, es decir, parcial, intencional,

incapaz de abarcar la unidad. Como el cuello, el lenguaje *deforme* o *anormal*, a pesar de las apariencias, se engrandece, se torna imprescindible como contrapartida del lenguaje *formal* o *normal* con el que suelen construirse los discursos y los consejos, un lenguaje que, finalmente, se muestra demasiado pequeño, tanto que sólo alcanza para un insignificante posicionamiento, el de lo correcto y lo incorrecto, el de lo verdadero y lo falso (*shì fēi*, 是非). Estos últimos consejeros, los consejeros al uso, no pueden zafarse de la limitación inherente al lenguaje con el cual alardean (ZZ, V-5).

No resulta extraño que el apartado que protagonizan estos dos apreciados consejeros se cierre con una reflexión en torno al estrecho vínculo entre la virtud (*dé*, 德), el olvido (*wàng*, 忘) y la sabiduría (*zhī*, 知). Recordemos lo que hemos dicho al inicio del presente capítulo de nuestra investigación: olvidar el mundo y olvidar el yo pasa por el olvido del lenguaje y constituye, al mismo tiempo, el ejercicio de la mayor virtud y la mayor sabiduría: “[...] cuando la virtud es grande, el cuerpo se olvida. Cuando el hombre no olvida lo que es menester olvidar, y olvida lo que forzoso fuera no olvidar, a eso dicese verdadero olvido” (ZZ, V-5, Preciado). Aquí el cuerpo, *xíng* (形), nos remite de nueva cuenta a las distinciones. De hecho, 形 puede tomarse en su significado también como “forma” o “apariencia”. Y así, lo que nos dice el fragmento es que son esas distinciones las que habría que olvidar, pues cuando eso no sucede y se sigue usando el lenguaje que no permite el olvido de lo que hay que olvidar, se llega al olvido de lo que nunca hay que olvidar, la virtud de comprenderse unido al cielo. La sabiduría y la virtud propias del necesario olvido de la palabra que distingue y la vía de la palabra que logra producir una visión distinta del mundo es lo que admiran los duques de los contrahechos que toman por consejeros y a quienes temen perder más que a perder su propia vida. Porque seguir las palabras de los demás consejeros es lo mismo que hacer caso a una sabiduría o una inteligencia que no sirve para recuperar el *Dào*, a una sabiduría a la que renuncia el sabio daoísta, acostumbrado a abrazar la unidad de la multiplicidad, no a exhibir habilidades intelectuales a través de separar y diferenciar: “De ahí que el sabio se mueva en

su propio mundo, donde la inteligencia es una rama seca [...] El sabio no imagina trazas, ¿para qué, pues habría de usar la inteligencia?” (ZZ, V-5, Preciado).

Hasta aquí una muestra de los monstruos que presuntamente no hablaban, pero que hemos visto que hablan con mucha soltura y cuyas palabras poseen una gran capacidad de atracción sobre aquellos que más suelen necesitar sabios consejos, principalmente para manejar de la mejor manera posible los destinos de sus pueblos. Esos monstruos, esos jorobados, esos sin labios, hablan de otro modo, comunican ideas y pensamientos que no pueden comunicarse de una forma convencional, nos llevan a comprender los límites de la realidad al situarse en los límites del lenguaje. Pero ahí no acaba la exhibición de palabras de la cual hacen gala estos personajes protagónicos del *Zhuāngzǐ*, ya que otros muchos, todos de lo más variopinto, usan ese lenguaje alternativo de una manera totalmente explícita, sin cobijarse ni disimularse tras la máscara metafórica de la carencia de labios o la mudez.

Uno de ellos es Shēntú Jiā, otro mutilado, cojo, falto de un pie, quien sostiene una disputa con un afamado ministro con el que comparte maestro. Al verse menospreciado debido a su incompletud física por parte del altivo consejero, Shēntú Jiā habla con gran elocuencia y capacidad de persuasión para mostrarle al irrespetuoso ministro que una vez hallada la unidad del *Dào*, lo externo, las diferencias, no tienen ninguna importancia. Eso, le dice, es precisamente lo que ha aprendido del maestro, quien a pesar de haber tratado con él durante mucho tiempo, jamás ha reparado en su carencia ni en su cojera, señal de que el auténtico sabio, en su perfección, no dirige su atención a las particularidades, pues ahí no está su interés. Como Shēntú Jiā le hace saber, ningún consejero debiera fijarse en lo insustancial, pues con esa actitud sólo demuestra no haber aprendido nada del gran maestro: “De presente vos y yo estamos buscando perfeccionar ‘lo interior al cuerpo’, mas vos os quedáis en ‘lo exterior del cuerpo’ y me valoráis por mi aspecto. ¿No es eso grave falta?” (ZZ, V-2, Preciado).

Pero aparte del visible uso del lenguaje del que hace gala el mutilado a lo largo de todo el pasaje, destaca, sobre todo, el modo como el ministro da por finalizada la conversación: “No se hable más”. No tiene nada que añadir. Shēntú

Jiā le ha hecho comprender, mediante toda una serie de imágenes y juegos de palabras, como la del espejo,²²³ aquello que había sido incapaz de ver acercándose a la realidad con afán analítico y diferenciador. En ese sentido, el cierre de la conversación resulta esclarecedor acerca de ese entendimiento especial que se produce a través de un uso distinto del lenguaje, una comprensión muy parecida a la que compartían aquellos otros personajes del sexto libro interior que, como penetrados por unos sonidos mágicos transportados por la voz, sólo se miraban, sonreían y trababan amistad.

En una situación similar a la anterior, otro mutilado por condena, Shūshān Wúzhǐ, acude a ver a Confucio para pedirle consejo, a lo que el maestro de Lǚ le recrimina las acciones que le llevaron a la pérdida de los dedos del pie: “Por falta de prudencia, tus errores cometidos te han puesto en este triste estado. ¿Qué es lo que esperas viniendo a mí?” (ZZ, V-3, González y Pastor). El mutilado, que confiaba en un recibimiento más amable y comprensivo por parte del maestro, le externa a Confucio su decepción: “Por descuido y por tratar mi cuerpo a la ligera, he perdido los dedos de un pie. Pero hoy vengo a ti porque hay algo que estimo más que mis pies y deseo conservarlo intacto. No hay nada que el Cielo no cubra ni nada que la Tierra no sostenga. Señor, yo te considero mi Cielo y mi Tierra, ¿por qué me tratas de ese modo?” (ZZ, V-3, González y Pastor). Confucio, avergonzado por la lección que el tullido le acaba de dar a pesar de ser supuestamente inferior en conocimiento, le pide que continúe hablándole de su sabiduría, y al escuchar sus palabras, sus enseñanzas, acaba sorprendido de su propia ignorancia.

En esta ocasión, lo curioso es que el *Zhuāngzǐ* nos oculta el lenguaje que emplea el cojo para hacerle ver a Confucio su error, su ignorancia. Nos da una pequeña muestra con las frases que hemos citado y que se refieren a la capacidad del Cielo para cubrirlo todo y de la Tierra para no dejar nada sin sostén, pero de lo que le dice al gran maestro una vez que éste ha reconocido su

²²³ “Si tu espejo brilla, el polvo no se adhiere a él. Pero si el polvo se adhiere, es porque tu espejo no brilla”. Como indican en nota al pie, en su versión, González España y Pastor-Ferrer, lo que se está señalando con esta imagen del espejo es que las mentes de discípulo y maestro deberían reflejar la misma lucidez como muestra de que las enseñanzas han sido efectivas.

menguada sabiduría, el clásico chino no deja rastro, al menos explícitamente. Tratando de introducirnos en esa atmósfera misteriosa asociada a un uso alternativo del lenguaje, nos esconde las palabras con las cuales Shūshān Wúzhǐ se dirige a Confucio. Por ello es que la conversación, supuestamente, se produce en otro lugar, un lugar al que, como espectadores, se nos impide el acceso, se niega la entrada a nuestra curiosidad.

Por la secuencia de los hechos narrados, debemos entender que el encuentro entre ambos personajes se produce en el exterior, en algún lugar, posiblemente, al aire libre, quizá a la entrada de la vivienda o los aposentos de Confucio. Ahí es donde acaece la primera conversación, la que hemos citado, la de la decepción del mutilado y el posterior reconocimiento de su ignorancia por parte del maestro. Acto seguido, el texto señala cómo Confucio invita a Shūshān Wúzhǐ a pasar al interior para que le siga hablando sobre la sabiduría de la que le ha dado una pequeña muestra. Pero como ya hemos dicho, de lo que sucede adentro no hay rastro alguno. Lo siguiente que se narra es la partida de Shūshān Wúzhǐ. No obstante, es necesario entender que la conversación, aunque oculta, se ha producido, pues a continuación, ya con el tullido ausente, Confucio se dirige a sus discípulos y les dice: “Discípulos, ¡a trabajar duro!, porque si el Sin-dedos se entrega al estudio para rectificar sus errores, ¡cuánto más deberían hacerlo los hombres de íntegra Virtud!” (ZZ, V-3, González y Pastor).

Parece, por lo tanto, que Shūshān Wúzhǐ le ha hablado a Confucio. Se ha producido la conversación y se nos ha ocultado ese uso distinto del lenguaje. Pero, ¿por qué no se nos ha permitido ver (o mejor escuchar) al Sin-dedos en acción? A nuestro entender, porque estamos ante un caso especial, particular, no de esa forma de usar el lenguaje, sino de su efectividad. El contenido de la conversación no se nos desvela porque ésta ha resultado improductiva. A pesar de que Shūshān Wúzhǐ ha intentado iluminar a este Confucio literario, enseñándole que no debe poner su atención en las particularidades, en lo parcial, el maestro, en cuanto aquél se ha marchado, lo primero que hace es volver a insistir, neciamente, en su minusvalía, en su aspecto diferencial externo. Confucio les dice a sus discípulos que Shūshān Wúzhǐ “se entrega al estudio para rectificar

sus errores”, por lo que no ha entendido que el estudio no subsana ningún tipo de error, sino que el error consiste en dedicar esfuerzos a tratar de discernir entre lo que es un error y lo que no lo es, como si fuesen cosas distintas. El error radica, precisamente, en el estudio de las diferencias.

Ese Confucio ficticio, que simboliza a todos los filósofos que usan el lenguaje para establecer distinciones, no ha logrado comprender la unidad de todas las cosas porque no ha prestado la atención adecuada a la enseñanza que le han intentado proporcionar otras mentes más iluminadas que la suya. No ha sido capaz de vaciar su mente, de olvidar el mundo y su propio yo, de desopajarse de ese molesto ropaje que son las palabras que señalan, que acusan, que estigmatizan, que apresan. Y no lo ha hecho, como se dice al final del pasaje, porque sobre él pesa una condena mucho peor que la mutilación de unos cuantos dedos, una condena que no es otra que el deseo de fama. No puede entender que la fama no es lo que hace a algunos seres humanos únicos, sino todo lo contrario, el pasar desapercibidos desde la comprensión de la igualdad de todas las cosas en unión con el *Dào*, incluidos los hombres con dedos o sin dedos, pues no existe ninguna diferencia entre ellos. Del mismo modo que Shūshān Wúzhǐ no pudo sortear su amputación física, aquellos que buscan la fama a través de brillantes argumentos sobre lo correcto y lo incorrecto no podrán jamás liberarse de sus cadenas, pues nunca comprenderán “que la vida y la muerte se entretengan, que lo admisible y lo inadmisible penden del mismo hilo” (ZZ, V-3, González y Pastor). Sin la suficiente apertura, vaciamiento y olvido por parte de quien dice querer aprender, los intentos lingüísticos de las mentes iluminadas caen en saco roto, pierden toda su eficacia.

Otro caso, el de Gōngwén Xuān, muestra algunos rasgos peculiares. El soliloquio que mantiene el protagonista puede interpretarse como la conversación de un mutilado consigo mismo al reparar en su propia carencia o como el monólogo de un sabio reflexionando sobre un funcionario tullido al que ve a la distancia:

Viendo Gongwen Xuan al “maestro de la derecha”, dijo espantado: “¿Qué hombre es éste? ¿Cómo es que sólo tiene un pie? ¿Es cosa del Cielo, o de los

hombres?”. Y dijo: “Del cielo, que no de los hombres. El Cielo ha hecho que nazca con un solo pie. La forma del hombre es un don del Cielo, de donde sabemos que es obra del Cielo, y no de los hombres” (ZZ, III-3, Preciado).

Sea que Gōngwén Xuān reflexione en voz alta acerca de por qué él mismo, como funcionario público (pues eso es lo que significa *yòu shī*, 右師, “maestro de la derecha”), carece de un pie, sea que lo haga por haber reparado en que un funcionario público al que ha visto tiene dicho menoscabo, lo que atestigua el fragmento es nuevamente un lenguaje que desborda al propio lenguaje, un lenguaje que, más que hacer hincapié en la diferencia, en el pie que falta, para con ello establecer una comparación entre normalidad y anormalidad, entre completud e incompletud, lo que busca es todo lo contrario. Gōngwén Xuān nos dice que algo como una mutilación —sin duda provocada por un castigo legal—, es obra del Cielo, no quiere negar que hayan sido los hombres quienes la hayan ejecutado. Es tan obvio que negarlo sería pura necedad. Lo que pretende mostrarnos es que todo lo que sucede, todo lo que deviene, tiene el mismo valor en ese flujo continuo que es el *Dào*, en ese proceso espontáneo, en ese escenario que no deja nada fuera. Tullido hablando sobre sí mismo, o sabio sin ninguna carencia física hablando de alguien a quien le falta un pie pero que vuelve a ejercer un cargo público de consejero, se nos enseña que la alternativa a las palabras propias de la intencionalidad y las distinciones no es el simple silencio.

Por último, traemos a colación, en nuestra opinión, uno de los pasajes más crípticos del *Zhuāngzǐ*, unas líneas a través de cuyo entretejimiento se ocultan algunos de los temas más importantes del daoísmo, mismos que ya hemos ido analizando en las páginas del presente trabajo. La escena se enmarca durante un supuesto viaje de Confucio al estado de Chǔ. Jiēyú, el loco de aquel lugar, caminaba muy cerca de donde el gran maestro estaba alojado, cantando del siguiente modo mientras pasaba por su puerta:

“¡Fénix!, ¡Fénix! ¿Por qué se ha tornado tan débil tu virtud?
El futuro no se puede esperar, ni perseguir el pasado.
Cuando en el mundo no hay orden, el sabio sólo puede preservar su vida.
En estos días, sólo se busca evitar la condena a muerte.
La felicidad es más liviana que una pluma, y no hay quien sepa agarrarla,

la desgracia es más pesada que la tierra, y no hay nadie que sepa excusarla. ¡Basta!
¡Basta!
Llegarse a los hombres con esas virtudes, ¡peligroso!, ¡asaz de peligroso!
Trazar a los demás el camino que deben seguir.
¡Abrojos! ¡Abrojos!
Que no estorben mis pasos.
Rodeando, rodeando, por que no hieran mis pies” (ZZ, IV-7, Preciado).

La canción que va entonando Jiěyú, el loco de Chǔ —que como indica Brook Ziporyn en su edición del clásico chino, es una parodia de un fragmento de las *Analectas* de Confucio con el mismo protagonista—,²²⁴ puede dividirse en dos partes. La primera tiene como punto central el tema del *Dào* perdido. La pérdida de la virtud por parte del ave Fèng (鳳) —animal mitológico chino parecido al ave Fénix de la tradición griega, de ahí las diversas traducciones—, representa el rumbo extraviado por parte de los seres humanos, que separados del *Dào*, tratan de recuperarlo una y otra vez, pero siempre por senderos equivocados. Rey de todas las aves y símbolo de la virtud, macho y hembra, *fèng* (鳳) y *huáng* (凰) respectivamente, referían a la unión armónica del *yáng* y el *yīn* en su estabilidad. La desaparición del ave Fèng significaba, por tanto, el desorden, el caos, la llegada de tiempos convulsos, de guerras y corrupciones, como sucedía en aquella época de los Reinos combatientes. Su aparición era, por el contrario, señal de paz y de tranquilidad. De ahí la exclamación inicial del loco, en tono de añoranza por aquel tiempo en que el ave reinaba los cielos y todo estaba en orden en la tierra.

Pero Jiěyú también es consciente de que con las recetas filosóficas que proliferaban en el momento, era totalmente imposible el retorno del ave Fèng, de la paz y de la virtud, en suma, la recuperación del *Dào* perdido: perseguir el pasado y tener esperanza en el futuro representan en la canción, en nuestra opinión, la doctrina confuciana de mirar a modelos de comportamiento moral pretéritos para así, a partir de ellos, construir el futuro. No es casual que el loco cante en el preciso instante en el que pasa por la puerta del alojamiento de

²²⁴ El pasaje de las *Analectas* dice así: *Jiěyu*, un cínico de Chu, cantó al pasar ante el *Maestro Kong*: “¡Ay, Fénix! ¡Ay, Fénix! ¡Cómo declina tu *virtud*! No se puede censurar lo pasado, mas sí prevenir lo venidero. ¡Abandona! ¡Abandona! Mal haya quien hoy gobierna” (LY, XVIII-5).

Confucio. La intencionalidad que lleva implícita cualquier regla o principio moral rompe bruscamente con la espontaneidad que el comportamiento humano debe guardar para recuperar de nuevo el *Dào* perdido, para unir el camino del Cielo y el del ser humano.

De ahí que, en un mundo ordenado de acuerdo con el *Dào*, el sabio daoísta no tiene más que hacer que dejarse llevar, mientras que en un mundo desordenado, descompuesto, desquiciado, “sólo puede preservar su vida”, suponemos porque las enseñanzas que triunfaban en un clima de confrontación como aquel eran las de los otros sabios, por ejemplo, las de aquellos que proponían recuperar el *Dào* desde la intencionalidad de las leyes (legistas) o la moral (confucianistas), y por tanto las de quienes defendían la no-acción como forma de vida y comportamiento aparentaban ser inútiles. Las líneas que siguen parecen confirmar esta idea: a pesar de que la felicidad (*fú*, 福) —otro modo de entender esa vida ordenada y tranquila— puede alcanzarse mediante la espontaneidad y la no-acción, nadie parece darse cuenta; se opta por seguir la vía de las disputas, de la imposición de morales artificiales, se prefiere soportar todo tipo de cargas que sólo conllevan desgracia (*huò*, 禍). De hecho, en otro fragmento del *Zhuāngzǐ* en el que también aparece Jiēyú, se manifiesta que todo orden empieza por ordenarse uno mismo, interiormente, no como pretenden la mayoría de los gobernantes, ordenando lo exterior (ZZ, VII-2).

Pero si la primera parte de la canción que entona Jiēyú nos habla, como hemos visto, del *Dào* perdido, la segunda muestra la actitud del sabio daoísta que no quiere saber nada de su recuperación mediante teorías filosóficas basadas en la intencionalidad y el lenguaje de lo correcto y lo incorrecto. Imponer a los seres humanos todas esas virtudes accesorias, secundarias, artificiales, no espontáneas, es obligarlos a transitar por caminos infestados de plantas espinosas (*mí yáng*, 迷陽, hierba típica de los campos de Chǔ) que, como señala Preciado, hieren los pies al pisarlas. Pero el sabio daoísta, en este caso Jiēyú el loco, prefiere caminar serpenteando para evitar la maleza. Y este final es clave, porque esas hierbas hirientes, esos abrojos espinosos, son las palabras, los argumentos y los discursos con los cuales se forman y se sustentan las leyes, las normas morales y

las virtudes que el auténtico sabio debe evitar. ¿De qué manera? Dando rodeos, zigzagueando, retrocediendo cuando es necesario (*wú xíng què qū*, 吾行卻曲). O dicho de otro modo, escapando a los límites del lenguaje imprimiéndole nuevos giros, nuevos sentidos, modos que no encasillen, formas no trazadas previamente, hallando un lenguaje con el cual vagar y divagar por esos límites, por el no lugar donde se juega la posibilidad de la comprensión de la unidad de lo múltiple, donde se alcanza la calma en medio de la agitación.

Como hemos ejemplificado y analizado, mutilados, locos, jorobados y toda suerte de personas con características diferentes a las que podrían considerarse *normales* se expresan y comunican de maneras alternativas. Nos muestran que es posible hablar sin seguir la línea del lenguaje de lo correcto y lo incorrecto, de lo verdadero y lo falso, de la afirmación y la negación, de lo bueno y lo malo, el lenguaje de las distinciones, que abarca el ámbito de lo que en los debates filosóficos chinos de la época se denominaba *shì fēi*, 是非, y que siempre está asociado a la bivalencia lógica, a la elección de una de las dos opciones en juego (o en disputa). Ese lenguaje lógico-proposicional o veritativo-funcional que, como señalaba Wittgenstein en el *Tractatus logico-philosophicus*, no podía ir más allá de la descripción física del mundo, no alcanza, en opinión de los sabios daoístas, para expresar su propia limitación, mucho menos para trascenderla y ofrecernos una imagen de nada que sea unitario, abarcante, comprensivo de toda la realidad.

Vagar despreocupadamente por lo ilimitado, aceptando el cambio de lo externo sin la menor alteración interior, tal como simboliza el mítico pájaro Péng (ZZ, I-1), recordemos, es un vagar con la mente-corazón (*yóu xīn*, 遊心) que no implica moverse por espacios físicos distintos a los que sirven de hábitat al resto de personas, sino que tiene que ver con la observación de una actitud ante la vida distinta, espontánea, tanto a nivel existencial como a nivel cognoscitivo. Ya hemos analizado esto con anterioridad. Pero lo que en este momento nos interesa es la relación que existe entre ese vagar despreocupado, característico del sabio daoísta, y su manifestación lingüística, porque caminar o habitar en el límite, en el no lugar, en el lugar que no existe (*wú jìng*, 無竟), acabamos de ver que no tiene

por qué llevarnos al silencio, sino que nos abre un campo de posibilidades para nada reducido, como no sólo ejemplifican los parlamentos de locos y monstruos, sino los propios textos daoístas en su totalidad.

Yóu xīn significa vagar por los límites entre lo limitado y lo ilimitado, pero también, ahí, divagar sobre los terrenos colindantes de lo nombrable y lo innombrable (*yǒu míng-wú míng*, 有名-無名), de lo decible y lo indecible (*yán-bù yán*, 言-不言), tratar de alcanzar aquello que no puede ser alcanzado mediante las distinciones pero que al mismo tiempo es lo que permite que puedan establecerse distinciones. En ese sentido, vagar, y su correspondiente divagar sobre aquello que se va experimentado durante la vagancia van de la mano con el olvido del yo y su correlato en el ámbito del lenguaje, el olvido de la palabra. Pero insistimos, olvidar el propio yo no es dejar de experimentar, no es caer en el inmovilismo absoluto, como olvidar la palabra no es dejar de hablar, quedar sumido en el silencio. Olvidar el propio yo y olvidar la palabra no implica una actitud alejada del movimiento, porque el daoísmo es puro movimiento, vindicación del dinamismo de la naturaleza en todo su esplendor.

Vagar despreocupadamente, meditar hasta el olvido (*zuò wàng*, 坐忘), perder el propio yo (*sàng wǒ*, 喪我), insertarse en la no intencionalidad de la naturaleza, es adaptarse al *Dào*, es hablar con las palabras del Cielo, no con las palabras del ser humano, es acomodarse a la música del Cielo y renunciar a la música del hombre. Esa es la actitud que refleja el protagonista del primer apartado del segundo libro interior, *Zǐqí* de *Nánguō*, quien ha logrado el estado de perfecta vacuidad que ya hemos descrito, y que sabe que las disputas que llevan a cabo confucianistas, legistas, moístas, etcétera, son indicadoras de no haber entendido que la música del Cielo reúne todos los sonidos naturales provenientes de la tierra, muy diferentes a la música que los seres humanos producen con esos argumentos, simbolizada aquí con la emitida por las típicas flautas de bambú (ZZ, II-1).

Entre susurros, balbuceos, farfullas, divagaciones, vaivenes y vacilaciones adquieren un rol protagónico palabras que aparentan no decir nada —y de hecho no *dicen* nada en concreto— pero que flotan sobre el escenario, como sin notarse,

gracias a una formidable capacidad plástica, a una generosa elasticidad e indeterminación que les permite moverse entre lo rígido, entre lo determinado, para mostrarnos que toda concreción, toda rigidez y toda determinación son una simple ficción que sólo alcanza a retratar un momento, desde una perspectiva, de aquello inmenso y variado que deviene sin cesar y que escapa a todo intento de conceptualización, de sistematización. Esas formas lingüísticas caminan, simplemente dejándose llevar, entre aquellos seres humanos que vagan y vuelan y divagan y serpentean en libertad, buscando escapar de cauces establecidos cuya mayor o menor validez es algo absolutamente convencional y, por lo tanto, trivial. Esos modos lingüísticos, sobre todo en el *Zhuāngzǐ*, juegan por veredas y senderos que cruzan bosques y campos sin ninguna dirección, sin ningún propósito, y ríen conscientes de que no hay ningún lugar al que llegar. No cambian ni modifican nada, pues saben que no hay nada que cambiar ni modificar; todo está ahí, patente, y sucede como sucede. Sólo nos queda adaptarnos al gran *Dào*. Recordando aquella máxima que Wittgenstein adjudicaba a la filosofía, podríamos decir que las palabras a las cuales recurren los sabios daoístas, dejan todo como está.²²⁵ Y en ese sentido, nos alertan contra los propósitos de un lenguaje que quiere apresarnos en las redes de una falsa libertad a través de la domesticación, cuya cara visible son las leyes y las normas morales, la convencionalidad de todo comportamiento, que siempre conlleva un comportamiento lingüístico y que dirige no sólo cada una de nuestras acciones sino también de nuestros juicios.

El *Dào*, que en su permanencia no tiene nombre (DDJ, 32), es pura integridad (DDJ, 37), es como el leño sin tallar que puede adquirir cualquier forma (DDJ, 32), es el centro que posibilita las formas y los nombres, porque sin ese gran escenario —como hemos visto que lo llamaba Moeller— ni formas ni nombres tendrían su propio espacio en la obra, su efímero momento en este gran espectáculo. Ni siquiera habría obra en la que participar, en la que aparecer y desaparecer, en la que mostrar la impermanencia de las cosas (*wàn wù*, 万物). No habría espectáculo que gozar o del que renegar. El *Dào*, lo único permanente y

²²⁵ Véase Ludwig Wittgenstein, *Filosofía. Secciones 86-93 del BigTypescript*, KRK Ediciones, Oviedo, 2007, pp. 84-85.

central, no puede tener nombre, pues de tenerlo estaría sujeto a esa misma momentaneidad constituyente de las cosas, no podría ser, en su pura inmanencia, el escenario de las diferentes momentaneidades. Por eso es imposible nombrarlo, decirlo, hablar de él con aquellas palabras perfiladas para dirigirse a lo impermanente: “Nuestra vida tiene un límite, mas el conocimiento es ilimitado. Perseguir lo ilimitado con lo que tiene un límite, ¡agotadora labor! Y si aun agotado se persigue un conocimiento mayor, se morirá de agotamiento” (ZZ, III-1, Preciado). No es que haya tanto que conocer (en un sentido cuantitativo) que nuestra finita vida no nos alcance para ello, sino que aquello que podemos conocer mediante nuestros limitados recursos —cuando nos aferramos a lo verdadero y lo falso, al lenguaje y su capacidad discursiva—, no será nunca aquello que no tiene límite. Tratando de perseguir esto sin límite con el instrumento diseñado para establecer límites, es evidente que estamos condenados al fracaso, y el hecho de no reparar en semejante quimera, sólo puede procurarnos agotamiento y, finalmente, morir sin haber alcanzado un objetivo imposible. Recordemos todo lo que ya hemos dicho durante la presente investigación sobre la pérdida de la energía vital a través del uso desmedido del lenguaje.

El sabio daoísta, al no ofrecer realmente ninguna teoría para acomodar el mundo de manera artificial, intencional, porque su única teoría es que toda teoría es inútil y superflua, olvida la palabra en su función distinguidora, demarcadora, analítica, pues en el *Dào* no hay lugar para distinciones. Todo lo que aparece y desaparece en el escenario tiene el mismo rango categorial. No hay nada que escudriñar, nada que diseccionar. Eso, al fin y al cabo, es defender la espontaneidad, que entonces no acaba de ser una teoría sino más bien una actitud, un modo de entender el funcionamiento de la realidad y de comportarse de acuerdo con ella, adecuando el cuerpo físico, el cuerpo social y el cuerpo cósmico al ritmo de un solo cuerpo. No hay nada que cambiar, sino únicamente acomodarse al cambio. Recuperar el *Dào* es renunciar al cambio intencional, instrumentalizado mediante el lenguaje de lo correcto y lo incorrecto; recuperar el *Dào* es aceptar el cambio espontáneo, un cambio que no carece de lenguaje sino

que posee el suyo propio, esa música del Cielo que reúne los sonidos de todo lo que se mueve conforme a su naturaleza, la naturaleza de la libertad.

Por eso, cuando en el *Zhuāngzǐ* se nos dice, hablando de los hombres verdaderos, que “tal era su desapego del mundo, que se dijera habían olvidado el uso de la palabra” (ZZ, VI-1, Preciado), no se nos está diciendo que los sabios daoístas no hablen. El desapego del mundo hace referencia al distanciamiento de todo lo que implican las distinciones, y sólo en ese sentido es que *parece* que hayan olvidado la palabra. La presencia de la forma verbal “se dijera”, “pareciera” (似, 似) nos indica que los hombres verdaderos sólo han olvidado un uso determinado de la palabra, no que hayan enmudecido. Aparentan haberse quedado sin palabras, pero lo que han hecho ha sido no confundir el conocimiento de las cosas que cambian en sus particularidades con el conocimiento del *Dào*. Es imposible establecer conocimiento de aquello que cambia constantemente. Si las cosas cambian, no podemos engañarnos con la ilusión de que el lenguaje que capta esas cosas nos proporciona un conocimiento verdadero. Las convenciones establecidas por el lenguaje no pueden ser tomadas como parámetro del conocimiento:

Distinguir lo que es obra del Cielo de lo que es obra del hombre, he aquí la suma perfección. Saber lo que es obra del Cielo, es reconocer que el Cielo es el que engendra. Saber lo que es obra del hombre, es usar de lo que alcanza a conocer nuestro entendimiento para preservar lo que nuestro entendimiento no alcanza a conocer [...] He aquí la plenitud del saber. Con todo, las cuitas no han de faltar, por cuanto que todo conocimiento, para poder ser juzgado verdadero, fuerza es que antes se conforme a su objeto; y ese objeto cambia, no es algo fijo. ¿Cómo saber que lo que llamo Cielo no es el hombre? ¿Y que lo que llamo hombre no es el Cielo? Sólo el hombre verdadero puede tener verdadero conocimiento (ZZ, VI-1, Preciado).

Para recuperar el *Dào* es necesario ajustarse a la propia espontaneidad y con ello a la espontaneidad del *Dào*, es necesario olvidar todos los principios que generamos los seres humanos de manera artificial, como ritos, leyes, ceremonias y normas morales, porque todo ello nos aleja del *Dào*. Apartarse de toda esa ferralla cultural es desligarse del mundo, es olvidar el uso de la palabra, es ser consciente de que el lenguaje que utilizamos en nuestro intento de conocer se

topa con un límite infranqueable. No obstante, se trata de un límite que no sólo impone silencio, sino de un límite por el que se puede vagar, un límite sobre el cual se puede divagar, hablando sin decir nada. Como aquellos hombres verdaderos que “no se esforzaban en obrar, mas todos los tenían por hombres muy activos” (ZZ, VI-1, Preciado), señal de que obraban, pero de un modo alternativo, de que no hacían nada y nada dejaban sin hacer, en el terreno del lenguaje, esos sabios daoístas no dicen nada pero nada dejan sin decir: renuncian al lenguaje discursivo y adoptan uno en apariencia mucho más difuso, pero que logra moverse por aquellos rincones donde el primero ya no puede acceder. Recordemos la forma de jugar con la utilidad de la inutilidad que los textos daoístas usan como un recurso constante, pero que queda ejemplificada de manera magistral en el capítulo 45 del *Dàodéjīng*, y que no deja fuera el tema del lenguaje:

La mayor perfección parece imperfecta, [mas] su eficacia no sufre merma. La mayor plenitud parece vacía, [mas] su eficacia no se agota. La mayor rectitud parece aviesa; la mayor habilidad parece torpe; la mayor elocuencia parece balbuciente. La agitación vence al frío, la quietud vence al calor. Nitidez y quietud son reguladoras de todo bajo el cielo (DDJ, 45).

Esos sabios daoístas olvidan el mundo, olvidan la palabra y, en cuanto ésta es organizadora de una arbitrariedad ausente antes de ella, se olvidan de sí mismos, dejan de ambicionar erigirse como protagonistas del cambio para en su lugar adentrarse en el cambio mismo, que es un cambio sin intención ni finalidad alguna. El lenguaje discursivo conforma las estructuras mediante las cuales el ser humano trata de oponerse al movimiento natural de las cosas a través de la exaltación de su yo, de su egocentricidad, de su deseo de situarse en un centro que sólo puede ser ocupado por el *Dào* en papel de estructura inmanente, como ya hemos visto en otro lugar de este trabajo.

Ahora bien, ¿quiere todo lo anterior decir que pueda nombrarse el *Dào*? No, el *Dào* no puede nombrarse porque no es nada cerrado, nada completo, nada determinado, ninguna forma ni ninguna concreción. El *Dào* es el escenario del cambio y por tanto nunca alcanza su plenitud, sino que es desarrollo continuo y,

en ese sentido, inapresable, inaprehensible. El lenguaje difuso y balbuceante que se mueve vagando y divagando por la frontera entre lo nombrable y lo innombrable no utiliza las palabras para hacer distinciones. Por tanto, no puede nombrar el *Dào*. No es ese su cometido. Es un lenguaje que sirve para moverse por el límite, como venimos defendiendo, no para nombrar lo que es de suyo innombrable.

Por tanto, no es posible “conocer” el *Dào* en el sentido de “conocer” con el que nos referimos a todo aquello sujeto a distinción, sea en el ámbito de la acción (ética) o en el del conocimiento del mundo (epistemología). Como Chad Hansen puntualizaba,²²⁶ cuando los chinos hablan de conocimiento lo entienden como un esquema comunitario o social de distinciones y las actitudes y acciones que dicho esquema conlleva, es decir, con lo apropiado o lo inapropiado que resulta el seguimiento de una regla convencional a partir de los valores que se han dado mediante el lenguaje, valores, por supuesto, también convencionales. Y esa es, precisamente, la concepción del conocimiento que critican los daoístas. Nombrar, distinguir (o discriminar), desear y actuar en pos de conseguir lo deseado son acciones ya determinadas culturalmente desde el primer momento, el momento del nombrar, de ahí que los daoístas renunciaban a todo lenguaje discursivo en favor de la adaptación al devenir propio del *Dào*.

Por tanto, no es nuestra meta otorgarle al *Dào* un estatus ontológico, como suele desprenderse de algunas de las traducciones de los clásicos daoístas, o discutir si es un mero nombre para referirse a todos los procesos del mundo o la naturaleza, como bien pudiera defender un pensamiento de tradición nominalista. Nosotros ya nos hemos posicionado, con Hans-Georg Moeller, diciendo que el *Dào* es una especie de estructura inmanente de la naturaleza. El *Dào*, como pura inconcreción, es el terreno de la ambigüedad, por ello es que cuando hablamos de su conocimiento también debemos hacerlo de modo ambiguo, tal y como lo hace constantemente el *Zhuāngzǐ* a lo largo de sus páginas: “El Tao [...] puede transmitirse mas no recibirse. Se puede comprender, pero no ver. Es su propio origen y su propia raíz” (ZZ, VI-3, Preciado).

²²⁶ Véase Chad Hansen, “Linguistic Skepticism in the *Lao Tzu*”, ed. cit., pp. 322-329.

Conclusión: hacia la superación de los límites del lenguaje

En nuestro recorrido hemos querido ofrecer una visión global del daoísmo y de su concepto fundamental, el *Dào*, a través del análisis de dos de los clásicos daoístas más importantes, el *Dàodéjīng* y el *Zhuāngzǐ*, con el objetivo de profundizar en las consecuencias que de ambos se siguen en el nivel lingüístico, sobre todo en los conocidos como los capítulos interiores del *Zhuāngzǐ*. En ese sentido, hemos ido repasando buena parte de sus enseñanzas con el fin de desentrañar dónde queda el lenguaje en el daoísmo, qué uso hace de él el sabio daoísta. En otras palabras, hemos intentado reflexionar en torno a la cuestión sobre si el daoísmo apela al silencio cuando se trata de hablar de aquello que no conforma la multiplicidad, las diez mil cosas (*wàn wú*, 万物), o si bien opta por alguna alternativa expresiva que le posibilite jugar, coquetear por los linderos en los cuales el lenguaje discursivo y analítico —útil en el mejor de los casos para establecer distinciones—, pierde su fuerza y ya no puede moverse con tanta soltura. Al mismo tiempo, hemos querido desarrollar esta cuestión paralelamente a otra, creemos, indisociable de ella, la cuestión referente al tipo de saber o conocimiento que nos permiten esas diferentes actitudes lingüísticas, como las hemos llamado en su momento. Como el mismo *Zhuāngzǐ* señala en varias ocasiones, a unas pequeñas palabras les corresponde un conocimiento pequeño; a unas grandes palabras, un gran conocimiento (*xiǎo yán*, 小言 - *xiǎo zhī*, 小知; *dà yán*, 大言 - *dà zhī*, 大知).

El pequeño saber es el saber basado en la disputa, en el discernimiento y el establecimiento de lo correcto y lo incorrecto, de lo verdadero y lo falso (*shì fēi*, 是非), un saber que distingue, un saber construido desde afirmaciones y negaciones con el lenguaje que todos usamos para relacionarnos con el mundo o la realidad en nuestra cotidianidad, pero que los filósofos de todas las escuelas chinas de la época llevan a su máxima expresión plástica a través de su hábil uso, cual avezados guerreros esgrimiendo sus lanzas y espadas en el campo de batalla. El gran saber o gran conocimiento, por su parte, es un saber que no versa sobre lo particular, que no se detiene en la verdad y la falsedad ni en la corrección o la incorrección. El gran saber, desde la consciencia de la relatividad de todo lo que acaece, es un saber abarcante, unitario, un saber que sabe dónde debe detenerse, que sabe que existen límites y que precisamente por ello puede

moverse como pez en el agua por ese terreno vedado al pequeño saber. El gran saber no es conocimiento del *Dào* desde la discursividad, ya que ello es absolutamente imposible, sino que es un conocimiento vago, difuso, un saber que no limita, que no diferencia, que no distingue, porque en el *Dào* no existen límites, diferencias ni distinciones. El gran conocimiento es un saber reservado a quienes son capaces de vagar despreocupadamente, olvidándose del mundo y de su propio yo, haciendo a un lado las distinciones, para recorrer en libertad veredas y caminos todavía no trazados, ni siquiera con el pensamiento, y habitar en la vaguedad indistinta (*huǎng hū*, 恍惚), en el lugar que no existe (*wú jìng*, 無竟).

Acabamos de decirlo, las grandes palabras asociadas a ese gran saber son palabras que juegan y coquetean por los linderos donde el lenguaje discursivo pierde su fuerza. De ahí que no sean las palabras pretendidamente claras e infalibles las que utilice ese gran saber, sino un lenguaje también vago, inconcreto, difuso, en apariencia torpe, un lenguaje que no trata de particularizar ni de parcializar, sino que procura abarcar, no dejar nada fuera. En ese sentido, si entendemos el conocimiento como conocimiento de lo particular, ese gran saber no es un saber tal, pues se asemeja más a una especie de oscuridad donde no es posible distinguir nada. Pero si nos olvidamos de esa concepción un tanto *estrecha* del conocimiento, gracias a estas grandes palabras emerge una poderosa luz que nos permite acercarnos a la realidad desde una perspectiva diferente, hasta el momento oculta y que, sin lugar a dudas, puede servirnos de mucha ayuda a la hora no sólo de entender el funcionamiento del mundo y de la naturaleza, sino también para alcanzar un modo de vida más auténtico, más acorde con lo que tenemos de común con los demás cuerpos, cuerpos con los que el nuestro está entretelado como un todo.

No obstante, es menester dejar claro que ese gran conocimiento y esas grandes palabras, a pesar de mostrarnos el límite y darnos algunos ejemplos de cómo transitarlo, de cómo caminarlo —ilustrados a través de las andanzas y peripecias de varios contrahechos—, y por tanto, de cómo superar las pequeñas palabras del lenguaje discursivo de las distinciones, no busca la construcción de un discurso alternativo con los mismos instrumentos, sino la superación del

discurso mismo mediante una trascendencia supraconceptual, es decir, mediante una actitud lingüística que permita ver de forma diferente, a través de la borrosidad, de la difuminación de los contornos, que haga diluirse esos límites que configuran los conceptos y las palabras que los acompañan en su tarea distinguidora.

Sin duda alguna, esa trascendencia del discurso también era en aquella época acometida por algunos integrantes de la Escuela de los Nombres (*Míngjiā*), concretamente por quienes en su interior conformaban los *biànzhé* o polemistas, cuyo pensador más destacado fue, curiosamente, uno de los mejores amigos de Zhuāngzǐ, Huìzǐ, quien no perdía la oportunidad de embarcarse en todo tipo de disputas dialécticas. Sin entrar aquí en las similitudes y diferencias entre ambos, lo que nos interesa destacar es que el *Zhuāngzǐ* trata de superar esas disputas dialécticas mediante un uso de la dialéctica que pretende mostrar que aquéllas no sirven para nada, pues el principal problema que presentan es que nos encierran en lo limitado de las discusiones en torno a las diez mil cosas, constantemente cambiantes, mientras que la actitud del sabio daoísta hacia la vida es precisamente vagar por lo ilimitado (*yóu wú qióng*, 遊無窮). ¿Qué importancia tiene un juicio sobre la felicidad o la infelicidad de un pez nadando en un lago cuando se ha llegado a la conclusión de que felicidad o infelicidad son dos términos que tratan de expresar conceptos, no solamente humanos, sino absolutamente arbitrarios y artificiales?²²⁷

En ese sentido, no hemos dejado de remarcar que cuando en el *Zhuāngzǐ* se apela a olvidar la palabra, se está apelando a la inutilidad de las discusiones entre las distintas escuelas filosóficas con sus respectivas doctrinas y teorías, pues, como ya hemos dicho, no hay ninguna que no tome partido, posición, por determinada parcialidad, cuando precisamente lo que el daoísmo defiende es la comprensión de la unidad que engloba todas las parcialidades y, en consecuencia, reniega de cualquier teoría explicativa, así como de la prescripción de toda norma de comportamiento moral. Por ello es que la expresión *zuò wàng* (坐忘), “meditar

²²⁷ Aludimos aquí a la discusión que mantienen Zhuāngzǐ y Huìzǐ en el célebre apartado séptimo del libro XVII exterior del *Zhuāngzǐ*.

hasta el olvido”, no sólo está asociada con el olvido de los propios miembros, del propio cuerpo, de los conocimientos adquiridos y a unirse con el *Dào*, sino también con el olvido de “los ritos y la música” y de “la benevolencia y la justicia”, en clara alusión, en ambos casos, a todo ese aparato de reglas útiles, según los confucianos, para conservar el orden social. Nuevamente, trascender todo criterio establecido de corrección y de incorrección, ser uno con el *Dào*, es superar toda parcialidad, algo que sólo puede conseguir el auténtico sabio, no otro que el sabio daoísta (ZZ, VI-9).

Sin olvidar, sin dejar de lado todas esas disputas sobre el sí y el no, no es posible alcanzar el estado de sabiduría que permite una vida tranquila, cobijada en la espontaneidad del *Dào*. Sin superar la sabiduría que nos procura el lenguaje discursivo y las distinciones (el pequeño conocimiento), no podemos elevarnos al no-saber (el gran conocimiento) que nos permite descansar sin congojas ni tormentos, sin importarnos que nos califiquen de virtuosos o viciosos, de seres humanos, de caballos o de bueyes (ZZ, VII-1). Sin llegar a la comprensión de que el lenguaje discursivo no es más que un espejismo necesario, no resulta posible ordenarse a uno mismo, ordenar el propio interior —como hizo el maestro ante la visita del chamán Jìxián— y cesar en los vanos intentos de ordenar aquello externo a lo que únicamente podemos adaptarnos (ZZ, VII-2,3, y 5). Ordenar lo externo es querer desviarlo con nuestros intereses, tratar de moldearlo a través de nuestros caprichos, en suma, entorpecer el curso natural de las cosas, objetivos todos para los cuales el lenguaje discursivo resulta el instrumento perfecto. Gracias a ese uso analítico del lenguaje, competimos por el liderazgo en el pequeño conocimiento, pero cada vez estamos más alejados del *Dào*, tratamos de imponer unos u otros patrones de comportamiento a través de la institución de lo bueno y lo malo, pero cortamos de tajo con nuestro modo de ser propio.

Como piensa la profesora Liljana Arsovska, en el *Zhuāngzǐ* encontramos muchos desarrollos de una expresión clave que ya aparece en los comentarios del *Yìjīng*, el *Libro de las mutaciones*: 言不盡意, *yán bù jìn yì*. Dicha expresión, que podemos traducir por “palabras insuficientes”, quiere decir que las palabras no lo dicen todo, que las palabras no pueden expresar totalmente el pensamiento, o

como traduce la propia profesora Arsovska, que “las palabras no acotan (o no agotan) el significado”. Efectivamente, y como hemos tratado de mostrar, podemos seguir el desarrollo de esa idea a lo largo de muchos pasajes del *Zhuāngzǐ*, algunos de los cuales hemos analizado. No obstante, uno de ellos resulta especialmente ilustrativo: “El Tao nunca ha tenido límites; la palabra nunca ha sido permanente” (ZZ, II-5, Preciado).

En nuestra opinión, estamos ante una de las tesis centrales del *Zhuāngzǐ*. Que la palabra no sea permanente, que las palabras sean incapaces de decirlo todo, que las palabras no puedan agotar el significado, quiere decir que el lenguaje que etiqueta las diez mil cosas, el lenguaje que establece distinciones, el lenguaje discursivo, a pesar de tener funcionalidad, no puede tocar lo importante, aquello que se encuentra en el centro en la relación jerárquica de poder y que sí es permanente. Eso a lo que nada se asemeja (DDJ, 67) debido, entre otras cosas, a su permanencia, no puede ser abarcado por palabra alguna, pues es lo que permite que las palabras puedan ser puestas sobre aquello que no permanece.

Todo el apartado quinto del segundo libro interior —que ya hemos ido desglosando a lo largo de nuestro trabajo— es el desarrollo de la expresión 言不尽意 (*yán bù jìn yì*). La incapacidad de la palabra para permanecer, para agotar el significado, nos muestra la ambigüedad de la posibilidad y la imposibilidad al mismo tiempo para hablar del *Dào*, para hablar desde el límite. La ambigua y complementaria relación que se establece entre el *yīn* y el *yáng* nos muestra esa misma ambigüedad en el terreno del lenguaje. Las palabras pueden y no pueden decir, pueden y no pueden hablar. El daoísmo, hemos insistido en ello, es la pura ambigüedad y la pura contradicción que exhibe de forma espectacular la ambigüedad y la contradicción del propio devenir. Y el ámbito de las palabras, el lenguaje, no podía ser la excepción: “Toda distinción encierra indistinción, toda discusión encierra indiscusión [...] El gran Tao no se puede nombrar, el gran debate no usa de palabras, la gran benevolencia no es benevolente [...] El Tao que se manifiesta no es Tao, la palabra que disputa no alcanza la verdad, la benevolencia que se obstina en serlo no es perfecta” (ZZ, II-5, Preciado). El *Daò*

no se puede nombrar, ya que el hecho de nombrar constituye el primer paso para el establecimiento de distinciones. Recordemos que el *Dào*, sin nombre, en su posición de poder respecto de las cosas nombradas, es lo que permite que éstas sean nombradas.

Pues bien, esa ambigüedad que exhibe el *Zhuāngzǐ*, como texto daoísta que es, encuentra una posible explicación si apelamos a la existencia de dos usos del lenguaje, de dos actitudes lingüísticas: una, discursiva, para relacionarse con las diez mil cosas y llevar a cabo distinciones; otra, más vaga, más flexible, más susurrante, para mostrar aquello que no puede decirse con el primero, el *Dào*, la unidad y la igualdad de todas las cosas previas a nuestro afán por querer ordenarlo todo sin tener en cuenta el orden ya implícito en ellas. Por ello es que para el daoísmo no representa ningún conflicto asumir la imposibilidad del conocimiento de esa unidad inabarcable mediante el lenguaje discursivo y seguir utilizando el lenguaje —una especie de no-lenguaje— para hablar desde ese no-lugar, desde esa vaguedad indistinta donde no se pretende *nombrar* nada.

El sabio, el hombre verdadero, el hombre auténtico (ZZ, VI-1), aquél que parece un animal salvaje, un animal antes de haber sido sometido a cualquier tipo de domesticación, aquél que no se conforma con quedar apresado en las redes del lenguaje discursivo y las distinciones, aquél que no quiere ser capturado en la regulación artificial que ese lenguaje conlleva en todos los niveles, es el hombre que puede moverse en completa libertad, vagar sin rumbo, sin seguir directrices. Es sabio porque, a fuerza de ejercitar el olvido, a través de la superación del lenguaje, su mente ha aprendido a dejarse llevar sin saber el lugar al cual se dirige (ZZ, IV-2), como señala Wáng Fūzhī en su comentario (Ziporyn, 176). El sabio ha optado por el conocimiento interno como vía para el *Dào* (DDJ, 33, 47 y 54), y desde ese conocimiento interno usa un lenguaje fácil, sencillo, pero que muchos no entienden: “Mis palabras son fáciles de conocer, fáciles de aplicar, [pero] bajo el cielo nadie es capaz de conocerlas, nadie es capaz de aplicarlas” (DDJ, 70). Si tomamos como patrón el lenguaje discursivo, el sabio parece no decir nada, pero quienes tienen sus oídos entrenados para escucharlo no echan en saco roto sus palabras, unas palabras que comunican a pesar de que no hablan desde lo

correcto o lo incorrecto, desde lo verdadero y lo falso. Son palabras que divagan, palabras que lo acompañan en la vaguedad indistinta: “[El sabio] sin decir nada, dice algo. Diciendo algo, nada dice. Vaga más allá del polvoriento mundo” (ZZ, II-6, González y Pastor).

Es ahí, por tanto, donde hallamos la clave para un uso distinto del lenguaje. Superar el discurso no consiste en guardar silencio, sino en hablar de otro modo, de un modo que no utiliza el adorno de los argumentos, la elegancia de las teorías filosóficas, de un modo que rehúye las discusiones, que no sirve para presumir erudición, que no acumula premisas para llegar a ninguna conclusión lógica (DDJ, 81), pero que al fin y al cabo, ayuda a quienes han accedido a ese conocimiento interno a ver con claridad entre la polvareda que levantan aquellos que pretenden retornar al *Dào* con los mismos empeños que sirvieron para alejarse de él. El sabio utiliza palabras rectas que a pesar de parecer opuestas (DDJ, 78), alcanzan el movimiento de los contrarios que soporta o permite el *Dào*, y en ese sentido supera el lenguaje discursivo desnudando las contradicciones, las oposiciones y las paradojas que se encuentran ante nuestros ojos pero que nos negamos a admitir, obsesionados como estamos en todo momento por imponer una opinión parcial.

Si las palabras no agotan el significado, hay que intentar la búsqueda de alternativas para transmitir aquello que no es comunicable con ellas. Pero eso sólo puede hacerse mediante palabras. Por decirlo de otra forma, el sabio daoísta es consciente de que donde acaba el lenguaje, empieza el lenguaje, un lenguaje que puede configurar un conocimiento que es desconocimiento o no-conocimiento, porque para acceder a él es menester olvidarse de todo lo que conocemos a partir de las argumentaciones, las distinciones y los discursos como condición necesaria para poder empezar a usar el lenguaje de un modo más flexible, más vago, más susurrante, más difuso. Paradójicamente, una visión clara lo que nos muestra es que las diferencias y los límites entre las cosas son construcciones artificiales instituidas por nuestra arbitrariedad, nos enseña que detrás de todo ese carnaval de máscaras conformado por las palabras y el lenguaje discursivo, se hallan un

movimiento y un ritmo espontáneos en los cuales todo discurre de manera difusa y todo vaga en absoluta y perfecta libertad:

Uno es su nombre; el Vacío su morada; su naturaleza, el No Actuar; Armonía, su función. De ahí que el supremo Tao sea inescrutable en su excelsitud, insondable en su profundidad. Patente y claro, no se lo puede nombrar; inmensamente grande, no se lo puede describir; único y sin par, nada ni nadie entre los infinitos seres le puede imponer su voluntad. El Cielo y la Tierra, el *yin* y el *yang*, [las cuatro] estaciones y el Sol y la Luna, las constelaciones y las nubes y el *qi*, los animales, incluso gusanos, y todo cuanto posee una raíz, todos nacen y crecen bien gracias a Él, sin que por ello Él sufra de merma; ni tampoco se acrezca cuando todos retornan a Él. Recio y fuerte, no se quiebra; blando y débil, no se puede deshacer. Por muy fino y sutil que seas, imposible alcanzar el Tao; por mucho que se investigue y estudie, imposible superar al Tao. Por eso sólo el sabio es capaz de descubrir lo que no tiene forma, sólo Él (el sabio) es capaz de oír lo que no tiene [sonido]. Sólo después de conocer la realidad del Vacío se puede permanecer en la Gran Vacuidad. Entonces penetrarás la esencia del Cielo y de la Tierra, te harás uno, indiferenciado, con ellos. Perfectamente acabado, no te henchirás por ello. De quien hace suyo este Tao, bien puede decirse que es capaz de conocer la esencia.

Los clarividentes son capaces de descubrir hasta el límite, saben lo que los otros no pueden saber, logran lo que los otros no pueden lograr. Esto es conocer hasta el límite merced a un minucioso examen y observación. Los reyes sabios siguieron este camino, y el mundo entero se puso a sus pies. No existe el Bien ni existe el Mal. Los de arriba usan [...] y el pueblo llano no se pierde ni se extravía. El de arriba se mantiene en la vacuidad, los de abajo en calma y tranquilos, y el Tao alcanza su recto sentido. Siendo hombres de fe, capaces y sin ambiciones, pueden guiar los destinos del pueblo. Si los de arriba son honestos y no se afanan en los negocios, todas las cosas estarán en su sitio. Si cada cual se conduce conforme a su condición, no habrá disputas entre las gentes. Si se les da el nombre que les corresponde, las innumerables cosas se mantendrán estables. No hay que forzar para poner orden, ni hay que abandonar por causa del desorden. Inmenso, sin perseguirlo se alcanza; profundo y sutil, sin buscarlo se obtiene. Es uno y no cambia. Cuando se alcanza el fundamento del Tao, teniendo poco se sabe mucho; cuando se alcanza el principio de las cosas, se puede enderezar lo que está torcido. Del pasado conoce la remota antigüedad, y del futuro [...] clarividencia. Si (el gobernante) abraza el Tao y se aferra a las normas, el mundo podrá estar unido. Si se examina la remota antigüedad, se conocerá la omnipresencia del Tao; si se busca donde nada existe, se conocerá cómo se puede alcanzar.²²⁸

²²⁸ *Los cuatro libros del Emperador Amarillo (Huángdì sìjīng)*, ed. cit., pp. 160-161.

Referencias

- AMES, ROGER T. Y HALL, DAVID L., *Dao De Jing. Making This Life Significant. A Philosophical Translation*, Ballantine Books, Nueva York, 2003.
- _____, *Thinking Through Confucius*, State University of New York Press, Nueva York, 1987.
- ARISTÓTELES, *De Interpretatione*, Tecnos, Madrid, 1999.
- _____, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1994.
- _____, *Categorías*, Tecnos, Madrid, 1999.
- _____, *Ética nicomáquea*, Gredos, Madrid, 1985.
- _____, *Política*, Gredos, Madrid, 1988.
- ARNAU, JUAN, *Antropología del budismo*, Kairós, Barcelona, 2007.
- AUSTIN, JOHN LANGSHAW, *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, Barcelona, 1990.
- BACON, FRANCIS, *La Gran Restauración (Novum organum)*, Tecnos, Madrid, 2011.
- BARTLEY III, WILLIAM WARREN, *Wittgenstein*, Open Court, La Salle-Illinois, 1985.
- BATESON, GREGORY, *Mente y espíritu*, Amorrortu, Buenos Aires, 1985.
- BAUER, WOLFGANG, *Historia de la filosofía china*, Herder, Barcelona, 2009.
- BEINFELD, HARRIET Y KORNGOLD, EFREM, *Between Heaven and Earth. A Guide to Chinese Medicine*, Ballantine Books, Nueva York, 1991.
- BERGER, DOUGLAS L., "La centralidad del corazón: un debate intra-daoísta", en PAULINA RIVERO WEBER (coord.), *Daoísmo: interpretaciones contemporáneas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2016, pp. 181-196.
- BERKELEY, GEORGE, *Principios del conocimiento humano*, RBA, Barcelona, 2002.
- BILLETER, JEAN FRANÇOIS, *Notes sur Tchouang-tseu et la philosophie*, Allia, Paris, 2010.
- BORGES, JORGE LUIS, "El idioma analítico de John Wilkins", en *Otras inquisiciones*, Alianza, Madrid, 1999.
- BOTTON BEJA, FLORA, *China. Su historia y cultura hasta 1800*, El Colegio de México, México, 1984.

- CORNFORD, FRANCIS M., *La teoría platónica del conocimiento*, Paidós, Barcelona, 2007.
- CREEL, HERRLEE GLESSNER, "What Is Taoism?", en *Journal of the American Oriental Society*, vol. 76, núm. 3, American Oriental Society, Ann Arbor (Michigan), 1956, pp. 139-152.
- DESCARTES, RENÉ, *Reglas para la dirección del espíritu*, Orbis, Barcelona, 1983.
- _____, *Discurso del método*, Tecnos, Madrid, 2003.
- _____, *Cartas filosóficas*, Terramar, Buenos Aires, 2008.
- _____, *Los principios de la filosofía*, Alianza, Madrid, 1995.
- DÍAZ, JOSÉ LUIS, *El ábaco, la lira y la rosa. Las regiones del conocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.
- DROIT, ROGER-POL, *Le silence du Bouddha et autres questions indiennes*, Hermann Éditeurs, París, 2010.
- FERNÁNDEZ DEFEZ, FRANCISCO JOSÉ, "Un esbozo comparativo entre los ámbitos ético y metafísico del *Daodejing* y el *Tractatus logico-philosophicus*", en PAULINA RIVERO WEBER (coord.), *Daoísmo: interpretaciones contemporáneas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2016, pp. 225-239.
- FOUCAULT, MICHEL, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, México, 1968.
- GALVANY, ALBERT, "Zhuangzi y los monstruos: ensayo sobre un olvido y su reparación", en PAULINA RIVERO WEBER (coord.), *Daoísmo: interpretaciones contemporáneas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2016, pp. 157-179.
- GRAHAM, ANGUS CHARLES, *El Dao en disputa. La argumentación filosófica en la China antigua*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012.
- GRANET, MARCEL, *La pensée chinoise*, Université du Québec, Chicoutimi, 2004.
- GRAZIANI, ROMAIN, *Ficciones filosóficas del Zhuangzi*, Trotta, Madrid, 2018.
- GUEVARA, ANTONIO DE, *Menosprecio de corte y alabanza de aldea*, Calpe, Madrid, 1922.

- HANSEN, CHAD, "Linguistic Skepticism in the *Lao Tzu*", en *Philosophy East and West*, vol. 31, núm. 3, University of Hawai'i Press, Honolulu, julio de 1981, pp. 321-336.
- HEIDEGGER, MARTIN, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1951.
- _____, *¿Qué es metafísica?*, Alianza, Madrid, 2003.
- HIPONA, AGUSTÍN DE, *Confesiones*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2003.
- _____, *El maestro o sobre el lenguaje*, Trotta, Madrid, 2003.
- HOFMANNSTHAL, HUGO VON, *Carta de Lord Chandos*, Alianza, Madrid, 2008.
- _____, *El difícil*, Universidad de Buenos Aires-Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 1997.
- HUMBOLDT, WILHELM VON, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, Anthropos, Barcelona, 1990.
- JAMES, WILLIAM, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Península, Barcelona, 1994.
- JANIK, ALLAN Y TOULMIN, STEPHEN, *La Viena de Wittgenstein*, Taurus, Madrid, 1974.
- JASPERS, KARL, *Los grandes maestros espirituales de Oriente y Occidente. Buda, Confucio, Lao-tse, Jesús, Nagarjuna, Agustín*, Tecnos, Madrid, 2001.
- KANT, IMMANUEL, *Crítica de la razón pura*, Tecnos, Madrid, 2002.
- NOBLOCK, JOHN, *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*, vol. III, Stanford University Press, Stanford, 1994.
- LAU, D. C., "Introduction", en LAO TZU, *Tao Te Ching*, Penguin Books, Londres, 1963.
- LEOPOLD, ALDO, *Una ética de la tierra*, Catarata, Madrid, 2017.
- LEVI, JEAN, *Le petit monde du Tchouang-Tseu*, Éditions Philippe Picquier, Arles Cedex, 2010.
- LOCKE, JOHN, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005.
- MACINTYRE, ALASDAIR, *Historia de la ética*, Paidós, Barcelona, 1998.

- MAKEHAM, JOHN, *Name and Actuality in Early Chinese Thought*, State University of New York Press, Albany, 1994.
- MARTINET, ANDRÉ, *Elementos de lingüística general*, Gredos, Madrid, 1965.
- MARX, KARL, *Introducción general a la crítica de la economía política (1857)*, Siglo XXI, México, 1982.
- MARZAL FELICI, JOSÉ JAVIER Y RUBIO MARCO, SALVADOR, “Introducción”, en JACQUES BOUVERESSE, *Wittgenstein y la estética*, Universitat de València, Valencia, 1993.
- MAILLARD, CHANTAL, “Desde la ignorancia”, en ÓSCAR PUJOL Y AMADOR VEGA (eds.), *Las palabras del silencio. El lenguaje de la ausencia en las distintas tradiciones místicas*, Trotta-Centro Internacional de Estudios Místicos del Ayuntamiento de Ávila, Madrid-Ávila, 2006.
- MANDEVILLE, BERNARD DE, *La fábula de las abejas o Los vicios privados hacen la prosperidad pública*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.
- MARTÍNEZ ROBLES, DAVID, *Xinès I. Introducció a la llengua i l'escriptura xineses*, Fundació per a la Universitat Oberta de Catalunya, 2006.
- MASPERO, HENRI, *Le taoïsme et les religions chinoises*, Gallimard, París, 1971.
- MAUTHNER, FRITZ, *Contribuciones a una crítica del lenguaje*, Herder, Barcelona, 2001.
- MEGARA, TEOGNIS DE, *Elegías*, Casa del Traductor, Tarazona, 2003.
- MILLER, ROY ANDREW, “The Far East”, en THOMAS A. SEBEOK (ed.), *Current Trends in Linguistics*, Mouton, La Haya, 1975, pp. 1213-1264.
- MOELLER, HANS-GEORG, *Daoism Explained. From the Dream of the Butterfly to the Fishnet Allegory*, Open Court, Chicago-La Salle, 2004.
- _____, “Chinese Language Philosophy and Correlativism”, en *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, núm. 72, The Museum of Far Eastern Antiquities, Estocolmo, 2000, pp. 91-109.
- _____, “Vagando sin destino. Sobre el *youear* daoísta en el mundo”, en PAULINA RIVERO WEBER (coord.), *Daoísmo: interpretaciones contemporáneas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2016, pp. 15-30.
- MOUNIN, GEORGES, *Introducción a la semiología*, Anagrama, Barcelona, 1972.

- NAESS, ARNE, *The Ecology of Wisdom*, Counterpress Point, Berkeley, 2010.
- NEEDHAM, JOSEPH, *Science and Civilization in China*, 7 vols., Cambridge University Press, Cambridge, 1954-2008.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH, *La gaya ciencia*, Madrid, Akal, 1987.
- _____, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 1996.
- _____, *Ecce homo*, Alianza, Madrid, 2006.
- _____, *Humano, demasiado humano*, Akal, Madrid, 2007.
- _____, *Más allá del bien y del mal*, Edaf, Madrid, 2007.
- _____, *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, 2007.
- _____, *La gaya ciencia*, Akal, Madrid, 2001.
- NOË, ALVA, *Fuera de la cabeza. Por qué no somos el cerebro y otras lecciones de la biología de la consciencia*, Kairós, Barcelona, 2010.
- OCKHAM, GUILLEM D', *Antologia filosòfica*, Edicions 62, Barcelona, 2003.
- ONFRAY, MICHEL, *Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía I*, Anagrama, Barcelona, 2007.
- PÁEZ GUTIÉRREZ, TOMÁS DAVID, *Las matemáticas a lo largo de la historia: de la Prehistoria a la Antigua Grecia*, Visión Libros, Madrid, 2010.
- PARKES, GRAHAM, *Heidegger and Asian Thought*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1992.
- PICO DELLA MIRANDOLA, GIOVANNI, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona, 2002.
- PLATÓN, *Timeo*, Gredos, Madrid, 1992.
- _____, *Teeteto*, Gredos, Madrid, 1993.
- _____, *Crátilo*, Gredos, Madrid, 2003.
- _____, *República*, Gredos, Madrid, 2003.
- _____, *Fedro*, Gredos, Madrid, 1992.
- _____, *Protágoras. Gorgias. Carta séptima*, Alianza, Madrid, 1998.
- PRECIADO IDOETA, IÑAKI, "Introducción", en ZHUANGZI, *Maestro Chuang Tsé*, Kairós, Barcelona, 1996.
- PREVOSTI I MONCLÚS, ANTONI, "Taoisme. Filosofia i religió del dao", en MONTSERRAT CRESPIÑ PERALES Y OTROS, *Pensament i religió a l'Àsia oriental*, Universitat Oberta de Catalunya, Barcelona, 2011.

- QUINTANA PAZ, MIGUEL ÁNGEL, "Anotaciones al texto", en Ludwig Wittgenstein y Oets Kolk Bouwsma, *Últimas conversaciones*, Sígueme, Salamanca, 2004.
- REICHENBACH, HANS, "Filosofía vieja y nueva: una comparación", en HANS REICHENBACH, *La filosofía científica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1967.
- ROBINET, ISABELLE, *Taoism: Growth of a Religion*, Stanford University Press, Redwood City, 1997.
- ROETZ, HEINER, "Philosophy in China? Notes on a Debate", en *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 2005, núm. 27, pp. 49-50. En línea: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/oroc_0754-5010_2005_num_27_27_1196 [Consultado el 13 de julio de 2015].
- ROUSSEAU, JEAN-JACQUES, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Alianza, Madrid, 1980.
- RUBIA, FRANCISCO JOSÉ, *La conexión divina. La experiencia mística y la neurobiología*, Crítica, Barcelona, 2003.
- _____, *El fantasma de la libertad. Datos de la revolución neurocientífica*, Crítica, Barcelona, 2009.
- RUSSELL, BERTRAND, *Los principios de la matemática*, Espasa, Madrid, 1983.
- SAFRANSKI, RÜDIGER, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, Tusquets, Barcelona, 2009.
- SANDEL, MICHAEL, *El liberalismo y los límites de la justicia*, Gedisa, Barcelona, 2000.
- SANTANA, SANDRA, *El laberinto de la palabra. Karl Kraus en la Viena de fin de siglo*, Acantilado, Barcelona, 2011.
- SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH D. E., *Sobre la religión*, Tecnos, Madrid, 1990.
- SCHLICK, MORITZ, "¿Qué pretende la ética?", en ALFRED JULES AYER, *El positivismo lógico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965, pp. 251-268.
- SCHIPPER, KRISTOFER, *The Taoist Body*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1993.

- SIMPKINS, ANNELLEN Y SIMPKINS, C. ALEXANDER, *The Dao of Neuroscience. Combining Eastern and Western Principles for Optimal Therapeutic Change*, W. W. Norton & Company, New York, 2010.
- SUÁREZ GIRARD, ANNE-HÉLÈNE, “Introducción”, en LAO ZI, *Tao te king*, Madrid, Siruela, 2009.
- _____, “Introducción”, a CONFUCIO, *Lunyu. Reflexiones y enseñanzas*, Kairós, Barcelona, 1997.
- TAGORE, RABINDRANATH, *La luna nueva*, Porrúa, México, 2002.
- TOLSTOI, LEV, *Confesión*, KRK Ediciones, Oviedo, 2008.
- TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Gredos, Madrid, 1989.
- TUGENDHAT, ERNST, *Egocentricidad y mística*, Gedisa, Barcelona, 2004.
- VALDÉS VILLANUEVA, LUIS M., “La claridad como meta de la filosofía”, en LUDWIG WITTGENSTEIN, *Filosofía. Secciones 86-93 del Big Typescript*, KRK Ediciones, Oviedo, 2007.
- VALMISA, MERCEDES, “La espontaneidad no es un valor en el *Zhuāngzǐ*”, en PAULINA RIVERO WEBER (coord.), *Daoísmo: interpretaciones contemporáneas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2016, pp. 197-223.
- WATTS, ALAN, *El camino del Tao*, Kairós, Barcelona, 1976.
- WILKINS, JOHN, *An Essay towards a Real Character and a Philosophical Language*, EEBO Editions, Ann Arbor (Michigan), 2011.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG, *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza, Madrid, 1999.
- _____, *Investigaciones filosóficas*, Crítica-UNAM, Barcelona-México, 1988.
- _____, *Filosofía. Secciones 86-93 del Big Typescript*, KRK Ediciones, Oviedo, 2007.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG Y BOUWSMA, OETS KOLK, *Últimas conversaciones*, Sígueme, Salamanca, 2004.
- XINZHONG YAO, *El confucianismo*, Cambridge University Press, Madrid, 2001.
- YOULAN, FENG, *Breve historia de la filosofía china*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Beijing, 1989.

Versiones del Dàodéjīng

- LAO ZI, *Tao te king*, edición y traducción de ANNE-HÉLÈNE SUÁREZ GIRARD, Siruela, Madrid, 2009.
- LAO TZU, *Tao Te Ching*, estudio introductorio y traducción de D. C. LAU, Penguin Books, Londres, 1963.
- LAO-TSE, *Tao Te Ching*, traducción y análisis de CARMELO ELORDUY, Tecnos, Madrid, 2007.
- Lao Tseu, *Tao Te King. Livre de la voie et de la vertu*, traducción de STANISLAS JULIEN. En línea: <http://taoteking.free.fr/> [Consultado el 15 de mayo de 2015].
- LAO ZI, *El libro del Tao*, traducción, prólogo y notas de IÑAKI PRECIADO YDOETA, Alfaguara, Madrid, 1996.
- LAO ZI, *Dao De Jing. Making This Life Significant. A Philosophical Translation*, traducido y comentado por ROGER T. AMES Y DAVID L. HALL, Ballantine Books, Nueva York, 2003.
- LAOZI, *Dao De Jing*, traducción al inglés de JAMES LEGGE. En línea: <http://ctext.org/dao-de-jing> [Consultado el 10 de mayo de 2017]. Versión en chino de Chinese Text Project
- LAO TSÉ, *Tao Te King*, traducción y comentarios de RICHARD WILHELM, Sirio, Málaga, 2009.
- LAO TZU, *The Tao Te Ching*, traducción de ARTHUR WALEY. En línea: <http://terebess.hu/english/tao/waley.html> [Consultado el 21 de mayo de 2015].

Versiones del *Lièzǐ*

- LIE ZI, *El libro de la perfecta vacuidad*, Kairós, Barcelona, 1987, traducción, introducción y notas de IÑAKI PRECIADO.

Versiones del *Zhuāngzǐ*

ZHUANGZI, *Maestro Chuang Tsé*, traducción, introducción y notas de IÑAKI PRECIADO IDOETA, Kairós, Barcelona, 1996.

ZHUANG ZI, *Los Capítulos Interiores de Zhuang Zi*, traducción de PILAR GONZÁLEZ ESPAÑA Y JEAN CLAUDE PASTOR-FERRER, Trotta, Madrid, 1998.

ZHUANGZI, *The Essential Writings with Selections from Traditional Commentaries*, traducción, introducción y notas a cargo de BROOK ZIPORYN, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 2009.

CHUANG-TZU, *The Inner Chapters*, traducción, introducción y notas a cargo de ANGUS CHARLES GRAHAM, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 2001.

ZHUANGZI, *Zhuangzi*, traducción al inglés de JAMES LEGGE. En línea: <http://ctext.org/zhuangzi> [Consultado el 07 de septiembre de 2015].

Edición en chino de Chinese Text Project.

CHUANG TZU, *Chuang Tzu*, traducción, introducción y notas a cargo de CARMELO ELORDUY, Monte Ávila, Caracas, 1972.

ZHUANG ZI, *L'oeuvre de Tchoang-tzeu*, traducción y notas de LEÓN WIEGER. En línea: https://fr.wikisource.org/wiki/CŒuvre_de_Tchoang-tzeu [Consultado el 15 de diciembre de 2015].

Versiones del *Lúnyǔ*

CONFUCIO, *Lunyu. Reflexiones y enseñanzas*, traducción, introducción y notas de ANNE-HÉLÈNE SUAREZ GIRARD, Kairós, Barcelona, 1997.

Versiones del *Xúnzǐ*

XUNZI, *Xunzi. The Complete Text*, introducción, traducción y notas de ERIC L. HUTTON, Princeton University Press, New Jersey, 2014.

Comentarios clásicos el *Zhuāngzǐ*

GUO QINGFAN, *Zhuāng zǐ jìshì* (Preciado)

GUO XIANG, *Zhuāngzǐ zhù* (Ziporyn)
HANSHAN DEQING, *Zhuāngzǐ nèi piān zhù* (Ziporyn)
LIN XIYI, *Nánhuá zhēnjīng kǒuyì* (Ziporyn)
QIAN MU, *Zhuāngzǐ zuǎnjiān* (Ziporyn)
WANG FUZHI, *Zhuāngzǐ jiě* (Ziporyn)
WANG KAIYUN, *Zhuāng zǐ nèipiān zhù* (Ziporyn)
WANG XIANQIAN, *Zhuāng zǐ jijiě* (Preciado)

Otros clásicos chinos

Los cuatro libros del Emperador Amarillo (Huángdì sījīng), Trotta, Madrid, 2010, edición y traducción del chino de IÑAKI PRECIADO IDOETA.

Medicina tradicional china. El primer canon del Emperador Amarillo (Huáng dì Nèijīng Sùwèn), Grijalbo, México, 1996, traducción y edición a cargo de ROBERTO GONZÁLEZ GONZÁLEZ Y YAN JIANHUA.

GŌNGSŪN LÓNG, *El libro del maestro Gongsun Long*, en línea, http://www.ithinksearch.com/gongsunlongzi/index.php/TRADUCCION_DE_LOS_6_TRATADOS_DE_GONG_SUN_LONG_ZI_A_LENGUA_ESPAÑOLA, traducción al español de NUÑO ALBERTO VALENZUELA ALONSO [Consultado el 02 de septiembre de 2021].