

道德經

TAO TE KING

LAO TSE

TRADUCCIÓN Y COMENTARIOS DE
RICHARD WILHELM



Lao-Tsé no fundó ninguna escuela. No sintió el deseo ni la necesidad de hacerlo, porque no tenía la intención de difundir una doctrina. Vislumbró las grandes conexiones universales, y vertió dificultosamente lo visto en palabras, dejando a otros espíritus afines de épocas posteriores la tarea de seguir sus indicaciones y de contemplar por sí mismo el conjunto del mundo y las verdades que él descubrió. Lo cierto es que en todos los tiempos han existido pensadores capaces de elevar su visión por encima de los fenómenos pasajeros de la vida humana hacia el eterno sentido del proceso cósmico, cuya grandeza desafía toda conceptualización. Esta versión del *Tao Te King*, fielmente traducida y comentada por Richard Wilhelm, pone al alcance del lector contemporáneo el mensaje atemporal de Lao-Tsé. Quiera el Tao que en ella encuentre la paz y el alivio que resultan de restarle importancia a la seriedad de la vida, una seriedad que carece de valor esencial intrínseco.



Lao-Tsé

Tao Te King

ePub r1.5

Readman 22.03.20

Título original: *Tao Te King*

Lao-Tsé, ca. s. VI a. C.

Traducción del chino: Richard Wilhelm

Traducción del alemán: Marie Wohlfeil & Manuel P. Esteban

Editor digital: Readman

ePub base r1.1



NOTA DEL EDITOR DIGITAL

En la presente edición electrónica del *Tao Te King* he respetado la transcripción de topónimos y antropónimos chinos tradicional utilizada en el texto original, colocando a continuación la transcripción moderna en castellano entre corchetes (p. ej., *Honan [Henán]*).

A parte de los enlaces a las notas explicatorias usuales (p. ej., [1]), esta edición contiene enlaces que conducen a un capítulo o apartado concreto del libro (p. ej., *n15*). Para retornar al pasaje de origen y proseguir la lectura, basta con pulsar el enlace de retorno correspondiente (p. ej., [n15]). Para facilitar esta tarea, los enlaces están nombrados según la sección del libro donde aparecen: *p*, *i*, *c* y *n* indican *Prólogo*, *Introducción*, *Comentario* y *Notas*, respectivamente. Volviendo a nuestro ejemplo, el enlace *n15* conduce al *Capítulo 3*, donde aparecen los enlaces de retorno [i14] [n15] [n19]. Para volver al pasaje de partida basta con pulsar [n15].

逸
書
經

PRÓLOGO

Emprender hoy una traducción de Lao-Tsé es un proyecto que, a juicio de todo sinólogo profesional, requiere una justificación expresa. En los últimos cien años, ninguna obra china ha suscitado tanta actividad por parte del gremio de los traductores como el *Tao Te King*. El carácter enigmático y difícil del texto da tanto que pensar y meditar... El hecho de que sea una obra cuya comprensión no es frecuente ni siquiera entre los eruditos chinos, suele infundir ánimo al traductor principiante, que se siente autorizado para malinterpretarlo a su vez. El derecho a la interpretación individual suele llegar aún más lejos. En la literatura alemana, según parece, circula más de una versión libre de la obra del Viejo Sabio que no se basa en el estudio del texto chino, sino en una comprensión intuitiva de su profundo significado filosófico, que otros traductores menos inspirados dejan escapar. En estos casos, la afinidad espiritual suele ir tan lejos que, extrañamente, los pensamientos del viejo chino muestran una sorprendente conformidad con tales versiones.

Frente a esta profusión de traducciones, es justificado preguntarse por qué añadir otra más. Son dos las razones que nos animaron a editar esta nueva versión. La primera está relacionada con el objetivo de todo nuestro proyecto. Este pequeño libro, que tanta influencia tuvo, no puede faltar entre los documentos existentes sobre religión y filosofía de la China, incluso si, como es el caso, no se edita más que lo esencial. Conviene destacar, además, que el hecho de situarlo en su contexto natural, nos permite aclarar y rectificar algunos datos que no se comprenderían o que resultarían desconcertantes si se consideran aisladamente. La

segunda razón es que, a mi juicio, y precisamente por la existencia de tantas versiones modernas de su obra, habría que devolver la palabra al viejo Chino.

La literatura referida a Lao-Tsé no es escasa: al estudiarla me di cuenta de que lo que de nuevo se dice sobre él no guarda ninguna relación con la amplitud de la producción. Todo lo contrario, se puede constatar que ciertas afirmaciones caminan de un libro a otro, ya para ser admitidas, ya para ser rechazadas. A la vista de esta situación, no parecía indicado basarse en los libros europeos existentes, sintetizándolos en otra obra más. Juzgábamos más importante aportar alguna contribución procedente de la literatura china. Por ello, tanto para la traducción como para las aclaraciones, recurrimos constantemente a fuentes chinas. No nos olvidamos de la literatura europea, pero la consideramos sólo en segundo lugar. Creo que no se ha desatendido ninguno de los problemas importantes que suscita la controversia sobre el *Tao Te King*. A veces, incluso el hecho de silenciarlos es una manera de tomarlos en consideración, sobre todo donde falta el espacio para entrar en detalles y justificar nuestra propia opinión. Como diariamente se hacen nuevos descubrimientos acerca de Lao-Tsé, hubiera sido tentador presentarles alguna novedad por nuestra cuenta.

Pero, por el contrario, no pocos datos de la presente contribución al *Tao Te King* podrán parecerles anticuados a algunos de ustedes. Asimismo, varias cuestiones que uno quisiera ver resueltas tuvieron que permanecer en la sombra. Así es la vida. No se puede contentar a todo el mundo. Finalmente, decir que el ocuparme de esta obra china me ha proporcionado muchas bellas horas de plácida contemplación, y si a los lectores les ocurre lo mismo, este nuevo intento habrá cumplido su objetivo.

También quiero dar las gracias al doctor en derecho Harald Gutherz, profesor de la nueva universidad germano-china en Tsing-Tao [Qingdáo], que enriqueció esta edición redactando el cuento que acompaña a las notas explicativas del capítulo 80 (Wilhem se refiere a *El manantial del bosque de las flores de melocotón*, que se

encuentra al final de este libro [p1](#). [*N. del E. D.*]), y al profesor Friedrich Boie de Thorn, que tuvo la amabilidad de corregir las pruebas.

Richard Wilhelm

Tsing-Tao [Qingdáo], 1 de diciembre de 1910

PRÓLOGO A LA NUEVA EDICIÓN (1978)

El *Tao Te King*, por su brevedad epigramática, es un libro de sabiduría casi tan inagotable como el TAO, el SENTIDO, del que trata. La fuerte y directa impresión que ejerce sobre nosotros hasta hoy día, casi tres mil años después de su creación, se debe al hecho de que Lao-Tsé traduce sus cogniciones en imágenes elementales, por no decir arquetípicas.

No obstante, el conocimiento detallado de trasfondo cultural en que surgió y sobre el cual influyó esta obra, nos proporciona una comprensión más profunda del texto. El significado de TAO para la cultura china y su posible significado para nosotros es el contenido de un *Comentario* sobre *Las enseñanzas de Lao-Tsé* que Richard Wilhelm publicó por primera vez en 1925. Añadimos este *Comentario* a la nueva edición por considerarlo un importante complemento de la edición anterior.

INTRODUCCIÓN

Personalidad del autor

Los hechos históricamente comprobados acerca del autor de la presente colección de aforismos, ocupan un espacio muy restringido. Tan poco se sabe, que la crítica, que en el terreno de la sinología se encuentra aún en los primeros grados de penetración, muchas veces ni siquiera reparó en él, asignándole tanto a su persona como a su obra un lugar en el terreno de la mitología. El mismo autor, por su manera de ser, poco hubiera protestado contra ello. Nunca dio importancia al hecho de ser famoso, supo guardarse del mundo mientras vivía, y después de morir. «Se esforzó por ocultarse y por permanecer desconocido», dijo de él el historiador chino Se-Ma Ts'ien [Sima Qian] (163-85 a. C.). A este historiador le debemos los pocos datos esenciales con que tenemos que conformarnos. El nombre de Lao-Tsé, por el cual lo conocemos en Europa, no es un nombre propio, sino un apodo cuya traducción más acertada sería *el Viejo*. Su apellido era Li, un patronímico muy frecuente en China, su nombre, Erl (Oreja), y su nombre de erudito, Be Yang (Conde Sol). Después de su muerte recibió el nombre de Tan, o mejor dicho, Lao Tan (literalmente: Viejo Orejudo, en sentido figurado: Viejo Maestro)^[1]. Probablemente era oriundo de la actual provincia de Honan [Henán], la más meridional de las provincias llamadas del Norte, y debía tener unos cincuenta años más que Confucio, de manera que su nacimiento habría acontecido hacia el

final del siglo VII a. C. En el curso de su vida ocupó el cargo de archivero en la corte imperial, que en aquella época estaba en Loyang [Luoyáng], en la actual provincia de Honan [Henán]. Se dice que fue entonces cuando Confucio, durante su estancia en la corte imperial, se encontró con él. La literatura china comenta a menudo el encuentro de los dos héroes. Aparte de la mencionada obra histórica, se hallan alusiones directas o indirectas a este encuentro en la obra *Li Ki*, proveniente de la escuela confuciana, en los *Coloquios de la escuela confuciana (Kia Yü)*, por cierto bastante tardíos, y en la literatura taoísta ya desde épocas relativamente tempranas. En todo caso, este encuentro era ya tan familiar a la consciencia popular en tiempos de la dinastía Han (dos siglos a. C.) que hallamos una representación figurada en las célebres esculturas sepulcrales del Shantung [Shandong] Occidental, cerca de Kia Siang [Jiaxiang]; en ellas se ve a Confucio entregando a Lao-Tsé un faisán en agradecimiento por su visita. Sobre las conversaciones celebradas en aquella ocasión existen múltiples relatos. Todos concuerdan en una serie de hechos: en el juicio bastante despectivo que Lao-Tsé emite sobre los héroes del pasado, que eran los modelos venerados por Confucio, y en su intento de convencerle del sin sentido de sus aspiraciones culturales, mientras que Confucio, ante sus discípulos, habla con gran consideración sobre la profundidad inconcebible del sabio, comparándolo al dragón que alcanza las nubes. En conjunto se puede reconstruir aproximadamente la sustancia de la mencionada conversación tomando como base las afirmaciones del *Tao Te King*, y los relatos sobre el encuentro de Confucio con unos *sabios misteriosos* de las *Conversaciones*, libro XVIII. Está claro que nada se puede averiguar ya de cierto sobre el contenido literal de aquel diálogo. Es difícil determinar si hay que relegar toda la entrevista al terreno de la fábula, como lo hace Chavannes en su traducción de Se-Ma Ts'ien [Sima Qian] (*Les Mémoires historiques de Se-Ma Ts'ien*, tomo V, Paris 1905, pp. 300). Da que pensar el hecho de que nada concreto

se halle sobre este tema en las *Conversaciones*, donde se relatan varias entrevistas del mismo género^[2].

Lao-Tsé se retiró, según parece, cuando la situación política empeoró hasta tal punto que no hubo esperanza de restablecer el orden. Al llegar al paso fronterizo de la montaña de Han Gu [Shanggu], montado en un buey negro, según cuenta la tradición, el guardia de la frontera, Yin Hsi [Yinji], le pidió que le legara algo escrito. Correspondiendo a este deseo habría transcrito el *Tao Te King*, compuesto de más de 5000 ideogramas chinos, dejándoselo al guardia antes de dirigirse al oeste sin que nadie supiera a dónde exactamente. Se comprende que con este relato haya enlazado una leyenda según la cual Lao-Tsé habría llegado a la India, donde entró en contacto con Buda. En los posteriores desacuerdos entre ambas religiones, cada una afirmaba que el fundador de la otra había sido discípulo del instaurador de la suya. En realidad, el puerto de Han Gu [Shanggu] está situado al oeste del antiguo estado de Dchou, es decir, todavía en la China central. Todo contacto personal entre Lao-Tsé y Buda se excluye, por lo tanto, completamente. Los límites geográficos aplicados al cuadro histórico son posteriores.

Pero eso no fue todo. Precisamente porque la vida del *Viejo* ofrecía tan poco margen para la investigación, la leyenda pudo expandirse libremente. La personalidad del misterioso *Viejo* creció incesantemente hasta cobrar unas proporciones gigantescas, y acabó por fundirse en un ser cósmico que habría aparecido en la Tierra en las más diversas épocas. El absurdo jugueteo que se ha llevado a cabo en torno al nombre de Lao-Tsé (que también puede traducirse por *viejo niño*) no merece ser mencionado en este contexto.

La escasez y vaguedad de las informaciones sobre la vida de Lao-Tsé no nos permiten obtener muchas aclaraciones sobre su obra. Lo biográfico, al igual que todo lo histórico, se disuelve, para el místico, en una vana apariencia. No obstante, es una personalidad original e inimitable la que se dirige a nosotros por medio de los aforismos, la mejor prueba, en nuestra opinión, de su autenticidad

histórica. Pero estas cosas hay que sentirlas, no se pueden discutir. Finalmente, el problema no reviste especial importancia. El *Tao Te King* existe, independientemente de quién lo haya escrito.

La obra

En la literatura china se habla mucho más de la obra que de la biografía de su autor. Las *Conversaciones* de Confucio (libro XIV, 36) mencionan y critican al menos uno de los aforismos contenidos en ella. Ciertamente, no se puede excluir que aquel aforismo provenga de fuentes más antiguas que serían accesibles sin recurrir a la obra de Lao-Tsé. Pero no es este el único testimonio que poseemos. En primer lugar, hay que buscar citas en la literatura taoísta. Y, desde luego, allí no faltan. Podemos constatar que la mayoría de los 81 capítulos que componen el *Tao Te King* son objeto de cita para los autores taoístas más importantes del periodo pre cristiano; ya en el Lie-Tsé (editado en el siglo IV a. C.) hallamos 16 capítulos. Dchoung Dchou (conocido bajo el nombre de Dchoung-Tsé [Zhuangzi]), el más brillante de los escritores taoístas, que vivió en el siglo IV, basó generalmente todas sus disertaciones sobre las enseñanzas del *Tao Te King*, hasta tal punto que su obra sería inconcebible sin él. Han Fei-Tsé [Han Feizi], que murió en el año 230 a. C., bajo Ts'in Shi Huang Ti [Qin Shi Huang], da en sus libros 6 y 7 unas explicaciones a veces muy detalladas de un total de 22 capítulos. Finalmente, Huai Nan-Tsé [Huainanzi], contemporáneo de Se-Ma Ts'ien [Sima Qian] (muerto en el año 120), comenta en su libro 12 unos 41 párrafos, siguiendo el orden del *Tao Te King*, y citando ejemplos históricos. En total, tenemos así testimonios sobre al menos, unas tres cuartas partes de los capítulos. He aquí unas circunstancias muy favorables para una obra tan breve como es el *Tao Te King*. Estas pruebas además hablan en contra de la tesis de que el *Tao Te King* fuera una falsificación budista de alguna época posterior, a no

ser que uno lo atribuya a la gran fábrica de Se-Ma Ts'ien [Sima Qian] y Cía., que el señor Allen tuvo el honor de descubrir.

En la dinastía Han, varios emperadores se vuelcan en el estudio del *Tao Te King*, en particular Han Wen Ti [Han Wendi] (el emperador Wen de Han [N. del E. D.]) (197 a 157 a. C.), cuya manera de gobernar sencilla y pacífica es caracterizada como un fruto directo de las enseñanzas del viejo sabio. Su hijo Han King Ti (156-140) da finalmente al libro la denominación de *Tao Te King* (es decir: *el libro clásico del sentido y de la vida*), denominación que ha conservado en China desde entonces.

Han Wen Ti [Han Wendi] debió recibir el libro de Ho Shang Gung [Ho Shang Kung] (el *Señor de las orillas del río*), quien también parece haber escrito un comentario. Sobre la personalidad de aquel hombre cuyo nombre verdadero se desconoce, hay poca claridad. Algunos autores chinos (aunque de épocas posteriores) pusieron en duda su existencia. Pero a partir de entonces, los comentarios se hacen más frecuentes. Tan solo en el catálogo de la dinastía Han se indican tres. El más antiguo de los comentarios fidedignos todavía existentes es el de Wang Pi, un joven de talentos maravillosos que murió a los 24 años, en el 249 d. C. A partir de ahí abundan los comentarios de toda índole. Incluso el fundador de la actual dinastía manchú (La dinastía manchú, o quing, acabaría dos años más tarde, con la abdicación en 1912 del último emperador, Puyi, como consecuencia de la revolución de Xinhai y el establecimiento de la República de China [N. del E. D.]) hizo editar bajo su nombre un comentario muy célebre. Nos llevaría demasiado lejos hacer aquí una enumeración detallada. Tampoco es necesario demostrar que una obra como el *Tao Te King* ha sufrido bastante en las tormentas del pasado y que el texto, por consiguiente, ya no se encuentra en perfecto estado. Las explicaciones dadas para cada capítulo tratarán este tema con mayor precisión. La agrupación en capítulos no es la original, lo único que parece ser muy antiguo es la división en dos partes principales, la del *SENTIDO (Tao)* y la de la *VIDA (Te)*, palabras iniciales de cada una de las partes. Se las unió bajo la

denominación de *Tao Te King*. La repartición que hemos conservado, en 37 y 44 capítulos respectivamente, y los títulos no siempre muy acertados que hemos suprimido en la presente edición, se remontan supuestamente a Ho Shang Gung [Ho Shang Kung].

Las xilografías más antiguas datan de la época de la dinastía Sung.

Situación histórica

La luz de la Antigüedad china proviene de estos dos focos: Confucio y Lao-Tsé. Para poder apreciar su influencia hace falta representarse las circunstancias históricas en las que vivieron. En el caso de Confucio son evidentes enseguida. Él vive en la realidad. Por eso se sitúa de lleno en las relaciones históricas. Las *Conversaciones*, por ejemplo, contienen multitud de menciones y juicios sobre personalidades históricas y contemporáneas. Su obra sería incomprensible si se dejaran de lado todas esas relaciones históricas. Esta es precisamente la razón por la que ha permanecido hasta hoy día como un extraño en la vida intelectual europea, la de que posee contextos históricos distintos, y explica también por qué influyó de tan extraordinaria manera en la vida intelectual china a lo largo de los siglos. En lo que atañe a Lao-Tsé, las circunstancias parecen presentarse de forma diferente. No menciona ni un solo nombre histórico en todo su librito. No tiene ningún interés en actuar en el tiempo. Por esta razón, para una China centrada en su historia, se pierde en lejanías nebulosas, donde nadie es capaz de seguirlo. Y es precisamente por esta razón por lo que ejerce una influencia tan grande en Europa, a pesar de la distancia que lo separa de nosotros en el espacio y en el tiempo.

El comentario japonés de Dazai Shuntai describe muy bien los principios de ambos. Primero da una corta orientación sobre las circunstancias de la época y continúa diciendo que Confucio

equiparaba al pueblo con unos niños que por imprudencia se han acercado demasiado al fuego o al agua, unos niños a los que hay que salvar a toda costa. Aunque se daba cuenta de lo difícil que sería salvarlos, la obligación moral de hacerlo le perseguía. Así intentó por todos los medios imaginables que se aplicaran al trono las enseñanzas de los santos del pasado, en las que veía un remedio. Esta fue la causa que le hizo errar sin tregua durante la mejor parte de su vida para encontrar un príncipe dispuesto a aplicar tales enseñanzas. No fue la necesidad de vana agitación ni el afán de gloria lo que le incitó a realizar esta empresa desesperada, sino el inexorable deber de ayudar, sabiéndose en posesión de los medios para conseguirlo. Y cuando finalmente todo resultó inútil porque la situación estaba muy desordenada y las circunstancias no le proporcionaron ninguna clase de ayuda, Confucio renunció resignado. Pero no olvidó por ello sus obligaciones y creó, en el círculo de sus discípulos y con su actividad literaria, una tradición que al menos conservara para la posteridad los alineamientos del antiguo buen orden social, una tradición que legara al futuro las semillas de sus doctrinas, para que existiera un punto de apoyo en el momento de reordenar el mundo, una vez que las circunstancias se hubiesen vuelto favorables. Lao-Tsé, por el contrario, habría reconocido que la enfermedad que padecía el imperio no era de aquellas que se curaban con medicinas, por muy buenas que fueran estas, porque el cuerpo del pueblo se hallaba en un estado que no era de vida ni de muerte. Por cierto, malas condiciones habían reinado también en épocas anteriores, pero entonces el mal se *encamaba*, por decirlo así, en la persona de algún tirano y la población, enrabiada, se unía para reaccionar con fuerza, promoviendo a un noble innovador y estableciendo, gracias a una acción enérgica, un orden nuevo y mejor en lugar del antiguo.

Muy distinta era la situación al final de la dinastía de los Dchou. Ya no existían grandes vicios ni grandes virtudes. El pueblo gemía bajo la opresión de sus superiores, pero ya no tenía la fuerza necesaria para realizar un enérgico acto de voluntad. Los defectos

no eran defectos y los méritos no eran méritos. Una profunda hipocresía había roído todas las relaciones, de manera que por fuera se proclamaban el amor al prójimo, la justicia y la moral, como altos ideales, y por dentro la envidia y la codicia lo envenenaban todo.

En estas circunstancias, cualquier intento de arreglo debía aumentar el desorden. Este tipo de enfermedad no se puede subsanar con remedios externos. Más vale dejar que el cuerpo repose, para que se restablezca gracias a las fuerzas curativas innatas. Este sería, siempre según el comentarista japonés, el sentido del testamento hecho por Lao-Tsé en las 5000 palabras del *Tao Te King*.

Lo que acabamos de resumir explica suficientemente por qué Lao-Tsé, harto de la historia, no cita ni un solo ejemplo histórico en su obra. Rousseau proclamó la misma verdad, aunque con otro ritmo y poniendo un acento distinto, en su *Retorno a la naturaleza*, a mediados del siglo XVIII.

[n1]

No obstante, sería una equivocación aislar a Lao-Tsé del contexto de la vida intelectual de China, ya que se encuentra ligado a ella por múltiples hilos. Es cierto que lo histórico como tal no entra en su perspectiva. Pero eso no significa que no haya conocido la antigüedad china: su cargo en los archivos imperiales le brindó la ocasión. Además, en la proclamación de sus enseñanzas se sirvió sin reparo de antiguas fórmulas de sabiduría. Su libro está lleno de citas explícitas o, quizás más a menudo, tácitas. El hecho de que Lie-Tsé atribuya el capítulo 6 [i1](#) del *Tao Te King* al Emperador Amarillo, un mítico soberano de la prehistoria, demuestra que muchas cosas del *Tao Te King* se encuentran también en otras tradiciones. Asimismo, Tu Tao Kien (según S. Julien) hace proceder todos los pasajes que empiezan por: «Así pues, el Sabio» de un libro igualmente atribuido a aquel emperador, el libro (*San*) *Fen (Wu) Tien*. Será difícil, si no imposible, perseguir todos los rastros de este tipo de referencias. Por lo demás, no tiene ninguna importancia,

porque todas las partes de la obra exhiben el mismo espíritu característico, de manera que todo su contenido se ha convertido en propiedad del autor, sea cual fuera su origen. Nos basta con saber que Lao-Tsé representa, al igual que Confucio, la continuación de una vieja corriente espiritual china, esto se desprende incluso de los textos de la Escuela confuciana. Los conceptos de *Tao* que traducimos por *SENTIDO*, y de *Te*, que traducimos por *VIDA*, ocupan una posición cardinal también en los escritos confucianos. Solo que allí aparecen bajo otra luz. Y a menudo es posible observar una crítica directa y recíproca tanto en el *Tao Te King* como en los escritos confucianos. De este modo, el comienzo del *Tao Te King* constituye también una crítica de la noción del Tao, concebida exclusivamente desde un punto de vista histórico como la *Vía de los reyes antiguos*, interpretación corriente entre los adeptos de Confucio. Ya se ha mencionado más arriba el pasaje de las *Conversaciones* de Confucio que trata de la noción de Te tal como Lao-Tsé la concibe.

En otros puntos reina un perfecto acuerdo entre ambas tendencias, como por ejemplo en cuanto se refiere a la gran apreciación del *No-actuar* como principio de gobierno. Una oposición implacable se entabla en cuanto se trata de la estimación del *Li* (costumbre, reglas de conducta social) de capital importancia para Confucio mientras que Lao-Tsé no ve en ello más que un fenómeno degenerativo. Esto concuerda por un lado con el punto de vista escéptico que Lao-Tsé adopta frente a toda clase de cultura. Por el otro lado parece que Lao-Tsé se remonta además a valoraciones más antiguas que Confucio, quien en todos estos puntos se identifica conscientemente con los fundadores de la dinastía Dchou (cf. *Fong Shen Yen*, 1). Todo esto nos indica que Lao-Tsé está en contacto espiritual con la antigüedad china al menos tanto como Confucio, el cual parece haber modificado bastante la materia tradicional, adaptándola a sus convicciones. El hecho de que aquellos textos rectificadas, el *Libro de los Documentos* (*Shu King*) y particularmente el *Libro de las Mutaciones*

(*I King*) conserven un carácter tan *taoísta* es la mejor confirmación de nuestro modo de ver.

No obstante, en medio de la corriente vital de su tiempo, una época en la cual la gente estaba muy orgullosa de haber llegado tan lejos, Lao-Tsé se sentía solo a veces. Pero esta es una suerte que comparte con otros pensadores independientes de todos los tiempos. Tampoco parece haberle costado mucho conciliarse con este destino.

Lao-Tsé no fundó ninguna escuela, al contrario de lo que hizo Confucio. No sentía ni el deseo ni la necesidad de hacerlo. Porque no tenía la intención de difundir una doctrina. Vislumbró para sí las grandes conexiones universales, y vertió dificultosamente lo visto en palabras, abandonando a otros espíritus afines de épocas posteriores la tarea de seguir independientemente sus indicaciones, y contemplar por sí mismos el conjunto del mundo, las verdades que había descubierto. Y lo consiguió. En todos los tiempos han existido pensadores que levantaron la vista por encima de los fenómenos pasajeros de la vida humana, hacia el sentido eterno del proceso cósmico, cuya grandeza desafía toda conceptualización; en él encontraron la paz y el alivio que resultan de la capacidad de restarle importancia a la así llamada seriedad de la vida, una seriedad que carece de valor esencial intrínseco. Pero son unas pocas personas aisladas; por su misma naturaleza, esta manera de interpretar la vida no se puede cultivar en masa.

Tampoco todos poseen la *doctrina pura*. Cada uno de ellos saca sus conclusiones personales de acuerdo con los condicionamientos de su manera de ser, empezando por Lie Yü Kou (Lie-Tsé) y Dchuang Dchou (Dchuang-Tsé [Zhuangzi]) ya mencionados, pasando por el *epicúreo* Yang Dchou y el *filántropo* Mo Ti (Me-Tsé [Mozi]), los dos chivos expiatorios del confucionista ortodoxo Mong Ko (Mencio), y terminando por el sociólogo Han Fei (Han Fei-Tsé [Han Feizi], contemporáneo de Ts'in Shi Huang Ti [Qin Shi Huang]) y el *romántico coronado* de Huai Nan [Huainan], Liu An (llamado habitualmente Huai Nan-Tsé [Huainanzi]).

En épocas posteriores hubo incluso varios discípulos fieles de Confucio que, impulsados por los golpes del infortunio, volvieron a reflexionar sobre el sentido de la vida, abandonaron todo el lujo y la pena del mundo, y se retiraron a un tranquilo rincón en la montaña o a orillas del mar, buscando en las líneas del *Tao Te King* una explicación para sus vivencias. Un ejemplo entre miles será suficiente. Cerca de Tsing-Tao [Qingdáo] se encuentra una montaña llamada Lao Shan [Laoshan] que la literatura china elogia como la Isla de los Santos. En ella, románticos barrancos cobijan monasterios recónditos, disimulados entre bosques de bambú y envueltos en una vegetación casi subtropical, desde los cuales la vista abarca la amplitud del mar azul. En aquella soledad montañosa, más de un alto cargo fracasado en las intrigas de la corte imperial encontró la paz interior mediante la contemplación de la naturaleza pura y la interpretación de los aforismos del *Tao Te King*.

Existe una descripción de los famosos parajes de Lao Shan [Laoshan], difundida únicamente en estos monasterios en forma de copias, de las que me procuré un ejemplar. Data de aquellos tiempos salvajes en que la decadente dinastía Ming fue suplantada por la casa del soberano actual. Un censor imperial aprovechó el involuntario ocio de su edad avanzada para confeccionar estas descripciones. Casi cada renglón exhala la influencia del *Viejo*. Nada más empezar, los propósitos de la introducción reflejan su característico espíritu:

Todo ser recibe su verdadero valor por el hecho de poder brillar con luz propia gracias a su contacto con las profundidades del fondo cósmico. Pero: el gran arte no conoce el adorno, la gran VIDA no es aparente, la piedra preciosa tiene una cáscara áspera. ¿Cómo es posible conciliar esto? Comprendiendo que la verdadera luz no precisa ser reconocida por el hombre, sino que más bien se avergüenza de su luminosidad. La importancia de las cosas

buenas del Cielo y la Tierra no se basa en su posible utilidad para los fines humanos. Incluso se puede decir que lo que no posee tanta grandeza intrínseca que desde fuera no se le pueda añadir nada, no merece la calificación de grande.

La influencia de Lao-Tsé no se limita a la China. El japonés arriba mencionado dice de sí mismo:

Aunque nacido dos mil años más tarde, me esforcé, a lo largo de mi vida, en contribuir a la realización de las enseñanzas de Confucio, las cuales seguía con toda fidelidad. Pero se puede decir que sobreestimé mis fuerzas. Ahora tengo casi setenta años y se aproxima el final de mis días. Mi voluntad sigue firme, pero las fuerzas de mi cuerpo se están debilitando. Aquí me veo, sentado, contemplando la permutabilidad de todas las condiciones y observando cómo todo camina hacia su declive. Y aunque surgiera entre nosotros un sabio, tampoco sería ya capaz de arreglar las cosas. Vivimos la misma coyuntura otoñal de aquel tiempo en que Lao Tan escribió sus 5000 palabras. En esta fase terminal más vale el No-hacer del Viejo que el SENTIDO de los reyes antiguos.

En uno de los citados monasterios del Lao Shan [Laoshan], el de la *Cueva de la Nube Blanca (Pe Yün Tung)* nació, en el curso de unas sesiones espiritistas llevadas a cabo por medio de la psicografía, un método muy difundido en China, un libro en dos tomos en el que los santos y sabios de la antigüedad proclaman sus enseñanzas, uno tras otro, desde la tumba. El libro se parece a los demás productos de su género. Contiene mucho misterio, mucha oscuridad, diversos pasajes con encanto poético, pero nada que pudiese conferirle un valor que esté más allá del interés psicológico. Las palabras que estos difuntos héroes de todas las tendencias dirigen a los

discípulos, se parecen prodigiosamente en sus ideas fundamentales, y concuerdan con el punto de vista personal del dirigente de las sesiones espiritistas. Un pasaje del libro es particularmente divertido:

Al proclamar sus enseñanzas, Lao-Tsé (que parece haber guardado una consecuente fidelidad a sus doctrinas, a pesar de los milenios transcurridos desde que escribió el *Tao Te King*) se interrumpe de pronto y declara que lo están llamando a Londres (*Lun*) en Inglaterra (*Ying*), donde lo necesitan, y que continuará la instrucción en el momento oportuno.

¿Acaso presentía el viejo sacerdote, alejado del mundo en su monasterio de montaña, monasterio que ningún europeo había pisado aún, que Lao-Tsé se está poniendo de moda en Europa? Sea como sea, es un hecho que los vínculos entre Lao-Tsé y Europa se están estrechando. El ejemplo más contundente a este respecto es Tolstói, quien, según su propio testimonio, reconocía la influencia de Lao-Tsé, el cual le sirvió como modelo para sus enseñanzas de la *no-acción*. Pero también la cantidad de traducciones del *Tao Te King* que se difunden actualmente prueban el gran interés que existe por el misterioso Viejo.

Como se podrá constatar no hemos tratado, hasta aquí, el tema de las relaciones de Lao-Tsé con el taoísmo, una cuestión que se podía considerar como la más evidente. La omisión ha sido deliberada, porque Lao-Tsé no fue el fundador de la actual religión taoísta. El hecho de que los seguidores de esta religión lo veneren como a un dios no debe confundirnos. Es natural que en China tampoco haya faltado nunca gente capaz de adaptar la interpretación del *Tao Te King* a sus propias intenciones ya sea que intentaran conciliar aquellas enseñanzas con las doctrinas del confucianismo, o que encontraran en él el hábito de la contemplación budista, o que recurrieran a él para elaborar el elixir

de la vida o la piedra filosofal que transforma el plomo en oro, o que lo utilizaran para apoyar doctrinas militares o penales, o que lo relacionaran con el politeísmo animista o con ciertos ritos vegetarianos y antialcohólicos, o que se basaran en el *Tao Te King* para confeccionar fórmulas mágicas de bendición o maldición... En todas partes, incluso en los círculos de las sectas secretas de índole política que solían respaldar con magia sus actividades subversivas, el Viejo Sabio siempre tuvo que prestar su nombre. Pero todas estas tendencias, como lo observa muy acertadamente un erudito chino, no hacían más que adueñarse indebidamente de Lao-Tsé.

Se reconoce generalmente que la usual tripartición de la religión china en confucianismo, taoísmo y budismo, es insuficiente y no corresponde a la realidad. Para hacerse una idea de la verdadera situación religiosa, primero habría que eliminar de la lista al budismo, que no es originario de China, aunque sea la religión extranjera con mayor influencia sobre la vida religiosa china, yuxtaponiéndolo a cultos extranjeros como el islam y el cristianismo. El confucianismo tampoco es una religión, sino una doctrina de estado que ha utilizado los elementos religiosos existentes como materiales de construcción para su sistema social, sin transformarlos a continuación, limitándose solo a seleccionarlos. Según lo que hemos visto, hasta aquí debería quedar claro que el taoísmo de Lao-Tsé no conlleva ningún dinamismo propio suficiente para fundar una iglesia. Lo que hoy solemos llamar taoísmo se remonta en realidad a unas fuentes muy distintas del *Tao Te King* de Lao-Tsé. No es más que la religión popular animista de la antigua China, algo sistematizada y mezclada con doctrinas hindúes. Es muy probable, y esto se desprende también de varios pasajes de las *Conversaciones* de Confucio, que esta religión animista del pueblo hubiera existido mucho antes de aparecer Lao-Tsé y Confucio. En principio, además, variaba según los lugares y con el tiempo, como consecuencia de la unificación política de los grupos tribales, llegó a fundirse en un conglomerado. Ha subsistido hasta nuestros días en las profundidades del pueblo. Tal animismo es un fenómeno

arraigado profundamente en el mundo entero, tanto en nuestra Europa cristiana como en el helenismo y en Israel. La única diferencia consiste en que el judaísmo y el cristianismo lo tachan de superstición, mientras que en China lleva una vida relativamente intacta: se considera algo útil para dominar a las masas, mientras que el hombre culto se reserva el privilegio de darle el trato que le parece adecuado a su nivel de cultura o a su disposición momentánea.

Este *taoísmo* no constituye, por lo tanto, nada que se enfrente necesariamente al confucianismo como tal. Siempre que surgían conflictos entre ambas tendencias, eran debidos a circunstancias de índole política. Si buscáramos a los héroes de este tipo de taoísmo, cuya fuerza principal reside en la conjuración de espíritus y toda clase de trucos mágicos, tendríamos que mencionar a We Pe Yang, quien, en épocas de la dinastía Han, *inventó* el elixir de la vida, o a Dchang Tao Ling (nacido el 34 después de Cristo), y a Kou Kien Dchi (423 d. C.), gracias al cual se introdujo la dignidad del papado taoísta con el título de *Tien Shi (Maestro Celeste)*, dignidad esta que se transmite por la herencia en la familia Dchang, por metempsícosis, algo parecido a lo que ocurre con la función del Dalai Lama. Todo esto no tiene nada que ver con Lao-Tsé, al que un destino clemente preservó de convertirse en papa taoísta.

El contenido del *Tao Te King*

Toda la metafísica del *Tao Te King* está edificada sobre una intuición fundamental, inaccesible a la rigurosa determinación conceptual, y que Lao-Tsé, por llamarla de alguna manera, la designa *provisionalmente* con el término de *TAO* (cf. capítulo 25 [i2](#)). En cuanto a la correcta traducción de esta palabra, reinó desde el principio una gran diversidad de opiniones. *Dios, Vía, Razón, Palabra, Logos* son solo algunas de las versiones propuestas. Una

parte de los traductores en lenguas europeas adopta sencillamente *Tao*, sin traducirlo.

En el fondo la expresión importa poco, ya que para Lao-Tsé mismo no era más que una especie de signo algebraico que representaba algo inexpresable. Nosotros hemos optado, de una manera general, por el término SENTIDO. Lo hicimos inspirándonos en el pasaje de *Fausto* donde este, al volver del paseo de pascuas, empieza a traducir el *Nuevo Testamento* e intenta transcribir las palabras iniciales del evangelio de Juan por «Al comienzo fue el sentido^[3]».

Esta parece ser la traducción que mejor corresponde a los diversos significados del *Tao* chino. La palabra china parte del significado de *vía*, extendiéndose primero al de *dirección, condición* y luego a *razón, verdad*.

Empleado como verbo, la palabra significa *hablar, decir* y, por extensión, *conducir*. (Podemos abstraemos aquí de los significados secundarios *ámbito, territorio*). Nuestra voz *sentido* encierra igualmente el significado original de *vía, dirección*. Designa además: a. las facultades de percibir el mundo exterior; b. la percepción misma en el seno de la conciencia (*el sentido interior*), la disposición de percibir, de tomar conciencia de una cosa (*el sentido de orientación*); c. la razón, el juicio, el discernimiento (*el sentido común, el buen sentido*); d. el significado de palabras, imágenes, obras. De todas estas acepciones, sólo la primera no coincide, de forma que la concordancia de significados es muy amplia. Para subrayar además el carácter algebraico de la palabra, la transcribimos siempre en letra mayúscula.

Para justificar aquí también la traducción de la segunda expresión que vuelve constantemente, TE, constatamos que la definición china de esta es la siguiente: «lo que los seres reciben para nacer se llama TE». Por ello traducimos esta palabra (apoyándonos aquí también en Juan, I, 4: «En él estaba la Vida, y la Vida era la luz de los hombres») por VIDA. Igualmente posible sería traducirla por *Naturaleza, Ser, Espíritu, Fuerza*, todas ellas

acepciones frecuentemente utilizadas en las *Conversaciones* de Confucio. Preferimos evitarlas para prevenir la confusión con otras expresiones aquí empleadas. La habitual traducción de *virtud*, apropiada para ciertos tratados morales posteriores, no conviene para Confucio y aun conviene menos para Lao-Tsé.

Si después de estas aclaraciones sobre las dos expresiones fundamentales de la obra buscamos el punto de vista a partir del cual Lao-Tsé edifica su metafísica, debemos empezar por constatar una esencial diferencia si se compara con la de la antigua filosofía griega. La mirada de los filósofos griegos se dirige hacia el exterior, donde buscan un principio que pueda explicar el mundo. No es por azar que la mayoría de sus obras se titulen *peri physeos* (*sobre la naturaleza*).

Cuando un principio unilateral se elabora hasta sus últimas consecuencias, siempre se manifiestan sus límites a partir de cierto punto. En este terreno, el hecho de tomar como principio fundamental al agua, al fuego, al átomo, al Ser o al Espíritu, no constituye una diferencia esencial: se trata siempre de un lado particular de la experiencia global, cuya aplicación necesariamente tiene límites. Esta es también la razón por la que los sistemas filosóficos particulares cambiaron constantemente durante el periodo cosmológico de la filosofía griega: todos carecían de un fundamento central. Esto explica por qué el principal defecto de todos aquellos sistemas aparece en cuanto se intenta aplicarlos al terreno psicológico. Un sistema cuyo principio básico es cosmológico nunca puede trascender los límites de una psicología materialista. La transformación de la filosofía griega se efectuó, como es sabido, durante el periodo del escepticismo subjetivo de los sofistas; pero no fue sino en el periodo posterior cuando, utilizando todos los materiales tantas veces reelaborados, se crearon los grandes sistemas de Demócrito, de Platón y, sobre todo, de Aristóteles, preparándose así con sus diversas tendencias el camino hacia una recapitulación homogénea del pensamiento.

El pensamiento chino siguió otros caminos esencialmente distintos. Ni Confucio ni Lao-Tsé se salieron del terreno de lo humano. Ver claramente este hecho es de fundamental importancia, sobre todo respecto a las enseñanzas de Lao-Tsé, ya que nadie discutirá que Confucio ha seguido siempre una orientación éticosocial. El TAO proclamado por Lao-Tsé, al contrario, parece ser algo puramente cosmológico. Pero esto no es más que la apariencia. Lao-Tsé indica repetidas veces el punto de partida que conduce a su conocimiento, mejor dicho, a sus intuiciones: capítulo 21 [i3](#) y capítulo 54 [i4](#). Uno de ellos trata del SENTIDO, el otro de la VIDA. Al final de ambos se halla explícitamente la pregunta: ¿Cómo conozco la naturaleza del mundo?, (refiriéndose a lo que anteriormente afirma del SENTIDO y la VIDA). La respuesta que sigue parece extraña en un primer momento: «Precisamente por esto». El énfasis que la posición confiere a estas palabras nos obliga a atribuirles una importancia que va más allá de la afirmación de una simple tautología. Del contexto resulta que el fundamento del conocimiento es cada vez un principio general, el cual se halla también presente en el individuo que reflexiona. Esta participación del individuo en el principio general de la verdad es lo que otorga la evidencia, raíz de toda certeza, a los conocimientos. De hecho, tres veces encontramos escrita la siguiente frase: el Sabio rechaza aquello y se ciñe a esto (capítulos 12 [i5](#), 38 [i6](#) y 72 [i7](#)). Cualquier principio tomado de la experiencia exterior será rebatido con el tiempo y caerá en desuso, porque el conocimiento del mundo cambia con el progreso de la humanidad (el mundo reconocido es, en el fondo, el único *mundo* existente). Por el contrario, lo que se conoce gracias a la experiencia vivida en el centro de uno mismo (a partir de la luz interior, como dicen los místicos), queda indeleble a condición de que haya sido percibido de una manera realmente pura y verdadera. Así, hasta el adversario más empedernido de Lao-Tsé, el profeta cultural Han Yü [Han Yu], solo puede reprocharle estar sentado en un pozo y no ver el mundo de forma global, pero la parte que divisa nadie es capaz de contestársela. Porque, entendámoslo

bien, no es el yo individual, accidental, psicológicamente condicionado, el que Lao-Tsé toma en consideración. Este yo individual no es sino la sede de la ilusión y del peligro. En Lao-Tsé se trata, al contrario, del yo *puro*, del yo inherente al ser humano como tal. Para llegar del yo empírico al yo supra individual, hace falta naturalmente abstraerse de todo lo que es accidental, particular. Por esta razón, la penetración en lo supra individual toma el aspecto de una disminución, mientras que el ejercicio de la investigación, debido a la acumulación de conocimientos fragmentarios, da una impresión de aumento (capítulo 48 [i8](#)). Lo importante es que el corazón esté vacío; sólo entonces pueden comprenderse las grandes verdades. Cuando Lao-Tsé no cesa de elogiar el corazón vacío (en el terreno del conocimiento igual que en el terreno práctico) al que define como el estado ideal, no hay que olvidar, si se quiere llegar a entender bien, que en chino el concepto de *corazón* abarca otro significado distinto del que tiene en el pensamiento europeo influenciado por el cristianismo. Mientras que para el europeo el valor y la afectividad pasan al primer plano y dan la nota, para los chinos, el *corazón* es ante todo, uno de los cinco sentidos, correspondiéndole la función del complejo sensorial que permite el contacto más directo con el mundo exterior y al que nosotros solemos llamar, en lenguaje popular, el *sentimiento*. En consecuencia, el corazón es también la sede del deseo orientado hacia lo exterior. Para Lao-Tsé, el hecho de estar tan vinculado al mundo empírico por medio de los sentidos y los deseos constituye un peligro, porque ofrece una apariencia ilusoria e impide el verdadero conocimiento (cf. capítulo 12 [i9](#)). Por esta razón, el medio para penetrar en la verdad consiste en cerrar las *puertas* a través de las cuales estas impresiones generadoras de confusión entran en nuestro interior (capítulo 52 [i10](#) y 56 [i11](#)). Es evidente que de esta manera, todo saber positivo pasa a un segundo plano. Es más, Lao-Tsé considera que cualquier *saber* o *conocimiento* (capítulos 19 [i12](#) y 20 [i13](#)) no es suficientemente directo. Se podría pensar que argumentando así se acaba necesariamente por llegar a una

negación abstracta del mundo. Pero no es esta su intención. Todo se basa más que nada en la idea de que allí donde termina la apariencia, se puede distinguir mucho más nítida y pura la esencia verdadera, oculta, la esencia eterna que se eleva por encima de la cambiante rapidez de la ilusión sensorial. Lao-Tsé, por lo tanto, no aspira al *conocimiento*, sino a la *visión*, a la *iluminación* interior. Que esta contemplación no tiene nada que ver con las visiones ascéticas se desprende de toda una serie de pasajes (cf. capítulos 3 [i14](#) y 12 [i15](#)); Lao-Tsé aprueba el cuidado del *cuerpo* y de los *huesos*, es decir, la corporalidad en su indispensable subsistencia. La iluminación interior conduce por sí sola a la simplicidad (cf. capítulo 28 [i16](#)), cuya imagen más bella es la del niño que todavía no anda y va errando por todas partes empujado por las confusiones del deseo. El ser humano constituye una unidad coherente, que vuelve sobre sí misma y se realiza actuando espontáneamente, y dentro de la cual cualquier manifestación en una dirección determinada se ve completada enseguida por su contrario, el cual está ligado a ella tan necesariamente como lo están los huecos y las crestas de las olas. Este equilibrio armónico no se rompe a causa de los fenómenos del nacimiento y la muerte. Y confiere una vida eterna que trasciende la muerte.

En este punto, la investigación referente al problema cognoscitivo que se plantea Lao-Tsé nos lleva imperceptiblemente hacia un principio metafísico: TE, la VIDA. Porque la VIDA, según Lao-Tsé, no es otra cosa que la naturaleza humana, la cual, actuando espontáneamente, es idéntica, después de todo, al fondo del mundo. Es muy importante en este contexto la espontaneidad de la manifestación; la espontaneidad es el misterio más profundo de la VIDA (cf. capítulo 38 [i17](#)). Considerada desde el punto de vista de la individualidad, esta espontaneidad parece ser algo negativo. El individuo es contenido. No vive él mismo, sino que se deja vivir, es vivido (capítulo 50 [i18](#)). De ahí viene la insistencia en el fenómeno del No-actuar. El No-actuar no significa la inactividad sino, sencillamente, la receptividad absoluta frente a todo lo que acciona

sobre el individuo desde el fondo metafísico. En este sentido hay que comprender los diversos pasajes donde la VIDA es descrita como algo femenino y puramente receptivo. Esta VIDA es buena en la medida en que exhibe el comportamiento adecuado en cada instante y en cualquier situación (capítulo 8 [i19](#)). Su autoridad se basa en el hecho de ofrecer el complemento necesario para cada circunstancia. Es buena con los buenos, y también es buena con los que no son buenos, porque a cada uno le da lo que le falta para ser completo. Este complemento es algo que se brinda sin ningún conflicto, siendo comparable al relleno de un vacío. Pero precisamente por el hecho de proporcionar este complemento, se eleva aquel que lo ofrece. Lo *bueno*, para Lao-Tsé, es una noción cambiante imposible de fijar de una vez por todas, que necesita, por el contrario, ser adaptada a cada caso particular: todo lo que se establece unilateralmente es juzgado sin remedio como algo inferior. Incluso la virtud más elevada que pretende afirmarse, imponerse, es algo inferior, porque no representa más que un aspecto unilateral del indispensable par de opuestos. Si todos en el mundo reconocen lo bueno como bueno, por esto mismo, reconocen lo que no es bueno como no bueno. De esto se deduce que la vida que pretende imponerse como algo positivo mediante disposiciones externas, es una VIDA inferior, aunque se manifieste en amor al prójimo, en justicia, en reglas morales (capítulo 38 [i20](#)). En cualquier caso, la afirmación suscita necesariamente la negación. Quien se identifica con solo un aspecto del par de opuestos está equivocado, considerándolo desde el punto de vista supremo. Tenemos aquí una visión de la vida semejante a la que constituye la base de la tragedia, por ejemplo, y que fue definida sobre todo por Hebbel. Cualquier transgresión por parte del individuo provoca una reacción equilibradora por parte del perturbado conjunto universal.

El ser humano que encarna en sí esta VIDA, el hombre ideal por así decirlo, es siempre designado en el *Tao Te King* por la expresión *Shong Jen*. Hemos traducido este término por *el Sabio*. También se puede encontrar la traducción de *el Santo*. En todo caso hay que ver

en ello a la persona individual que, habiendo renunciado a sus inclinaciones y deseos accidentales, refleja perfectamente el principio de la VIDA. Esa persona no se vive a sí misma ni busca nada para sí misma, sino que deja a la VIDA manifestarse en ella. Tal disposición es, por decirlo así, una potencia cósmica. Esto es puramente lógico, porque nunca se conseguirá separar al hombre del circuito cósmico, siempre continuará siendo un componente indispensable del complejo que solemos llamar el mundo. Hasta las filosofías más modernas tienen que admitir este hecho. Además, tras la labor filosófica de Kant, no queda ninguna duda seria a este respecto. Pero el *Sabio* no se realiza en personalidad histórica alguna, es una idea supra temporal en la que cada uno puede participar en la medida en que se lo permita su afinidad interior con ella, y que es comparable en cierta manera al concepto judío del Mesías. Este contexto quizás ilumine un poco el oscuro pasaje del capítulo 4: «No sé de quién es el hijo. Parece anterior a Dios».

Si seguimos el rastro de la espontaneidad hasta más allá de lo humano, llegamos a alcanzar el SENTIDO (Tao). Como la VIDA está en el ser humano, el SENTIDO está en el mundo, en forma de espontaneidad, naturalmente. Es distinto de todas las cosas, se sustrae a toda percepción sensorial, así que no pertenece al terreno de lo existente. Lao-Tsé le atribuye repetidas veces el *No-ser*, el *Vacío*. Para evitar un malentendido a la hora de interpretar estas expresiones, es necesario considerar el hecho de que en chino, la negación desempeña un papel muy distinto del que tiene en el pensamiento europeo. Para el chino, el Ser y el No-ser son extremos opuestos, contrarios, pero no contradictorios.

Se comportan en cierto modo como los signos positivo y negativo de las matemáticas. Así, el *No-ser* no constituye una expresión puramente privativa; a menudo habría que traducirlo más bien por el *ser en sí*, en oposición al *existir*. Son interesantes a este respecto ciertas observaciones de la psicología lingüística que todavía pueden hacerse en el lenguaje chino de nuestro tiempo. La negación doble para expresar una fuerte afirmación también es

admitida en Europa, pero el natural instinto lingüístico rechaza por lo general este tipo de construcciones. Donde nosotros decimos: «Llegará seguramente», el chino dice sin vacilar: «No puede no venir». La *ubicuidad* se expresa así: «Ningún lugar donde no esté». La perfecta equivalencia de la afirmación y la negación quizás se manifieste de la manera más contundente en las respuestas a preguntas negativas. El chino contesta «sí» a la pregunta «¿No viene?», cuando efectivamente no viene, porque el *no* de la pregunta no tiene para él ningún significado privativo, se funde con el *venir* en una sola noción, la noción del *no venir*, que puede ser afirmada sin riesgo de malentendidos, como cualquier noción positiva. Bajo esta luz hay que interpretar también el *No-ser* de Lao-Tsé: no es la simple nada, sino algo cualitativamente distinto de la existencia. El SENTIDO está en todas las cosas, pero no es una cosa. Su manera de manifestarse es, por lo tanto, esencialmente cualitativa. Como ejemplo analógico nos puede servir el conocido concepto de la ley de la naturaleza. La ley de la naturaleza se manifiesta en todos los fenómenos sin ser una cosa que intervenga desde fuera en el desarrollo de los acontecimientos. Del mismo modo, el SENTIDO de Lao-Tsé está presente en todo lo que ocurre, puede estar a la derecha o a la izquierda (capítulo 34 [i21](#)), pero nunca se agota en ningún acontecimiento. Este No-agotarse o, como dice Lao-Tsé, este *No-colmarse*, es la cualidad que lo eleva infinitamente por encima de todas las cosas, sin que tal superioridad llegue a exteriorizarse de alguna manera en ningún momento. La no-manifestación de la superioridad, la *debilidad*, es lo que se puede calificar de *pequeño* en él, en tanto que su eficiencia permanente, omnipresente, constituye su *grandeza*. Queda por mencionar que la eternidad del SENTIDO se basa en el hecho de que todos sus movimientos retoman siempre sobre sí mismo. Todas las contradicciones quedan anuladas debido a que se compensan mutuamente. Y es más, cada movimiento se convierte necesariamente en su contrario. Las cosas mueren cuando se han hecho fuertes, y es precisamente esa fuerza, y la rigidez que

conlleva, lo que les produce la muerte. Recurriendo al concepto moderno de la evolución, se podrían citar como prueba de esta verdad los tipos biológicos sobre desarrollados unilateralmente que se extinguieron a causa, justamente, de este desarrollo (cf. los saurios etc.). La vida está siempre en el todo, nunca en lo individual, y por esta razón la naturaleza desconoce el amor a la manera humana: todos los seres participan de su abundancia, pero si alguno quisiera guardarse algo, este intento sería como condenarse a muerte a sí mismo.

El SENTIDO es pues, desde el punto de vista ontológico, la raíz de todo Ser; pero como el Ser no se distingue del No-ser nada más que por el nombre y no por la esencia, el SENTIDO se manifiesta también en el seno del Ser, en forma de lo materno, lo que alumbró, de donde nacen a la vida los seres individuales y adonde vuelven al morir.

Tras subir, como quien dice, por inducción hacia el principio de explicación del mundo de Lao-Tsé, nos queda por seguir el camino inverso, el camino por donde Lao-Tsé baja, por medio de la deducción, desde el principio supremo a la realidad. Allí, como es de suponer, encuentra sus mayores dificultades.

*El Dios que habita en mi corazón
puede conmover mis entrañas.
Es el dueño de todas mis fuerzas,
pero no puede mover nada en el exterior.*

Lao-Tsé debió experimentar algo del desconsuelo que expresan estos versos en sus relaciones personales con el mundo exterior, de las cuales se lamenta con una exclamación trágica (capítulo 20 [i22](#)). Y también debió sentir este desconsuelo cuando trataba de deducir el mundo exterior del SENTIDO. En el fondo, no se lo podemos reprochar. De hecho, en lo real subsiste siempre un resto irracional que el pensamiento no llega a comprender. Quizás sea este residuo irracional el fondo existencial de todo lo individual. Desde tiempos

inmemoriales, la humanidad se ha atormentado sin llegar a encontrar la respuesta a un problema cuya única solución sea tal vez aquella que cada individuo halle para y por sí mismo, merced a su voluntad. No podemos esperar de Lao-Tsé que él consiga lo que ningún filósofo de antes o después ha logrado: alcanzar la realidad con el pensamiento. De todas formas, las líneas auxiliares que traza para indicar la dirección del SENTIDO en su camino hacia la realidad son interesantes.

Habrà que distinguir dos cosas: por una parte el movimiento que conduce desde SENTIDO como Unidad suprema, al nacimiento de las diversidades, y por otra, las líneas que conducen desde pensamiento a la realidad.

Lao-Tsé parte de la Unidad; en eso es un monista decidido (todo el pensamiento chino, dicho sea de paso, es, en el fondo, monista, a pesar de la preeminente doctrina de las fuerzas duales, las cuales se limitan a actuar en el mundo manifestado). La Unidad es el punto más alto que puede alcanzar el pensamiento, es el misterio de misterios, la puerta por donde surgen todas las energías (capítulo 1 [i23](#))... Dentro de la Unidad se encuentran incluidos todos los contrarios, aún sin separar. Ella es lo que se suele llamar el *No-comienzo*, que se sitúa antes del *comienzo original* (cf. nota explicatoria del primer capítulo [i24](#)). El Uno, como tesis, genera al Dos, la antítesis (los pares opuestos de Luz y Oscuridad, Masculino y Femenino, Positivo y Negativo, etc.), y de este par de opuestos nace como tercer elemento el mundo visible.

La Unidad encierra la predisposición a la diversidad, sin que esta última sea capaz de manifestarse en estado germinal. Esto permite que la Unidad evolucione hacia la diversidad sin que nazca algo completamente distinto. Así habrá que entender el capítulo 14 [i25](#), donde se trata de una visibilidad invisible, una audibilidad inaudible y una palpabilidad impalpable encerradas en el SENTIDO, las tres inseparablemente confundidas y formando Uno. Esta diversidad en la Unidad hace posible las evoluciones posteriores. Queda claro, sin más, que para Lao-Tsé no se puede tratar de una creación del

mundo única e históricamente determinada, que hubiera permitido tal despliegue. La evolución es un proceso esencialmente lógico, que no obstante puede ser proyectado en el pasado y designado entonces como el comienzo de Cielo y Tierra. Pero el mismo despliegue se da en el mundo tridimensional, la continua regeneración de la vida (capítulo 1 [i26](#)). La unidad desplegada, que ha devenido en multiplicidad, se menciona también en el capítulo 25 [i27](#), donde la citada evolución se representa como un movimiento circular.

El SENTIDO se manifiesta fluyendo; actúa primero en el Cielo, es decir, en el conjunto de las fuerzas inmateriales que obran sin ser vistas y, luego, se aleja al máximo de sí mismo y fecunda la Tierra, que es el conjunto de la corporalidad material. Finalmente retorna sobre sí mismo en el ser humano. Ser humano, Cielo y Tierra, hallan siempre, por lo tanto, su respectivo modelo en el nivel de existencia inmediatamente anterior, y su modalidad de manifestación se deriva del SENTIDO, único en tener capacidad realizadora directa. De manera análoga, en el capítulo 39 [i28](#), la Unidad es caracterizada como la raíz de lo que hace conformarse con sus respectivas determinaciones al Cielo, a la Tierra y al Hombre (Soberano). Pero aquí entran en escena otros dos complejos conceptuales (los Dioses y el Valle), que habrá que examinar con mayor detalle en otro contexto algo más adelante.

Debemos distinguir entre la relación de Unidad y diversidad y el paso desde el SENTIDO a la realidad. Particularmente característicos son a este respecto el capítulo 14 [i29](#) y el 21 [i30](#), a los que podemos añadir el comienzo del capítulo 51 [i31](#). Aquí encontramos alusiones a cómo el SENTIDO contiene potencialmente la realidad. Intentaríamos en vano encajar en un sistema fijo todas estas intuiciones aisladas que se sustraen a la expresión conceptual. Leyendo estos pasajes, nos damos cuenta de que hablan balbuciendo acerca de unas experiencias que sobrepasan el pensamiento humano. De una manera general se puede constatar cierto parentesco con la doctrina de las Ideas de

Platón. Repetidas veces leemos que la manifestación del SENTIDO en las criaturas (es decir: en los seres individuales de la realidad) es posible gracias al hecho de que el SENTIDO mismo contiene, de un modo inconcebible, sin forma ni cuerpo, a las ideas. Para expresar el nacimiento de estas ideas, Lao-Tsé se sirve por un lado de la noción de VIDA (el contenido de la gran VIDA sigue en todo al SENTIDO, lo toma como modelo, capítulo 21 [i32](#)), y por otro lado de la noción de semilla. Ya hemos hablado de la VIDA y de su relación con el SENTIDO. En cuanto al concepto de semilla, diríamos que ocupa una posición intermedia entre el mundo de las Ideas y el mundo de los cuerpos materiales. Según el capítulo 21 [i33](#), la semilla forma parte de la realidad, con lo cual se establece la conexión con el mundo exterior.

A partir de esta derivación, encontramos la habitual dualidad de Cielo y Tierra. El Cielo representa, en tal contexto, las energías espirituales, mientras que la Tierra se sitúa más próxima a lo material, o sea, a una mayor enajenación del SENTIDO. Hay que mencionar además otro par de conceptos que aparecen en los capítulos 6 [i34](#) y 39 [i35](#): la Profundidad o el Vacío (literalmente, el Valle) y el Espíritu, o los Dioses (*Shen*). La Profundidad, o el Vacío, es, originalmente, el espacio sin llenar entre las vertientes de las montañas. Asociándolo probablemente con concepciones míticas más antiguas, se le añadió la idea de que la Vida se origina por intervención del Espíritu. La Profundidad casi asumiría entonces el significado de lo que designamos por Materia: lo que todavía es indeterminado, inactivo, la mera posibilidad de Ser, mientras que el Espíritu aportaría el principio activo correspondiente. Llevaría demasiado lejos querer seguir desenredando los puntos aquí esbozados. Desembocaríamos en una serie de nociones que se apartarían bastante de las expuestas en el *Tao Te King*. Pero no está de más mencionar aquí algo para llamar la atención sobre ello.

En este orden de ideas, el taoísmo posterior se abandona a vastas especulaciones que pertenecen al terreno de la fantasía desbordante, especulaciones estrechamente ligadas a los intentos

alquímicos de encontrar el elixir de la vida, o al esfuerzo ascético por sustraer el cuerpo a la muerte, concentrando en sí todas las fuerzas vitales mediante múltiples ejercicios corporales. Un indicio del elevado punto de vista de Lao-Tsé es el hecho de que tales cosas le sean ajenas. Él se limita a aludir a lo inefable y cada uno es libre de interpretarlo por su cuenta.



TAO TE KING

PRIMERA PARTE

EL SENTIDO

1

El sentido que puede expresarse
no es el SENTIDO eterno.
El nombre que puede pronunciarse
no es el nombre eterno.
El *No-ser* es el comienzo de Cielo y Tierra,
y el *Ser*, la Madre de los seres individuales.
El camino del No-ser
lleva a contemplar la maravillosa esencia,
el del Ser,
a contemplar los espacios limitados.
Originalmente, los dos son uno,
su única diferencia radica en el nombre.
La unidad de ambos se denomina misterio.
El enigma más profundo del misterio
es la puerta por donde entran todas las maravillas^[4].

2

Si todos reconocen lo bello como tal,
reconocen a la vez lo feo.
Si como tal reconocen lo bueno,
reconocen a la vez lo que no es bueno.
Porque Ser y No-ser se generan mutuamente.
Difícil y fácil se completan entre sí.
Largo y corto se moldean mutuamente.
Entre sí se invierten alto y hondo.
Sonido y tono mutuamente se enlazan.
Antes y después se siguen entre sí.
El Sabio obra sin actuar.
Enseña sin hablar.
Todos los seres se presentan ante él,
y a ninguno se niega.
Crea, pero no posee.
Realiza, pero no retiene.
Cuando termina la obra,
no se aferra a ella.
Y precisamente por no aferrarse,
nada ni nadie le abandona^[5].

3

No favoreciendo a los mejores,
se evita la discordia en el seno del pueblo.

No apreciando el lujo,
se evita que el pueblo robe.

No exhibiendo nada que incite a la codicia,
se evita la confusión en el corazón del pueblo.

Así gobierna el Sabio.

Vacía los corazones y llena los vientres,
debilita las ambiciones y fortalece los huesos,
procura que el pueblo no tenga conocimientos ni deseos,
y cuida que los instruidos no osen actuar.

Practica el No-hacer
y así, todo se arregla^[6].

4

El SENTIDO siempre está fluyendo.
Pero cuando actúa, jamás se desborda.
Es un abismo, como el origen de las cosas.
Desenreda las confusiones.
Suaviza las aristas.
Modera el brillo.
Se une con el polvo.
Es profundo, y aun así parece real.
No se de quien es hijo.
Parece anterior a Dios^[7].

5

El Cielo y la Tierra no son benevolentes.
Para ellos, los seres humanos son como perros de paja.
El Sabio tampoco es benevolente.
Para él, los seres humanos son como perros de paja.
El espacio entre Cielo y Tierra
es semejante a una flauta,
está vacío pero no se hunde;
si se moviliza, más y más, sale de él.
Ante él, las muchas palabras se agotan.
Más vale conservar lo esencial^[8].

6

El espíritu del valle no muere,
a saber, la hembra oscura.
El portal de la hembra oscura
es la raíz del Cielo y de la Tierra.
Perseverante, sin interrupción,
actúa sin agotarse^[9].

7

El Cielo es eterno y la Tierra, permanente.
Son permanentes y eternos,
porque no viven para sí mismos.
Así, pueden vivir eternamente.
El Sabio, por lo mismo,
pospone su Yo,
y su Yo progresa.
Se desprende de su Yo,
y su Yo se conserva.
Como no quiere nada personal,
su persona se realiza.
¿No es así?

8

La calidad suprema es como el agua.

La calidad del agua

consiste en que a todos sirve sin conflicto.

Mora en los lugares que todo hombre desprecia.

Por ello está próxima al SENTIDO.

El lugar determina la calidad de la morada.

La profundidad determina la calidad del pensamiento.

El amor determina la calidad del regalo.

La verdad determina la calidad de la palabra.

En el orden se manifiesta la calidad del gobierno.

El saber hacer determina la calidad de la obra.

El momento adecuado determina la calidad del movimiento.

Quien no se afirma a sí mismo

se libra de la crítica^[10].

9

Si quieres conservar un bien,
añadiéndole más y más,
malgastas tu energía.
Si quieres usar un instrumento
y mantenerlo afilado a la vez,
no te durará mucho.
Nadie puede proteger
una sala colmada de oro y pedrerías.
Ser rico, distinguido y arrogante,
atrae la ruina por sí solo.
Retirarse una vez acabada la obra,
ese es el SENTIDO del Cielo^[11].

10

¿Sabrías modelar tu alma
para que abrace el Uno sin dispersarse?
¿Sabrías armonizar tu fuerza
y ser inflexible como un recién nacido?
¿Sabrías purificar tu visión interior
para que quede libre de manchas?
¿Sabrías amar a los hombres
y gobernar el estado
sin acumular conocimientos?
Cuando las puertas del Cielo
se abren y se cierran,
¿sabrías ser como una gallina?
¿Sabrías penetrarlo todo
con tu claridad y pureza interior
sin recurrir a la acción?
Producir y nutrir,
crear sin poseer,
obrar sin retener,
multiplicar sin someter,
esa es la misteriosa VIDA^[12].

11

Treinta rayos convergen en el buje:
es este vacío lo que permite al carro cumplir su función.
Los cazos están hechos de barro hueco:
gracias a esta nada, cumplen su función.
Puertas y ventanas se horadan para crear una alcoba,
pero el valor de la alcoba estriba en su vacuidad.
Así, lo que es, sirve para ser poseído,
y lo que no es, para cumplir una función.

12

El ojo se ciega ante los cinco colores.
Las cinco notas aturden el oído.
Los cinco sabores tornan insensible el paladar.
La prisa y la ambición enloquecen el corazón.
Los objetos preciosos perturbaban la conducta.
Por eso, el Sabio actúa para el cuerpo, no para el ojo.
Rechaza esto y adopta aquello^[13].

13

El favor es tan humillante como el miedo.

El honor es un mal tan grande como el de ser un individuo.

«El favor es tan humillante como el miedo»,

¿qué quiere decir esto?

Los favores son algo inferior.

Cuando nos los otorgan, estamos como atemorizados.

Al perderlos, estamos como atemorizados.

Eso es lo que significa.

«El honor es un mal tan grande como el de ser un individuo»,

¿qué quiere decir esto?

Si sufro grandes males

se debe a que soy y tengo una persona.

Si no fuese un individuo,

¿qué males podrían ocurrirme?

Por eso, quien respeta al mundo en la propia persona,
es digno de que se le confíe la humanidad.

Y el que ama al mundo en su misma persona,
lo merece también^[14].

14

Al mirarlo no lo vemos,
se llama Germen.
Al escucharlo no lo oímos,
se llama Sutil.
Al palparlo no lo sentimos,
su nombre es Pequeño.
Es imposible separarlos,
porque juntos forman Uno.
Su parte superior no es clara,
su parte inferior no es oscura.
Como fluye constantemente,
no sabríamos designarlo.
Siempre retorna al No-ser.
Es una forma sin forma,
una imagen inmaterial.
Es el caos oscuro.
Al mirarlo de frente, no vemos su rostro,
al seguirlo, no vemos su espalda.
Si para dominar la existencia de hoy
nos atenemos al SENTIDO de los antiguos,
nos es dado conocer el remoto comienzo.
A esto se le llama el hilo ininterrumpido del SENTIDO^[15].

15

Los buenos maestros de los tiempos remotos formaban
uno con las misteriosas fuerzas invisibles.
Eran tan profundos que no podemos conocerlos.
No conociéndolos,
apenas sabemos describir su apariencia.
Eran tardos, como los que atraviesan un río en invierno,
prudentes, como los que temen estar rodeados de
vecinos,
discretos, como los invitados,
pasajeros, como el hielo que se funde,
sencillos, como la tela sin cortar,
amplios, como el valle,
y opacos, como el agua turbia.
¿Quién sabe cómo ellos, a través del reposo,
aclarar poco a poco lo turbio?
¿Quién sabe, como ellos, a través de la constancia,
establecer gradualmente la calma?
Quien se atiene al SENTIDO
no anhela la abundancia.
Por no estar colmado
puede ser humilde,
eludir lo nuevo y alcanzar la plenitud^[16].

16

¡Crea en ti la perfecta vacuidad!
¡Guarda la más completa calma!
Entonces, todo puede surgir a la vez,
contempla su cambio.
Cada cosa, por muchas que haya,
retorna a su raíz.
El regreso a la raíz significa calma.
La calma significa encomendarse al destino.
Entregarse al destino significa eternidad.
Conocer la eternidad significa claridad.
La ignorancia de lo eterno
te sume en la confusión y el pecado.
El conocimiento de lo eterno
te torna tolerante.
La tolerancia conduce a la equidad.
La equidad conduce a la soberanía.
La soberanía conduce al Cielo,
y el Cielo desemboca en el SENTIDO.
El SENTIDO es lo permanente.
Desembocar en el SENTIDO es no correr peligro^[17].

17

Cuando gobierna un Gran soberano,
el pueblo apenas se da cuenta de su existencia.
Ama y alaba a los gobernantes menos grandes,
teme a los inferiores,
y desprecia a los malos.
¡Con cuánta prudencia hay que medir las palabras!
Cuando las obras están acabadas
y los asuntos siguen su curso,
toda la gente piensa:
«Somos libres»^[18].

18

Cuando se pierde el gran SENTIDO,
aparecen la moralidad y el deber.

Cuando la inteligencia y el conocimiento prosperan,
surgen las grandes mentiras.

Cuando nace el desacuerdo entre parientes,
aparecen el deber filial y el amor.

Cuando la confusión se expande por el estado,
surgen los leales funcionarios^[19].

19

Olvidaos de la santidad, acabad con el conocimiento,
y el pueblo saldrá ganando con creces.

Rechazad la moralidad, acabad con el deber,
y el pueblo volverá al deber filial y al amor.

Libraos de la astucia, acabad con los beneficios,
y dejará de haber ladrones y malhechores.

En estos tres asuntos
no bastan las bellas apariencias.

Por eso,

¡Procurad que los hombres tengan algo a que atenerse!

¡Mostrad sencillez, cuidad la sinceridad!

¡Reducid el egoísmo, moderad los deseos!

¡Renunciad a la erudición!

Así os liberaréis de toda preocupación^[20].

20

Entre *quizás* y *sin duda*,

¿qué diferencia hay?

Lo *bueno* y lo *malo*,

¿en qué se diferencian?

Hay que respetar lo que los hombres respetan.

¡Oh soledad! ¿Cuánto tiempo durarás?

Todos están tan radiantes,

que parece que hubiera llegado

la fiesta del Gran Sacrificio,

como si fuese primavera

y estuvieran subiendo a las torres.

Yo soy el único que duda,

aún no se me ha aparecido ninguna señal,

soy como un recién nacido que todavía no sabe reír,

desasosegado, errante, como si no tuviera patria.

Todo el mundo vive en la abundancia,

solo yo parezco olvidado.

Tengo el corazón tan confuso y sombrío como el de un loco.

Los hombres de este mundo

son muy lúcidos, tan lúcidos.

Solo yo parezco turbio.

Los hombres de este mundo

son inteligentes, tan inteligentes.

Solo yo parezco encerrado en mí mismo,
agitado, ay, como el mar,
dando vueltas, ay, interminablemente.
Todo el mundo tiene propósitos,
solo yo permanezco ocioso como un mendigo.
Soy distinto de los demás.
Para mí, lo más importante es
buscar el alimento en el seno de la Madre^[21].

21

El contenido de la gran VIDA
procede enteramente del SENTIDO.
El SENTIDO origina las cosas
de una manera tan caótica, tan oscura.
Caóticas y oscuras,
son las imágenes que contiene.
Oscuras y caóticas,
son las cosas que contiene.
En sus insondables tinieblas
se esconde la Semilla.
Dicha Semilla es absolutamente verdadera,
segura, no falla.
Desde los tiempos más remotos hasta hoy,
jamás se ha podido prescindir de los nombres para
entender las cosas.
¿Cómo puedo conocer la naturaleza de la creación?
Por ella misma^[22].

22

Lo que está a medias, será completado.
Lo que está torcido, enderezado.
Lo que está vacío, llenado.
Lo que está viejo, renovado.
Quien tiene poco, recibirá.
Quien tiene mucho, perderá.
Por eso, el Sabio
abraza la Unidad
y sirve de ejemplo al mundo.
No pretende lucir por sí mismo
y alcanza la iluminación.
El mismo no pretende ser nadie,
y brilla.
No se vanagloria,
por ello acaba sus obras.
No da importancia a su persona,
y los otros lo realzan.
Porque nadie en el mundo rivaliza
con quien no compite.
Lo que dijeron los antiguos,
por cierto, no son palabras vanas:
«Lo que está a medias, será completado».
Esto incluye la perfección auténtica^[23].

23

Economizad las palabras
y todo se hará solo.
Un ciclón no dura más de una mañana.
Ni el aguacero sobrepasa una jornada.
¿Quién los origina?
El Cielo y la Tierra.
Si ni siquiera Cielo y Tierra consiguen algo permanente,
¿cómo podría lograrlo el ser humano!
Si comienzas tu obra conforme al SENTIDO,
te fundirás con los que lo poseen,
compartirás la VIDA con quienes la tienen,
y la pobreza con quienes son pobres.
Al ser uno, ellos y tú, en el SENTIDO,
alegremente irán a tu encuentro.
Al ser uno con ellos en la VIDA,
quienes la posean te recibirán con alegría.
Al ser uno con ellos en la pobreza,
también los pobres te recibirán con alegría.
Donde no hay bastante fe,
no hay fe^[24].

24

Quien se pone de puntillas
no se mantiene en pie.
Quien anda con las piernas arqueadas
no puede avanzar.
Quien quiere ser brillante
no alcanza la iluminación.
Quien pretende ser alguien
no lo será naturalmente.
Quien se vanagloria
no realiza ninguna obra.
Quien se da importancia
no se eleva.
Para el SENTIDO es como la basura,
o como una úlcera purulenta,
y todas las criaturas lo odian.
Por eso, quien tiene el SENTIDO
no se conduce así^[25].

25

Hay algo perfecto e indistinto.
Existía antes que el Cielo y la Tierra,
silencioso, solitario.
Permanece único y es inmutable.
Se mueve en círculo y no corre peligro.
Podríamos llamarlo la Madre del mundo.
Pero desconozco su nombre.
Yo lo denomino SENTIDO.
Si me esfuerzo por designarlo,
entonces digo: grande.
Grande significa estar en eterno movimiento.
El eterno movimiento significa alejarse.
Alejarse significa retornar.
Así es grande el SENTIDO, grande el Cielo,
grande la Tierra,
y también el Hombre es grande.
Cuatro son las grandezas del universo,
y el Hombre es una de ellas.
El Hombre se guía por la Tierra.
La Tierra se guía por el Cielo.
El Cielo se guía por el SENTIDO.
El SENTIDO se guía por sí mismo^[26].

26

Lo pesado es la raíz de lo ligero.
La quietud es más poderosa que la agitación.
El Sabio camina todo el día
sin separarse de su pesado equipaje.
Aunque sean muchas las delicias ofrecidas a sus ojos,
permanece en su retiro, contento.
¡Cuánta más atención deberá poner el señor del imperio
en la esfera terrestre, de su persona!
Quien se toma las cosas a la ligera, pierde la raíz.
Quien se agita, pierde la soberanía^[27].

27

El buen caminante no deja huella.
El buen orador no necesita desmentir.
El que sabe calcular no necesita ábaco.
Quien sabe cerrar no precisa candado ni llaves,
y sin embargo, nadie puede abrir lo que él cierra.
Quien sabe atar no precisa cuerdas ni lazos,
y sin embargo, nadie puede desatar lo que ata.
El Sabio siempre conoce
el modo de salvar a las personas;
por eso, para él, no existen hombres reprobables.
Siempre sabe cómo salvar a las cosas;
por eso, no hay cosas viles para él.
A esto se le llama lucidez innata.
Así, los hombres buenos
son los maestros de los menos buenos,
y estos, la materia de aquellos.
Quien no estima a sus maestros,
así como quien no ama la materia de que dispone,
yerra gravemente, por mucho que sepa.
Este es el gran secreto^[28].

28

Quien conoce su virilidad
y conserva su feminidad
es como el desfiladero del mundo.

No pierde la VIDA eterna,
y se convierte de nuevo en niño.

Quien conoce su pureza
y conserva su debilidad,
es un modelo para el mundo.

No pierde la VIDA eterna,
y retorna a lo que aún no es.

Quien conoce la dignidad
y conserva su humildad,
es el Valle del mundo.

Se conforma con la VIDA eterna,
y vuelve a la simplicidad.

Cuando se pierde la simplicidad,
aparecen las personas *útiles*.

El Sabio que la practica,
ejerce autoridad sobre los funcionarios.

Una organización excelente no precisa podas^[29].

29

He visto fracasar varios intentos
de conquistar y manipular el mundo.
El mundo pertenece al espíritu,
por lo tanto, no debe ser manipulado.
Quien lo manipula, lo corrompe,
quien pretende conservarlo, lo pierde.
Las cosas, ora preceden, ora siguen.
Algunas son como un soplo cálido,
otras, como un viento frío.
Las cosas, ora son fuertes, ora débiles,
ora flotan, ora se hunden.
Por eso, el Sabio evita
todo exceso de cantidad,
todo exceso de medida
y todo exceso de forma^[30].

30

Aquel que ayuda al príncipe en el buen SENTIDO,
no violenta el mundo con las armas.
Sabe que toda acción recae sobre uno mismo.
Los ejércitos no dejan tras de sí
más que zarzas y espinas.
La miseria sigue siempre a las batallas.
Por eso, el hombre valeroso persigue el desenlace,
y nada más.
No intenta conquistar por la fuerza.
Desenlace, sin jactancias,
desenlace, sin celebraciones,
desenlace, sin orgullo,
desenlace, porque no queda más remedio,
desenlace, prescindiendo de violencia^[31].

31

Las armas son instrumentos nefastos,
odiados por todos los seres.
Quien posee el recto SENTIDO
no quiere saber nada de ellas.
En la vida diaria la izquierda es
para el noble el puesto de honor.
Pero en la guerra, lo es la derecha.
Las armas son instrumentos nefastos
que no convienen al noble.
Sólo las usa cuando no queda más remedio.
Sobre todas las cosas, aprecia la calma y la paz.
Cuando vence, no se regocija en su victoria.
Alegrarse sería como festejar
los asesinatos cometidos.
Quien se alegra de un homicidio
no alcanzará la meta que persigue.
En la dicha, consideramos
que el puesto de honor está a la izquierda.
En la desdicha, que lo está a la derecha.
El general adjunto ocupa la izquierda,
el general en jefe, la derecha.
Ocupa, pues, el sitio que le correspondería
según es costumbre en las ceremonias fúnebres.
Matar a un gran número de hombres

ha de lamentarse con lágrimas compasivas.
El vencedor de la batalla
ha de llevar luto como en un funeral^[32].

32

El eterno SENTIDO
es la simplicidad sin nombre.
Aunque es pequeño,
el mundo no osa avasallarlo.
Si príncipes y reyes supieran atenerse a él,
todo sería tan adaptable como un invitado.
Se unirían Cielo y Tierra
y dejarían caer un grato rocío.
El pueblo, sin que se le ordenase nada,
recobraría la armonía.
El afán de estructurar
engendra los nombres.
Todo nombre desemboca en el Ser,
porque allí todo debe detenerse.
Sabido dónde parar,
ningún peligro se corre.
La relación entre SENTIDO y mundo es comparable
a los arroyos de la sierra,
que se derraman en las corrientes,
y a los ríos del valle,
que se arrojan al mar^[33].

33

Quien conoce a los demás, es sensato.

Quien se conoce a sí mismo, es sabio.

Quien vence a otros, es fuerte.

Quien se vence a sí mismo, es poderoso.

Quien consigue sus propósitos, es voluntarioso.

Quien se contenta con lo que tiene, es rico.

Quien no abandona su puesto, es perseverante.

Quien no muere ni siquiera con la muerte, posee la
Vida^[34].

34

El gran SENTIDO es omnipresente,
puede estar a la derecha y a la izquierda.
Todas las cosas le deben su existencia,
y a ninguna se rehusa.
Cuando termina una obra
no pretende poseerla.
Todo lo viste y alimenta,
pero no se erige en su dueño.
Podemos calificarlo como Pequeño,
porque siempre carece de deseos.
Podemos calificarlo como Grande,
porque todo, aun desconociendo su soberanía,
depende de él.
El Sabio nunca se da importancia.
Así puede llevar a cabo su Gran Obra^[35].

35

El mundo se acerca
a quien es fiel al gran modelo original.
Tranquilo, homogéneo y sereno,
se acerca y no se le hiere.
La música y los manjares
hacen que el caminante detenga sus pasos.
Pero el SENTIDO deja la boca
suave y sin sabor.
Lo observas y no ves nada en particular.
Lo escuchas y no oyes nada extraordinario.
Actúas conforme a él, y no hallas el fin^[36].

36

Si quieres estrujar una cosa,
procura que antes se dilate.
Si quieres debilitar algo,
procura que cobre fuerza primero.
Antes de aniquilar algo,
espera a que florezca plenamente.
Si quieres privar de algo a alguien,
primero habrás de darle lo bastante.
A esto se le llama penetrar lo invisible.
Lo flexible vence a lo rígido.
Lo débil triunfa sobre lo fuerte.
No es bueno pescar los peces de las profundidades.
No es bueno enseñar a la gente los recursos del
Imperio^[37].

37

El SENTIDO permanece por siempre inactivo,
y nada deja sin hacer.

Si príncipes y reyes se atienen a él,
todas las cosas se forman a sí mismas.

Si se suscitara la codicia,
yo la conjuraría por medio de la simplicidad sin nombre.
La simplicidad sin nombre hace que se ausente el deseo.
La ausencia del deseo, tranquiliza,
y el mundo se arregla solo^[38].

SEGUNDA PARTE

LA VIDA

38

Quien aprecia mucho la VIDA,
nada sabe de ella,
por eso la posee.

Quien no aprecia la vida,
e intenta no perderla,
no la tiene.

Quien estima la VIDA,
no actúa, ni tiene propósitos.

Quien desprecia la VIDA,
actúa y tiene propósitos.

Quien estima el amor, actúa,
pero carece de propósitos.

Quien estima la justicia,
actúa y tiene propósitos.

Quien estima la moral, actúa,
y si no se le responde,
agita los brazos, amenazante,
tratando de arrastrarte.

Cuando se pierde el SENTIDO, entonces la VIDA.

Perdida la VIDA, entonces el amor.

Perdido el amor, entonces la justicia.

Perdida la justicia, entonces la moral.

La moral es la carencia de fe y lealtad,
y el comienzo de la confusión.

La premeditación no es más que la ilusión del SENTIDO,
y el principio de la necesidad.

El hombre recto se atiende a la totalidad
y no conserva la parte.

Vive en el Ser, no en la ilusión.

Abandona esta y se atiende a aquel^[39].

39

De los que alcanzaron el Uno.
El Cielo alcanzó el Uno, purificándose.
La Tierra alcanzó el Uno, y cristalizó.
Los Dioses alcanzaron el Uno, y se hicieron poderosos.
El Valle alcanzó el Uno, y se llenó.
Todas las cosas alcanzaron el Uno, y nacieron.
Los reyes y príncipes alcanzaron el Uno, y se convirtieron
en modelos para el mundo.
Todo esto lo creó el Uno.
Si el Cielo no se purificara por el Uno, estallaría.
Si la Tierra no cristalizara por él, temblaría.
Si los Dioses no tuvieran potencia, no serían más que
piedra.
Si el Valle no se llenara, se agotaría.
Si las cosas no hubieran nacido del Uno, se extinguirían.
Si no fuera él quien eleva a reyes y príncipes, caerían.
La raíz de lo noble es lo humilde.
En la base de lo elevado está lo bajo.
Reyes y príncipes se llaman a sí mismos:
Solitario, Huérfano, Nimio.
De esta manera señalan que su raíz es lo humilde.
¿Acaso no es así?
Sin todas las partes componentes no hay carro.
No desees el brillo resplandeciente de la joya,

sino la aspereza de la piedra bruta^[40].

40

El movimiento del SENTIDO es el retorno.
El efecto del SENTIDO es la flexibilidad.
Bajo el Cielo todas las cosas nacen del Ser.
El Ser nace del No-ser^[41].

41

Cuando un sabio de la más alta categoría
oye hablar del SENTIDO,
se aplica y actúa conforme a él.

Cuando un sabio de mediana categoría
oye hablar del SENTIDO,
medio se lo cree, medio lo pone en duda.

Cuando un sabio de inferior categoría
oye hablar del SENTIDO,
se ríe a carcajadas.

Si no se ríe a carcajadas,
aun no se trataba del verdadero SENTIDO.

Un poeta gnómico dijo:

«El SENTIDO, siendo claro, parece oscuro.

El SENTIDO, siendo el progreso, aparenta ser un regreso.

El SENTIDO, siendo liso, parece áspero.

La VIDA más elevada semeja un valle.

La pureza suprema se manifiesta como vergüenza.

La VIDA, siendo extensa, parece insuficiente,
y aunque es fuerte, llega furtivamente.

La esencia verdadera parece mutable.

El gran cuadrado no tiene ángulos.

El gran instrumento tarda en acabarse.

El gran sonido no se oye.

La gran imagen carece de forma».

El SENTIDO es misterioso y no tiene nombre.

No obstante, es pródigo en donativos y realizaciones^[42].

42

El SENTIDO genera el Uno.

El Uno genera el Dos.

El Dos genera el Tres.

Y el Tres genera todas las cosas.

Todas las cosas dan la espalda a lo oscuro y se dirigen hacia la luz.

La energía fluyente les da la armonía.

Los hombres odian la orfandad, la soledad, la timidez.

Y sin embargo, reyes y príncipes eligen tales términos como títulos.

Porque las cosas, disminuyendo, aumentan, y aumentando, disminuyen.

Mi enseñanza es similar a la de otros:

«Los fuertes no mueren por causas naturales».

Este será el punto de partida de mi doctrina^[43].

43

Lo más flexible de la Tierra supera a lo más rígido.

Lo que no es, penetra hasta donde no hay hendiduras.

En esto puede reconocerse el valor del No-actuar.

Pero son pocos en la Tierra los que logran enseñar sin palabras.

Son pocos los que comprenden el valor del No-actuar^[44].

44

El renombre o la persona,
¿qué es más importante?
La persona o las posesiones,
¿qué vale más?
Ganar o perder,
¿qué es peor?
Quien se apega a las cosas,
se desgasta inútilmente.
El que las acumula,
pierde algo importante.
El que se contenta con lo que tiene,
no cae en la desgracia.
Quien sabe detenerse,
no corre peligro
y puede durar eternamente.

45

La gran perfección tendrá un aspecto de insuficiencia,
mas surtirá un efecto infinitamente eficaz.

La gran plenitud parecerá dúctil, como un fluido,
mas su efecto no se agotará.

La gran rectitud parecerá torcida.

El gran talento, estupidez.

La gran oratoria, mudez.

El movimiento aleja al frío.

La quietud, al calor.

Pureza y quietud son la justa medida del mundo.

46

Cuando reina el SENTIDO sobre la Tierra^[45],
los corceles sirven para transportar el estiércol.
Cuando el SENTIDO se aleja de la Tierra,
los campos sirven para criar caballos de guerra.
No hay mayor pecado que el de tener muchos deseos.
No hay mayor mal que el de no saber contentarse.
No hay mayor defecto que la codicia.
La moderación es fuente de duradera satisfacción.
Pureza y quietud son la justa medida del mundo.

47

Se puede conocer el mundo
sin salir de la casa.
Sin mirar por la ventana
puede conocerse el SENTIDO del Cielo.
Cuanto más mundo se recorre
tanto menos se sabe.
El Sabio, para conocerlo todo,
no necesita viajar.
No necesita observar
para ser lúcido^[46].
Tampoco necesita actuar,
y sin embargo, realiza.

48

El que practica el estudio,
incrementa cada día su conocimiento.
Quien practica el SENTIDO,
lo ve reducirse cada día.
Se va reduciendo y reduciendo,
hasta llegar al No-hacer.
No hace nada, y nada se queda sin hacer.
El reino sólo puede alcanzarse
cuando se está libre de toda actividad.
Los activos no son los Sabios,
no son los que conseguirán el Reino^[47].

49

El Sabio no tiene corazón.
Su corazón es el corazón de la gente.
Soy bueno con los buenos,
y bueno también con los que no son buenos,
porque la VIDA es bondad.
Soy fiel a los fieles,
y fiel también a los infieles,
porque la VIDA es fidelidad.
El Sabio calla ante el ruido mundano,
y abre su corazón de par en par.
Todos lo miran y lo escuchan.
Y él los acoge como si fueran sus hijos^[48].

50

La vida es una salida, y la muerte una entrada.
Tres de cada diez son amigos de la vida.
Tres de cada diez son amigos de la muerte.
Tres también de cada diez
son los que mientras viven, se acercan a la muerte.
¿A qué se debe esto?
A que pretenden aumentar su vida.
He oído decir que el que sabe vivir
camina por el mundo
sin tropezar ni con rinocerontes ni con tigres.
Atraviesa por mitad del ejército
sin esquivar las armas ni los carros de combate.
En él, el rinoceronte no halla nada donde clavar su
cuerno.
Ni el tigre donde hundir sus garras.
El arma no halla nada que reciba su corte.
¿Por qué?
Porque no tiene ningún punto débil,
ningún punto que pueda ser presa de la muerte^[49].

51

El SENTIDO, engendra.

La VIDA, nutre.

El entorno, moldea.

Las influencias, pulimentan.

Todos los seres veneran el SENTIDO

y aprecian la VIDA.

Y lo hacen sin estímulos externos, espontáneamente.

Así, el SENTIDO engendra, y la VIDA,

nutre, alienta,

cuida, perfecciona,

cubre y ampara^[50].

52

El origen del universo
es la Madre del mundo.
Quien encuentra a la Madre
para conocer a los hijos,
quien, al conocer a los hijos,
retorna a la Madre,
nunca correrá peligro.
Quien cierra la boca
y obstruye sus puertas,
nunca sufrirá penas.
Quien abre la boca
y se empeña en arreglar sus asuntos,
no tendrá remedio.
Ser lúcido es ver lo ínfimo.
Conservar la sabiduría es ser fuerte.
Si uno usa su luz para regresar a la claridad,
no corre ningún peligro.
A esto se le llama el manto de la eternidad.

53

Si realmente sé lo que significa
vivir el gran SENTIDO,
entonces, sobre todo, temo la agitación.
Donde las grandes vías son bellas y lisas
pero el pueblo prefiere las veredas,
donde las leyes son estrictas
y en los campos prolifera la mala hierba,
donde los graneros están vacíos
pero las vestimentas son lujosas y elegantes,
donde cada hombre lleva en la cintura una espada afilada,
donde se es delicado en el comer y el beber,
donde hay exuberancia de bienes,
allí, reina la confusión, no el gobierno.

54

Lo que está bien plantado, no es arrancado.

Lo bien conservado, no se pierde.

El que lega su recuerdo a hijos y nietos, no se acaba.

El que moldea su persona, obtiene una vida auténtica.

El que modela a su familia, tiene una vida plena.

El que forma a su comunidad, acrecienta su vida.

El que cincela su país, tiene una vida rica.

Quien esculpe el mundo, tiene una vida inmensa.

Para juzgar a otra persona, tómate a ti mismo como criterio.

Básate en tu propia familia para juzgar la de otro.

Para juzgar a otra comunidad, piensa en la tuya propia.

Tu propio país sea tu criterio para juzgar a otros países.

Tu propio mundo sea tu criterio para juzgar el de los demás.

¿Por qué conozco la naturaleza del mundo?

Precisamente por esto^[51].

55

El que abraza la totalidad de la vida
es como un crío recién nacido.
Las serpientes venenosas no le pican.
Las fieras no le muerden.
Las aves rapaces no se abalanzan sobre él.
Sus huesos son débiles, y blandos sus músculos,
pero sabe asir firmemente.
Aún no sabe nada de la unión de hombre y mujer,
pero su sangre se agita
porque contiene la plenitud de la semilla.
Es capaz de gritar todo el día
sin desgañitarse,
porque contiene la plenitud de la calma.
Conocer la paz es ser eterno.
Conocer la eternidad, ser lúcido.
Se llama feliz al que acrecienta su vida.
Se llama fuerte al que emplea su energía
para realizar sus deseos.
Más cuando las cosas se han fortalecido, envejecen.
Este es el contra-SENTIDO.
Y el contra-SENTIDO está cerca del fin^[52].

56

El sabio no habla.
El locuaz no sabe.
Cerrar la boca,
obstruir las puertas,
mellar el filo del espíritu,
desenredar la confusión de los pensamientos,
moderar el brillo,
armonizar las cualidades terrenales.
En esto consiste la misteriosa unión con el SENTIDO.
Quien está unido a él no se deja influir por el amor,
ni por la frialdad.
Es indiferente a las ganancias, a las pérdidas.
Es indiferente al esplendor, a la desgracia.
Por eso es el más noble de la Tierra^[53].

57

La dirección del estado
requiere conocer el arte de gobernar.
El ejercicio militar requiere gran destreza.
Mas para ganar el mundo
hay que estar libre de toda actividad.
¿De dónde sé que el mundo es así?
Cuantas más prohibiciones haya,
tanto más empobrecerá el pueblo.
Cuantas más armas haya,
tanto más se pervertirán la casa y el estado.
Cuantas más personas cultiven el ingenio y la astucia,
tanto más abundarán los signos nefastos.
Cuantas más leyes y órdenes se decreten,
mayor será el número de ladrones y malhechores.
Por eso, el Sabio dice:
Si no hacemos nada,
el pueblo evoluciona por sí solo.
Si amamos la quietud,
el pueblo encuentra por sí solo el recto camino.
Si no emprendemos nada,
el pueblo se enriquece por sí solo.
Si no tenemos deseos,
el pueblo retorna por sí solo a la simplicidad^[54].

58

Quien gobierna con quietud y discreción,
tiene súbditos leales y honrados.
Quien gobierna con dureza y perspicacia,
tiene súbditos arteros y de poca confianza.
La desdicha tiene su origen en la dicha.
La dicha acecha a la desdicha.
Lo supremo es no dar órdenes,
¿pero quién se da cuenta de ello?
De otro modo, el orden se trueca en arbitrariedad,
lo bueno, en superstición,
y los días obcecados
reinan largamente sobre el pueblo.
El Sabio es un modelo, mas no coarta,
es exhaustivo y no hiera,
es auténtico, pero sin caprichos,
es brillante y no deslumbra^[55].

59

Para gobernar a los hombres y servir al Cielo
no hay nada mejor que la moderación.
Solo la moderación trata las cosas en su justo momento.
Así, se acumulan y duplican las energías VITALES.
Este aumento permite responder a cualquier situación.
Respondiendo a todas las situaciones,
nadie conoce nuestros límites.
Si nadie conoce nuestros límites,
podemos poseer el mundo.
Poseyendo a la Madre Universal,
entonces, duramos eternamente.
Este es el SENTIDO de la raíz profunda
y de la base firme,
el SENTIDO de la eterna existencia y de la
contemplación permanente^[56].

60

Un gran país se debe gobernar
como se asa el pescado pequeño.
Si se gobierna el mundo conforme al SENTIDO,
los difuntos no vagan errantes, como espíritus.
No es que los difuntos dejen de ser espíritus,
sino que dejan de causar daño a los hombres.
Ni los espíritus ni el Sabio perjudican a los hombres.
Si estas dos potencias no se mutilan mutuamente,
unen sus FUERZAS VITALES y aumentan su eficacia^[57].

61

Un gran reino que se oriente como el agua descendente,
logrará unir en si las corrientes del mundo.
Este reino es la parte femenina del mundo.
Lo Femenino, por su quietud,
vence siempre a lo Masculino.
Su quietud lo mantiene humilde.
Si un gran reino se subordina a otro pequeño, lo gana.
Si el pequeño se subordina al grande, es aceptado.
Uno de ellos, por mostrarse humilde, gana,
el otro es ganado por su humildad.
El gran reino solo quiere
unir y alimentar a los hombres.
El pequeño, lo que busca es
participar en el servicio de los hombres.
Así, cada uno consigue lo que pretende,
pero el grande debe mantenerse humilde^[58].

62

El SENTIDO es la patria de todas las cosas,
es el tesoro de los hombres buenos,
y el amparo de los que no son buenos.
Con bellas palabras se puede ir al mercado.
Con una conducta respetable
uno puede lucirse ante los demás.
¿Por qué habría de desechar
a los que no son buenos?
Aquí radica la razón de ser del soberano,
y la obligación de los príncipes.
Aunque, ceremoniosamente y en tiro de cuatro caballos,
ofrecieras cetros hechos de piedras preciosas,
tal obsequio no sería comparable
al de ofrecer el SENTIDO, de rodillas, al soberano.
¿Por qué los antiguos apreciaban tanto el SENTIDO?
¿No será porque de él se dice:
«Quien pide, recibirá,
y quien tiene pecados será perdonado»?
Por eso es el bien máspreciado de la Tierra^[59].

63

Quien practica el No-actuar,
se ocupa de la desocupación,
y encuentra gustoso lo insípido,
ve la grandeza en la pequeñez
y la profusión en lo escaso.
Al odio contesta con VIDA^[60].
¡Debes planear lo difícil mientras es fácil!
¡Lleva a cabo lo grande mientras es pequeño!
Todo lo pesado de la Tierra nace ligero.
Todo lo grande de la Tierra nace pequeño.
Si el Sabio renuncia a las acciones refulgentes,
puede realizar grandes obras.
Quien promete con facilidad,
seguramente cumple poco.
El que todo lo toma a la ligera,
seguramente tiene muchos problemas.
Teniendo en cuenta las dificultades,
el Sabio nunca lo tiene difícil.

64

Lo que aún está quieto es fácil de coger.
Lo que aún no se manifiesta es fácil de tener en cuenta.
Lo que aún es frágil se puede quebrar con facilidad.
Lo que aún es pequeño puede dispersarse fácilmente.
Hay que influir en lo que no existe todavía.
Hay que ordenar lo que aún no está desordenado.
Un árbol cuyo grosor es de una braza,
nace de un tallo fino como un cabello.
Una torre de nueve plantas
se levantará con un montículo de tierra.
Un viaje de mil millas
empieza con un solo paso^[61].
Actuar es estropear.
Retener es perder.
El Sabio no actúa, y así no estropea nada.
No se aferra, y nada pierde.
La gente se ocupa de sus asuntos,
y siempre, poco antes de acabar,
lo estropean todo.
Si se cuidara tanto el final como el principio,
no habría asuntos arruinados.
Lo que el Sabio desea es no tener deseos.
No valora los bienes de difícil alcance.
Aprende el No-aprender.
Se vuelve y ve aquello en que la gente no repara.

Así, favorece el curso natural de las cosas,
y no se arriesga a actuar.

65

Quienes gobernaban hábilmente,
conforme al SENTIDO,
en los tiempos remotos,
no lo hacían instruyendo al pueblo,
sino manteniéndolo en la ignorancia.
Si el pueblo es difícil de gobernar
es porque sabe demasiado.
Quien dirige el estado por medio del saber,
lo desvalija.
Quien no lo dirige por medio del saber,
le aporta la felicidad.
El que sabe estas dos cosas tiene un modelo ideal.
La VIDA misteriosa consiste
en tener siempre presente este ideal.
La VIDA misteriosa es profunda, extensa,
distinta de todas las cosas;
sólo ella posibilita el gran resultado^[62].

66

Si los ríos y los mares son superiores a los arroyos,
es porque saben mantenerse siempre más abajo que
estos.

Por eso reinan sobre ellos.

El Sabio,

si quiere estar por encima de su gente,

hablando, se sitúa por debajo de ella.

Si quiere estar más avanzado que su gente,

procura que su persona ocupe el último lugar.

Por eso, estando en lo alto,

no es una carga para la gente.

Ocupando el primer puesto,

no hiere a nadie.

El mundo entero está dispuesto a facilitar su progreso,

y jamás le retira el apoyo.

Como no compite,

nadie puede competir con él^[63].

67

Todo el mundo dice que mi SENTIDO es grande,
pero que es, como si dijéramos, inútil^[64].
Justamente por ser tan grande, es inútil.
Si fuera útil,
ya habría empequeñecido tiempo ha.
Yo tengo tres tesoros
que aprecio y conservo.
El primero se llama: amor,
el segundo: medida,
el tercero: no osar encabezar el mundo.
Gracias al amor, se puede ser valiente,
gracias a la maduración, se puede ser generoso.
Y por no osar encabezar el mundo
se puede estar a la cabeza de los hombres perfectos.
Pero pretender ser valiente sin amor,
generoso sin medida,
y avanzar sin posponerse,
es morir.
Si luchas con amor,
sales victorioso.
Si hay amor en tu defensa,
eres invencible.
El Cielo protege a través del amor,
a quien quiere salvar.

68

Un buen jefe
no es violento.

Un buen luchador
no es irascible.

Un vencedor hábil
no lucha con los enemigos.

Un buen dirigente
se muestra humilde.

Esta es la VIDA que no lucha,
esta es la energía a emplear con los hombres;
este es el polo que llega al Cielo.

69

Hay un dicho entre los soldados:
No me atrevo a ser el anfitrión,
prefiero ser el invitado.
No me aventuro a avanzar una pulgada,
prefiero que mi pie retroceda.
Esto es lo que se llama avanzar sin piernas,
batirse sin brazos,
desbaratar sin atacar,
defender sin usar las armas.
No hay mayor desastre
que subestimar al enemigo.
Si subestimo al enemigo,
me arriesgo a perder mis tesoros.
Cuando dos ejércitos chocan en batalla,
vence aquel que lo hace con el corazón dolido^[65].

70

Es muy fácil comprender mis palabras,
y muy fácil ponerlas en práctica.
Mas nadie en la Tierra consigue comprenderlas,
ni nadie sabe aplicarlas.
Las palabras tienen un Antecesor.
Las acciones tienen un Maestro.
Como nadie lo comprende,
tampoco nadie me comprende a mí.
Lo que me otorga valor
es que tan pocos me comprendan.
El Sabio anda vestido de harapos,
mas en su pecho alberga una joya^[66].

71

Conocer el no-conocimiento
es lo más elevado.
Es un mal no saber
lo que el saber es.
Sólo quien sufre este mal
se libra de todos los males.
Si el Sabio no sufre
es porque padece este mal,
por eso no sufre^[67].

72

Cuando la gente deja de temer lo terrible,
entonces se avecina el gran terror^[68].

No hagas estrecha su vivienda,
ni amarga su vida.

Sólo si no viven hacinados,
se evita que su vida sea amarga.

El Sabio se conoce a sí mismo,
pero no quiere aparentar.

Se ama a sí mismo,
pero no busca cubrirse de gloria.

Rechaza esto y admite aquello.

73

Quien demuestra su valentía con temeridad,
perecerá.

El que, sin ser temerario, se muestra valiente,
conservará la vida.

De estas dos actitudes, una es provechosa,
la otra, dañina.

¿Quién sabe el motivo
de que el Cielo lo odie?

El Sabio ve las dificultades.

El SENTIDO celeste no rivaliza,
pero vence con facilidad.

No habla

y da la respuesta adecuada.

No hace señas,

pero todo se le acerca solo.

No se previene,

y es hábil planeando.

La red del Cielo es de mallas muy amplias,
pero a través de ellas nada se escapa.

74

Si la gente no teme a la muerte,
amenazarles con ella, ¿surtiría efecto?
Pero si la mantengo en un constante temor a la muerte,
y uno de ellos se ocupa en cosas extrañas, ¿debo
entonces apresarlo y matarlo?
¿Quién osaría hacer esto?
Siempre hay un poder que mata.
Si matara yo en lugar de ese poder,
sería como si quisiera sustituir el leñador en el manejo del
hacha.
El que pretende manejar el hacha en lugar del leñador,
raramente acaba el trabajo sin cortarse la mano^[69].

75

Si el pueblo está hambriento
es porque sus superiores engullen demasiados
impuestos,

esa es la razón de que padezca hambre.

Si el pueblo es difícil de gobernar,
se debe a que sus superiores intervienen demasiado,
por eso es difícil de gobernar.

Si el pueblo se toma la muerte demasiado a la ligera,
es porque sus superiores, gozando de la vida, exageran,
por eso se toma la muerte tan a la ligera.

Quien no actúa por amor a la vida
es mejor que el que la valora demasiado.

76

El hombre, cuando entra en la VIDA,
es blando y débil,
mas muere rígido y fuerte.
Las plantas, cuando entran en la VIDA,
son tiernas y delicadas,
mas mueren secas y tiesas.
Los duros y fuertes
son compañeros de la muerte,
los blandos y flexibles,
de la VIDA.
Con armas rígidas se puede vencer.
A los árboles fuertes les aguarda la tala^[70].
Lo fuerte y grande es inferior.
Lo blando y flexible, superior.

77

El SENTIDO del Cielo,
¡cuánto se parece a un arquero que tensa su arco!
Empuja hacia abajo lo elevado,
y levanta lo hondo^[71].
Disminuye lo excesivo,
y completa lo insuficiente.
El SENTIDO del Cielo consiste en esto:
disminuir lo excesivo y completar lo insuficiente.
Pero el sentido del hombre no es así,
pues mengua lo carente y se lo ofrece a lo abundante.
¿Quién es capaz de ofrecer al mundo lo que le sobra?
Sólo aquel que tiene el SENTIDO.
El Sabio realiza, pero no retiene.
Tras acabar la obra, no se aferra a ella.
Y no desea que los demás lo consideren superior.

78

Nada hay en el mundo entero
más blando y débil que el agua.
No obstante, nada como ella
para erosionar lo duro.
El agua no es sustituible.
Lo débil vence a lo fuerte
y lo bueno a lo duro,
todos lo saben en la Tierra,
pero nadie es capaz de ponerlo en práctica.

Dijo el Sabio:

«Quien carga sobre sus espaldas el lodo del imperio,
puede dirigir los sacrificios a los dioses de la tierra.

El rey del mundo es quien carga con las desgracias del imperio».

Las palabras verdaderas suenan como paradojas^[72].

79

Si después de apaciguar un gran resentimiento
queda un resto de rencor,
¿cómo podríamos estar contentos?
El Sabio cumple con su obligación,
y no exige a los demás.
Así pues: quien tiene la VIDA,
se ciñe a su deber,
quien no tiene la VIDA,
se ciñe a sus derechos^[73].

80

Aunque el país fuese pequeño
y tuviera pocos habitantes,
impide que se usen instrumentos
que multipliquen la fuerza de los hombres.
Procura que el pueblo dé importancia a la muerte
y no viaje hacia la lejanía.
Aunque existieran buques y carros,
nadie debería ir en ellos.
Aunque hubiese armaduras y armas,
nadie debería desplegarlas.
En vez de emplear la escritura,
haz que el pueblo use de nuevo las cuerdas anudadas.
Procura que su comida sea sabrosa,
y hermosa su vestimenta,
pacífica su morada,
y alegres sus costumbres.
Aunque los países vecinos estuvieran tan cerca
que se oyese el canto de los gallos
y los ladridos de los perros de uno y otro lado,
la gente debería morir, anciana,
sin haber cruzado la frontera^[74].

81

Las palabras que dicen la verdad no son hermosas,
las palabras hermosas no dicen la verdad.

El mérito no quiere persuadir,
la persuasión carece de mérito.

El sabio no es culto,
y el culto no es sabio.

El sabio no acumula posesiones.

Tanto más posee
cuanto más hace por los demás,
y cuanto más da a los otros,
tanto más tiene.

El SENTIDO del Cielo es alentar sin perjudicar.

El SENTIDO del Sabio es obrar sin rivalizar.

COMENTARIO

LAS ENSEÑANZAS DE LAO-TSÉ

I. EL TAO

El teísmo de la China antigua había enseñado que en el Cielo reinaba un dios de cuyo poder dependía el mundo entero, y que recompensaba a los buenos y castigaba a los malos. Aquel dios de conciencia humana, que toleraba santos a su alrededor, como el rey Wen, se enfurecía y se tornaba castigador cuando los seres humanos actuaban mal, pero no dejaba de perdonarlos una y otra vez, apiadándose de ellos cuando su sacerdote y representante en la Tierra, el Hijo del Cielo, después de una purificación adecuada, se le acercaba ofreciéndole sacrificios. A parte de este Padre celeste, al que se asociaba la Tierra como Madre, sin que ello afectara la idea básica del monoteísmo, existían numerosos espíritus ancestrales, los cuales, sin dejar de depender del Cielo, cumplían cada uno una función particular, tal como lo hacen los funcionarios administrativos de un rey.

Este concepto religioso naufragó como consecuencia de unos terribles acontecimientos que se desataron sin ninguna razón aparente, y sin que ningún dios del cielo interviniera a favor de los hombres, pobres, torturados y, no obstante, inocentes. Con Lao-Tsé, la filosofía china empieza a excluir radicalmente cualquier antropomorfismo de la religión. El Cielo y la Tierra no conocen el sentimiento humano del amor. Todos los seres son para ellos como los perros de paja que se utilizaban en los sacrificios, los cuales, antes de ser expuestos en la fiesta del sacrificio, eran colocados en un relicario, y cubiertos de telas bordadas. El sacrificador ayunaba y se purificaba para consumir la ofrenda. Pero una vez sacrificados, los dejaban tirados en el suelo y los transeúntes les pisaban la

cabeza y el cuerpo hasta que, finalmente, cualquiera recogía sus restos para quemarlos como chamarasca. Esta es la relación de la naturaleza para con todos los seres vivos: mientras dura su tiempo, hallan la mesa de la vida muy bien puesta, todo listo para el consumo. Pero pasada su hora, se les tira y se les pisotea, y la corriente de la vida se aparta de ellos.

Sin embargo, Lao-Tsé está muy lejos de considerar el curso natural de las cosas como algo casual y desordenado. Está libre de todo escepticismo o pesimismo. No es simplemente un luchador contra la religión popular, sino que ofrece algo capaz de sustituirla por ser más elevado y llevar más lejos. La antigua sabiduría del Libro de las Mutaciones le había enseñado que la esencia del mundo no es un estado estático mecánico. El mundo está en continuo cambio, en transformación permanente. Todo lo que existe está condenado a morir precisamente por el hecho de existir, porque el nacimiento y la muerte, aunque opuestos entre sí, están necesariamente vinculados el uno con la otra. El hecho de que perezca todo lo que es, no es razón para decir que «todo es vano»; el mismo Libro de las Mutaciones demuestra que todo cambio se realiza siguiendo unas leyes fijas. El Libro de las Mutaciones abraza el concepto de que el mundo de las manifestaciones se basa enteramente sobre una polaridad de fuerzas opuestas, lo Creativo y lo Receptivo, el Uno y el Dos, la Luz y la Sombra, lo Positivo y lo Negativo, lo Masculino y lo Femenino, todo son manifestaciones de las fuerzas polares, las cuales originan cualquier tipo de cambio o transformación. No hay que imaginarse estas fuerzas como principios originales estáticos. La concepción del Libro de las Mutaciones está muy lejos del dualismo cósmico. Tales fuerzas, por el contrario, se encuentran en un continuo estado de transformación. El Uno se desdobra y se convierte en Dos, y el Dos se repliega para convertirse en Uno. Lo Creativo y lo Receptivo se unen y engendran el mundo. Lao-Tsé también dice que el Uno genera el Dos, que el Dos genera el Tres, y que el Tres genera todas las cosas. El Libro de las Mutaciones nos lo muestra gráficamente: la línea continua de

lo Creativo se une con la línea discontinua de lo Receptivo para formar los ocho trigramas originales, cuyas combinaciones forman el entero universo de las posibilidades circunstanciales.

Lao-Tsé deduce también del Libro de las Mutaciones que los cambios sufridos por todas las manifestaciones no se rigen por el azar. En dicho libro se habla de una triple mutación: 1) Una transformación cíclica, como por ejemplo, el cambio de las estaciones del año. Un estado se transforma en otro, pero al cabo de estos cambios se regresa al estado original. De esta forma se siguen el invierno, la primavera, el verano y el otoño. Y tras el otoño vuelve otra vez el invierno, con lo que se cierra el ciclo evolutivo. A este género de mutaciones pertenecen procesos cósmicos como el diario movimiento de ascenso y puesta del sol, su recorrido anual, las distintas fases lunares, el nacimiento y la muerte. 2) El segundo tipo de transformación reside en el desarrollo progresivo. Un estado, al progresar, se transforma en otro, pero la línea no vuelve sobre sí misma, sino que el progreso y el desarrollo siguen hacia delante conforme transcurre el tiempo. Así, los días que vive un ser humano, aunque participan del gran ciclo de las estaciones, no son iguales, porque cada nuevo día contiene la suma de las experiencias de todos los anteriores más las del día en curso. 3) En tercer lugar está la invariable ley que se manifiesta en todos los cambios. Dicha ley hace que todas las evoluciones transcurran de una manera determinada. Al contemplar los fenómenos del cielo y la tierra, el hombre se siente impresionado, impactado por su magnitud, asombrado frente a su diversidad y su número. Esta ley afirma que el principio creativo constituye la fuerza activa que se desarrolla en el tiempo. Cuando la fuerza empieza a actuar, sus efectos son ligeros y casi imperceptibles, de modo que pueden controlarse fácilmente. A partir de lo ligero e ínfimo, se desarrolla lo pesado e imponente. Lo Receptivo es el otro principio de la movilidad espacial. Cuando reacciona a las sugerencias del principio creador, los cambios que se producen son muy simples y graduales, de manera que uno puede reconocer lo que pasa sin confundirse. El

impacto experimentado por el observador, la multitud de impresiones desconcertantes que recibe, tienen su causa en la evolución posterior de los fenómenos. Por esta razón, es importante reconocer el germen de las cosas. Si se quiere ejercer una influencia, hay que intervenir cuando se hallan en germen. Las intervenciones de la naturaleza parten de lo fácil y sencillo y acaban en lo difícil y complejo. La ley no es una necesidad impuesta desde fuera, lo que aquí actúa es una fuerza viva, inmanente, orgánica, por su propia cuenta y en libertad, conforme con la ley inherente a la entelequia.

La base de todas estas mutaciones es, al fin y al cabo, el gran polo (*T'ai Gi*), la Unidad que está más allá de toda dualidad, de todo suceso, de toda existencia incluso. Las mutaciones se desarrollan siguiendo un camino definido y lleno de sentido (*Tao*), el Camino del Cielo (*T'ien Tao*), al que corresponde, en la Tierra, el Camino del Hombre (*Jen Tao*). Porque el principio fundamental en que se basa todo el Libro de las Mutaciones consiste en suponer que existe una armonía y un nexo general entre el macrocosmos y el microcosmos, entre las imágenes que el Cielo envía y las ideas culturales que conciben los santos para imitarlas. En el Libro de las Mutaciones vemos aun el fundamento astronómico-astrológico propio de la religión china, reflejado en la concepción del Camino del Cielo y el Camino del Hombre. Dichas ideas fueron perfeccionadas a continuación por la filosofía de Confucio. Pero también Lao-Tsé construye su filosofía sobre estos cimientos. Porque no se puede negar que Lao-Tsé tuvo una filosofía propia, aunque solo nos haya legado unos cuantos aforismos. Sus sentencias forman un sistema armónico y acabado que se evidencia ante quien sabe formarse una idea de conjunto y detectar las interrelaciones.

Lao-Tsé empieza por buscar el principio fundamental de la concepción del mundo. El confucionismo se había detenido en el Cielo. Se lo imaginaba como una especie de ser personificado, aunque más elevado y más puro que el dios de la religión popular, Shang Ti [Shangdi], que estaba revestido de algunos rasgos

fuertemente antropomorfos. Confucio, en los momentos de gran tensión, siempre se expresó de una manera que traducía sin lugar a dudas su vínculo religioso con ese Cielo que le *conocía*, que le había confiado la transmisión de las tradiciones culturales y al que se podía rezar en los periodos de crisis interna. Para Lao-Tsé, el Cielo no constituía lo supremo y último. Lo supremo y último debía elevarse por encima de la personalidad, e incluso, por encima de toda esecidad perceptible y definible. No era un Algo yuxtapuesto o superpuesto a otras cosas. Pero tampoco era una Nada, era algo que se sustraía absolutamente al raciocinio humano.

Como es natural, no existe un nombre para algo de esta índole, puesto que todas las denominaciones se deben a una experiencia; pero ese algo es lo que permite experimentar tales vivencias. Para hablar de ello, se acabó llamándolo TAO, por necesidad, y porque no se encontraba otra expresión mejor. Se le atribuyó la cualidad de GRANDE utilizando voces ya existentes, pero dándoles una acepción diferente. Desde tiempos inmemoriales se conocían el Tao del Cielo y el Tao del Hombre, pero no así el Tao Absoluto. Tao significa *camino*. Pero, siguiendo el sentido que Lao-Tsé le atribuye, no conviene traducirlo por *camino*, y aun menos por *sendero*. En la lengua china existen dos palabras para expresar el concepto de camino. Una de ellas es *LU*, y se escribe combinando los símbolos de *pie* y *cada*. Es lo que pisan todos los pies, las pisadas son el origen del camino. En sentido figurado se podría usar esta expresión para designar el concepto moderno de *ley natural*. El otro término es la palabra TAO, que se escribe combinando los símbolos de *cabeza* e *ir*. De ello resulta un significado esencialmente distinto del de la palabra *LU*. Significa la vía que conduce a una meta, la dirección, el camino indicado; al mismo tiempo significa *hablar* y *guiar*. Parece que el símbolo se usó originariamente para representar las órbitas astronómicas de los cuerpos celestes. El ecuador se denomina desde antiguo *la vía roja*, y la eclíptica, *la vía amarilla*. Conviene destacar que estas vías no son fortuitas. Tienen un significado, un sentido. Es así como Lao-Tsé comprende y emplea la palabra. El

TAO no es algo material o espiritual, sino el origen de todo sentido. Es lo único libre que solo depende de sí mismo, mientras que todo lo demás recibe su sentido de algo exterior: el ser humano lo recibe de la Tierra, la Tierra del Cielo y el Cielo del Tao. Lao-Tsé, cuando habla del TAO, se preocupa por alejar todo lo que pudiera recordar algún tipo de existencia. El TAO se sitúa en un nivel completamente distinto del mundo de los fenómenos. Es anterior a Cielo y Tierra, se desconoce su origen, es anterior a Dios. Se basa en sí mismo, es invariable y se halla en eterno movimiento circular. Es el comienzo de Cielo y Tierra, es decir, de la existencia en el tiempo y el espacio. Es la Madre de todas las criaturas, también se le menciona una vez como al antecesor de todos los entes.

Se cita una antigua sentencia donde es comparado al espíritu del valle vacío, al misterio femenino que fluye incesantemente y con la constancia de una catarata, y cuya puerta misteriosa es la raíz de Cielo y Tierra. Tal concepción se basa probablemente en una antigua fórmula mágica para conjurar al espíritu que corresponde al trigramma (*K'an*). Este trigramma es uno de los ocho elementos originales del Libro de las Mutaciones. Representa la luna y el agua celeste que corre por la vertiente de una alta montaña. Es la oscuridad misteriosa, lo peligroso, lo abismal, la sabiduría suprema móvil, lo inagotable. Originariamente, se consideraba como femenino, y a finales del segundo milenio a. C. se le atribuyó la cualidad masculina. Se sitúa al norte o al oeste, siempre en el lado oscuro del octógono. En la bóveda celeste es simbolizado por el guerrero oscuro, una misteriosa unión de serpiente y tortuga. Sin lugar a duda, este símbolo estuvo relacionado, en épocas anteriores, con la magia negra. Lie-Tsé cita la misma fórmula mágica como procedente de los escritos de Huang Ti [Huangdi] (el Emperador Amarillo [*N. del E. D.*]). Es muy posible que en el caso de Lao-Tsé también sea una cita, ya que diversas sentencias del *Tao Te King* se componen de citas. Lao-Tsé veía en esa fórmula ciertos rasgos comunes con lo que él entiende por TAO, de manera que lo emplea como metáfora. Compara repetidamente el TAO con

el agua, que debe su poderío al hecho de permanecer abajo, en sitios generalmente despreciados. También lo equipara al valle, al mar, a los ríos profundos, dado que estos se mantienen en lo hondo y son capaces de contener toda el agua afluyente sin colmarse ni rebosar. El TAO también está vacío y no se llena nunca.

Aunque el TAO carece de existencia, no es por ello la pura Nada, ya que de la nada no puede surgir nada. Es evidente que el TAO no se desenvuelve en el tiempo ni en el espacio, mirándolo no se le ve, escuchándolo no se le oye, tocándolo no se le siente. Sin embargo, este no espacio intemporal contiene, de alguna manera, el germen de la diversidad. Aunque no se pueda ver, oír ni sentir, hay algo unitario en él que se corresponde con estas diversidades e imágenes, las cuales, no obstante, carecen de forma y sustancia. Es imposible distinguir en el TAO la cabeza de la espalda. A menudo parece estar presente, pero justo entonces vuelve a retirarse a la no-esencia. Se sitúa en un nivel que está más allá del Ser y del No-ser. No es algo real, porque entonces sería una cosa entre las demás cosas. Tampoco es tan irreal que las cosas reales no puedan nacer de él.

Por consiguiente, es imposible hacer afirmaciones directas acerca del TAO. Cualquier afirmación directa es falsa, porque el TAO está más allá de lo expresable. Este es el motivo por el que Lao-Tsé se preocupa constantemente de relativizar sus afirmaciones. Habla en metáforas; dice *parece*, *podría llamarse*, *es como*, *es parecido a...*; emplea constantemente expresiones vagas. El TAO no puede conocerse ni saberse de ninguna manera. Los intentos de expresarlo están limitados, aluden a una vivencia inmediata que las palabras no sabrían describir.

La expresión TAO no representa ningún concepto. La vivencia así denominada supera toda conceptualización, es una vivencia inmediata, espontánea. Tampoco se presta a ser estudiado. Quien lo conoce no habla de él, y quien discurre sobre él, no lo conoce. Cuanto más intenta uno circunscribirlo y definirlo, más se aleja. Esto explica por qué el camino hacia el TAO es opuesto al camino del

estudio. El estudio, conforme se avanza, provoca una acumulación de conocimientos. El que se vuelve hacia el TAO, por el contrario, va reduciendo cada vez más el número de sus experiencias conscientes, hasta llegar al No-hacer. Si se practica el No-hacer, nada queda sin hacer, todo se hace solo.

Lao-Tsé es plenamente consciente de que su TAO no es ningún resultado científico. Las personas iluminadas se guían por el TAO cuando oyen hablar de él. Las menos evolucionadas vacilan, ora ateniéndose a él, ora olvidándolo. La gente sencilla se ríe a carcajadas. Y si no se ríen, es que no era todavía el verdadero TAO.

Si nos preguntamos ahora qué era lo que Lao-Tsé entendía por TAO, tenemos que recurrir a las experiencias místicas para poder comprenderlo. Se trata de una concepción parecida a la que encontramos en el budismo mahayana. Mediante la concentración y la meditación se alcanza el estado de Samadhi, donde la psique se eleva sobre la consciencia y penetra en las esferas de la supra consciencia. Estas experiencias, caso de ser auténticas, alcanzan niveles muy profundos del Ser, superiores al mundo manifestado. El aspecto externo del procedimiento se conoce por ciertos fenómenos parasicológicos que han sido investigados por los científicos. La vivencia del TAO en sí nunca podrá ser objeto de investigaciones científicas. Se trata aquí de un fenómeno original en su sentido más elevado, que solo se puede admirar respetuosamente, pero no deducir ni explicar. La vivencia del TAO es parecida a todas las demás experiencias inmediatas. Cuando tengo, por ejemplo, la sensación de amarillo o de azul, quizás sea posible investigar los procesos desarrollados en el ojo al experimentar tal sensación (aunque aquí también la hipótesis tiene mucho margen de interpretación), pero los resultados no dicen nada sobre la sensación en sí. Y nunca se conseguirá transmitir la idea de esta sensación a alguien que no la haya vivido. Lo mismo ocurre con el TAO. Ningún conocimiento parasicológico es capaz de procurarnos la experiencia. Para comprenderlo hay que vivirlo. Y quien haya experimentado una vivencia de esta clase, comprenderá

inmediatamente las aclaraciones de Lao-Tsé, que le servirán de guía en su camino evolutivo.

Lao-Tsé no solo atribuye al TAO una importancia psicológica, le da también una dimensión cósmica. Tiene razón en la medida en que el cosmos no es algo objetivo que exista independientemente de la vivencia. Cada organismo tiene el medio ambiente que le corresponde, en función de los instrumentos de creación que están a su disposición. Al concebir su TAO como algo indefinido en cuanto a forma y localización, Lao-Tsé sienta las bases para facilitar cualquier tipo de vivencia y, por eso mismo, para cualquier cosmos. Toda experiencia tiene por base una atribución de sentido, y el TAO es el sentido que confiere significado a todo lo que existe, es lo que llama a existir a todo lo que es. El TAO engendra todo lo engendrado, pero en su calidad de generador de lo generado nunca se manifiesta él mismo. Lao-Tsé no presenta sus afirmaciones sobre el TAO como aseveraciones apodícticas. Como no puede aportar pruebas, debido a la naturaleza del asunto, indica los caminos que pueden llevar a experimentarlo. Hablaremos más adelante de ello. Por lo pronto es importante que pasemos del mundo metafísico y metasíquico al mundo de las manifestaciones.

II. EL MUNDO MANIFESTADO

La esencia, el TAO, se despliega en la realidad bajo la forma del mundo manifestado. Este mundo se presta a ser investigado por la ciencia, ya que contiene cosas cuya existencia permite la determinación conceptual. No obstante, el mundo real no es algo ajeno al TAO. Lao-Tsé no piensa en absoluto en una teoría que hiciera emanar el mundo terrestre de algún mundo superior. Ya hemos visto que el mundo del TAO no es la unidad abstracta, sino que contiene los gérmenes de la diversidad. En el TAO hay imágenes, cosas, simiente. Estas imágenes no son, desde luego, manifestaciones particulares e independientes, son disposiciones potenciales del TAO unitario. Pero estas cosas e imágenes son las que engendran, como energías germinales de la realidad, los fenómenos que llenan nuestro mundo.

Para comprender el significado que Lao-Tsé atribuye a tales imágenes, sirva la comparación con la doctrina de las Ideas de Platón, pero teniendo en cuenta que la enseñanza de Lao-Tsé no nace de un proceso dialéctico. Él se inspira en una visión primaria que tiene lugar en las profundidades de la psique, y ve *imágenes* en vez de desarrollar las ideas de una manera abstracta. Las imágenes de las cosas son las semillas de la realidad. Igual que la semilla contiene el árbol como entelequia, de un modo incomprensible, invisible, y sin embargo completamente unívoco, así encierran las imágenes-simiente los fenómenos reales. A veces se materializan y se desarrollan de forma fija y determinada, ya que son semillas legítimas que garantizan la autenticidad de la evolución: nunca una semilla de una especie produciría un fenómeno de otra especie.

Pero a pesar de que se actualizan de este modo, nunca se fosilizan en la existencia, sino que vuelven al estado inmaterial, dejando atrás las cáscaras vacías y muertas de los fenómenos que habían encarnado. La vida, así, nunca muere, aunque los *perros de paja* materiales sean desechados y pisoteados.

Consideramos esta doctrina de las ideas de Lao-Tsé como un perfeccionamiento de la doctrina de los gérmenes contenida en el Libro de las Mutaciones. Lo que allí se denomina el germen que evoluciona en procesos sucesivos, siguiendo la rígida ley de las mutaciones, se corresponde en Lao-Tsé con la imagen, la cual rige como una invisible ley inmanente el nacimiento y la muerte de los fenómenos reales.

En varias ocasiones nos presenta una derivación particular de este proceso, basándose también en este caso en el Libro de las Mutaciones. La derivación, que ya mencionamos más arriba, consiste en afirmar que el Uno engendra el Dos, el Dos genera el Tres y el Tres genera todas las cosas. Se trata aquí de un proceso de delimitación. Al establecer el Uno como algo determinado, como límite, línea o algo parecido, queda establecido simultáneamente lo otro, lo que no es Uno. Por medio de la manifestación del Uno se engendra el Dos, y al juntarse el Dos con el Uno nace el Tres. El Tres forma, a su vez, una Unidad ampliada de algún modo, que encierra ya la diversidad. A partir de este momento no se puede continuar el proceso sin acabar en la multitud. Por eso se dice: El Tres genera todas las cosas.

Para entender esta reflexión basta con hacer referencia a la filosofía antigua, al neoplatonismo. Igualmente se emparentan con ella las especulaciones de los primeros cristianos sobre la Trinidad, cuya ampliación al Cuatro genera a Lucifer. Concepciones parecidas se dan incluso en épocas recientes. El movimiento dialéctico de Hegel, que consiste en tesis, antítesis y síntesis, y esta última transformándose a su vez en punto de partida de lo que sigue, se basa en una concepción idéntica a la expresada por Lao-Tsé.

Las dos fuerzas primordiales, de las que surge el mundo visible como tercer elemento, son el Cielo y la Tierra, el Yang (la energía clara) y el Yin (la energía oscura), la escala positiva y negativa, lo temporal y lo espacial, globalmente, los pares de opuestos que generan lo manifestado. Lao-Tsé compara Cielo y Tierra con un instrumento musical de viento, una flauta, que alguien está tocando. El instrumento en sí está vacío, pero el hecho de soplar le arranca los sonidos, más diversos cuanto más se toca. Las infinitas melodías salen incesantemente, convocadas por un instrumento que en sí mismo no es sonido. La flauta representa a la Tierra, el soplo es el Cielo. Más, ¿quién presta el soplo? ¿Quién es el gran flautista que hace brotar el mundo multicolor de la flauta mágica? Es, finalmente, el TAO. Sin ser impulsado por ninguna causa externa se moviliza, natural y libremente, desde el fondo más íntimo de su esencia.

Así pues el TAO ocupa una posición doble en el mundo de las manifestaciones. Pone el impulso para que las semillas de las ideas salgan a la luz, y una vez allí se conviertan en fenómenos que se extienden en el tiempo y el espacio. Es el gran flautista con su flauta encantada. Es antecesor de todas las criaturas, la raíz de Cielo y Tierra, la Madre de todas las cosas. Tiene, pues, un lado orientado hacia la existencia. Pero sería imposible aprehenderlo, verlo o escucharlo, por mucho que uno lo intentara. Vuelve a la no-esencia, donde es inalcanzable y eterno. Es evidente que todo lo que sucede bajo el Cielo nace de lo Existente. Lo Existente, no obstante, nace de lo No-existente, y retorna a la *No-existencia*, con la cual nunca deja de estar vinculado, a modo de raíz. Este TAO *no-existente* es la fuerza impulsora de todo lo que se mueve en el mundo manifestado. La función, el efecto de todo lo *existente* tiene su fundamento en el *No-ser*. Mediante los espacios vacíos, la realidad se ahueca de alguna manera, y gana en utilidad; como en el caso del cubo de rueda que posibilita la rotación de las ruedas del carro precisamente por el hecho de no ser *nada*, es decir, por estar hueco; también los recipientes, las habitaciones, brindan un servicio gracias a la *nada*, a

la oquedad que los caracteriza. De modo parecido, el TAO surte su efecto sobre el mundo manifestado por el hecho de *no actuar*.

Después de haber examinado cómo, mediante la transmisión de ideas, *surge* del TAO el mundo de las manifestaciones, nos falta estudiar la teoría del conocimiento, o sea, la doctrina de los conceptos tal como se desprende de la obra de Lao-Tsé. En la filosofía china de aquella época tuvo mucha importancia el problema de la relación entre *nombre y realidad*. Mientras que los racionalistas posteriores se inclinaban cada vez más a favor del nominalismo, según el cual el *nombre* es algo puramente arbitrario que nunca alcanza la realidad, la filosofía clásica de Confucio y de Lao-Tsé concuerda en que los conceptos, los *nombres*, corresponden de alguna forma a la realidad, o bien que es posible hacerlos coincidir con ella, de modo que sirvan para ordenar la realidad. Para Confucio, por lo tanto, la *rectificación de los conceptos* es el medio más importante para establecer el orden en la sociedad humana; haciendo concordar las denominaciones empíricas con las denominaciones racionales, se restablece el orden social. En la familia, por ejemplo, aquel hombre que es llamado *padre* debe adecuar su comportamiento a lo que encierra el concepto racional de padre. Por lo mismo, el hijo debe ser un hijo, y los demás miembros de la familia también deben corresponder a lo que exija su respectiva posición, de este modo se establece el orden en la familia. De forma similar hay que actuar en todos los terrenos para que el orden se realice. Este es otro pensamiento originario del Libro de las Mutaciones. Allí prevalece la idea de que el Cielo enseña las *imágenes*, es decir, las imágenes primordiales, que sirven de modelo a los gobernantes escogidos y a los profetas a la hora de establecer las instituciones culturales (*reflejos*). Los ideogramas del Libro de las Mutaciones representan las posibles situaciones mundiales y las leyes que rigen sus transformaciones, a partir de las cuales se puede deducir de qué manera se desarrollan los cambios a nivel cósmico.

La obra de Lao-Tsé contiene igualmente una doctrina de los conceptos. Las *imágenes* inherentes al TAO pueden ser *nombradas*, pero estas denominaciones son nombres secretos y, como si dijéramos, inarticulables. Es imposible que respondan a una denominación, al igual que el TAO no puede ser expresado. Desde luego, existen denominaciones para designarlas, pero no son los nombres eternos y supremos. No obstante, las designaciones expresables, de ser elegidas acertadamente, se aproximan al Ser de alguna manera, aunque solo sean *huéspedes de la realidad* en lugar de ser sus amos. De cierto modo, estos nombres también sirven para establecer un orden, para transmitir la tradición y garantizar la continuidad del fenómeno humano.

El mundo de la esencia, por ejemplo, puede ser llamado el *No-ser*, y el mundo de las manifestaciones, el *Ser*. El *No-ser* sería entonces el comienzo de Cielo y Tierra, y el *Ser*, la Madre de todos los seres. Quien centra su atención en el *No-ser*, contempla los misterios de la esencia, quien se centra en el *Ser*, ve las cosas en su manifestación externa y tridimensional. Pero no hay que pensar que se trata de un mundo doble, de un *aquí* y un *más allá*. La diferencia sólo existe en el *nombre*. A uno lo llamamos *Ser* y al otro, *No-ser*. Pero a pesar de las denominaciones distintas, se trata de un mismo factor: el misterio oscuro de cuyas profundidades emanan todas las maravillas.

Disponer de nombres expresables significa poseer las herramientas necesarias para el conocimiento. Los conceptos que las denominaciones de las cosas implican, nos permiten a la vez retener las cosas y prescindir de ellas a la hora de pensarlas, sustituyéndolas por los conceptos, al igual que en álgebra se usan letras en lugar de cifras para expresar las leyes y fórmulas a las que los números deben plegarse. Los términos sirven mientras encuentran su corrección en la realidad, mientras son rectificadas por las cosas. Se pueden usar para definir nociones y conocimientos. Es lógico que tales definiciones conlleven forzosamente una división. Si todo el mundo reconoce lo bello como

bello, se está reconociendo así mismo lo feo. El conocimiento se obtiene comparando y definiendo, y por esta razón está ligado necesariamente al mundo de las manifestaciones, fraccionado entre los dos polos de los pares opuestos.

Pero aquí no para la cosa. Al disponer el ser humano de los conceptos como herramientas para el conocimiento, es capaz de manejar estos conceptos independientemente. Tiene la posibilidad de crear conceptos que no corresponden a ninguna imagen original de la realidad. Puede aislar los fenómenos de sus contextos existenciales, y erigir en meta y finalidad de sus aspiraciones algo que no existe. De esta manera, los nombres terminan por sentir deseos. Gracias a los nombres, no solo puede uno constatar lo que posee, sino también lo que no posee. Para Lao-Tsé, este es el pecado original del conocimiento, porque ahora, un mundo de finalidades se enfrenta a la realidad, la cual, aunque no es más que la manifestación, la parte externa del TAO, sigue estando en relación con este. Las finalidades son irreales, nacidas del deseo, y se alcanzan mediante la actividad humana. Así nace el deseo de poseer bienes ajenos. Y como el propietario de estos bienes no quiere cederlos sin más razón, aparecen las discordias y las luchas que acaban en robo y asesinato, es decir, en lo contrario del TAO.

En opinión de Lao-Tsé, el mundo de las manifestaciones se convierte en el mundo del mal por culpa del deseo vinculado a la existencia de los nombres, los cuales, conducen a los hombres a un laberinto de errores. Las percepciones dejan de ser ideas puras, ajenas a la voluntad, para cegar y seducir a los seres humanos, que se convierten en seres frenéticos obcecados por el deseo. La razón trabaja y se multiplican los conocimientos. Pero cuánto más se agudiza la inteligencia, cuanto más exactos son los conocimientos, más se aleja la humanidad del Sentido. Por esto, Lao-Tsé opina que en lugar de fomentar la cultura y el saber, hay que procurar integrarse cándidamente en el conjunto armónico de la naturaleza. Frente al exagerado énfasis en el desarrollo racional opta por el retorno a la simplicidad sin nombre, a aquel estado original en el que

el TAO puede aun manifestarse genuinamente, sin que nadie intente designarlo por un término, retornar a aquel estado donde se restablece de nuevo la relación entre la gran Madre y su hijo, el ser humano.

III. PARA ALCANZAR EL TAO

Lao-Tsé no se limita en absoluto a exponer una teoría para comprender el mundo, sino que quiere indicar el camino de salida para escapar de la confusión de las manifestaciones, el camino que conduce hacia lo eterno. Encontrar este camino y seguirlo significa alcanzar el SENTIDO. El SENTIDO se puede alcanzar por un camino doble: por la vía del Ser y por la del No-ser. Si uno se centra en el Ser para encontrar el Sentido, deberá contemplar las manifestaciones desde un punto de vista objetivo, sin involucrarse. Las manifestaciones son los aspectos externos del TAO, todo fenómeno existente es de alguna manera la obra del TAO: lo elevado y lo bajo, lo hermoso y lo feo, lo bueno y lo malo. No hay nada que no deba su existencia al TAO, hasta el polvo más insignificante. Pero si uno tiene intenciones y persigue finalidades, buscará en vano el TAO en la realidad manifiesta. Cuanto más abunden las finalidades e intenciones que nos impulsan a explorar el mundo, tanto más nos perderemos en la atomización. La atomización lleva al contrasentido, al absurdo, y este se agota pronto. No importa el objeto de nuestras aspiraciones, sean placeres, colores, sonidos, manjares, juegos excitantes o bienes exquisitos, todo tiene por único efecto el hundirnos más aún en la obcecación. Todas las aspiraciones son igual de obceadas, ya sea la dedicación a una vida santa, a la sabiduría, el amor y al deber, al arte y a las ganancias, a la erudición y al conocimiento. Porque siempre se pone un exagerado énfasis en uno de los polos, lo cual provoca necesariamente la reacción del otro. Si todos reconocen y desean lo bello, entonces lo feo existe. El TAO es como la tensión

de un arco, compensa toda unilateralidad por su contrario. Lo elevado es rebajado, y lo bajo es elevado. El SENTIDO del Cielo consiste en disminuir el exceso y suplir la carencia.

Por ello, el camino hacia el SENTIDO a través del Ser, exige reconocer los opuestos existentes en el mundo manifestado. Cuanto más nos liberamos del deseo obcecado y erróneo, más nos liberamos de nuestro propio yo. Entonces ya no percibimos el mundo azotados por el miedo y la esperanza, sino de manera puramente objetiva. Contemplamos como nacen y maduran todas las cosas, y las vemos retornar siempre a su raíz. Vemos desencadenarse la fuerza furiosa de las trombas de agua y las tormentas, pero el huracán no dura más que una mañana, y luego se calma. Nos damos cuenta de que las armas más potentes son vencidas, de que el árbol más fuerte puede ser talado. Es del sufrimiento de lo que depende la felicidad, y es la desdicha lo que acecha a la dicha. Estas cogniciones nos ayudan a eliminar nuestro yo: precisamente este pequeño yo, que considera como su vida el tiempo que transcurre entre el nacimiento y la muerte, es la verdadera causa de tanta obcecación. El hecho de que aspire a algo durante este lapso de tiempo y realice sus aspiraciones gracias a la magia de los nombres, que le facilitan el primer conocimiento de la cosa deseada suscitando a la vez el deseo de poseerla, este hecho, digo, origina todas las confusiones que ocultan el TAO a la consciencia. Viéndolo de este modo, incluso la gracia es algo preocupante, y el honor se convierte en una carga pesada; por culpa de la personalidad en ambos casos, que siempre se ve involucrada. El yo personal siente un permanente desasosiego, sea porque se le otorga un favor, sea por caer en desgracia o por cuestiones de honor. Al eliminar la personalidad, no existen aflicciones de ninguna clase. Porque el TAO, incluso cuando el yo está oscurecido por sus deseos, obra con soberana seguridad, es más, estos mismos deseos son obra del TAO, y se manifiestan según unas leyes fijas. Todo es necesariamente tal como debe ser. Solo tenemos que procurar no obstruirnos el camino. Así conseguiremos que nuestra

concepción del mundo sea pura y libre de obcecación, y contemplaremos el juego de la vida con calma interior. Ya sabemos que vivir y morir no son sino salir y entrar. Si seguimos la ley eterna y no nos quedamos estancados en ningún lado, si no nos aferramos a nada y no nos endurecemos, entonces permaneceremos en la fluidez del TAO y las fuerzas mortales dejarán de ejercer su poder sobre nosotros, ya que solo pueden atacar cuando algo ha cristalizado dentro del individuo. De esta forma, la vía a través de lo exterior, a través del Ser, se convierte en una vía para alcanzar el TAO, porque este se manifiesta en el Ser, a condición, insisto, de que estemos libres de la obcecación ilusoria y nos limitemos a la pura contemplación de la obra maestra de la Madre eterna, que no para de hilar y hacer brotar sus creaciones como si fueran chorros de agua saltando en una catarata, chorros incesantes y vinculados entre sí. Pero sabemos que el velo que resulta de estos hilos está vivo, que está en continuo movimiento, sin parar, sin que existan para él los deseos, el yo, la duración. Todo fluye.

La contemplación pura, que halla en lo efímero el sentido eterno de la obra, es sólo una de las vías. La otra pasa por el No-ser. Siguiéndola llegamos a contemplar las fuerzas Ocultas, alcanzamos la unión con la Madre. Lo que antes no era más que un espectáculo se convierte ahora en una experiencia vivida. Accedemos al Uno absoluto que carece de Dos, al oscuro portal de donde surgen el Cielo, la Tierra, los seres y las fuerzas. Esta es la vía de la soledad y del silencio. Aquí experimentamos iluminaciones sobre las que no podemos hablar con nadie, iluminaciones que han de ser veneradas en silencio. El camino del silencio nos aparta de todo lo que es personal, ya que lo personal no es sino el despojo mortal que arrastramos al pasar por la vida. Es una vía que lleva a la calma, adonde todo lo visible se disuelve en ilusión sin sustancia. Reconduce a la Unidad desde la Diversidad. Para seguirla necesitamos una preparación interior, trabajar nuestra alma hasta que pueda retener el Uno sin dispersarse. Lao-Tsé dice: cuando un sabio de la mayor categoría oye hablar del SENTIDO, se queda con

él. Cuando un sabio de menor categoría oye hablar del Sentido, vacila, teniéndolo y perdiéndolo alternativamente. Hay que superar esta vacilación si queremos penetrar en lo más sagrado. Lo primero es la Unidad absoluta. Luego hay que flexibilizar las fuerzas del alma. Es preciso que no quede ninguna rigidez, porque la experiencia debe darse de un modo sencillo y fácil. Es necesario que fluyan las energías interiores para superar las inhibiciones. Tenemos que ser como los niños, los cuales, por ser blandos y flexibles en lugar de rígidos, pueden soportar sin cansancio toda clase de esfuerzos. La fluidez interior no es ninguna dispersión, sino la base que garantiza que la concentración sea duradera. Es la distensión que no puede fallar porque está ya consolidada. Solo a partir de ahí es posible contemplar las profundidades de la esencia. Desde ese momento el espejo del alma está tan limpio e imaculado que no quiere retener ninguna impresión, lo que quiere es adaptarse, sin más, a las sugerencias que surgen de las profundidades. Vive la experiencia de la apertura y el cierre de las puertas del Cielo. Contempla lo invisible, escucha lo inaudible, siente lo impalpable. Está más allá del Ser, profundamente unido con la Madre. Es testigo de los misteriosos procesos vitales, comportándose quieta y pacientemente, como una hembra de pájaro que incuba el misterio de la vida que nace en el huevo. Entonces el huevo se abre. Llegamos al momento de la unión con el supremo Sentido. El hijo acaba de hallar a la Madre...

Ahora llega la gran iluminación que lo penetra todo, la salvación que constituye el hecho de conocer el Uno absoluto, el Uno que carece de Dos.

Este proceso de cognición hace posible que ya no queramos consolidar ni separar los opuestos, sino que los reconozcamos y los unamos en una síntesis más elevada. Reconocemos nuestra parte masculino-creativa, pero seguimos conservando la femenino-receptiva, reconocemos nuestro honor, pero permanecemos voluntariamente en el deshonor. Quedamos libres de las penurias que afectan a la persona y volvemos a la simplicidad original. Quien

reconoce así su filiación y se queda con su Madre (la gran Madre del Mundo, el TAO) no corre peligro ninguno durante toda su vida. Quien calla la boca y cierra sus puertas, no pasa penurias. Contempla lo pequeño, y se muestra indulgente, así su persona queda exenta de cualquier pena. Quien sabe cuidar su vida de esta forma, no teme al tigre ni al rinoceronte, y es capaz, sin coraza ni armas, de defenderse de todo un ejército, puesto que no ofrece ningún punto vulnerable, ningún punto que, al ser herido, pudiese acarrearle la muerte, nada en él produce resistencia.

Este saber guiará sus acciones. Siempre ejercerá influencia sobre lo que aún no existe, ordenará lo que todavía no está desordenado. Porque ya estarán allí aquellos gérmenes invisibles que menciona el Libro de las Mutaciones. Es preciso actuar sobre ellos cuando se hallan en estado germinal, para que lo añadido se desarrolle por sí solo al mismo tiempo que brota y crece la semilla, sin que nosotros contribuyamos en nada más desde fuera. Esta manera orgánica de influir en los gérmenes es el modo decisivo de obrar que caracteriza a las personas que han alcanzado el TAO. Lo que se planta de esta forma no podrá ser arrancado. El buen caminante no deja rastro. Quien sabe cerrar bien, no lo hace con llaves ni cerrojos. Es más, quien sabe influir en los gérmenes, demuestra su misterioso poder incluso en el hecho de dejar manifestarse tranquilamente, en un primer momento, las fuerzas opuestas. Antes de estrujar algo, hay que dejarlo expandirse lo suficiente. Precisamente por el hecho de manifestarse, las fuerzas se van agotando, y facilitan así el que se las venza sin ningún problema.

Es natural que las fórmulas contenidas en estas leyes misteriosas puedan conducir a la magia negra, y de hecho fueron explotadas en este sentido tanto por el taoísmo mágico de épocas posteriores como por el método japonés del *jiu-jitsu*, o el taoísmo estatal de Han Fei-Tsé [Han Feizi]. Pero con Lao-Tsé no ocurre así. Aunque es consciente del mecanismo que lleva a la acción mágica, no le tienta la idea de sacar un provecho parcial de sus

conocimientos, usándolos para fines mágicos. Ahí reside su grandeza: Lao-Tsé penetra en la suprema unidad de las interrelaciones universales, cuyo silencio absoluto ya no alberga ninguna oposición que pudiera prestarse a ser explotada para tales fines.

Esto nos muestra la diferencia entre su camino y el camino del saber. El saber penetra más y más en el mundo, buscando e investigando, y no para de acumular hechos y más hechos. Pero para alcanzar el TAO tenemos que sumergirnos en nuestro interior hasta tocar el punto donde nuestras personalidades particulares entran en contacto con el conjunto cósmico. Tal punto común es la base desde la que podemos abarcar y contemplar la esencia. Sin salir por la puerta, podemos conocer el mundo. Sin mirar por la ventana, podemos comprender el Sentido del Cielo. Quien tiene este punto de vista, llega a su meta sin caminar, se da cuenta de todo sin mirar, y realiza sin actuar.

Seguirá viviendo como personalidad, pero ya no se dejará engañar por lo personal, por la máscara del yo. Desempeñará su papel igual que los demás, pero se mantendrá alejado de las agitaciones, porque se habrá liberado de la obcecación y preferirá alimentarse exclusivamente de la Madre.

IV. LA FILOSOFÍA PRÁCTICA

Aquí habría que hablar sobre la ética de Lao-Tsé. Pero resulta que en su obra no encontramos ningún concepto de ética, en el sentido de una ley racional que determine la manera correcta de actuar. Todo lo contrario: Lao-Tsé, al igual que lucha contra la cultura y contra los patrimonios a que da lugar, es adversario de la moral y de las virtudes de que esta se adorna. Para él, moral y cultura son dos fenómenos emparentados. Cada cultura tiene una moral subyacente. Como la cultura, la moral se aparta de la base Materna natural, razón por la cual Lao-Tsé la desaprueba. Expresa su desaprobación en unos aforismos parecidos a los ataques de Nietzsche, y como emplea a menudo la paradoja, a veces resulta algo difícil seguir su hilo argumentativo y descubrir sus convicciones; es un Proteo que se sustrae a ser cogido toscamente gracias a una transformación continua. Pocas de las palabras que dice pueden interpretarse al pie de la letra o considerarse rotundamente como una convicción clara y definida. Lao-Tsé no escribió para los filisteos, y hasta parece que le divertía en secreto que los filisteos se rieran de él a carcajadas.

Buscando las razones que le llevaron a condenar la moral de su tiempo, se nos aparecen los caminos que indica para que los hombres actúen rectamente. Desvincula la ética del deber, resituándola en el contexto de la naturaleza, la reconduce desde el hombre hacia el TAO, de lo artificial a lo sencillo y natural.

Lo que Lao-Tsé desaprueba primeramente de la moral es su principio formal: las órdenes que da. El hecho de que establezca deberes. Que requiera de leyes y medidas. Por medio de las leyes y

las medidas conseguimos justo lo contrario de lo que pretendemos lograr. Cuantas más leyes haya, cuanto más se expandan los deberes molestos, tantos más ladrones y malhechores habrá, ya que la ley de la naturaleza humana nos pide resistir frente a cualquier clase de obligación. Y la obligación moral es peor que ninguna. Por ello, la moral es el más pobre y superficial de los motivos que se les ofrecen a los seres humanos. La moral lucha con la espada gastada, surtiendo un efecto contrario al deseado. Y no le sirve de nada agitar los brazos en ademán amenazador para arrastrar a los hombres hacia ella, le falta la naturalidad de lo obvio.

Así no es de extrañar que la moral conozca un especial auge en los tiempos de declive. Cuando los seres humanos dejan de comportarse natural y bondadosamente, entonces florece la moral. Cuando hay desacuerdo entre los parientes, surgen el deber filial y el amor; cuando se expanden el desorden y la confusión por los estados, aparecen los fieles servidores. De ahí se deduce que la moral siempre necesita de su contrario para lucirse. Solo como excepción resplandece. Precisamente por eso se condena a sí misma.

No es únicamente el principio formal de la moral, el deber, la ley, lo que Lao-Tsé rechaza. Combate igualmente el principio que determina su contenido, el ideal del bien y de las virtudes. Ya vimos que lo bueno no es nada absoluto en sí, que únicamente es una parte del par de opuestos complementarios. Igual que no hay luz sin sombra, no puede haber bien sin mal. Si todos los seres humanos aceptan lo bueno como bueno, dan por sentado al mismo tiempo lo malo. Por ello, la diferencia que existe entre lo bueno y lo malo no es más esencial que la que hay entre la afirmación «desde luego que sí» y la afirmación algo vacilante «pues, sí». El punto de vista de Lao-Tsé está, decididamente, más allá del bien y del mal. Lo absoluto se halla más allá de los antagonismos inherentes a este mundo, allí donde estos desembocan en una Unidad superior.

Tampoco hay acuerdo en cuanto a lo que es bueno o malo. En cada época y lugar, las concepciones son diferentes. Es útil recordar

aquí, a modo de complemento, los relatos sobre las conversaciones habidas entre Lao-Tsé y Confucio, ya que los pareceres atribuidos en ellas a Lao-Tsé están totalmente en la línea de las opiniones que expone en el *Tao Te King*. En las *Conversaciones* dice que la moral y las costumbres son solo restos de tiempos pasados, y afirma que el espíritu de las épocas es algo único que cambia constantemente, perdiéndose para siempre una vez muertos los soberanos que crean la moral. Los hábitos y las leyes de los antiguos gobernantes no eran grandes por el hecho de concordar con las circunstancias, sino porque consiguieron establecer un orden, de la misma forma que los distintos frutos tienen sabores muy diferentes y, no obstante, es bueno el sabor de todos y cada uno. De ello resulta que las costumbres y las leyes deben adaptarse a los tiempos, y cambiar con ellos. No hay nada que sea bueno siempre y en todas partes. La moral es algo relativo, nada absoluto.

El fallo más grande de la moral consiste en hacer a los hombres demasiado conscientes y utilitaristas, arrebatándoles la inocencia de la simplicidad. Lao-Tsé expone toda una serie de agravantes. Quien estima la vida, no actúa y no tiene finalidades. Quien aprecia el amor, actúa, pero sin una finalidad. Quien aprecia la justicia, actúa y persigue finalidades.

Quien aprecia la moral, actúa, y si no le respondes... entonces agita los brazos, amenazante, intentando arrastrarte. La moral es una carencia de fidelidad y de fe, y el comienzo de la confusión, del mismo modo que la premeditación es la falsa apariencia del Sentido y el comienzo de la necedad. Por ello, la moral, junto con la cultura, son síntomas de decadencia, desviaciones de la auténtica vida natural.

Además, hace que el ser humano sea antinatural y amanerado. Le obliga a contenerse en numerosas ocasiones, impidiéndole gastar sus energías vitales. Lo convierte en afectado y le obliga a ir siempre de puntillas. Así no se puede avanzar. Conforme aumenta la arrogancia en una persona de este tipo, más repugnante resulta

por su hipocresía. Para el Sentido es como los desperdicios de cocina o como una úlcera purulenta, y todos los seres la odian.

La moral, finalmente, y para la mayoría de las personas, no es más que un medio de brillar en la plenitud de su propio resplandor. Uno no puede pasar por alto lo que todos veneran, lo que la masa considera bueno, sin pagar por ello. Los seres de la masa se sienten todos tan inteligentes y sabios, y son tan arrogantes vistiendo su mísero abrigo de moral, que no guardan más que desprecio y desaprobación para los marginados.

Lao-Tsé constituye el comienzo de una nueva época en la historia del pensamiento chino. Disuelve la ley, dando de esta forma una nueva base a la ética. Confucio comparte en gran medida el punto de vista de Lao-Tsé en lo que atañe al principio. El No-actuar, el No-influir por medio de leyes y mandamientos es también un ideal suyo. También él considera lo natural, lo instintivo, como lo supremo. Pero su método es distinto. Ambos conceptos ocupan lugares muy diferentes en los sistemas de Confucio y Lao-Tsé. Las buenas costumbres que Lao-Tsé desprecia por no ser más que despojos externos, son para Confucio el medio de guiar al individuo hacia el bien, el instrumento que le indica su posición adecuada dentro del conjunto del organismo humano a través del suave poder de la tradición, de la opinión pública y de la moda. Confucio también aprecia mucho lo natural, pero para él, lo natural no es lo contrario de lo humano, sino su complemento armónico. Él reúne la naturaleza con la cultura, Lao-Tsé las separa. Si nos preguntamos ahora cómo puede el ser humano encontrar la posición que le corresponde en el gran conjunto de la naturaleza, hallamos en la obra de Lao-Tsé un concepto que forma parte de los conceptos básicos del *Tao Te King*, aunque no llega a tener la importancia de la noción del TAO. Es el término TE. Este concepto da comienzo, en el capítulo 38 [c1](#), a la segunda parte de la obra, razón por la que esta recibió el nombre de *Tao Te King*. Conviene destacar que la palabra TE tiene en esta obra un significado muy distinto del que suele tener en la lengua china. La palabra se compone de los

ideogramas *directo* y *corazón* y significa, en su origen, aquello que sale directamente del corazón, es decir, la fuerza vital original. Los comentarios chinos lo definen como «lo que reciben los seres para vivir». Para Lao-Tsé, la energía original de la vida es la energía que nace del TAO. No obstante, la energía vital conlleva una restricción frente al TAO, entendido este como principio universal. La energía vital no es más que la parte que cada individuo posee del TAO. Cabría comparar esta relación con ciertas especulaciones indias acerca de *Brahman* o el fondo universal, y *Atman* o el fondo del individuo, siendo semejantes uno y otro. Mientras que, para Lao-Tsé, la palabra TE tiene el significado bastante espontáneo de algo original, en la lengua china de épocas posteriores se hace de ella un empleo mucho más abstracto, sobre todo en los usos no taoístas. Primero significa la calidad de algo, una calidad que puede considerarse buena o mala; luego, el carácter que ha de ser desarrollado con cuidado, y finalmente, el buen carácter, el modo de vivir virtuoso, la virtud. Más tarde, las nociones TAO y TE, comprendidas como *Vía* y *Virtud*, se emplean conjuntamente con los términos del confucianismo *Amor* y *Justicia* (*Jen* e *I*). No hace falta hacer especial hincapié en el hecho de que la paulatina pérdida de significado de la palabra está muy lejos del pensamiento de Lao-Tsé. Por eso, nosotros la traducimos por *Vida*.

Aunque la Vida, en su manifestación suprema, siempre aparece individualizada, el individuo no es más que un recipiente hecho para contener el TAO. El individuo no se exige nada, ni siquiera se conoce a sí mismo, no actúa, no tiene finalidades ni intenciones, y precisamente por eso, vive. Donde esta inconsciencia se halla enturbiada, comienza un descenso escalonado hacia el amor al prójimo, que tampoco tiene finalidades y no *quiere* nada, pero que actúa e influye; después viene la justicia, la cual, tiene finalidades y obra según el principio: «Yo te doy para que tú me des también», y finalmente, se acaba en las buenas costumbres, en la moral que actúa, que amenaza con los brazos y te arrastra cuando no le respondes. Lo mismo ocurre con las personas que se corresponden

con estos niveles. Los de abajo apenas saben que existen los de arriba, aman a los siguientes, temen a los subsiguientes y aborrecen a los últimos.

La Vida no necesita aspirar al reconocimiento. Es reconocida por sí sola, porque engendra, nutre, multiplica, cuida, realiza, mantiene y ampara a todos los seres. Genera sin poseer, obra sin retener, da aliciente sin dominar, en esto consiste su misterio.

Esta Vida va más allá de los antagonismos que se dan en el mundo manifestado, uniéndolos al mismo tiempo. Es fuerte y espléndida, pero permanece tranquilamente en la debilidad y la vergüenza sin intentar salir y elevarse. Su eficacia sin trabas reside, precisamente, en este contraste entre el tesoro y la humilde vestimenta de su portador, merced a esta postura se conserva unida toda la energía que de otra manera se desperdigaría en aspiraciones unilaterales. La fuerza se renueva constantemente y en tanto no halle resistencia, siempre estará dispuesta a cumplir con la actividad que requiera el momento. Quien maneja así la vida, es como un niño que afronta los mayores peligros sin reticencia y con seguridad, que aguanta los mayores esfuerzos sin cansarse.

Quien posee esa Vida no tiene egoísmo, nada hay que desee para sí. No tiene corazón propio, sino que hace suyos los corazones de la gente, es decir, no solo trata a la gente como quisiera que le trataran a él, sino que la trata tal como quiere ser tratada. Su Vida es tan poderosa que todo antagonismo terrenal se desvanece ante él. Es bueno con los buenos, e igualmente bueno con los que no lo son, porque la Vida es la bondad. Para él, no hay hombres perdidos. Los buenos le importan porque pueden enseñarle, y los malos, porque necesitan instrucción, de manera que todos le interesan, y sabe relacionarse con cada uno en el nivel adecuado. La Vida, aunque se manifiesta individualmente, no está limitada en el individuo. Lo que vive dentro de mí, también vive en los demás. Así es posible que, a partir de mi persona, familia, región, país y estado, pueda yo contemplar la persona, familia, etc., de otro, y llegar a comprenderlo. La concepción que induce a juzgar a los demás

tomando como base la propia persona, es también una importante noción básica del confucionismo. Pero Lao-Tsé ahonda todavía más. Mientras que Confucio opina que a la vida se responde con vida y al rencor se contesta con un comportamiento correcto, Lao-Tsé declara: «Contesta con Vida al odio». Y expone sus razones: tras un gran rencor, aunque se haya visto compensado, siempre quedará un excedente de rencor. El peso de la culpa se transfiere simplemente de los hombros del ofensor a los del ofendido. El Sabio, que conoce la Vida, cargará con toda la responsabilidad, liberando al otro de todo peso. Esto, naturalmente, requiere energía, solo aquel que esté conectado con la Vida puede llevar sobre sus hombros toda la responsabilidad sin pedir nada a cambio. Quien no tiene la Vida insiste en las apariencias, y en todos los casos le imputa la responsabilidad al adversario.

Gracias al hecho de no competir la Vida cobra constantemente nuevas energías, puesto que no derrocha fuerza alguna en luchas contra cosas molestas y ajenas.

El No-actuar forma parte del No-competir. La Vida crece, pero no hace nada. El hacer, el ejercicio consciente de influenciar, el esfuerzo voluntario, o como quieran llamarse las aspiraciones que pertenecen al mundo de las apariencias y de la consciencia superficial, todo sirve únicamente para descargar brevemente los estados de tensión. Quien persigue y alcanza a diario diez finalidades se agota en los ajetreos cotidianos y no tiene profundidad. Las energías cósmicas de las que dispone todo ser humano, se consumen en las fluctuaciones desprovistas de importancia de los antagonismos limitados, arrastrándonos en la rueda de los acontecimientos que llevan del nacimiento al fortalecimiento y de allí a la muerte, pasando por la rigidez. *Agitarse, petrificarse, apegarse a la trivialidad*, tal es el destino de los *hacedores*. La Vida, en cambio, no hace nada, y nada se queda sin hacer. Al relajarse y dejar que el Tao entre en ella y fluya por ella, evoluciona sin límites y penetra en las misteriosas profundidades cósmicas.

Externamente, esto provoca una determinada postura frente a las cosas y los sucesos. La persona se contiene, permanece abajo, no tiene exigencias, es humilde, sencilla y modesta. Su verdadero poder reside en su debilidad y blandura, porque estas son las cualidades que caracterizan a la Vida. Lo duro y rígido está destinado a morir, lo blando y débil pertenece a los dominios de la Vida.

Así, Lao-Tsé habla de sus tres tesoros:

El primero se llama bondad, el segundo se llama moderación y el tercero se llama no osar ponerse a la cabeza del mundo; gracias a la bondad podemos ser valientes, la moderación nos permite ser generosos y, por no querer encabezar el mundo, podemos ser la guía de las personas realizadas y de los expertos.

La contención y la moderación dan al comportamiento externo una limitación que permite economizar tiempo y esfuerzo. Quien se limita, no gasta más tiempo y energías que las necesarias. Por lo tanto, siempre le sobrarán tiempo y energías para, en el momento justo, dedicarse a los asuntos que requieran un tratamiento previo a la concretización de los gérmenes. Podrá reconocer lo difícil cuando aún es fácil, podrá influir en lo que aún no se ha manifestado. La actitud de obrar a tiempo, que por otra parte comparten Lao-Tsé y Confucio, constituye el secreto del éxito. Por lo general, los seres humanos abordan los asuntos cuando estos están casi acabados, echándolo todo a perder. Mas quien ahorra tiempo y energía, acumula la vida doblemente, y por ello no hay nada que se le resista, no consiguiendo los hombres determinar sus límites. Gracias a esto puede influir en los seres humanos, ya que posee las energías nutritivas y estimulantes que necesitan.

El Sabio es el ser humano a través del que fluyen las energías de la Vida misteriosa. El Sabio (Shong Jen) es un concepto compartido por Lao-Tsé y Confucio. Es el ser que abre sus sentidos

a los sucesos cósmicos y a sus leyes. Su actuación es determinada por lo que experimenta en los misteriosos fondos de su Vida extremadamente consciente. Tales experiencias confieren un poder mágico a la palabra, e incluso al pensamiento. El Sabio, precisamente por su conexión con el Sentido universal, tiene el poder de modelar el mundo. Por eso se muestra contenido en su comportamiento externo.

A partir de esto podemos desvelar algo de la vida personal de Lao-Tsé. Por un lado es un místico, que amplía su sí mismo individual fundiéndolo con el sí mismo universal y que ha llegado a contemplar la Unidad. De tal contemplación nacen los celajes de sus palabras, que fluyen incesantemente, al igual que la nube que llevó a Fausto por encima de los abismos se transformaba alternativamente en Helena y en la ilusión de Gretchen. Por otro lado, Lao-Tsé también es un mago. Pocos han penetrado tan profundamente como él, en el curso de sus contemplaciones, en el tejido de las fuerzas cósmicas, exponiendo las reglas que tenemos que seguir para poder disponer de ellas una vez que hayamos aprendido a renunciar al yo, que correría los mayores peligros si se viera expuesto a las mismas.

La comparación con Fausto es bastante fructífera. También en el caso de Fausto, después de que probara un erróneo camino inicial, que pretendía conducir a una comprensión directa de lo inalcanzable, y ocurriera la correspondiente catástrofe, también ahí, digo, hallamos una doble vía hacia lo alto. La doble vía consistía por un lado en la mera contemplación de lo visible y su belleza —la dirección mundana—, y por el otro, en la acción que nace de las experiencias interiores, la cual, aunque se quiebre al final, permite al ojo ciego contemplar lo eterno femenino —la dirección ultramundana. Pero la acción mundana de Fausto, que subyuga y utiliza las fuerzas satánicas, es la acción de un titán occidental. La acción metafísica de Lao-Tsé, que escucha a la naturaleza y sabe crear sin herramientas, es la acción del mago de oriente.

V. ESTADO Y SOCIEDAD

Entre las exposiciones más radicales de Lao-Tsé se cuentan aquellos capítulos que contienen una crítica de la situación social y política de la época. Estos textos no dejan de respirar el aire de la corriente revolucionaria que marcó los siglos precedentes:

El hecho de que el pueblo padezca hambre se debe a que sus superiores engullen demasiados impuestos, por eso está hambriento. El hecho de que el pueblo sea difícil de gobernar se debe a que sus superiores quieren hacer demasiado, por eso es difícil de gobernar. El hecho de que el pueblo se tome la muerte a la ligera se debe a que sus gobernantes buscan una vida opulenta, por eso le importa tan poco la muerte.

Con estas palabras, que son completadas por muchas otras, Lao-Tsé critica la situación del Estado y de la sociedad de su tiempo. Si realmente las gentes vieran siempre la Cara de la muerte, independientemente de que se hallaran trabajando pacíficamente o alzándose en arriesgada rebelión, acabarían por restarle importancia y preferirían escoger el camino más corto hacia el final. Como dice el *Libro de las Odas*: «¡De haber sabido que llegaría a estar así, hubiera preferido no nacer!».

Según Lao-Tsé, las malas condiciones del Estado tienen su causa en que el gobierno interviene en exceso en los asuntos de los ciudadanos. Cuantas más cosas existan que deban evitarse, más pobre se volverá el pueblo; conforme aumente el número de leyes y

reglamentaciones, más ladrones y atracadores habrá. Porque todas las intervenciones del gobierno en la vida privada de los individuos provocan agitación y causan daño. Es sencillamente imposible que se puedan mejorar las condiciones por medio de la obligación y la fuerza. El pueblo torturado contesta con resistencia pasiva a la presión del poder, y finalmente se rebela. Es muy posible que, visto desde fuera, todo parezca estar en pleno auge. Pero este auge, precisamente, contiene el germen de la decadencia. Por muy hermosas y lisas que sean las grandes carreteras, el pueblo camina por las veredas. Aunque la vida en la corte sea opulenta y lujosa, la mala hierba prolifera en los campos, y los graneros están vacíos. La vestimenta de los grandes es exquisita y elegante, todos llevan un puñal en el cinturón. Son delicados en lo relativo a la comida y la bebida, poseen bienes en abundancia. Lo que reina entonces es una economía de ladrones. No el Sentido, sino el contra-sentido. Pero, necesariamente, el contra-sentido acaba pronto.

Nada cambiará por el hecho de que en tales tiempos haya individuos destacados, tampoco sirve querer preservar la moral del pueblo alabando y fomentando la virtud, favoreciendo y ascendiendo a los mejores y decapitando o encarcelando a los necios. Cuanto más indistintamente se condena a muerte, menos le importa a las personas morir, más bien sucede lo contrario: se tornan cada vez más audaces, astutos y rebeldes. Huelga decir que en un reino semejante peligra el Estado.

La crítica de Lao-Tsé está totalmente justificada. Confucio comparte su punto de vista, se pronuncia también en contra del funcionamiento mecánico del Estado y de su intervención en los asuntos privados. Las diferentes características entre ambos se hallan en lo que sigue. Para Confucio, la cultura tiene un valor intrínseco. Solo hace falta mantenerla viva, fortalecer las fuerzas que dan vida y consistencia al organismo cultural, y combatir aquellas que lo trastornan, que lo convierten en algo mecánico y superficial, aniquilándolo. Para conseguir sus fines, Confucio elabora un sistema de tensiones y relaciones: las buenas

costumbres deben contemplar lo alto y lo bajo como principios de una sociedad ordenada en clases. Las interrelaciones se establecen de tal manera que cada cual constituye una autoridad en algún lado, aunque no sea más que en el círculo familiar, mientras que por otro lado está sujeto a una autoridad superior. De ahí la importancia que Confucio atribuye a la moral. La tensión inherente a las relaciones no es para él más que la fuente de la que se nutre la ordenación de la sociedad. Los superiores respectivos tienen mayores obligaciones y son responsables de la influencia que ejercen con su ejemplo y su carácter. Para facilitar esta influencia es preciso organizar la sociedad en castas, y para que realmente se ejerza, los dirigentes deben estar sujetos a responsabilidad.

Lao-Tsé es mucho más radical en este aspecto. Para él, la cultura y el organismo estatal no tienen valor intrínseco alguno. Son organizaciones que existen para servir a los hombres. Su funcionamiento es perfecto cuando no se nota en absoluto. Cuando reina un soberano excelente, la gente apenas conoce su existencia. Las tareas se realizan, el trabajo se hace y todos piensan: «somos libres».

Así, para Lao-Tsé, la libertad, la independencia, resulta ser el principio fundamental del orden estatal. Conceder libertad a la gente, dejarla hacer, no inmiscuirse, no gobernar: esto es lo supremo. Porque, cuando nada se hace, todo se arregla solo. El *No-actuar* es el principio central laotsiano.

Las reformas que propone son, de entrada, puramente negativas: hay que arrojar por la borda todo lo que se enarbola como moral o cultura, santidad, saber, decencia, deber, arte, ganancia... porque no es más que mera ilusión. Sólo son nombres que se ensalzan, órdenes establecidos que todos veneran sin que respondan a ninguna realidad. Todo este sistema de mentiras convencionales no crea más que apariencias falsas, cuyo engaño hace olvidar la desoladora realidad.

Todo el mal proviene de la exagerada proliferación del saber. Conocer los nombres incita a imaginar cosas que no existen. Así

nace el deseo. Cuanto más cuesta conseguir lo imaginado, más violento se torna, produciendo disputas, robos y asesinatos por mor de su consecución. Lo que enloquece a los seres humanos, según Lao-Tsé, es la imaginación: los colores, los sonidos, los aliños, los juegos, las rarezas y delicias, todas esas fantasmagorías de la apariencia que desvían el corazón humano de lo profundo y verdadero, y abren paso a la obcecación y al egoísmo.

De esto se deduce que para promover una mejora auténtica, es menester suprimir la obcecación. Pero solo es posible, eliminarla del pueblo si sus jefes dan el primer paso, si dejan de apreciar los bienes de difícil alcance, si son sencillos y poco exigentes en cuanto a sus necesidades, si evitan la ostentación lujosa y la soberbia y se mezclan silenciosa y modestamente con el resto de la gente, posponiendo su yo y desapareciendo de alguna manera de la superficie... así, el contacto con las energías profundas, llegarán a ejercer una influencia mucho mayor.

Si los gobernantes obraran así, apartándose de lo lejano y ciñéndose a lo cercano, a lo real, sería fácil llevar al pueblo por el buen camino. Cuando se aspira al poder y a la riqueza el único medio de lograrlo es fomentar entre el pueblo la instrucción y el conocimiento. Todos los medios estimulantes, las máquinas y las armas —que Lao-Tsé denomina conjuntamente como *instrumentos cortantes*—, son causa de desorden. Por eso hay que prescindir de ellos. El retorno desde la civilización a la naturaleza, la elección de la sencillez en lugar de la instrucción, tal es el camino indicado por Lao-Tsé. Donde surgen los deseos, donde se manifiesta el saber, allí tiene que intervenir la moderación de la simplicidad sin nombre. Hay que evitar que los doctos se destaquen.

Para completar este cuadro idílico de un pueblo sosegado y en armonía con la naturaleza, es imprescindible cuidar de su bienestar. El pueblo, por sí mismo, se mantendrá alejado de las vanas ilusiones si su situación real es satisfactoria. Por ello, un gobierno sabio procura que el pueblo esté bien, que tenga buena comida en cantidades suficientes, que habite en lugares tranquilos y pacíficos,

y que su vida sea serena y feliz. El Sabio cuida el cuerpo del pueblo, satisface su hambre y procura dotarlo de huesos fuertes; de esta manera los corazones de las gentes se vacían por sí solos, o lo que es lo mismo, quedan libres de deseos e insatisfacciones.

Hay que gobernar un gran reino de la misma forma que asa el pescado pequeño: no se le deben quitar las escamas, ni agitarlo ni quemarlo, hay que tratarlo con tacto y delicadeza. Tratados del mismo modo, los seres humanos vuelven a instalarse en el pacífico estado natural del que la obcecación los arrebatara.

Estas ideas de Lao-Tsé siempre ocuparon un lugar importante en la vida intelectual china, sobre todo en épocas de orden político y agitación social. Desde que el poeta Tao Yüan Ming [Tao Yuanming] escribió *El manantial del bosque de las flores de melocotón* [c2](#), donde esboza la utopía de un país oculto en una cueva que se mantuvo ajeno de las tormentas y penas del mundo, conservando su idílica tranquilidad, desde entonces, decimos, el país del cuento no dejó de ser objeto de anhelo en épocas perturbadas.

Hemos llegado a un punto en el que las enseñanzas de Lao-Tsé se enfrentan a los mayores problemas. Es cierto que el retorno al estado natural es un sueño muy sugestivo para una imaginación sentimental. Pero ¿puede realizarse siempre? Era posible, desde luego, en la época de Lao-Tsé, cuando la China era todavía un país que vivía de la agricultura y contaba con una población relativamente escasa. Entonces se consideraba que un estado prosperaba según lo numerosa que fuese su población, y según el número de inmigrantes de los estados vecinos que consiguiera atraer en función de la estabilidad de su situación. Pero las cosas cambian cuando el crecimiento de la población supera cierto punto crítico y las crecientes necesidades ya no pueden satisfacerse mediante labores rudimentarias. Tampoco hay que imaginarse que Lao-Tsé pretenda ir tan lejos con su retorno a la naturaleza como para que el ser humano regrese al estado animal. Quiere ponerlo en un ambiente que pueda controlar, un ambiente donde pueda vivir sosegadamente, sin perder la calma interior ni la conexión con las

benéficas energías del cosmos por andar corriendo incesantemente tras lo inasequible.

Esto revela unos puntos de vista que pueden aplicarse libremente en cualquier época y bajo cualesquiera condiciones de producción. Lo decisivo es que los seres humanos dominen los medios de subsistencia, que no cieguen las fuentes de la Vida por causa de la vida. No hay reparo entonces en imaginarse una cultura mecanizada, impregnada del espíritu de Lao-Tsé, donde las personas manejen las máquinas con la misma naturalidad con la que se empleaban los utensilios de labor en los tiempos arcaicos, una cultura en la que los seres humanos vivan seguros y en paz, siendo dueños de las máquinas en lugar de sus esclavos. Los artefactos que Lao-Tsé condena son los «instrumentos cortantes», aquellos útiles que no puedan ser dominados hasta tal punto que impidan la completa libertad del espíritu. Conviene subrayar que estos últimos pensamientos no son formulaciones de Lao-Tsé, aunque están en la misma línea que los suyos, puesto que sus convicciones incluyen la opinión de que el ideal de una época nunca puede servir como norma para otra, cada una debe hallar su correspondiente estado de equilibrio.

Muy interesante es también el capítulo que trata de las fuerzas del más allá. Lao-Tsé, de acuerdo con su tiempo, da por sentada la existencia de las mismas, las cuales, surgiendo del pasado en forma de *almas colectivas*, dominarían y excitarían a los seres humanos. Un buen gobierno logra establecer la paz también en este terreno. Las almas de los muertos dejan de errar por ahí como fantasmas, es decir, sus energías dejan de ser nocivas para el hombre, no provocan cizañas ni escisiones, no dan lugar a luchas —religiosas o de partidos— y las personas se relacionan entre sí sin reticencias.

No menos importante que la organización de la vida social, resulta para Lao-Tsé la estructuración de las relaciones políticas entre los diferentes Estados. Lao-Tsé concibe una sucesión de organismos superpuestos muy parecida a la de Confucio. En la *Gran Ciencia* confuciana (*Ta Hsüo*), se trata de los niveles

siguientes: persona, familia, Estado, humanidad. Lao-Tsé añade un nivel intermedio más: persona, familia, comunidad, Estado, humanidad. Para él, tampoco el Estado es un fin último, sino un elemento necesariamente integrado en la humanidad. Dentro del marco de la humanidad, los diversos Estados deben relacionarse entre sí como lo hacen los distintos miembros de una familia. De ello saca como conclusión obvia e inmediata que se debe condenar incondicionalmente toda guerra ofensiva.

Incluso las armas más hermosas son instrumentos siniestros, impropios de un noble. El noble los usa solamente cuando no le queda más remedio; lo que valora por encima de todo es la paz, la tranquilidad. Vence, pero no se alegra de su victoria. Regocijarse significaría alegrarse de haber cometido un homicidio. Lao-Tsé penetra profundamente en la biología de la guerra. Sabe que las hostilidades no empiezan en las declaraciones de guerra, y que no terminan con los acuerdos de paz. Sabe que hay que evitar las guerras antes de que comiencen, y que esto no se consigue armándose, sino eliminando las causas potenciales de conflicto. Sabe que hay que cargar con las consecuencias incluso después de que las armas enmudezcan. Porque allí donde se establecen los combatientes, prosperan las espinas y los cardos. Los grandes ejércitos dejan tras de sí tiempos difíciles. Por ello, cuando reina el buen orden en la Tierra, los corceles sirven para llevar abono a los campos, y cuando falta, los pastos que rodean la capital ven crecer caballos para la guerra. Lao-Tsé admite la guerra únicamente cuando se trata de rechazar un ataque enemigo, y aun en este caso, solo debe buscarse el final de la contienda, el desenlace decisivo, y nada más. Únicamente esta actitud reservada permite establecer la paz y evita la oscilación del péndulo que, inevitablemente, produce un contragolpe. A veces, Lao-Tsé emplea el modo de hacer la guerra que considera correcto —vencer por la retirada— como metáfora indicativa del modo de obrar en otros terrenos. No obstante, las ideas contenidas en estas comparaciones sirvieron

luego de inspiración para elaborar un sistema táctico-estratégico que alcanzó gran fama en China.

Lao-Tsé opina que lo que permite evitar las guerras son las buenas relaciones entre los Estados. Se comprende fácilmente que condene cualquier aspiración de conquista, ya que todas ellas olvidan un dato esencial: el hecho de que nunca se haya conseguido establecer un poder duradero mediante la conquista. El Estado, más que nada, sirve para que las personas que habitan en el interior de sus fronteras puedan vivir su vida. De esto surgen las normas de la comunicación entre los pueblos. Para Lao-Tsé existen dos formas estatales, una masculina y otra femenina. La femenina es tranquila, es una forma de Estado *saturada*, es la que se mantiene abajo. Los Estados de esta índole, sí comprenden bien su misión, se convierten en los puntos de unión del mundo, porque lo femenino vence a lo masculino a través de su reserva. El proceso de asimilación depende también, como es natural, de los estados masculinos, a saber: los estados pequeños y activos. Para ellos vale la misma máxima, que consiste en satisfacer solo las necesidades auténticas sin darle importancia a la gloria vana y a la ostentosa manía de conquistar. Sienten necesidad de expandirse. Pero pueden conseguirlo igualmente mediante la anexión o la unión pacífica en lugar de recurrir a la sumisión obtenida a través de la guerra. Pero lo que más importancia tiene en este contexto es el comportamiento del reino grande. Debe permanecer humilde, ganar el favor de los pequeños Estados por el hecho de unirlos y alimentarlos. A lo largo de su historia, la China no ha dejado de demostrar esta verdad. Hasta ahora ha asimilado a todas las tribus agresivas y conquistadoras que la invadieron desde la periferia, gracias a su tamaño y a su actitud reservada. Los puntos de vista de Lao-Tsé difieren claramente y en esencia de los que se manifestaron en la historia del mundo occidental. Aquí eran el nacionalismo y el imperialismo los que daban el tono básico. También en Oriente hubo un período parecido, precisamente en tiempos de Lao-Tsé. El ejemplo ideal de esta forma política fue el Estado de Ts'in Shi Huang

Ti [Qin Shi Huang]. Pero las ideas formuladas por Lao-Tsé consiguieron integrarse gradualmente en la política, lo que dio lugar a dos estados espirituales diferentes. Es interesante observar cómo evoluciona la lucha entre las concepciones ideológicas de nuestros días, en un momento en el que el espíritu occidental no sólo llama a la puerta desde fuera, sino que la China misma se convierte en campo de batalla de los distintos conceptos de vida.

VI. EL TAOÍSMO DESPUÉS DE LAO-TSÉ

La obra de Lao-Tsé influyó enormemente en la filosofía y en la vida chinas. Esta influencia no se dio de golpe, sino que se desarrolló y acrecentó progresivamente. Ya en las *Conversaciones* de Confucio hallamos una discusión acerca de varios puntos de vista laotsianos, aprobándose algunos y modificándose otros. Mong-Tsé, el representante del confucionismo a finales del siglo IV y principios del III a. C., nunca menciona el nombre de Lao-Tsé, aunque analiza críticamente las obras de varios sucesores suyos. Hay que esperar a una colección de manuscritos sobre las costumbres, confeccionada en el periodo Han y basada en fuentes más antiguas de diversas épocas, para hallar varias menciones de Lao-Tsé como un hombre al que Confucio visitó en busca de consejo.

A pesar de tan escasas alusiones, es evidente que las enseñanzas de Lao-Tsé tuvieron un efecto en la formación de las doctrinas confucianas. En la *Gran Ciencia* y en *Medida y media*, que según la tradición datan de tiempos anteriores a Mong-Tsé y según la investigación china moderna pertenecen a años posteriores, en estas dos obras, decimos, hallamos una base metafísica para la estructura social confucionista que permite vislumbrar a menudo un sigiloso análisis de las enseñanzas de Lao-Tsé. En lo que se refiere a la literatura taoísta, existen obras de presuntos discípulos de Lao-Tsé, como por ejemplo las del guarda fronterizo del paso montañoso Han Gu [Shanggu], Kuan Yin Hsi [Yinji], al que Lao-Tsé parece haber legado el *Tao Te King*, como ya dijimos más arriba.

Pero estas obras deben ser consideradas, con bastante seguridad, como productos de épocas posteriores, también el gran número de manuscritos atribuidos a Lao-Tsé, o Lao Kün, o T'ai Shang Lao Kün, como se le denominó más tarde.

Al menos está claro que no debemos ver a Lao-Tsé aislado de su contexto. Es uno de los misteriosos sabios que desempeñaron un papel importante en la vida de Confucio, sobre todo al final de la misma. En aquella época, era frecuente tener concepciones como las de Lao-Tsé, aunque no fue entonces cuando surgieron por primera vez. Eran como una doctrina secreta, transmitida desde tiempos remotos, la leyenda posterior celebra como fundador de las ideas taoístas al Soberano Amarillo (Huang Ti). Ya hemos señalado que también el *Tao Te King* cita esos aforismos antiguos. De algunos de aquellos sabios que los crearon solo conocemos el nombre, como por ejemplo el del maestro Hu K'iu Lin, o el de su discípulo Po Hun Wu-Jen. La leyenda describe algunos rasgos de otros, especialmente de Lie Yü K'ou, del que conservamos una obra de ocho libros escrita bajo el nombre de Lie-Tsé. Este último también es mencionado por el filósofo Dchuang-Tsé [Zhuangzi] (de 335 hasta 275 a. C., aproximadamente), no como un personaje de fábula, sino como una persona auténtica de la que, no obstante, la leyenda se había apoderado ya hasta tal punto que llegaron a atribuírsele poderes sobrenaturales.

Sería muy agradable que la obra que poseemos de Lie-Tsé fuera un manuscrito auténtico del siglo v o iv a. C., pero no es el caso. Para buscar la fecha de redacción del libro no hay que remontarse más allá del siglo iv d. C. El libro se basa, naturalmente, en materiales más antiguos. Lie-Tsé desarrolla la enseñanza taoísta de tal manera, que los problemas del *Tao Te King* son presentados con un perfil más bien metafísico. Su pensamiento analiza las antinomias del espacio y del tiempo, el problema de la evolución de las distintas especies de seres vivos y otras cuestiones del mismo tipo; aborda el naturalismo con mucho más énfasis y detalle que el *Tao Te King*. El TAO se convierte cada vez más en una sustancia

metafísica que, sin manifestarse jamás él mismo, es la causa de todo nacimiento y toda muerte ocurridos en el mundo manifestado. Son características de esta obra diversas historias contadas en forma de parábolas que, rayando a veces en lo misterioso, tratan de demostrar que existe una energía resultante de practicar cierto tipo de yoga orientado hacia la unificación. Lie-Tsé desarrolla, como vemos, tanto la mística como el elemento mágico.

Otro personaje histórico es, finalmente, Yang Chu. En los tiempos del confuciano Mong-Tsé, sus enseñanzas ganaron un círculo tan amplio de discípulos y adeptos, que este lo alineó entre sus mayores adversarios. Lo combatió por su actitud egoísta que rechazaba y pedía la disolución de toda constitución estatal. A juicio de Mong-Tsé, ese egoísmo que impide la convivencia humana se hacía patente en el hecho de que Yang Chu [Yang Zhu] no quisiera sacrificar ni siquiera un pelo para servir al mundo. Lo que Mong-Tsé no nos aclara, desde luego, es lo que hacía tan atractivas las enseñanzas de Yang Chu [Yang Zhu] para que sus adeptos fueran casi tan numerosos como los de Confucio y los de Mo Ti, el tercero, junto a Lao-Tsé y Confucio, de los grandes filósofos del siglo VI. Pero, no obstante, disponemos de una exposición de sus doctrinas en el libro de Lie-Tsé, que complementa bastante bien las declaraciones de su adversario Mong-Tsé. Según Lie-Tsé, Yang Chu [Yang Zhu] era un discípulo de Lao-Tsé que no llegó a comprender del todo las enseñanzas del maestro, desarrollándolas unilateralmente. En este sentido, Lao-Tsé no corrió mejor suerte que Confucio: al igual que las doctrinas de Confucio se convirtieron, dentro de la rama principal de su escuela, en un ritualismo estrecho de miras y más o menos pedante, así, las enseñanzas de Lao-Tsé acabaron, con Yang Chu, en un naturalismo excesivo y por lo mismo, limitado. En la obra de Dchuang-Tsé [Zhuangzi] encontramos una anécdota sobre una visita que Yang Chu [Yang Zhu] hizo a Lao-Tsé, para que le enseñara (libro VII, 4). Yang Chu [Yang Zhu] le pregunta si una persona aplicada y fuerte, con una mente que lo penetre todo y dotada de una lucidez omnipresente,

que no se canse de buscar el TAO, puede equipararse a los sabios reyes de la antigüedad. Lao-Tsé lo rechaza con bastante dureza, y sigue:

Los reyes sabios actuaban de manera que sus obras llenaran todo el universo sin que pareciera que ellos eran los autores. Ellos formaban y obsequiaban a todos los seres, y la gente no se daba cuenta de ello. Nadie mencionó sus nombres, y sin embargo, ellos procuraban que todos los seres se sintieran satisfechos interiormente. Permanecían en lo inconmensurable y se movían en el No-ser.

Aquí vemos que Yang Chu [Yang Zhu] era un discípulo de Lao-Tsé; aunque, por su modo de pensar orientado esencialmente hacia lo intelectual, vemos también una desviación del punto de vista propio de Lao-Tsé. La manera de ver las cosas de Yang Chu [Yang Zhu] se acopla muy bien con las anécdotas que sobre él relata el séptimo libro de Lie-Tsé, en el que es presentado como un pensador de mente aguda y sin escrúpulos que analiza el concepto laotsiano del dejar-pasar, del no-hacer nada, o lo que es igual, la forma en que el ser humano puede integrarse totalmente en el conjunto de la naturaleza. Pero le faltan la bondad y la amplitud que caracterizan a Lao-Tsé, y esto hace que todo parezca exagerado. Rechaza cualquier actividad. Un fatalismo pesimista baña la vida por entero. Es el deje amargo que queda en la copa después de beberse la poción aromática. Todo es completamente vano. Lo bueno y lo malo no se distinguen en absoluto, se han desvanecido, como todas las demás diferencias que se dan entre los hombres. Es más que natural que, partiendo de ese punto de vista, cualquier tipo de cultura sea algo ridículo, y que haya que rehusar categóricamente todo intento de crear una organización estatal, e incluso rechazar toda participación en la vida pública. Un egoísmo consecuente, y buenas dosis de fatalismo y pesimismo son todo lo que queda en sus concepciones del rico mundo de Lao-Tsé. Se comprende que

sus convicciones, precisamente por su radicalismo y frivolidad, tuvieran éxito y se convirtieran en moda bajo una dinastía decadente. Por la liberación de toda clase de ataduras que propugnaba, Yang Chu [Yang Zhu] actuó posiblemente como un fermento disolvente sobre el pensamiento chino de aquellos siglos. Se entiende que Mong-Tsé considerara sus ideas como un veneno insidioso que debía eliminarse para que no corroyera a la humanidad.

Fue Dchuang-Tsé [Zhuangzi], un contemporáneo de Mong-Tsé, aunque de menor edad, quien introdujo realmente las enseñanzas de Lao-Tsé en la filosofía china. Dchuang-Tsé [Zhuangzi] es un personaje brillante de la vida intelectual de la China. Es un poeta entre los filósofos chinos del siglo IV, que ejerció una palpable influencia tanto sobre la poesía posterior de la China meridional como sobre la filosofía de las épocas siguientes. Casi nada se conoce sobre su vida. Los escasos indicios biográficos que se desprenden de sus obras bastan para constatar que debió llevar una existencia humilde a la vez que una rica vida interior. Rechazó, consecuentemente, todas las ofertas de los príncipes para que trabajara como Consejero en la corte, increpando rudamente a los mensajeros que le transmitían las proposiciones. Por otro lado, tampoco se retiró del mundo, sino que vivió sencilla y lealmente, como un cabeza de familia más, pasando algunas penurias económicas de vez en cuando. Estuvo al tanto de las corrientes espirituales de su tiempo, y en contacto con la escuela de Confucio, aunque no con su rama ortodoxa, sino con otra orientación que contribuyó a la transmisión de lo esencial. Veneró profundamente al maestro Confucio, especialmente después del gran cambio que sufrió aquel a los 60 años de edad. Gracias a Dchuang-Tsé [Zhuangzi] sabemos detalles muy valiosos acerca del cambio que afectó a la vida espiritual de Confucio. Aparte de este tipo de indicaciones, encontramos también referencias al filósofo Hui-Tsé, que cobró cierta fama como hombre dialéctico y como político. Parece que Hui-Tsé tenía afinidades con la escuela sofista de la

China central. De sus muy numerosos escritos no se conserva, desafortunadamente, nada que merezca ser mencionado. Gracias también a Dchuang-Tsé [Zhuangzi], conocemos algunas de sus convicciones. Parece que se dedicó sobre todo a establecer distinciones lógicas. Dchuang-Tsé [Zhuangzi] solía discutir con él, aunque más bien para entrenarse en la práctica del diálogo que por el deseo de persuadirlo.

Por encima de todas aquellas discusiones, las cuales, desde luego, no dejaron de influir en el pensamiento de Dchuang-Tsé [Zhuangzi], se eleva la influencia que sobre él ejercieron las ideas de Lao-Tsé. Dchuang-Tsé [Zhuangzi] no solo nos ofrece una sabiduría vital taoísta, sino también una auténtica filosofía del taoísmo. Su fundamento filosófico se halla en sus primeros siete libros, en las así llamadas *Interioridades*. El resto son complementos añadidos. El primer libro se titula *Viaje sosegado* y es una exposición de conjunto. Compara la vida terrenal, con los destinos e influencias que en ella se dan, con una pequeña codorniz que vuela por entre los matorrales, cuya vida dichosamente ociosa está totalmente exenta de pequeñeces. Se la compara también con el gigantesco pájaro P'ong, cuyas alas, cuando echa a volar desde el mar del Sur al mar Septentrional, atraviesan el cielo como nubes suspendidas. El segundo libro, *Del equilibrio de las concepciones*, es particularmente importante. Aquí propone una solución, desde un punto de vista taoísta, para las cuestiones discutidas por la filosofía de su época. Aquellos fueron tiempos de lucha entre las distintas ideologías, ya se había derrumbado con mucha anterioridad la antigua cosmovisión de base religiosa. En su lugar se levantaban las más diversas ideologías, a menudo diametralmente opuestas, librando batallas dialécticas entre sí. Dchuang-Tsé [Zhuangzi] reconoció, partiendo del *Tao Te King*, la inevitable relatividad de todos aquellos conceptos antagónicos involucrados en la polémica. Puesto que ningún partido conseguía demostrar que tenía razón, Dchuang-Tsé [Zhuangzi] indicó una salida: la disputa no se resolvería más que a través de la intuición, que proporcionaría el

único punto de vista que permite contemplar al ser como una unidad. El libro en cuestión comienza por la magnífica rapsodia del organillo celestial y termina con la misteriosa parábola del sueño de la mariposa, donde se trata del contraste existente entre la vida y el sueño, dos estados que no dejan ver cuál es real y cuál irreal.

El tercer libro contiene la aplicación práctica de la solución propuesta. En él se dice que es preciso encontrar al Señor de la Vida. Que en lugar de aspirar a una situación determinada, hay que dejarse llevar, conformarse con la posición exterior que uno ocupe en el mundo; porque no es el cambio de las condiciones exteriores lo que puede salvarnos, sino una actitud distinta frente a las circunstancias de la vida, una actitud impregnada por el TAO. Tan solo una actitud así podría facilitarnos el acceso a ese universo que está más allá de las diferencias.

En el cuarto libro abandonamos la vida individual para entrar en el ámbito de lo colectivo. Nos orienta sobre cómo podemos actuar en este terreno. Aquí también se revela la importancia de conservar una actitud que lo abarque todo, no atarnos ni establecernos en singularidad alguna. La singularidad significa utilidad, ser útil, pero precisamente el hecho de ser útil provoca que seamos utilizados. Al ser útiles, nos enganchamos en el conjunto de las apariencias, convirtiéndonos en una rueda más de la gran máquina social y transformándonos en seres especializados unilateralmente, mientras que el *inútil*, el que está por encima de los antagonismos, salva su vida.

El quinto libro trata del *Sello de la vida plena*. Mediante diversas parábolas enseña cómo el contacto interior con el TAO, que da la vida verdadera y exenta de intenciones, ejerce una influencia sobre el alma de los seres humanos que hace desvanecerse toda clase de deficiencias externas. Son historias de hombres contrahechos y monstruosamente feos que traducen esta verdad de una manera muy nítida, quizás por lo paradójicas que resultan las condiciones de sus protagonistas. El contraste entre la joya interna y el grosero aspecto manifestado, destaca con mucha fuerza. En los cuentos de

hadas también encontramos situaciones en las que un mago poderosísimo o un dios salvador, aparece como un pordiosero desharrapado, sentado en cualquier esquina, mugriento y depravado. Todo esto tiene cierto parentesco con la *crux* cristiana. El cristianismo predica también la existencia de un camino hacia la elevación y la felicidad basado en la abnegación y la humillación. No obstante, existe una gran diferencia de concepto. El cristiano, considera humillación voluntaria como el camino hacia la elevación. La elevación, la gloria y la felicidad son lo que se espera, la meta a la que se aspira, y el sufrimiento y la humildad, el camino por donde estas metas se alcanzan. A menudo se encuentra la opinión de que el camino del sufrimiento, limitado temporalmente, es el precio a pagar por una gloria sin medida y de duración eterna. La actitud del taoísmo difiere en el sentido de que la humildad y la fealdad ya no constituyen algo por donde haya que pasar. No se trata de un estado que uno quisiera cambiar por otro, sino del hecho de que cuando se alcanza el punto de vista omniabarcante de la contemplación del ser, uno está por encima de cualquier oposición, como lo son la dicha y la desdicha, la vida y la muerte, ya que ninguno de estos conceptos en particular se aproxima más que el otro al TAO. Todos estos elementos antagónicos son igualmente necesarios, y forman parte de un movimiento circular que se halla en eterna transformación. Sería una equivocación querer eliminar para siempre uno de los polos y perpetuar el otro, primero porque ello sería imposible, y segundo porque no dejaríamos de estar arraigados en el mundo manifestado, en el mundo de aquí abajo.

Cuando Hui-Tsé preguntó a Dchuang-Tsé [Zhuangzi] si realmente existían seres humanos que no tuvieran sentimientos humanos, este contestó con un sí rotundo. Hui-Tsé dijo: «Pero a una persona sin sentimientos no se le puede llamar ser humano».

Dchuang-Tsé [Zhuangzi] dijo: «Puesto que el TAO eterno del Cielo le dio forma humana, habrá que llamarlo ser humano». Hui alegó entonces: «Los sentimientos forman parte del concepto del hombre».

Dchuang-Tsé [Zhuangzi] respondió: «No son esos los sentimientos a que me refiero. Cuando digo que uno no tiene sentimientos, quiero expresar que esa persona no mutila su esencia interior con sus inclinaciones y aversiones. Sigue a la naturaleza en todos sus asuntos y no aspira a aumentar su vida».

Hui-Tsé continuó: «Si no intenta aumentar su vida, ¿cómo puede subsistir su esencia?».

Dchuang-Tsé [Zhuangzi] dijo: «El eterno TAO del Cielo le dio su forma, y él, ni con sus inclinaciones ni con sus aversiones, perjudica su esencia interior. Vosotros ocupáis vuestra mente con cosas ajenas a ella, y agotáis en balde vuestras energías vitales... El Cielo os dio vuestro cuerpo, pero vosotros no sabéis hacer nada mejor que recitar una y otra vez una letanía de argucias» (libro v, 6).

Uno de los libros más importantes de Dchuang-Tsé [Zhuangzi] es el sexto, *El gran progenitor y maestro*. Trata la cuestión de la persona que ha encontrado al gran progenitor y maestro, el TAO:

Las personas verdaderas no temían la soledad. No realizaban acciones heroicas ni hacían proyectos. Por eso, no tenían razones para arrepentirse cuando fracasaban, ni para sentirse orgullosos cuando acertaban. Gracias a ello podían elevarse hasta las más grandes altitudes sin sentir vértigo; sabían atravesar el agua sin mojarse; cruzaban el fuego sin quemarse. No soñaban cuando dormían y, estando despiertos, no se preocupaban. Sus alimentos eran sencillos, y su respiración, profunda. No conocían la alegría de vivir ni el temor a la muerte. No se quejaban de su salida de la vida, ni daban gritos de júbilo por haber entrado en ella: Llegaron sosegados y se fueron sosegados. Aceptaban con serenidad lo que venía. Y lo que se iba, lo dejaban irse sin pensar más en ello. Esto es lo que quiere decir no mermar el SENTIDO por medio de la consciencia y no querer mejorar lo Celestial mediante lo humano.

Así, soberanamente, trata hasta los problemas más profundos del sufrimiento y de la muerte. El séptimo libro *Destinado al uso de los reyes y príncipes*, que cierra la serie, habla del tema de gobernar por el no-gobernar. Dice: «El hombre supremo utiliza su corazón como un espejo. No persigue las cosas ni sale a su encuentro. Las refleja, pero no las retiene».

Concluamos. Dchuang-Tsé [Zhuangzi] ofrece un perfeccionamiento del taoísmo de Lao-Tsé en cuanto que introduce sus métodos para aportar una solución a los problemas filosóficos de su tiempo. Envuelve las enseñanzas con el atavío irisado de su lenguaje poético, y elabora agudas parábolas en las cuales, como a través de un destello mágico, nos hace vislumbrar lo que de inexpresable tienen las concepciones taoístas. Al símil añade la paradoja, para facilitar el acceso a lo inefable. En el epílogo dice sobre su método: «A menudo ofrezco parábolas, y muchas sentencias antiguas, la copa rebosa de poción cotidiana para que la bañe la luz de la eternidad».

En cuanto a la esencia podemos afirmar sin más que se mantiene directamente en la línea de Lao-Tsé. También él vive en las profundidades del TAO; para él también, el mundo manifestado es un sueño ilusorio: da igual que se trate de Dchuang Dchou [Zhuangzi] o de una mariposa, ambas existencias son igualmente irreales. Llevó, como su maestro, una vida retirada. No sabemos si tenía discípulos, pero de todas formas parece que gran parte de lo que se transmite bajo su nombre no es de su producción, de modo que debió haber formado una especie de escuela. En cualquier caso, queda claro que ejerció una influencia tremenda sobre la filosofía y la literatura. Por lo menos esto es lo que sugiere la yuxtaposición de Dchuang-Tsé [Zhuangzi] y Lao-Tsé en la expresión combinada y de uso frecuente *Lao Dchuang*, que sirve para designar los conceptos taoístas, igual que la conexión de Lao-Tsé con la antigüedad se halla reflejada en la correspondiente expresión *Huang Lao*, refiriéndose el nombre de *Huang* a *Huang Ti*, el *Emperador Amarillo*, que fue venerado como el patrono del taoísmo.

La influencia de Dchuang-Tsé [Zhuangzi] se evidencia sobre todo en la literatura meridional. La poesía de Ch'u [Qu Yuan], que enriqueció la cultura china con una nueva rama artística, refleja su completa fascinación por el poeta filósofo y por los contenidos ideológicos de su obra.

El taoísmo conoció un extraño desarrollo con Han Fei-Tsé [Han Feizi]. Han Fei-Tsé [Han Feizi] era un príncipe de la dinastía que gobernaba el Estado Han, estado que corría grandes peligros en aquella época. El príncipe intentó convencer al gobierno para que aprobara un proyecto suyo, destinado a salvar a la patria, pero no fue oído. Entonces se dirigió hacia el oeste, al Estado Ts'in, que —bajo un gobernante más tarde conocido con el nombre de Ts'in Shi Huang Ti [Qin Shi Huang]— empezaba a hacerse con la soberanía de todo el reino, aniquilando a los demás Estados. En aquel tiempo, el ministro omnipotente en Ts'in era Li Si. Junto a este, Han Fei-Tsé [Han Feizi] había frecuentado las enseñanzas del confuciano Hsün K'ing durante algún tiempo, y se solía decir que él era el más importante de los dos amigos. Así se explica que el soberano de Ts'in, que ya lo conocía por sus escritos, se alegrara de poder emplearlo. Parece que Li Si desempeñó un papel algo oscuro en este asunto. De todas formas, Han Fei-Tsé [Han Feizi] fue encarcelado poco después de su llegada, ya fuera por instigación de Li Si o con su tácito consentimiento. Allí se suicidó en el año 233 a. C. para evitar una suerte aun peor. No obstante, tras su muerte, sus escritos conocieron una amplia aceptación en Ts'in.

En aquellos tiempos, las influencias que ejercían los distintos centros culturales —en el norte, el confucionismo; en el sur, el taoísmo, y en el centro, la escuela de Mo Ti— habían entrado ya en una fase de intercambio mutuo. Una obra como el *Lü Shi Ch'un Ts'iu* (*Primavera y otoño*), de Lü Buwei es un ejemplo claro del nuevo eclecticismo. Los autores, a menudo, dejaban de apoyarse exclusivamente en el punto de vista de una de las escuelas que polemizaban, utilizando las ideas venidas de un lado y otro en la medida en que estas habían llegado a formar parte del patrimonio

general de su tiempo. Han Fei-Tsé [Han Feizi] no fue un ecléctico puro, sino que defendió una tesis bastante homogénea que se apoyaba en elementos ideológicos provenientes de todas las escuelas. Sacó su idea principal de las reflexiones llevadas a cabo por los estadistas de la China central. Se trataba de la idea de que para gobernar un estado y establecer el orden había que recurrir a leyes y a otras medidas apropiadas. Este pensamiento era igualmente contrario al confucionismo, que no pretendía conseguir el orden mediante leyes idóneas, sino mediante los hombres idóneos, y al taoísmo, cuyo ideal supremo consistía en que nadie ordenara nada en absoluto. La idea de una base legal del estado provenía de Mo Ti, pero fue también compartida por los grandes políticos de la época. Por lo demás, la concepción de la moral como un medio para poner orden, sustentada por el confuciano Hsün K'ing, se aproxima mucho a estas ideas. Del confucionismo, Han Fei-Tsé [Han Feizi] tomó prestado por una parte el fuerte énfasis en la autoridad y la prerrogativa del soberano, nociones que amplió hasta el exceso de una monarquía absoluta y total, y por otra, la importancia concedida al empleo de hombres hábiles. No obstante, todos sus conceptos se entrelazan con principios del taoísmo. No es extraño que se dedicara expresamente a comentar los aforismos de Lao-Tsé.

Habíamos constatado que Lao-Tsé destaca el no-actuar como la mejor manera para que se hagan las cosas, y que subraya el hecho de que los mejores y más sabios soberanos fueron precisamente aquellos que se portaron con tanta reserva, que el pueblo apenas se enteró de su existencia. Han Fei-Tsé [Han Feizi] también pone el acento sobre este no-actuar del soberano. Pero le da otra interpretación. Para Lao-Tsé la inacción es la suprema acción, porque gracias a ella, la naturaleza del soberano llega a armonizarse con los influjos cósmicos y le permite obrar completamente en secreto, como corresponde a una autoridad natural. Solo un hombre excepcionalmente grande y generoso —

uno cuyo Yo amara al mundo— sabría poner en práctica esta fórmula laotsiana de gobernar sin actuar.

En Han Fei-Tsé [Han Feizi], la cosa tiene un matiz muy distinto. Para él, el no-actuar redundaba en comodidad y seguridad para el soberano. ¿Por qué tendría que esforzarse el soberano? Bastará con que elija unos funcionarios aptos y aplicados. Ellos se encargarán gustosamente de trabajar por él, de modo que pueda disfrutar tranquilamente de la felicidad inherente a su alta posición, sin que se le exijan mayores esfuerzos. «Él practica el no-hacer, y nada se queda sin hacer». Parece concordar por completo con Lao-Tsé, pero claro, solo lo parece.

Hay otro argumento más. No solo es más cómodo para el príncipe dejar que los funcionarios trabajen por él, también es más seguro. Porque cuando algo sale mal, la responsabilidad es de los que lo hicieron, el monarca mismo no está comprometido, y puede castigar a los magistrados que cometieron la torpeza.

Aquí se impone la pregunta de que si todas estas disertaciones, que apartan al príncipe de los mecanismos del gobierno, no pretenden únicamente procurarle una vida dulce y ociosa para que sus intervenciones no perturben los asuntos públicos. Han Fei-Tsé [Han Feizi], procediendo de un modo parecido al de Maquiavelo, reserva sus consejos para los príncipes. Lao-Tsé había dicho que no se debían mostrar a la gente las armas del reino, del mismo modo que no se deben pescar los peces de las profundidades. Quiso decir con ello que había que mantener a la gente contenta y en la sencillez, para evitar que se generen deseos y proliferen las mafias y las astucias que trastornan la paz, esa paz que resulta de la gran simplicidad. Han Fei-Tsé [Han Feizi] adopta esta máxima, pero transformándola igualmente a su modo característico. Según él, el soberano debe mantener a los funcionarios en un continuo suspense, para que cada uno cumpla sus tareas con la mayor perfección posible. Pero él deberá tener siempre en su mano los hilos que todo lo mueven. Deberá ser misterioso e invisible como Dios, castigando y recompensando súbita e inesperadamente, así

fomentará la mentalidad que conviene a sus fines. De su mano dependerán invariablemente la recompensa y el castigo, utilizando una u otro conforme a sus objetivos nunca desvelados. Lo que Han Fei-Tsé [Han Feizi] aconseja a los príncipes es el empleo del poder y el temor que resultan de la inseguridad permanente. Vemos ciertas ideas de Lao-Tsé, pero completamente torcidas en un sistema de magia negra. La naturaleza humana, para Lao-Tsé, estaba originariamente en armonía con el universo y sus leyes. El deseo era la exclusiva fuente de todos los males, y debía ser eliminado. Para Han Fei-Tsé [Han Feizi], el deseo constituye el núcleo de la naturaleza humana y es, desde luego, considerado como algo profundamente negativo. No obstante, hay que promoverlo, ya que es la única práctica mediante la cual el príncipe puede obligar a sus súbditos a servirle. Una persona que no desea nada, que no teme nada y que no espera nada, no es apta para servir al soberano, y es más: puede resultar hasta peligrosa. A tal persona más vale eliminarla. De los demás hay que desconfiar continuamente. Un príncipe nunca debe fiarse de sus magistrados, porque todos, secretamente, son sus enemigos; únicamente le sirven porque les frena la permanente inseguridad en que se encuentran. Tampoco debe dar su confianza a su mujer y a sus hijos, ya que estos se convierten en instrumentos útiles al servicio de ambiciosos funcionarios. La raíz de todos los males es la confianza. Hay que amar a los hombres más que nada por su cualidad de medios. Se ama un caballo porque corre bien. Un rey ama a sus súbditos porque luchan por él en la guerra. Se ama al médico porque sabe curar las heridas y cortar las hemorragias. Hay que ser prudente al dar nuestro amor a alguien. Un constructor de carros desea que la gente sea rica y distinguida, pero no porque según él lo merezcan, sino porque de otra forma no podría vender sus carros. Un vendedor de ataúdes desea que la gente se muera, pero no porque los odie, sino porque de otra manera nadie compraría sus ataúdes. Así, un príncipe siempre debe tener presente que sus descendientes aspiran a verlo morir, como en los casos anteriores, no porque lo

odien, sino porque sacarían provecho. El príncipe siempre debe mantener una actitud prudente frente a las personas que pudieran ganar algo con su muerte.

Con extrema frialdad, Han Fei-Tsé [Han Feizi] lleva a cabo la aplicación de estos principios a todos los asuntos de estado, desembocando en una política del poder inevitablemente tiránica. No hay principios fijos, siempre debe hacerse lo que más convenga al príncipe en cada situación. El único principio digno de un soberano libre de prejuicios es el oportunismo, la actuación sin escrúpulos. Las leyes deben ser rígidas y funcionar sin fallo, con mecánica seguridad, como las fuerzas elementales. Esta es la única manera de que el príncipe quede exento de toda responsabilidad, ya que no es él quien mata a los hombres, sino ellos mismos los que se dan la muerte al entrar en conflicto con los engranajes de la máquina que castiga automáticamente. Aparte del príncipe, no debe haber ninguna persona libre en el Estado, toda vida tiene que hallarse limitada por el muro de las leyes. Y no solo las acciones, también deberán estar sujetos los comentarios y los pensamientos. El príncipe solo puede estar seguro de sus súbditos cuando las preferencias y opiniones de la gente concuerden con sus propios fines. De ahí que cualquier sentimiento de amor o compasión por parte del príncipe, sea condenable, ya que introduce en el gobierno un elemento incompatible con su mecanismo, mecanismo que solo es eficaz si se aplica por completo, sin excepción.

Es extraño lo que Han Fei-Tsé [Han Feizi] llegó a hacer del taoísmo, aunque todas sus conclusiones, si se contemplan desde un punto de vista estrictamente lógico, pueden deducirse de las palabras de Lao-Tsé. Han Fei-Tsé [Han Feizi] era un pensador audaz «que no consentía que las consideraciones bondadosas ni las lociones corrompieran el edificio mecánico de sus pensamientos». Esta fría y consecuente actitud, como ya dijimos anteriormente, la comparte con Maquiavelo. Es significativo que aquel defensor y maestro de los tiranos del mundo, liara la muerte en la cárcel por obra de su más aplicado discípulo, Ts'in Shi Huang

Ti [Qin Shi Huang], y que su amigo y colega Li que contribuyó a su muerte —no porque defendiera principios más humanos, sino porque, en vez de compartir tarea con un compañero tan hábil, prefería aplicar las ideas de Han Fei-Tsé [Han Feizi] como único artífice— fuera cortado en dos poco tiempo después, como muestra del agradecimiento que le profesaba el mismo hijo del príncipe al que había convertido en emperador del mundo.

De este ejemplo se deduce el cariz que tomaron las circunstancias en tiempos del declive de la antigua cultura. El bello mundo libre, que tenía el alto cielo como techo, el dominio calmo y pacífico del eterno Sentido que Lao-Tsé había descubierto ante el ojo encantado, se habían transformado en un infierno siniestro donde bailaban todos los demonios. Las doctrinas de Han Fei-Tsé [Han Feizi] están conectadas con el taoísmo de Lao-Tsé, en la misma medida que los autos de fe de los españoles y los procesos medievales contra las brujas lo estaban con las apacibles enseñanzas del nazareno, en cuyo nombre se realizaron.

Después de Han Fei-Tsé [Han Feizi], encontramos un nuevo compendio de doctrinas taoístas en las obras conocidas por el nombre de *Huai Nan-Tsé* [Huainanzi] (*Los maestros de Huainan [N. del E. D.]*). Fueron confeccionadas por el nieto del emperador Wu Ti [Wudi] de la dinastía Han, Liu An, al que se había nombrado príncipe de la región de Huai Nan [Huainan]. Fue un adepto devoto del taoísmo y reunió en su corte a gran número de sabios y magos a los que encargó la elaboración de una enciclopedia sobre la ciencia taoísta. Esta obra llevaba al principio el título *Hung Lie Chuan* (*Notas acerca de la Gran Claridad*), pero más tarde fue cambiado por *Huai Nan-Tsé* [Huainanzi]. Tras gastar su fortuna en experimentos alquímicos, vio envuelto en intrigas políticas que deberían asegurarle sucesión al trono imperial. Pero la conspiración fue descubierta, y el príncipe se suicidó en el año 122 a. C. Hay autores taoístas de épocas posteriores que afirman que su desaparición del mundo se debe a que consiguió unirse a los inmortales.

De sus enseñanzas se desprende cómo había progresado entretanto, el acercamiento entre las filosofías del norte y del sur, así como el hecho de que habían dejado de agitarse las olas, a veces tempestuosas, de la escuela del centro, cuya acidez marcó las convicciones de Han Fei-Tsé [Han Feizi]. Todos aquellos astutos métodos para esclavizar a los hombres y dar el poder a los tiranos, no solo se habían revelado perniciosos para sus autores, sino también para la obra que habían creado al establecer la hegemonía de la casa Ts'in: la nueva dinastía se había derrumbado tras una corta existencia, y con ella, se habían agotado todas las fuerzas de la vieja cultura china. Entretanto llegó al poder la dinastía Han, que de entrada cultivó con gran énfasis las supersticiones de la religión popular, hasta descubrir que el confucianismo era el sostén más útil para mantener el orden en el estado, un orden que abarcaría los siguientes milenios, aunque no sin sufrir grandes altibajos y crisis difíciles. En su enciclopedia, Huai Nan-Tsé [Huainanzi] nos presenta un intento muy interesante de unir el taoísmo y el confucianismo. Él también parte del TAO, ya que este forma la base tanto del confucianismo como del taoísmo (al menos en lo que al nombre se refiere), pero, como ya hemos visto, esta palabra tiene significados distintos en las dos escuelas. En el libro de Huai Nan-Tsé [Huainanzi] encontramos himnos y glorificaciones a la omnipotencia y la omnipresencia del TAO semejantes a los que contenían algunos escritos taoístas más tempranos. No se puede ocultar que no siempre alcanzan el alto nivel del concepto original. En vez del carácter esencialmente Cualitativo que Lao-Tsé confiere al TAO, Huai Nan-Tsé [Huainanzi] lo dota de una fuerte carga cuantitativa. Según algunas expresiones, el TAO va unido al mundo, es en cierto modo el alma universal omnipresente, capaz, al mismo tiempo, de contraerse mágicamente. El mundo manifestado, el mundo de las diferencias individuales, empieza a separarse de ese otro mundo que está más allá de las apariencias y de las diferencias, comienzan a perfilarse un aquí abajo y un más allá. No es extraño, pues, que se buscaran medios mágicos para pasar del aquí al más allá, o para

provocar la penetración del más allá en el aquí, alcanzando así la inmortalidad. Se trataba de volverse inmortal sin pasar por la muerte, conservar la condición del *haber nacido*, la vida de aquí abajo, y no pagar el precio de la muerte, o lo que es lo mismo, no salir de la vida manifiesta. El arte mágico reemplaza a la muerte. Más adelante tendremos que ocuparnos de esta cuestión, cuando tratemos del taoísmo mágico. Aquí debe bastar con un esbozo de las finas grietas del edificio de las ideas, por las que aquella neblina mágica pudo penetrar.

La influencia de la escuela confuciana, cuya metafísica se expone en obras como *Gran Ciencia y Medida y medida*, se manifiesta en Huai Nan-Tsé [Huainanzi] en el hecho de que sustituya el concepto de TE, VIDA, con el que Lao-Tsé denomina el TAO individualizado, por el término confuciano *HSING* (naturaleza, esencia, carácter). El carácter del ser humano es como el TAO, calmo y puro en su origen. Solo se empaña y empieza a agitarse cuando entra en contacto con los objetos que suscitan deseos y sentimientos. En su estado puro, la naturaleza del hombre es una con el TAO. Esta naturaleza, originalmente pura, siempre subsiste en el ser humano. Es cierto que temporalmente está oculta, como las estrellas cuando las cubren las nubes, y es cierto que también vacila como el cielo que parece tambaleante cuando lo observamos desde un barco situado en el centro de una tormenta de olas estruendosas y desenfrenadas. Pero de la misma manera que la estrella polar le indica el rumbo al navegante entre el alboroto de los elementos, así, el hombre puede ser guía por su esencia más profunda cuando se desatan las pasiones.

Huai Nan-Tsé [Huainanzi] considera que es bastante fácil cuidar de esta esencia. Como es buena en su origen, y visto que sólo la pervierten las influencias externas y las reacciones del individuo frente a ellas, bastará con eliminar las causas externas para que el hombre vuelva por sí solo a la rectitud. No obstante, Huai Nan-Tsé [Huainanzi] reconoce que el deseo es algo vinculado necesariamente a la naturaleza humana, algo que no puede

suprimirse por completo. Pero mientras el deseo se centre en la satisfacción de las necesidades naturales, no hará daño y no precisará ser combatido. Es malo únicamente cuando persigue ilusiones y enajena al hombre, entonces sí que debe combatirse. Pero como lo bueno está anclado en el fondo de la esencia humana, el hombre no necesita echar mano del esfuerzo, puede limitarse a seguir los dictados de su voz interior para tornarse bueno por sí solo. Resulta fácil obrar bien porque está de acuerdo con la naturaleza, mientras que obrar mal, por ser contrario a la naturaleza y obligar al ser humano a pervertir su esencia innata, es difícil.

Para que no haya deseos exagerados que empujan hacia el mal, es menester procurar que desaparezcan las diferencias existentes entre las personas en términos de posesiones y placeres. Los hombres, si no ven nada codiciable en los demás, no se dejarán arrastrar por la envidia y la cizaña. El mundo ideal de Huai Nan-Tsé [Huainanzi] es un lugar donde reina la mayor sencillez posible, donde el contento general es el fundamento de una sociedad feliz.

Teniendo en cuenta la manera en que la obra fue confeccionada, no es de extrañar que contenga algunas contradicciones. Frente a la suposición de que el bien es algo inherente a la naturaleza humana, de modo que sólo es preciso liberarlo mediante la formación y la educación, encontramos la opinión contraria que afirma que el bien y el mal son predisposiciones naturales conferidas por el destino a cada ser humano. Hay personas nobles, que son buenas de por sí, que son incapaces de comportarse de otra forma, personas que no necesitan aprender a ser buenas ni ejercitarse en ello porque, en esencia, poseen tal cualidad. Y hay otros seres que, a pesar de todos los esfuerzos educativos, se resisten a cualquier intento de corrección, porque su naturaleza innata es la maldad. Estas predisposiciones son tan inevitables como el hecho de tener un rostro hermoso o feo, atributos que no pueden alterarse, por muchos adornos que se utilicen. Conforme a esta opinión, la educación y la cultura tendrán un efecto solamente sobre la gran masa de los mediocres, los cuales llevan implícitas ambas posibilidades

opuestas. Esta contradicción entre necesidad absoluta (destino) y libertad, es, desde luego, algo difícil de superar, si es que puede superarse. Confucio también, en una ocasión, afirmó que no se puede cambiar ni a los más santos ni a los más locos, aunque él solía opinar que los seres humanos son muy parecidos en cuanto a su naturaleza, y que lo único que los diferencia son los hábitos.

Resumiendo, debemos decir que apenas encontramos en Huai Nan-Tsé [Huainanzi] inicios de un proceso de reflexión autónoma. No obstante, el mérito de esta obra ecléctica radica en la hábil manera que tiene de hacer encajar las distintas escuelas de épocas precedentes en un solo conjunto armonioso y sistemático, apreciando justamente lo bueno de cada uno provenga de donde provenga. Todo el conjunto desprende un hálito de dulzura y bondad que, seguramente, es un fiel reflejo de la personalidad de este príncipe.

Con las obras de Huai Nan-Tsé [Huainanzi] hemos llegado al final lo que podría denominarse la literatura filosófico-creativa taoísta. Evidentemente, el taoísmo influyó también en los filósofos de otras escuelas. Los filósofos confucianos que se basaron parcialmente en las enseñanzas taoístas fueron, entre otros, Tung Chung Shu y Yang Hsiung, y el escéptico y materialista Wang Ch'ung.

El influjo de las ideas taoístas se encuentra reflejado sobre todo en los poetas confucianos, incluso en los de las épocas más recientes. Durante los periodos de agitación política, los estadistas más propensos a la meditación, hallaron en ellas un estímulo para abandonar el ruedo de la lucha diaria, y retirarse a la calma de los montes o a la orilla del gran mar. Pero fue mucho más importante que todo esto la corriente mágico-religiosa del taoísmo que acabó por echar raíces en el pueblo.

La filosofía clásica de la China destaca por su notable falta de supersticiones. Dudo que haya otra literatura clásica que tan tranquila y soberanamente pase por alto regiones tan abismales. Pero sería un error suponer que todo el pueblo chino carecía de un

fondo de superstición. Este fondo seguía existiendo por debajo de las alturas filosóficas, como suele ocurrir cuando el pensamiento individual alcanza niveles muy elevados y puros.

Los desórdenes de finales del periodo clásico y el derrumbamiento de la cultura antigua, fueron la causa de que la superstición, confinada en las capas profundas, volviera a la superficie.

Diversas circunstancias crearon las condiciones previas necesarias para que ocurriera así. La rama septentrional de escuela confuciana siempre había acentuado el culto a los antepasados. Conviene destacar que Confucio no era en absoluto supersticioso. Para él, el culto a los antepasados no era más que la manera religiosa de cumplir, tras la muerte de los padres, con el deber ético del amor filial. Intencionadamente, nunca se pronunció con claridad sobre la cuestión de si los muertos tenían o no tenían consciencia. Es muy comprensible que la dedicación ceremoniosa a la muerte y el culto a los antepasados predispusieran al pueblo a la superstición. La creencia en fantasmas encontró al menos un punto de apoyo en el culto a los antepasados. Así, la religión popular desarrolló con el tiempo una rica jerarquía de dioses y demonios de la más variada índole, relacionados de alguna manera con las almas de los difuntos. La doctrina de Mo Ti, que en otras cuestiones era tan racionalista y utilitarista, reforzó aún más esta tendencia con su decidido teísmo y su acentuación de la fe en seres superiores. Los escépticos refinados y los materialistas contundentes no pudieron hacer nada contra ello. Los dioses y los demonios hicieron de nuevo su entrada.

También en la orientación de la vida intelectual de la China meridional, hallamos ciertos puntos de partida para la nueva forma de pensar. En la obra de Dchuang-Tsé [Zhuangzi] encontramos muchas parábolas sobre adeptos y *hombres verdaderos* que practican la magia, «aquellos que no se hundan; cuando la espuma de las marejadas alcanza el cielo, que no se calientan en medio del fuego que funde piedras y metales: y hace estallar los montes en

infinidad de ascuas». A partir de aquí, en los círculos taoístas de la época, penetró la creencia de que una persona podía escapar mientras vivía de la eterna rueda de la muerte y el renacimiento, y convirtiéndose en un genio bienaventurado, alcanzar las alturas de la vida inmortal. En la obra de Dchuang-Tsé [Zhuangzi] vemos claramente que tales creencias se derivan de experiencias místicas resultantes de practicar un yoga subliminal, de un estado en el cual el corazón se convierte en *cenizas muertas*, y el cuerpo en *leña seca*. Se comprende la facilidad con que estas experiencias supra intelectuales dispararon la imaginación general.

Hay que añadir que una nueva filosofía, atribuida al erudito Tsou Yen y su escuela, había creado una concepción dinámica de la naturaleza que abría las puertas de par en par al milagro. Se basaba en las fuerzas duales del Libro de las Mutaciones, y en los cinco estados mutables tratados en el Libro de los Documentos: lo acuoso, lo ígneo, lo metálico, lo vegetal y lo terrenal. Así empezaron a tomar forma las ideas alquímicas. Se pretendía utilizar las secretas y milagrosas energías de la naturaleza para fabricar la *píldora de oro*, el elixir de la vida que confiere la inmortalidad al cuerpo humano.

Ciertas causas externas contribuyeron también al fomento de estos pensamientos. La cultura china se había extendido a partir de la cuenca del Río Amarillo. En aquella época empezaba a penetrar en la cuenca del Yang Tse [Yangtsé]. Allí no se encontró con unos salvajes incultos, sino con otra cultura altamente civilizada que, desde luego, presentaba características muy diferentes. Poseían una floreciente mitología, rica en ideas y formas, que de ahí en adelante ejercería una gran influencia, sobre todo en la escuela meridional de la filosofía china. Dchuang-Tsé [Zhuangzi] saca de aquella fuente la mayoría del rico tesoro que son sus parábolas. En las elegías de Ch'u [Qu Yuan] observamos la vida tan variopinta que llevaban los protagonistas de aquellos mitos, que, por otra parte, acabaron desembocando en la literatura china. Con el avance hacia el sur se alcanzó también el mar. La antigua cultura china era una

cultura continental. En aquel momento entró en contacto con la zona costera, donde, como en toda cultura próxima al mar, se daba la combinación entre un mito solar y otro marítimo. Se conocieron entonces los relatos sobre las tres Islas de los Bienaventurados, situadas en los mares del lejano oriente y habitadas por espíritus dichosos y libres de todo lastre terrenal.

Es natural que fuera el taoísmo, de por sí afín al sur, el que acogiera con especial celo aquellos nuevos mitos: en su seno albergaba una serie de tendencias que casaban bien con ellos. Ya tuvimos ocasión de comentar el pesimismo de Yang Chu [Yang Zhu] y la huida de la realidad de Dchuang-Tsé [Zhuangzi]. Todas estas disposiciones anímicas eran un buen caldo de cultivo para la imaginación de un mundo mejor, un más allá que aguardara, perdido en algún lugar del universo, a los elegidos, los cuales, tras huir de la batalla de la vida, encontrarían en él la paz.

La razón por la que esta tendencia influyó tan profundamente y durante siglos en el pensamiento chino, reside en el hecho de que numerosos príncipes de los siglos a. C. se ocuparan de fomentar con especial cuidado la nueva religión. Los magos, que poseían el conocimiento de todos los misterios, se llamaban *Fang Shi*, expresión que casi se puede traducir por *brujo*. Estaban bien vistos en las cortes de los príncipes, que habrían deseado añadir la inmortalidad a su poder. Más de un soberano, gracias a los brebajes preparados por su mago de cámara, se durmió para despertar en el otro mundo. Es curioso que los dos soberanos más poderosos del comienzo de nuestra era fueran adeptos de aquel taoísmo mágico. Ts'in Shi Huang Ti [Qin Shi Huang], tras unir el mundo bajo su cetro, quiso asegurarse además de que su poder perdurara, y por ello reunió a su alrededor un gran número de magos de todos los lugares. Él mismo emprendió un peregrinaje al monte sagrado del este, el Taishan, para celebrar personalmente unos sacrificios. Desde entonces, la deidad de aquel monte, dueña de la vida y de la muerte, empezó a jugar un importante papel en el taoísmo. Envió mensajeros por el mar del Este, y todo un grupo de mozos y

doncellas se hicieron a navegar por el desconocido océano con objeto de descubrir las tres Islas de los Bienaventurados. Además, pretendió que los cientos de magos que había reunido fabricaran el elixir de la vida.

El fundador de la dinastía Han también fue un gran simpatizante del taoísmo. Varios de sus héroes y consejeros fueron adeptos de la magia taoísta, como el enigmático Tung Fang So, que tan solo cien años después de su muerte fue considerado como una reencarnación de Lao-Tsé; otro ejemplo es el más fiel amigo de Tung Fang So, Chang Liang (muerto en 189 a. C.). Es característica la leyenda que se formó acerca de la persona de Chang Liang. Un día, cuando era joven, vio a un anciano sentado al que se le había caído una de las sandalias. Chang Liang la recogió respetuosamente, y el anciano, al ver su gesto, lo citó para dentro de cinco días en un lugar determinado, donde le transmitiría importantes revelaciones. Cuando Chang Liang llegó ya estaba allí el viejo, que lo reprendió por su retraso y lo citó para otro día. Pero no fue más que a la tercera vez cuando Chang Liang, que no se había dejado intimidar, consiguió llegar a buena hora. Entonces, el anciano le dio un libro indicándole que su estudio lo convertiría en el maestro de un emperador. Después lo citó nuevamente para dentro de 13 años, en el mismo lugar, y le dijo que entonces volvería a verlo en forma de piedra amarilla (*Huang Shi*). El libro le proporcionó a Chang Liang la sabiduría con la cual lograría el éxito de su señor y amigo. Se dice que cuando volvió a aquel lugar, 13 años más tarde, vio efectivamente una piedra amarilla en la que reconoció a su viejo maestro.

Un descendiente de aquel Chang Liang fue Chang Tao Ling, nacido en el año 34 d. C. cerca de la desembocadura del Yang Tse [Yangtsé], en la actual provincia de Chekiang [Zhejiang]. Ya a corta edad empezó a dedicarse al estudio de las enseñanzas taoístas. Se dice que, con solo siete años, dominaba el *Tao Te King*. Desdeñoso de los honores y los tesoros terrenales, se fue al oeste, al misterioso mundo de las montañas de Sechuan [Sichuan], que aún hoy es

lugar de origen de todos los milagros y las doctrinas secretas de la China. Allí, tras una estancia ascética y meditativa, tuvo un encuentro sobrenatural con Lao-Tsé, quien, tras aparecérselo, le entregó una secreta escritura mágica. Más tarde retornó al Monte del Dragón y el Tigre (Lung Hu Shan) en la provincia de Kiangsi [Jiangxi], y allí alcanzó la inmortalidad. Posteriormente, los soberanos de las dinastías We, T'ang y Sung, adjudicaron latifundios a sus sucesores y descendientes, y también los mongoles se mostraron generosos con ellos. El título de *T'ien Shi, Maestro del Cielo*, empezó a transmitirse por herencia en la familia. Como en el caso del Dalai Lama tibetano, se trata siempre de la misma personalidad, que vuelve a encarnarse. A veces el oficio del Maestro del Cielo ha sido designado mediante la expresión *Papa del taoísmo*, que no es la más acertada, porque su influencia sobre la *iglesia* taoísta, si se puede hablar de tal iglesia, se limita al ejercicio de una autoridad esencialmente moral que carece de cualquier base constitucional explícita.

Hasta este punto hemos podido observar la evolución del taoísmo. Posteriormente, influido por la expansión del budismo, se convirtió en algo muy distinto de lo que fueron los contenidos de la semilla original. La exposición de los cambios que sufrió no formaría ya parte de un cuadro panorámico de la evolución del taoísmo a partir de Lao-Tsé, sino de un compendio de historia general de la religión en China.



EL MANANTIAL DEL BOSQUE DE LAS FLORES DE MELOCOTÓN

Tao Yüan Ming [Tao Yuanming] (versión de Harald Gutherz)

En los tiempos de Tai Yüan había un pescador que vivía en Wuling. Un día, al subir río arriba con su barca, se encontró, sin saber si había navegado mucho o poco, en un bosque cuyas dos orillas aparecían cubiertas de flores de melocotón, y de una profundidad de cientos de pasos. No se veían otros árboles, solo un hermoso césped de hierba fresca y olorosa, sembrado de pétalos de flores de melocotón. El pescador se extrañó mucho, y continuó remontando el río para averiguar dónde terminaba el bosque. Mas en la linde del bosque había un monte en el que, además de nacer el río, se abría un estrecho pasadizo, rodeado de un halo de luz. Apenas cabía, pero entró, y tras pocos pasos se ensanchó el camino y todo se volvió luminoso. Ante sus ojos surgió un vasto y extenso paisaje. Entre buenos campos y hermosos planos de aguas poco profundas se levantaban bonitas chozas e incluso algunas casas. Numerosos caminos llevaban a todas partes, crecían múltiples tipos de bambú y muchas moreras. Los perros y los gallos se contestaban de un pueblo a otro. Hombres y mujeres, igual que en nuestro país, sembraban los campos. Todos estaban serenos y contentos de cumplir con su trabajo, tanto los niños como los ancianos.

Se extrañaron al ver a nuestro pescador y empezaron a interrogarlo. Al oír lo que contaba, lo invitaron a sus casas, le

ofrecieron vino y mataron pollos para la comida. Todo el pueblo se enteró de su llegada, y todos se acercaron con sus preguntas. Ellos contaron a su vez que en los tiempos revueltos de Tsin Shi Huang, sus antepasados abandonaron sus hogares y se establecieron aquí con sus mujeres e hijos, y que desde entonces nadie de ellos había salido, de manera que no sabían nada de las gentes de fuera. ¿Quién reina ahora?, preguntaron, pero no conocían la dinastía de los Han, y aún menos la de los We ni la de los Tsin. Pero el pescador les explicó todo lo que sabía, y ellos lo escucharon con gran interés. Así pasó muchos días, convidado y colmado de vino y de manjares. Cuando se despidió, le pidieron que no comentara nada a la gente de fuera.

El pescador subió a su barca y volvió, fijándose con todo detalle en los alrededores. En la capital del distrito lo relató todo minuciosamente al gobernador, y este mandó mensajeros para que encontraran el lugar descrito. Pero se perdieron por el camino y no lo encontraron...

Dicen que Liu Tsi Ki, el sabio del Sur, emprendió una vez la búsqueda con mucho ánimo. Pero antes de tener éxito, se puso enfermo y murió. Desde entonces nadie ha preguntado por el camino.



LAO-TSÉ (China, ca. s. VI - IV). Filósofo chino considerado el fundador del taoísmo. Es una figura cuya existencia histórica todavía se debate. Se le considera uno de los filósofos más relevantes de la civilización china. La tradición establece que vivió en el siglo VI a. C., pero muchos eruditos modernos argumentan que puede haber vivido aproximadamente en el siglo IV a. C., durante el período de las Cien escuelas del pensamiento y los Reinos Combatientes. Otros, incluso, ponen en duda su misma existencia histórica. Según la tradición, Lao-Tsé nació en la provincia de Honan [Henán] y fue un bibliotecario de la corte de la dinastía Zhou. Se cree que dejó escrito el *Tao Te King* (o *Dào Dé Jing*, el *Libro del Sentido y de la Vida*), el gran tratado filosófico chino, antes de abandonar el país rumbo a Occidente a lomos de un búfalo de agua. Relatos y mitos posteriores integraron a Lao-Tsé en el panteón chino, convirtiéndolo en una deidad principal del taoísmo religioso. El *Tao Te King* es con mucho la obra literaria más traducida del chino y tuvo una enorme

influencia en el pensamiento y la cultura orientales, incluyendo otras escuelas como el legalismo y el neo confucianismo. El libro, que cuenta con tan sólo unos 5000 caracteres, se cree que fue redactado hacia el siglo VI a. C. No obstante, los fragmentos más antiguos conservados datan del siglo III a. C., y no existen versiones completas anteriores a mediados del siglo II a. C. En realidad, el libro parece ser una antología que recoge antiguas enseñanzas, aunque la coherencia de su estilo sugiere que es obra de un único autor. La mayor parte está compuesta por rimas y puede ser leída como un largo poema filosófico. Enseña que el sabio busca la *no-acción* (*wu wei*) para amoldarse a la naturaleza, auténtica meta del hombre. En China, la filosofía de la naturaleza y la visión del mundo están impregnadas del pensamiento taoísta. Así, muchos artistas, pintores, calígrafos y hasta jardineros han usado este libro como fuente de inspiración. Su influencia se ha extendido también más allá del Lejano Oriente, ayudada por las muchas traducciones del texto a lenguas occidentales.



RICHARD WILHELM (Stuttgart, 10 de Mayo de 1873 - Tübingen, 2 de marzo de 1930). Teólogo y misionero alemán, Richard Wilhelm fue uno de los sinólogos más importantes de todos los tiempos. Vinculado durante buena parte de su vida a la editorial Diederichs, allí dirigió la colección *Religion und Philosophie Chinas* de la que se publicaron ocho volúmenes entre 1910 y 1930. Wilhelm también realizó brillantes traducciones de clásicos chinos al alemán, como las del *Tao Te King* y el *I King, El libro de las mutaciones*, que luego fueron a su vez traducidos a otros lenguajes de todo el mundo. Fue amigo personal de Carl Gustav Jung. Su hijo Hellmut Wilhelm fue también un notable sinólogo. Según Jung, Richard Wilhelm creó como sinólogo un puente entre Este y Oeste para legar al Occidente la preciosa herencia de una cultura milenaria destinada quizás a declinar:

Cuando era joven, Wilhelm se trasladó en misión cristiana a China y allí se había iniciado en el mundo del oriente espiritual. Wilhelm era una auténtica personalidad religiosa de visión amplia y clara. Poseía la capacidad de adaptarse incondicionalmente a la postura de la manifestación de un espíritu extranjero y transmitir todo el milagro de la intuición, lo que le capacitaba para hacer accesible a Europa los valores espirituales de China. Estaba profundamente impresionado por la cultura china y una vez me dijo: «¡Mi mayor satisfacción es que no he bautizado nunca a un chino!». Pese a sus premisas cristianas no podía dejar de reconocer la profunda consecuencia y claridad del espíritu chino. De ello estaba no sólo profundamente impresionado sino propiamente subyugado y asimilado.

Recuerdos, sueños y pensamientos, C. G. JUNG

Notas

[1] El intento de traducir *Lao-Tsé* por *Los filósofos antiguos*, interpretándolo como un nombre colectivo para muchos sabios de la antigüedad (H. Gipperich), fracasa desde el punto de vista lingüístico. *Lao* significa *senex* y no *vetus*. *Veteres* se dice en chino *Gu Jen*. <<

[2] ¿O es acaso el párrafo 5 de *Conversaciones*, libro XVIII, una polémica algo pérfida en contra de la historia del encuentro tal como la difundían los taoístas? (Se dice que Lao-Tsé es originario de Chu. Entonces, el párrafo sería una prueba indirecta. De ser así, posteriormente se habría olvidado esta circunstancia, ya que los comentarios no aluden a Lao-Tsé cuando hablan del *Loco de Chu*).

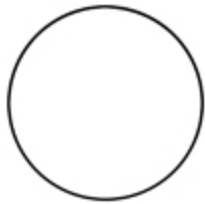
<<

[3] En la traducción china de la *Biblia*, *logos* se traduce casi siempre por Tao. <<

[4] Este capítulo constituye en cierto modo el fundamento teórico de toda la obra. Empieza por delimitar el empleo de los términos SENTIDO y NOMBRE que, por lo general, se usan en un sentido meramente práctico. A menudo, el concepto de *Sentido* (o *Vía*, cf. Introducción [n1](#)) se había interpretado, durante la época de declive de la dinastía Dchou, como la suma de las doctrinas, tradicionalmente atribuidas a los antiguos reyes, relativas a la manera de dirigir al pueblo. Pero Lao-Tsé no se refiere a este *sentido* históricamente limitado. Su noción del *Nombre* es supra temporal, y no aplicable, pues, a ningún fenómeno empírico. Lao-Tsé abandona así el terreno de la tradición histórica y se vuelve hacia la especulación. En este terreno especulativo descubre el Ser, en su doble forma del Ser-en-sí absoluto y de la Existencia. El Ser absoluto, en su forma negativa, contiene la potencialidad existencial del mundo (el mundo espiritual = el Cielo, y material = la Tierra), mientras que el perpetuo renacimiento de los seres individuales se produce en el seno de la existencia. Los procesos de cognición son, por lo tanto, los siguientes: el hecho de concentrarse en lo Absoluto conduce al conocimiento del más allá (del *pensamiento*), y la concentración en la Existencia lleva a conocer el mundo espacial, manifestado, de la individuación. Ambos niveles (el del *pensamiento* y el del *Ser*, diría Spinoza) son sólo atributos del Todo-Uno. Son idénticos en cuanto a su esencia, y distintos únicamente en apariencia. Para explicar esta Unidad conviene recurrir a la figura simbólica del Tai Ki (Comienzo Original), que jugó un importante papel en la vida intelectual de la antigua China, y que posteriormente sirvió de base para un juego interminable, la representación gráfica de la interacción de lo positivo y lo negativo:



En este símbolo, la mitad blanca del círculo, que incluye a su vez un círculo negro con un punto blanco, significa el principio positivo, masculino, mientras que la otra mitad, con su configuración correspondiente en negro, representa el principio negativo, femenino, oscuro. Esta figura simbólica se refiere sin duda al gran misterio de la Unidad de lo Existente y lo No-existente. El enigma más profundo del misterio sería entonces lo que se denomina *Wu Ki*, el *No-comienzo* que está más allá del *Tai Ki*, donde todas las diferencias se hallan ya presentes, pero de manera indistinta, y que normalmente se representa por un simple círculo:



Es, en cierto modo, la mera potencialidad de Ser, a saber, el caos. Cf. a este respecto el capítulo 25 [n2](#). En cuanto a la *puerta del SENTIDO*, cf. Confucio, *Conversaciones*, libro VI, 15. <<

[5] El conocimiento del Bien y del Mal marca aquí, casi como en el Génesis III, el comienzo de la desgracia. Pero Lao-Tsé amplía y generaliza la idea. Como todos los fenómenos antagónicos que se dan en el marco del mundo manifestado se condicionan mutuamente, así, la afirmación del Uno implica necesariamente la de su opuesto. El *Más allá del Bien y del Mal* que postula Lao-Tsé difiere esencialmente del que menciona Nietzsche. Tiene interés la nota del Comentario II, según la cual lo *Bueno* es la *Cima de lo Bello*, sin que se establezca ninguna diferencia cualitativa (véase Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial, 2006 [N. del E. D.]). Esta interpretación se adecúa bastante a la terminología de la presente obra. *Bueno* se puede traducir casi siempre por *apto*. Es, sencillamente, el ideal de la verdad y la belleza transportado a la acción. A este respecto, las consideraciones del viejo pensador chino coinciden con el tratamiento más reciente de las Ideas Supremas. En esta obra, la expresión estereotipada: *Así pues, el Sabio* suele anunciar la aplicación práctica de la exposición teórica. El *Sabio* es la persona que se halla en armonía con el SENTIDO, el *Santo*, el *Profeta*, al que su condición destina a gobernar el mundo. Según algunas fuentes chinas, cada vez que aparece esta fórmula se trataría de una cita de la obra perdida *Fen Tien*. En este capítulo se expresa por primera vez la doctrina del *obrar sin actuar* que impregna todo el libro. La idea es bastante análoga al *no-hacer* de Tolstói. Se trata de dejar actuar a las fuerzas creadoras en y por el Yo personal, sin intervenir desde fuera. Es cierto que este ideal forma parte de la cultura china en general. Confucio también lo menciona como el ideal supremo (Cf. *Conversaciones*, libro xv, 4). No obstante, sólo lo encontramos aplicado de forma consecuente en los *místicos*. Interpretado de esta manera, es patrimonio de todos los tiempos. Cf. las posiciones de Goethe y de Spinoza al respecto (Ch. Schrempf,

Goethes Lebensanschauung I, pág. 179 ss.). Las líneas 5-10, que riman en el texto original, son probablemente citas de un compendio de aforismos de épocas anteriores. <<

[6] Línea 8 y siguiente: el corazón es la sede del deseo dirigido hacia las cosas exteriores, ajenas a la propia persona. En la enumeración china de los cinco sentidos, el *corazón* representa la capacidad de palpar, la *sensibilidad*. Si el corazón está vacío, el ser humano no está ligado a lo exterior por los lazos de la codicia. El cuerpo y los huesos son términos figurados que representan la base natural de la existencia humana. Hay que satisfacer las necesidades de esta para evitar que despierte el deseo provocado por la insatisfacción, que luego se extiende, naturalmente, a otras cosas. El conocimiento en el sentido de acumular saberes externos es igualmente nocivo; cf. capítulo 2 [n3](#). <<

[7] La palabra *Ti*, que Strauss traduce por *el SEÑOR*, designa, por un lado, a los divinos soberanos de la más alta antigüedad, y por el otro, al Soberano en unión hipostática con el Señor del Cielo, *antecesor* de la dinastía respectiva y Dios Supremo. Hemos suprimido aquí cuatro frases que constituyen una repetición del capítulo 56 [n4](#). En cuanto al pasaje extremadamente difícil: «No sé de quién es hijo», o incluso, según otra interpretación: «de qué hombre es hijo», cf. capítulo 25 [n5](#), donde se dice: «No conozco su nombre». <<

[8] La *Benevolencia*, o *Moralidad*, noción suprema del confucianismo, es un concepto que Lao-Tsé rechaza por imperfecto, ya que no se eleva más allá del interés personal. Para los sacrificios, se confeccionaban unos perros de paja que, tras haber estado magníficamente adornados durante el ritual, se arrojaban negligentemente una vez cumplida su función. La imagen de estos perros de paja destinados al sacrificio simboliza el hecho de que todos los seres están perfectamente equipados para cumplir la función de su especie, pero que esto no conlleva el respeto, la *consideración hacia la persona*. La idea de considerar el espacio entre Cielo y Tierra como el lugar donde se engendra la vida también se halla expresada en el *Firmamento* de la *Biblia* (*Gen. 1*). Cf. capítulo 6 [n6](#). La traducción por *flauta* sigue a Liang Ki Chao; generalmente, se traduce por *soplete*. Las últimas dos líneas indican que ningún concepto podrá expresar, de forma exhaustiva, la intuición reflejada en la imagen. <<

[n67]

[9] Lie-Tsé cita este capítulo indicando que procede del libro del *Emperador Amarillo* (véase Eva Wong. *Lie Tse: Una guía taoísta sobre el Arte de Vivir*. Madrid: EDAF, 2005. [N. del E. D.]). El *Valle* es una expresión que aparece en varias ocasiones, cf. en particular el capítulo 28 [n7](#) y el capítulo 39 [n8](#). Designa esencialmente el espacio vacío entre las laderas montañosas, y no lo que nosotros solemos entender por *valle*. Cuando se emplea en sentido figurado, como aquí y en el capítulo 39 [n9](#), casi podemos equipararlo con la *materia*, considerada como la mera posibilidad de ser, aun sin forma e invisible. El *Espíritu* es el principio activo, formador. El *Comentario* II anota a este respecto: «Se denomina valle porque no tiene existencia, y se denomina espíritu porque, aun así, no es que no exista». Casi podríamos traducir: el espíritu y la materia unidos son eternos. En relación con este capítulo no hay que olvidar que en la China antigua los espíritus (*shen*) se ubicaban con frecuencia cerca de las montañas (cf. Shan Hai King). La costumbre de enterrar las ofrendas sacrificadas nos lleva a suponer que existía un culto chtónico. Podemos recurrir aquí a las investigaciones fundamentales de Chavannes (*Le dieu du sol dans l'ancienne religion chinoise*), según el cual llegaron a fundirse, en el curso del siglo VII, las deidades del suelo (*Shé*) y de la cosecha (*Tsi*), formando la femenina divinidad terrestre (*Ti*). En el presente capítulo se trasluce claramente el origen de este concepto. Pero el hecho de que la noción esté empleada con un sentido filosófico más profundo parece indicar que ya existía un mayor distanciamiento de aquellas concepciones originales. Cf. la emoción de Confucio a propósito de ciertas costumbres antiguas relacionadas con el culto a los dioses de la tierra (*Conversaciones*, libro III, 21). El portal de la hembra oscura debe comprenderse como en el capítulo 1 [n10](#). Para la interpretación de la línea 5 conviene considerar en paralelo el *παντα*

ρει (*panta rei = todo fluye* en griego clásico. [N. del E. D.]
heraclítico. Confucio también llegó a expresar una idea similar (cf.
Conversaciones, IX, 16). <<

[10] En toda la obra, el agua se emplea a menudo como imagen del SENTIDO. Su fuerza reside en el hecho de que permanece abajo, en los lugares despreciados por todos los seres humanos. Línea 6: cf. Confucio, *Conversaciones*, libro IV, 1. Esta línea y las siguientes son probablemente una cita de un compendio de aforismos que ya existía. Solo las dos últimas líneas vuelven a formar un contexto directo con las primeras. La antepenúltima línea indica quizás que para el empleo de los súbditos en los trabajos públicos debe elegirse el momento oportuno, un principio que se halla frecuentemente en la antigüedad china. <<

[¹¹] Línea 1: imagen de una copa de agua que no se puede llenar excesivamente sin que rebose el líquido. La siguiente imagen se refiere al filo de un cuchillo. Su significado corresponde al del refrán: «Cuanto más afilado, más romo». En la última línea, algunos textos añaden la expresión «y llegada la fama» inmediatamente después de «una vez acabada la obra», añadido que, además de quebrar el ritmo, no concuerda con la idea general de la obra. Se trata posiblemente de una corrupción del texto procedente del capítulo 17 [n11](#), donde leemos: «Las obras se llevan a cabo, y los asuntos siguen su curso», que habría sido transportada a este capítulo. <<

[12] En su forma actual, el comienzo no ofrece un sentido inequívoco. Habrá que resignarse a admitir una corrupción del texto. El sentido general podría ser: el hecho de unificar las aspiraciones anímicas confiere una vida indivisible que permite resistir incluso a la muerte. Cf. el capítulo 22 [n12](#) y el capítulo 39 [n13](#) sobre el efecto de la Unidad. Línea 12: La palabra traducida por *gallina* designa originariamente la hembra de un pájaro. Es muy probable que se trate de una alusión a un oscuro mito de la creación. Cf. también la concepción del Espíritu Santo como una paloma en la terminología cristiana, y la imagen del Espíritu incubando sobre el abismo en *Gen. I*. Algunos comentaristas posteriores ven en las Puertas del Cielo los orificios del cuerpo. Línea 13 y 14: Oposición de la intuición interior y del conocimiento discursivo que hallamos constantemente en la obra de Lao-Tsé y que la escuela confuciana tomó a mal, aunque Confucio también estimara en lo más alto el conocimiento intuitivo, innato. Cf. *Conversaciones*, libro XVI, 9. Las líneas finales constituyen una fórmula de conclusión que vuelve a aparecer en el capítulo 15 [n14](#). Posiblemente se trata aquí también de un dato del acervo tradicional. <<

[13] Los cinco colores, es decir azul (o sea, verde), rojo, amarillo, blanco y negro. Las cinco notas son: do, re, mi, sol, la. Los cinco sabores: amargo, salado, dulce, agrio, picante. El sentido de la aplicación moral consiste en poner el acento sobre el cultivo de la autonomía interior, evitando, no obstante, abandonarse al deseo de las cosas exteriores, las cosas del mundo sensual. Algo parecido al capítulo 3 [n15](#). La frase final vuelve a ser una fórmula estereotipada (cf. capítulo 72 [n16](#)). <<

[14] El texto de este capítulo presenta unas alteraciones bastante graves. Evidentemente, un fragmento de un antiguo comentario ha venido a instalarse en él, tras la línea 2. Utilizamos su punto de vista para la traducción de las dos primeras líneas. La frase final se repite en dos versiones. <<

[15] Los tres nombres del SENTIDO: *Germen*, *Sutil* y *Pequeño*, lo caracterizan como supra sensorial. Los intentos de leer en las voces chinas *I*, *Hi*, *We* el nombre del Dios hebreo podrán ser considerados como definitivamente abortados (es sabido que Victor von Strauss aun daba crédito a esta interpretación; cf. su traducción). No se trata de negar que la noción del SENTIDO aquí esbozada presente múltiples paralelismos con el concepto israelita. Pero tales concordancias se explican suficientemente sin necesidad de un contacto directo. Esta idea de la divinidad caracteriza simplemente un grado determinado en la evolución de la consciencia humana en cuanto a su cognición de lo Divino. Además no hay que perder de vista la diferencia fundamental entre la concepción panteísta, impersonal, de Lao-Tsé y la personalidad de marcados rasgos históricos del Dios israelita. Las últimas líneas se refieren al carácter supra histórico de esta verdad. En esta verdad, el pasado y el presente se funden en uno. El aspecto histórico que desempeñaba un papel tan importante para Confucio, en Lao-Tsé se reduce necesariamente a nada por carecer de importancia. Es cierto que utiliza en varias ocasiones las verdades reconocidas de la antigüedad (cf. las numerosas citas), pero solo en la medida en que siguen su misma dirección. Se pone de su lado, pero no se apoya en ellas (cf. capítulo 12 [n17](#)). <<

[16] Es posible que las últimas líneas del capítulo 12 estén estrechamente vinculados con este. La descripción de los antiguos maestros de la *mística* se puede aplicar igualmente a Lao-Tsé, como a todo místico en general. El hecho de ocultarse del exterior forma parte de la naturaleza del místico, puesto que ya no es capaz de considerar la vida exterior como algo esencialmente serio. Ahí reside la dificultad de *cogerlo*. Conocemos el carácter irónico, y a menudo muy sarcástico, de estos místicos, por la vida de Confucio. Cf. Confucio, *Conversaciones*, libro XVIII, 5, 6, 7, 8. Confucio se sentía siempre especialmente desarmado frente a este tipo de personas. La traducción de las últimas 9 líneas sigue el texto del *Comentario II* que presenta menos dificultades que otras variantes. Según el texto de Wang Pi habría que traducir: «¿Quién es capaz de aclarar lo turbio dejándolo en reposo? ¿Quién es capaz de establecer la calma mediante un prolongado movimiento?». En cuanto a las últimas líneas, volvemos a constatar una continuidad de ideas respecto del capítulo 14 [n18](#). Tradujimos la última línea siguiendo el comentario de Wang Fu Dchi, que separa la frase: «Permanecer humilde, no renovarse, perfeccionar». Mientras que otros la interpretan unida: «Puede permanecer humilde y evitar un nuevo comienzo». No hay razón para suponer que el *nuevo comienzo* aluda a la idea de la metempsícosis. La idea parece más bien indicar un retiro secreto. <<

[17] Las líneas 11 y siguientes interrumpen de algún modo la coherencia de la gradación. Posiblemente se trate de una interpolación que intenta justificar el término *conocimiento*, al que se atribuye por lo general una calidad inferior (cf. capítulo 3 [n19](#)), sustituyéndolo por la palabra *claridad*. El capítulo 55 [n20](#) ofrece un mejor contexto para la línea 10. La frase final, que aquí cojea un poco, se encuentra también en el capítulo 52 [n21](#). En cuanto a la propia gradación, el *Comentario II* apunta: «El conocimiento de la eternidad vacía el corazón, de manera que se disponga de sitio para acoger a los seres (cf. capítulo 49 [n22](#)). Al acoger a los seres en uno mismo, desaparecen las tendencias parciales de la simpatía y la antipatía». Esta es la disposición anímica apta para el gobierno. En su nivel más elevado, aquel ser se equipara con el Cielo, el cual, a su vez, encuentra su modelo en el SENTIDO (cf. a este respecto capítulo 29 [n23](#)). <<

[18] La graduación de los príncipes es muy significativa. Omitimos aquí las líneas 6 y 7 que aparecen también en el capítulo 23 [n24](#). En cuanto a la segunda parte, compárenla con esta bonita canción popular que al parecer se cantaba en los tiempos del emperador Yao:

Se levanta el sol, y voy a trabajar.

Se pone el sol, y voy a descansar.

Cavo un pozo, y bebo.

Labro un campo, y como.

El Emperador: ¿qué me da a mí?

(Todo lo que tengo, se lo debo a mi propio trabajo, no al emperador).

<<

[19] Ejemplos paradójicos relacionados con la frase teórica del capítulo 1 [n25](#), líneas 1 y ss., y para la segunda parte del capítulo 38 [n26](#). El sentido del capítulo es que mientras todo está en orden, las mencionadas virtudes no sobresalen, por ser tan comunes y naturales. Esto lo ilustra una sugestiva historia acerca de un chino que un día obsequió a un japonés con un libro sobre los 24 célebres ejemplos de la piedad filial. Este habría manifestado gran sorpresa al ver que en China la piedad era algo tan extraordinario que no se podían encontrar más que 24 ejemplos en toda la historia, y habría dicho que en el Japón, por el contrario, la piedad era una regla tan natural que no se hablaba de ella, pudiéndose encontrar en toda la historia japonesa, al máximo, 24 ejemplos de falta de piedad. Línea 5, «los parientes»: literalmente se trata de los 6 grados de parentesco, es decir padre, madre, hermano mayor, hermano menor, esposa, hijos. <<

[20] Retornar a la naturaleza y abandonar la vía de la civilización: así la situación se arregla sola. He aquí de nuevo la antítesis de la tendencia cuyo principal representante era Confucio. Varios confucionistas posteriores, en particular Han Yü [Han Yu], utilizaron precisamente estos enunciados paradójicos para combatir apasionadamente a Lao-Tsé, calificándolo de oscurantista. Se añade aquí la primera línea del capítulo siguiente. <<

[21] Este capítulo se halla a menudo mal interpretado por quienes no ven la analogía entre las líneas 1 y 2 y traducen: «Entre *Por cierto* y *Sin duda* (la afirmación decidida, masculina, y la femenina y vacilante) no existe una diferencia esencial. Mas ¡qué grande es la diferencia entre lo bueno y lo malo!». Por lo demás, nuestra opinión está respaldada por el capítulo 2 [n27](#). De tomar la amarga ironía de las líneas 3 y 4 por una vana exhortación, no podríamos comprender también las siguientes quejas trágicas del individualista aislado en un mundo de hombres caracterizados por su inquebrantable alegría de existir. Los lamentos respecto a la soledad del que es *entre larvas el único corazón sensible* son extremadamente interesantes, desde el punto de vista de la historia de las religiones, como la otra cara de la medalla del individualismo religioso. Se trata aquí de un fenómeno típico que siempre va ligado necesariamente al hecho de alcanzar un nivel superior del principio evolutivo. Es de especial interés, porque en China la psique social triunfó sobre la psique individual. «¡Oh soledad! ¿Cuánto tiempo durarás?». Seguimos en esto la tradición predominante. Otros proponen la interpretación: «El conocimiento del Sabio es ilimitado y carece de medida». «Yo soy el único que duda, aún no se me ha aparecido ninguna señal». La *señal* es el oráculo que se consultaba antes de toda empresa importante (en la antigüedad china se predecía por medio de caparazones de tortugas que se quemaban y en cuyas hendiduras se leía la respuesta), y que debía contestar antes de que se pudiera emprender algo. En este contexto habrá que darle un sentido más amplio. Cf. los lamentos de Confucio ante el hecho de que no se le aparezca ninguna señal (*Conversaciones*, libro IX, 8. «Agitado, ay, como el mar»). Seguimos aquí el texto de Wang Pi. La otra variante es: «Inquieto, como sumido en la oscuridad». <<

[22] En este capítulo, la línea decrece desde el SENTIDO hacia la realidad, en correspondencia con el desarrollo creciente que hallamos en el capítulo 16 [n28](#). Cf. también capítulo 25 [n29](#). Del SENTIDO procede primero la VIDA (aquí calificada de grande). La existencia surge atravesando los estados de la Idea, del Ser (espiritual), de la Semilla, de la realidad. Existen interpretaciones alternativas para la parte final (*Comentario II*): «Desde los tiempos remotos hasta hoy no se puede prescindir de su nombre porque de él proceden todos los comienzos». El nacimiento de todas las cosas a partir del SENTIDO posibilita su comprensión a través de él, o sea: como la existencia posee una lógica inmanente, es posible mediante la lógica (una conclusión parecida se encuentra en el capítulo 54 [n30](#)). <<

[23] De nuevo encontramos citada al comienzo una sentencia rimada que, al final, es calificada expresamente como un refrán de los antiguos. Cf. a este respecto capítulo 77 [n31](#). Línea 1: Imagen de la Luna, primero en su fase creciente, incompleta, luego acabada, en su fase de luna llena. Línea 2: Imagen de una oruga o una cuerda, aludiendo a las alternativas de tensión y relajación. La línea 3 hace alusión a un hoyo en el suelo que se llena de agua (cf. Mencio, IV, B, 18). Línea 4: Imagen de las hojas de un árbol que se renuevan. La aplicación expresa en forma positiva lo que en el capítulo 24 [n32](#) es expresado de manera negativa. Las dos líneas: «Abarcando el Uno...» se encuentran de forma parecida en el capítulo 39 [n33](#). <<

[24] La segunda parte presenta grandes dificultades. El texto difiere además en las distintas ediciones, lo cual lleva a suponer que se trata de una corrupción. Existen especiales divergencias en cuanto a la interpretación de la palabra que nosotros hemos traducido por *pobreza* y que literalmente significa *perder*. No menos difícil es la expresión traducida por *recibir con alegría* y cuyo significado literal es *alegrarse de recibir*. El *Comentario II* y S. Julien omiten el *alegrarse* por lo cual el texto gana en fluidez; pero se plantea el problema de si esto no constituye un aligeramiento posterior. Wang Pi interpreta la *pérdida* en el mismo sentido que le damos nosotros en el texto. Dice: «El Sabio sabe soportarlo todo e identificarse con todo —incluso, pues, con el perder, con la pobreza—». Otros, p. ej. Strauss, conciben la *pérdida* como equivalente a *perdición*. De ello resulta la imposible versión: «A quien, en su búsqueda del Tao, consigue unirse con su esencia, el Tao lo recibe y asimila con alegría. El Tao sale a su encuentro, le favorece y realiza sus aspiraciones, y se alegra de conservarlo. Lo mismo ocurre con la Virtud (que nosotros traducimos por VIDA), que (como la perdición) es personificada aquí de modo retórico, como si pudiera ser asimilada a quienes ya se identificaron con ella. Mas la perdición se complace en corromper a aquel que se unió a ella». (En base a esto existe otra variante más del texto). Strauss, op. cit., pág. 123. En cuanto a esta interpretación hay que decir que tales personificaciones son imposibles a la vista del espíritu panteísta que caracteriza a Lao-Tsé, y que además contradicen totalmente, en la segunda y tercera parte de la frase, el instinto lingüístico chino. La interpretación de Carus (op. cit., pág. 109) se sitúa en el lado opuesto: «*When identified with reason, he forsooth joyfully embraces reason, when identified with virtue, he forsooth joyfully embraces virtue; and when identified with loss, he forsooth joyfully embraces loss*». Esta versión también es posible desde el punto de vista

gramatical. S. Julien traduce: «*Celui qui s'identifie au Tao, gagne le Tao*», etc. El *Comentario II* ve expresado en este párrafo la tesis de la recompensa, según la cual cada uno recibe según el valor de sus actos. A fin de cuentas, habrá que renunciar a toda esperanza de poder interpretar adecuadamente este párrafo. La última línea figura en el contexto del capítulo 17 [n34](#). <<

[25] Cf. también capítulo 22 [n35](#). Al final, existe otra variante de traducción para *úlceras purulentas*, que es la de *comportamiento molesto*. El sentido del verso sería entonces: Quien se jacta, pierde su mérito a los ojos de quienes lo rodean (las *criaturas* = dioses y seres humanos) por su misma arrogancia. Cf. en el *Nuevo Testamento*: «En ello tienen su recompensa». <<

[26] La expresión que tradujimos por *Hombre*, propiamente dicha, significa *rey*. Se refiere al soberano supremo de la Tierra, al representante de la humanidad y protector del orden moral de la Tierra. Por esta razón, al repetirse el término, Lao-Tsé lo sustituye por *Hombre*, sencillamente. A la tríada habitual de Cielo, Tierra y Hombre, se añade aquí un cuarto elemento que los abarca a todos, el SENTIDO. En cuanto a la graduación, cf. capítulo 16 [n36](#). <<

[27] Si se viaja en China, siempre hay que llevarse el *pesado equipaje*, porque no hay nada en los albergues. No pocos europeos, deseosos de avanzar rápidamente, experimentaron amargamente esta verdad cuando llegaban de noche al albergue vacío y su equipaje, ropa de cama, etc., se hallaba aun a millas de distancia. La imagen es, pues, muy expresiva. Para la penúltima línea existe otra variante: «Tomándose (las cosas) a la ligera, uno pierde los ministros. Por la agitación, se pierde al soberano». Mas nuestra traducción se halla apoyada por el comienzo del capítulo. <<

[28] También este capítulo empieza por una serie de refranes proverbiales. Las primeras cuatro líneas de la adaptación, que hoy encontramos en todas las ediciones, sólo se hallan, según una nota de un editor del comentario de Wang Pi, en la obra de Ho Shang Gung [Ho Shang Kung], sin que aparecieran en las ediciones antiguas. Respecto a las frases sobre los hombres buenos como maestros de los menos buenos, y los menos buenos como materia (en cuanto a su condición de alumnos, de materia susceptible de ser educada) de los buenos, cf. Confucio, *Conversaciones*, libro II, 20. No pocos consideran como deberes recíprocos la alta estima del maestro y el amor hacia aquellos que constituyen el objeto de la educación. Esta interpretación, no obstante, no tiene mucho sentido. Más vale suponer que el Sabio ama a todo el mundo, tanto a los que dio el papel de maestros, como a aquellos que les confió y que constituyen la materia modelable. Es la única interpretación que da un significado coherente a las frases finales. <<

[29] Este capítulo se compone de tres estrofas simétricamente articuladas que forman cada una un conjunto separado. La mención final de la simplicidad provocó que se añadieran varios aforismos que se salen del contexto. Quizá se trate de elementos dispersos, originarios del capítulo 37 [n37](#). El *no-comienzo* de la segunda estrofa (*Wu Ki*) es el estado anterior al comienzo original (*Tai Ki*), es decir, la amalgama de los opuestos. Para el *Valle del mundo*, cf. nota del capítulo 6. <<

[30] El *mundo*, literalmente *lo que hay bajo el Cielo*, debe entenderse como el *orbis terrarum* romano o también como *imperio*. *Cosa espiritual* (*Shen Ki*), una expresión antigua, significa literalmente *utensilio espiritual o divino*. La expresión tiene su origen probablemente en los nueve recipientes legendarios utilizados en los sacrificios que, confeccionados por el gran Yü, se heredaban de generación en generación como símbolos de soberanía sobre las nueve provincias de entonces. Aquí se emplea en sentido figurado, aplicado al Imperio, significando que se trata de un organismo espiritual que no se puede manipular mediante acciones mecánicas. De nuevo encontramos aquí refranes rimados cuyo contenido concuerda sorprendentemente con el *Canto Copto* n.º 11 de Goethe, aunque las conclusiones morales estén diametralmente opuestas en ambos textos. <<

[31] *Dueño de los hombres* es otra expresión para *príncipe*. La línea 3 admite también la interpretación: «Porque tales cosas recaen fácilmente» (sobre su autor). Las líneas 4 y 5 hablan del efecto de la guerra sobre los seres humanos, las líneas 6 y 7 de su efecto sobre los *Manes*, o sea: las fuerzas naturales que destruye. El sentido de lo que sigue es que la guerra se debe considerar únicamente como un mal necesario, sin concederle ninguna finalidad propia. Las tres líneas finales, suprimidas aquí, provienen del capítulo 55 [n38](#), donde se acoplan mejor al contexto. <<

[32] El capítulo entero es quizás un comentario del precedente que se introdujo posteriormente en el texto. Wang Pi lo pasa por alto sin mencionarlo siquiera. Parece que no se encontró en los manuscritos antiguos. Cf. la nota final del comentario a Wang Pi. <<

[33] Este capítulo, que ofrece varios puntos de contacto con el capítulo 1 [n39](#), contiene la opinión de Lao-Tsé en cuanto al problema de la rectificación de las denominaciones, un tema que fue discutido con frecuencia en los tiempos antiguos. Cf. a este respecto la declaración de Confucio en *Conversaciones* XIII, 3, y O. Franke, *Sobre la doctrina china de las denominaciones*, Leiden 1906. <<

[34] Una serie de antítesis en las que la segunda representa siempre el grado superior. Por esta razón, y para dar con el sentido intencionado de Lao-Tsé, hay que introducir un cambio en la tercera antítesis, que en el texto chino dice: «Quien se contenta, es rico. Quien se afirma (actúa violentamente), tiene voluntad». La última palabra (en chino: *Shou*) se utiliza aquí en el sentido de *vida eterna*.

<<

[35] Sobre la omnipresencia del SENTIDO. Hay varias coincidencias con el capítulo 2 [n40](#). Existen variaciones: en cierto número de ediciones encontramos en vez de «Él viste y nutre todas las cosas», «Él ama y nutre». <<

[36] Otra vez comienza con cuatro sentencias rimadas. El *gran modelo original* es el SENTIDO. Cf. también capítulo 14 [n41](#). <<

[37] También este capítulo empieza por una serie de sentencias paradójicas que son de una audacia maquiavélica en cuanto a su aplicación práctica. Las dos últimas líneas se refieren posiblemente al hecho de que se trata de una sabiduría esotérica. Por esta razón hemos optado por traducir la expresión *Li Ki* por *recursos*, en vez de emplear, como lo quieren varios comentaristas, la expresión *armas afiladas*. En cuanto a este término, cf. capítulo 57 [n42](#), donde es traducido por *utensilios afilados*. <<

[38] Sin duda es aquí donde deben estar los párrafos dispersos del capítulo 28 [n43](#) y el capítulo 32 [n44](#). No obstante, renunciamos a emprender un intento de reconstrucción. <<

[39] La graduación aplicada a la acción plantea algunas dificultades, ya que el mismo grado (*actuar y tener propósitos*) aparece dos veces: en aquellos que no estiman la VIDA, y referido a la justicia. La mejor solución para eliminar el problema consiste en concebir la desestima de la VIDA como una expresión que comprende el amor (la decencia), la justicia y la moral (los ritos). El *actuar y tener propósitos* sería, por consiguiente, el término medio de los tres, sobrepasado un poco por el amor, y ni siquiera alcanzado por la moral. [En la versión de 1925, R. Wilhelm suprimió las dos afirmaciones que se refieren a la desestima de la VIDA]. El amor actúa, mas no tiene propósitos, es decir, no persigue un interés personal. Los demás niveles siguen la analogía. Muy drástica es la descripción del comportamiento *moral*, cuyas *reglas de conducta decente* pueden llegar a imponer una esclavitud intolerable. El siguiente párrafo: «Cuando se ha perdido el SENTIDO, entonces la VIDA», etc., es tan ambiguo en el texto original como en la traducción. Puede significar que cuando se pierde el SENTIDO, entonces surge la VIDA, etc, en analogía con el capítulo 18 [n45](#). Mas esta interpretación no proporciona ningún sentido, sobre todo el primer componente. Por ello habría que entender más bien: «Cuando se pierde el SENTIDO, también se pierde la VIDA», etc. Todo esto se sitúa en la más rigurosa oposición al confucionismo, a cuyas nociones supremas: amor, justicia, moral (decencia) se les niega su valor. La fe, cuarta virtud cardinal del confucionismo, es ciertamente reconocida, pero calificada de incompatible con la decencia, mientras que la quinta, la previsión es llamada la apariencia del SENTIDO. El *hombre recto*, a pesar de la expresión cambiada, es objetivamente idéntico al *Sabio*. La última línea se halla repetida en varias ocasiones. <<

[40] El Uno no es otra cosa que el SENTIDO. La mención conjunta de los Dioses y del Valle nos recuerda el capítulo 6 [n46](#). El pasaje referente a todas las cosas falta en varias ediciones. En cuanto a la sentencia sobre los reyes y príncipes, cf. capítulo 22 [n47](#). La expresión que hemos traducido por *modelo* varía según las diversas ediciones. En su lugar, encontramos también *pureza*, *castidad*. Otras ediciones, en vez de «Si él no elevara a los príncipes y reyes», repiten la expresión *modelo*. Los términos de Solitario, Huérfano y Nimio son auto denominaciones oficiales de los soberanos frente al Cielo. Este pasaje se repite en el capítulo 42 [n48](#), por lo cual podría suprimirse aquí. La imagen del carro, cuyo texto es igualmente tan dudoso que incluso el *Comentario II* admite su corrupción, tendrá que interpretarse de la siguiente forma: igual que el carro no puede existir sin todas sus partes, el príncipe no podrá existir sin sus súbditos. La interpretación inversa, según la cual la idea del *carro* sería algo más importante que sus componentes, recuerda mucho las convicciones budistas que le niegan al individuo el *atman*, el *yo*. <<

[41] El *retorno* significa retorno periódico: el SENTIDO es un conjunto cerrado e inagotable. La *flexibilidad* se refiere al aspecto cualitativo, no cuantitativo, del efecto. El *No-ser* también designa aquí lo que no se manifiesta, el valor cualitativo: la teleología en lugar de la causalidad como principio explicativo. <<

[42] La primera parte se comprende por sí sola, mientras que la citación del poeta gnómico contiene unas paradojas muy pronunciadas. En esta cita, *SENTIDO* se aproxima más que nunca al significado de *VIA*. La discrepancia entre la esencia y la apariencia que expresan estas sentencias se basa en el hecho de que ninguna virtud, cuando está desarrollada al máximo, se esfuerza por lucirse. Cf. «Procura que tu mano derecha ignore lo que hace la izquierda». El gran cuadrado no tiene ángulos por ser infinitamente grande, escapándose por consiguiente a la percepción finita. Sobre un pensamiento análogo se basa la línea referente al *gran sonido*, que sobrepasa los límites de lo audible. <<

[43] El capítulo se compone de dos partes separadas, siendo la primera de índole cosmogónica. La Unidad es *Wu Ki* y la Dualidad *Tai Ki* con su división en *Yin* y *Yang*. Cf. nota explicatoria del capítulo 1 [n49](#). El tercer elemento, la *energía que fluye*, es, de alguna manera, el medio que une las dos fuerzas duales. La segunda mitad repite en parte el capítulo 39 [n50](#). La línea final se traduce también de la siguiente forma: «Quiero llamarme padre (=fundador) de esta enseñanza». Mas nuestra traducción se encuentra mejor respaldada por los comentarios. <<

[44] Lo *más flexible* es lo que no ofrece resistencia. *Lo que no es* debe comprenderse aquí también como lo que carece de dimensión espacial, siendo capaz, por lo tanto, de penetrar lo espacial en cualquier punto. Las sentencias rimadas presentan una analogía con las del capítulo 41 [n51](#). <<

[45] Aquí no hay que tomar SENTIDO en su significado exacto sino más bien en el de «Cuando reinan unas condiciones razonables».

<<

[46] En lugar de «No necesita mirar para ser lúcido», también: «para saber mandar». <<

[47] Respecto a las dos últimas frases, cf. capítulo 57 [n52](#). La expresión aquí traducida por *Reino*, lo ha sido allí como *mundo*, para evitar la coincidencia con la primera línea, donde se emplea otro término con el significado de *reino*. Visto objetivamente, viene a ser lo mismo. <<

[48] Este capítulo también presenta cierta contradicción con el confucianismo. Confucio llega hasta el punto de decir que la medida para tratar a los demás deben ser las exigencias o los deseos propios. Lao-Tsé da un paso más hacia delante, erigiendo como ideal que se trate a cada persona conforme a su naturaleza, o sea, como a una finalidad en sí. Este es el sentido de las dos primeras líneas. «El Sabio no tiene corazón», literalmente: «no tiene un corazón determinado, de una vez por todas, una manera fija de actuar». En las últimas líneas, Lao-Tsé da a entender que es consciente de la paradoja de su afirmación, cuando dice que toda la gente mira extrañada a tal ser excepcional. Conviene destacar el interesante argumento en defensa de la bondad y fidelidad incondicionales, independientemente de cómo se comporte el otro, argumento basado en el hecho de la naturaleza intrínseca (VIDA) que solo puede expresarse de una manera conforme consigo misma. <<

[49] *Salir* del No-ser al Ser. *Entrar* del Ser al No-ser. Los «amigos de la vida» se hallan en la línea ascendente, los «amigos de la muerte» están en la línea descendente. Los que «mientras viven, se acercan a la muerte» son los que, en su afán de vivir, buscan lo *permanente* (cf. *Fausto*: «Le diré al tiempo: ¡para y detente!...»), ofreciéndole así a la muerte su punto débil. En total son nueve de cada diez personas las que no podrán escapar de la muerte. «Quien sabe vivir» es el décimo y último, el sabio. Visto que todos los peligros solo atañen a la personalidad individual, él está exento y no tiene nada que temer. Renunciando a su Yo individual, fortuito, ha perdido al mismo tiempo su *punto mortal*. Existe una concepción distinta en cuanto a este capítulo que dice *trece* en vez de *tres de cada diez*. Según esta interpretación existen 13 fuerzas de vida, 13 fuerzas de muerte y 13 puntos vulnerables a la muerte. Mas esta manera de ver no sólo fracasa por el contexto, sino también por el hecho de que nadie sepa qué hacer con los misteriosos 3 x 13. Es obvio que el jugueteo taoísta posterior se vio beneficiado de esta interpretación. También tuvo un papel importante la consiguiente búsqueda de remedios mágicos contra la mordedura de tigre y las heridas de arma. El movimiento de los bóxers con sus bendiciones de las armas fue el último retoño de aquella creencia supersticiosa. No hace falta mencionar que todo esto no tiene nada que ver con Lao-Tsé. <<

[50] Las dos primeras líneas se refieren al estado que precede a la aparición de las cosas en el mundo manifestado, las dos siguientes al estado que sigue a su aparición; las últimas son la continuación de las primeras. Una vez que las cosas tienen su base existencial en el SENTIDO y su fuerza para existir en la VIDA, se procuran una forma externa gracias a su naturaleza innata. Las circunstancias moldean esta forma hasta darle su aspecto definitivo sin que para ello sea necesaria ninguna intervención particular. Este proceso natural constituye la razón por la cual la sabiduría suprema del soberano consiste en abstenerse de cualquier *hacer*. <<

[51] La graduación en el orden social: persona, familia, comunidad, país, mundo, concuerda bastante con aquella indicada en la *Gran Doctrina* confuciana: persona, familia, país, mundo. El hecho de que Lao-Tsé emplee otro término para *país* es atribuido por los comentaristas chinos a unos cambios de tipo redaccional. Por lo demás es interesante que Lao-Tsé mencione las comunidades del campo. Respecto a la última línea, cf. capítulo 21 [n53](#). <<

[52] Para la explicación del triunfo sobre todos los peligros véase capítulo 50 [n54](#). Por otra parte encontramos un paralelo en las promesas del párrafo apócrifo de Marc. 16, 17.s. La expresión «Aun no sabe nada de la unión entre hombre y mujer, y no obstante, su sangre se agita», Strauss la vierte literalmente al griego: «Porque tiene la plenitud de la paz» significa poseer la armonía interior. Al final, es interesante destacar la imperceptible antítesis entre, por un lado: «Conocer la paz es ser eterno. Conocer la eternidad es ser lúcido» y, por otro lado: «Se llama feliz al que aumenta su vida» (compárese a este respecto el capítulo 50 [n55](#)), «Se llama fuerte a quien emplea su energía para realizar sus deseos». Esta antítesis luce por su vivo contraste con la conclusión condenadora. Las líneas finales están mejor en este contexto que en el del capítulo 30 [n56](#).

<<

[53] La primera de las sentencias antitéticas, sin duda, forma parte del contexto del capítulo 81 [n57](#). La segunda sentencia proviene del capítulo 52 [n58](#), las cinco siguientes del capítulo 4 [n59](#). Todas estas máximas están mejor colocadas en aquellos lugares que en el presente capítulo, el cual describe la superioridad sobre todo sufrimiento y gozo mundanos de quien ha tenido conocimiento de la verdad. Las puertas, es decir, los órganos sensoriales a través de los que entra el mundo exterior, tal como la boca es el órgano que da salida al mundo interior. La boca es designada por *Dui* en este contexto, cf. al respecto el *Libro de las Mutaciones*, n.^o 58. <<

[54] La expresión *arte de gobernar* se basa en una conjetura respecto al término *rectitud* que se halla en la mayoría de los textos. Conviene saber que en la lengua antigua se intercambiaron a veces estas dos expresiones. Nuestra interpretación se encuentra respaldada además por el comentario japonés. He aquí, de nuevo, la antítesis paradójica entre las dos primeras frases y la última. Las afirmaciones prácticas concuerdan por completo, en su talante negativo, con las sentencias de Confucio, *Conversaciones*, libro II, 1 y 3. No obstante, Confucio considera como factor esencial no sólo la VIDA (la energía del espíritu) sino también la moral (decencia), que Lao-Tsé, como es sabido, aprecia muy poco (cf. capítulo 38 [n60](#)). Al final aparece, en lugar de la habitual aplicación práctica, la citación de una antigua sentencia rimada. <<

[55] El sentido de las cuatro primeras líneas no plantea ningún problema. En lo que sigue existen diversas variantes del texto. Según nuestra interpretación, el significado sería: Lo que al principio parece como una desgracia (el gobierno ejercido de un modo irresoluto) se revela con el tiempo como algo dichoso. Lo que al principio parece ventajoso (el gobierno enérgico y activo que lleva al pueblo a la gloria y los honores) acaba por traer problemas. Por eso, lo supremo es el no-gobernar, ya que de otra manera, la ley se vuelve inoportuna con el tiempo: «La razón se convierte en necesidad, la caridad en molestia». Y el pueblo sigue sumido en una obcecación constante (cf. *Fausto* I). Otra versión del texto divide este tras la línea 7, atribuyendo por lo tanto esta línea a las dos precedentes, y declara: «Mas ¿quién se da cuenta de que la dicha y la desdicha en su apogeo pasan constantemente de un estado a otro?», y sigue diciendo: «Si (el regente) no tiene el buen método, entonces el orden y lo bueno se convierten constantemente en su contrario, y el pueblo no sale nunca de su obcecación». <<

[56] Cabe suponer que el texto no está en buenas condiciones, de manera que se puede descifrar el sentido general, pero no el sutil desarrollo de las ideas. En cuanto al tema tratado, este capítulo está estrechamente ligado al anterior. <<

[57] En este capítulo sobre los espíritus y sus efectos, el propio texto presenta algunas dificultades de lectura. La pregunta que se plantea sobre todo es si sólo se refiere a los espíritus de los difuntos o también a los espíritus de la naturaleza. Igualmente posible, pero también gramaticalmente difícil, sería la traducción: «Si se gobierna al mundo conforme a SENTIDO, los males no se manifestarán como demonios (espíritus de la naturaleza, es decir: se mantienen quietos). A parte de que los males no se manifiestan como demonios, estos no perjudican a los hombres (es decir, se limitan a sus efectos normales. No se producen catástrofes naturales. Cf. a este respecto capítulo 30 [n61](#)). A parte de que los demonios no hacen daño a los hombres, tampoco el Sabio les perjudica (variante del texto). Cuando estos dos no se combaten, aumenta la eficacia bienhechora de sus fuerzas unidas». El mayor problema lo plantea la palabra Fe, que hemos traducido en el texto por *no es que*, y que en las líneas precedentes es traducida por *a parte de que*. Borrarla, sencillamente, tal como lo pretende S. Julien, es imposible, ya que se encuentran en todas las ediciones. Al menos por lo general, el sentido está claro: *Quieta non movere!* Gracias a un gobierno discreto y apacible, también el mundo invisible permanece tranquilo, mientras que en tiempos de agitación se producen *signos y prodigios*. <<

[58] La expresión «orientarse como el agua descendente», significa: «mantenerse libre de pretensiones, retenerse». La relación entre los reinos grande y pequeño que se ganan por el respeto mutuo es la siguiente: el gran reino, por su actitud discreta, invita al pequeño a unirse con él políticamente (hay varios ejemplos de ello en la historia china), y el pequeño, por la unión con el grande, gana en influencia política y en protección frente a los ataques enemigos desde el exterior. De manera general, la doctrina pronunciada a este respecto es que aquella entidad política que sirva a los intereses comunes del modo más desinteresado preservará su hegemonía. <<

[59] La palabra que hemos traducido por *patria* (Ao) significa más propiamente el rincón oscuro al sureste de la casa donde los lares tenían su sitio. La veneración de los lares parece haber retrocedido sustancialmente ya desde épocas anteriores al siglo VI, dejándole sitio al dios del hogar que ha triunfado completamente en nuestros días. Cf. en cuanto a estas circunstancias Confucio, *Conversaciones* III, 13. Lao-Tsé, al aplicar al SENTIDO, aunque en medida ampliada, la manera de ser de esta deidad que reina y protege, sin ser vista, en la misteriosa oscuridad de la casa, consigue una imagen muy característica de él, mejor definida todavía en las siguientes líneas. Conviene destacar que su eficacia incluso afecta a aquellos que no son buenos, cf. el *Himno a la Alegría* de Schiller: «Todos los buenos, todos los malos siguen su pisada de rosa». Las dos líneas sobre las bellas palabras y la conducta respetable se reproducen siguiendo el texto de Huai Nan-Tsé [Huainanzi]. El pasaje plantea grandes dificultades textuales. En cuanto a la relación entre las anteriores líneas y la institución del soberano y de los príncipes para que intervengan a favor de los malos, evitando que aquellos sean desechados, seguimos el *Comentario* II. Lo que sigue tiene como punto de partida la ofrenda de obsequios al soberano, y se caracteriza al SENTIDO como el donativo más precioso que se le pueda hacer a este. También sería posible la traducción: «Mejor que un ministro, que (siendo maestro de todas las formas exteriores, en presencia del soberano) sujeta con la mano, lleno de veneración, su cetro de jade, y que viaja precedido de cuatro jinetes, es uno que, de rodillas (literalmente *sentado*, según el antiguo rito) le ofrece el SENTIDO». Los detalles de la ceremonia cortesana a la que se alude aquí no precisan mayores explicaciones ya que carecen de importancia. La idea del perdón de los pecados marcadamente religiosa que aparece aquí es, por lo general, extraña a la tendencia confuciana. <<

[60] La frase: «Al odio contesta con VIDA», traducida generalmente por: «A la injusticia corresponde con bondad», jugó cierto papel en las discusiones de la época. Lao-Tsé la justifica en el capítulo 49 [n62](#) diciendo que nuestra manera de actuar resulta necesariamente de nuestra naturaleza, de modo que no podemos ser sino buenos. Con eso va más lejos que las ideas de *reciprocidad* que ocupan un lugar tan importante en los sistemas post confucianos. Confucio tuvo sus dudas a este respecto por razones de justicia estatal (cf. su comentario a esta cuestión en *Conversaciones*, libro XIV, 36), aunque reconoció que el principio sí era válido aplicado a la moral individual. <<

[61] La atención puesta en lo pequeño, en lo que aún no se ha manifestado, es un principio defendido también por Confucio, cf. *Conversaciones XV*, 11. Por lo demás parece que se trata aquí de una especie de cita del *Libro de los Documentos*. Cf. *Shu King IV*, 5, 8, 9:

No hagas nada fútil en detrimento de lo valeroso, y tu obra se realizará. No aprecies cosas extranjeras descuidando las cosas útiles, y así el pueblo estará satisfecho. No tengas perros y caballos inadaptados a este clima. No alimentes en tu país a pájaros preciosos y animales raros. No des aprecio a las cosas lejanas, si no llegarán las gentes de las lejanías; estima tan solo a quienes se lo merecen, así la gente vecina tendrá la paz. ¡Oh!, no seas vago, ni por la mañana ni por la tarde. No te ahorres en acciones insignificantes, porque ellas influyen, al fin y al cabo, en la gran energía existencial, como una montaña de nueve brazas de altura a la que le faltara el último cesto de tierra.

Cf. la opinión de Confucio en este asunto, *Conversaciones IX*, 18.

<<

[62] Los puntos de vista de Lao-Tsé y Confucio concuerdan también bastante en cuanto a la instrucción del pueblo; *Conversaciones*, libro VIII, 9. <<

[63] Sin comentario en Wang Pi, al igual que el capítulo apócrifo 31. En cuanto al tema, el presente capítulo no ofrece ningún material nuevo. <<

[64] El comienzo no es inequívoco en el texto ni en la tradición. La palabra SENTIDO falta en diversas ediciones, sin que por ello cambie el significado de la interpretación. La interpretación preferida por muchos: «Todo el mundo dice que mi doctrina parece bastante inservible». Nuestra opinión es corroborada por el contexto. <<

[65] Este capítulo ofrece paralelos temáticos con los capítulos 30 [n63](#) y 31 [n64](#). «Más vale hacer de invitado que jugar a ser anfitrión», es decir, adaptar sus movimientos a los del enemigo. Estas sentencias paradójicas pretenden acentuar la prudencia que conviene observar en la guerra. Antepenúltima línea: los tesoros, habrá que ponerlos en relación con lo mencionado en el capítulo precedente. El texto de esta línea presenta, desde luego, problemas en cuanto a su autenticidad. Última línea: la mayoría de los comentarios sustituyen la palabra *AI*, con el corazón dolido, por *JANG*, retroceder. Se traduciría entonces: Vence aquel que retrocede. <<

[66] Lao-Tsé, al igual que Confucio, tuvo que afrontar el problema de la incomprensión. Nada será quizás más característico de sus naturalezas respectivas que la manera diferente de solucionar este hecho. En el caso de Confucio, la incomprensión que sufre se presenta como el dolor más grande de su vida, que no debió de superar nunca. Precisamente el hecho de que hable tanto sobre este problema —ya en la primera frase de sus *Conversaciones* dice que hay que hacer caso omiso de la incomprensión— nos muestra hasta qué punto le dolía. Sabemos que no fue un sentimiento de vanidad ofendida lo que provocó esta actitud de Confucio, sino la consciencia de estar en posesión de las medidas necesarias para ayudar al país, y que nadie estuviera dispuesto a aplicarlas. Lao-Tsé, con orgullo soberano, no se deja afligir por el problema, consciente de que la incomprensión de la que es objeto resulta del hecho de que el *Maestro y Antecesor* de sus enseñanzas, su principio básico, el *SENTIDO*, no es reconocido. Forma parte de aquel grupo de sabios que se resignaron de una vez por todas, tal como los hallamos a menudo en las *Conversaciones* de Confucio, sobre todo en el libro XVIII. Para el místico, este punto de vista se entiende sin más. A este respecto, Lao-Tsé tiene hermanos espirituales en todos los tiempos y todos los países. <<

[67] El ideograma que traducimos por *mal* significa literalmente: *estar enfermo*. Se emplea igual como sustantivo que como verbo, hecho en el cual se basa la aguda paradoja del párrafo. Una sentencia similar sobre el saber se encuentra en las *Conversaciones* de Confucio, libro II, 17; es significativa tanto por sus concordancias como por sus divergencias. <<

[68] Lo terrible que la gente debe temer es, sin duda, la muerte. Cf. capítulo 74 [n65](#). Por lo demás, existen infinidad de explicaciones para este pasaje. <<

[69] Hay diferentes explicaciones para este capítulo. Algunos no ven en él más que la recomendación de prohibir la pena de muerte o incluso sólo el asesinato por motivos políticos, y traducen la línea 3 ss. como sigue (las palabras entre paréntesis deberán sobreentenderse, ya que no figuran en el texto): «Hay que mantener a la gente en un temor permanente a la muerte, y si alguien hace algo extraño (es decir: algo malo), lo busco y lo condeno a muerte. ¿Quién se atreve entonces a hacer algo malo? Mas ¿hay un verdugo (según otros: juez constituido), que ha de condenar a muerte...?». Nada más las numerosas añadiduras que necesita esta interpretación demuestran su carácter forzado, sin tener en cuenta que esta manera de ver se sale totalmente del ideario de Lao-Tsé. Por otro lado es fácil de comprender que los comentaristas en China, donde en nuestros días la pena capital es considerada como algo natural, se hayan aproximado en su explicación del texto a la opinión del vulgo. No se dice quién es el poder que mata. <<

[70] La línea de «La tala espera a los árboles fuertes», que varía en las distintas ediciones del texto, no carece de dificultades. Posiblemente se trate de una corrupción. <<

[71] El arco chino, estando distendido, se curva hacia dentro. Para tenderlo hay que presionar a fondo. En cuanto al contenido, cf. capítulo 22 [n66](#). <<

[72] De nuevo, una cita explícita. Los sacrificios a los dioses de la tierra (cf. nota explicatoria del capítulo 6 [n67](#)) son el privilegio del soberano. El que dirige los sacrificios es, por lo tanto, el príncipe o el emperador. El hecho de cargar con la culpa, como condición previa para la soberanía, es una noción corriente en la antigüedad china, al igual que en el Asia occidental y en Europa. Cf. a este respecto las oraciones de los reyes Tang y Wu que se citan en Confucio, *Conversaciones XX*, 1. La línea final, si se expresara con palabras modernas, sería: «La verdad suena a menudo como una paradoja».

<<

[73] El sentido es sin duda el siguiente: tras cualquier discordia, aunque haya habido reconciliación, subsiste cierta desazón. El único remedio consiste en evitar toda discordia, lo cual se consigue si uno solamente conoce sus obligaciones, sin exigir derechos a cambio. Confucio, *Conversaciones*, libro xv, 20. <<

[74] En la antigüedad china, las cuerdas anudadas servían como escritura, siendo este un fenómeno parecido al de los quipus del Perú, o a las runas. La descripción que nos da aquí Lao-Tsé de su ideal, de una Edad de Oro que se conseguiría mediante el retorno a la naturaleza, halló mucho eco en la literatura china. La resonancia más bella será quizás el cuento de Tao Yüan Ming [Tao Yuanming] llamado *El manantial del bosque de las flores de melocotón* [n68](#), que reproducimos al final del libro en una versión literaria del Dr. Gutherz de Tsing-Tao [Qingdáo]. <<