



LOS LIBROS DEL TAO

TAO TE CHING

Lao tse

EDICIÓN Y TRADUCCIÓN DEL CHINO
DE IÑAKI PRECIADO IDOETA

T R O T T A
PLIEGOS DE ORIENTE

PLIEGOS DE ORIENTE

lejano oriente

FIGCIONES FILOSÓFICAS DEL ZHUANGZI

Romain Graziani

Traducción de Anne-Hélène Suárez Girard

LOS CAPÍTULO INTERIORES DE ZHUANG ZI

Zhuang Zi

Traducción de Jean Claude Pastor-Ferrer y Pilar González España

EL ARTE DE LA GUERRA

Sunzi

Introducción, traducción y notas de Albert Galvany

EL PABELLÓN DE LAS PEONÍAS

Tang Xianzu

Edición y traducción de Alicia Relinque Eleta

SANZIING. EL CLÁSICO DE TRES CARACTERES

Wang Yinglin

Introducción, traducción y notas de Daniel Ibáñez Gómez

RELACIÓN DE LAS COSAS DEL MUNDO

Zhang Hua

Traducción de Yao Ning y Gabriel García-Noblejas

CONFUCIO

Jean Levi

Traducción de Albert Galvany

EL PENSAMIENTO CHINO

Marcel Granet

Traducción de José Manuel Revuelta

LA GRAN PACIFICACIÓN

Edición de Carlos Rubio

Traducción de Carlos Rubio, Akihiro Yano y Twiggy Hirota

YO, EL GATO

Natsume Sōseki

Edición y traducción de Jesús González Valles

SHINTO, EL CAMINO A CASA

Thomas P. Kasulis

Traducción de Raquel Bouso García

Los libros del Tao

28

1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10.

11.

12.

13.

14.

15.

16.

17.

Los libros del Tao
Tao Te ching

Lao tse

Edición y traducción del chino de Iñaki Preciado Idoeta

E D I T O R I A L T R O T T A

PLIEGOS DE ORIENTE
SERIE LEJANO ORIENTE

Primera edición: 2006
Segunda edición: 2010
Tercera edición: 2012
Primera reimpresión: 2015
Cuarta edición: 2018

© Editorial Trotta, S.A., 2006, 2010, 2012, 2015, 2018
Ferraz, 55. 28008 Madrid
teléfono: 91 543 03 61
e-mail: editorial@trotta.es
http: [//www.trotta.es](http://www.trotta.es)

© Iñaki Preciado Idoeta, 2006

© María Teresa Román, 2006

isbn: 978-84-9879-741-1
depósito legal: M-15948-2018

impresión
Grupo Gráfico Gómez Aparicio

A María Teresa Román

THE END OF THE WORLD

CONTENIDO

Presentación: <i>María Teresa Román</i>	11
<i>Prólogo</i>	15
<i>Prólogo a la presente edición</i>	17
Advertencia sobre la numeración de los capítulos	21
Introducción	23
Estudio preliminar: El <i>Lao zi</i> y el taoísmo	47
<i>Bibliografía</i>	139

LOS TEXTOS

Copia de Guodian	147
El libro de la Virtud y el libro del Tao (Copias de Mawangdui) .	221
Tao Te ching (Versión de Wang Bi)	385
Tabla de correspondencias	549
<i>Glosario</i>	551
<i>Índice</i>	565

the first of these is the fact that the
the second is the fact that the
the third is the fact that the
the fourth is the fact that the
the fifth is the fact that the
the sixth is the fact that the
the seventh is the fact that the
the eighth is the fact that the
the ninth is the fact that the
the tenth is the fact that the

the eleventh is the fact that the
the twelfth is the fact that the
the thirteenth is the fact that the
the fourteenth is the fact that the
the fifteenth is the fact that the
the sixteenth is the fact that the
the seventeenth is the fact that the
the eighteenth is the fact that the
the nineteenth is the fact that the
the twentieth is the fact that the

PRESENTACIÓN

María Teresa Román

Actúa sin actuar,
ocúpate en no ocuparte en nada,
saborea lo que no tiene sabor.
Tanto en lo grande como en lo pequeño,
cuando se tiene todo por fácil,
por fuerza se encuentra todo difícil.
De ahí que el sabio tenga todo por difícil
y así nunca tropieza con dificultades.

(Lao zi)

El taoísmo —vetusto, fascinante, misterioso y poético—, surgido de las espesas tinieblas que envuelven las raíces más antiguas de la civilización, es el testimonio de un modo de vida que se pierde en el profundo océano del tiempo y que ya forma parte del legado cultural de China. Podemos referirnos al taoísmo como una amalgama de folclore, esoterismo, literatura, mitos, leyendas, poesía, arte, filosofía, misticismo, yoga, meditación y como uno de los grandes pilares en los que reposa la «Sabiduría Perenne».

La palabra «taoísmo» es un concepto habitual en el mundo occidental para nombrar dos tendencias de distinta índole. Por un lado, el taoísmo filosófico (*daojia*), con sus tres principales representantes: Lao zi, Zhuang zi y Lie zi, y que constituye una doctrina mística centrada en las concepciones del Tao o Dao («Camino») y del *wuwei* («no interferir en el curso natural de las cosas»); por otra parte, el taoísmo religioso, «taoísmo eclesiástico» o «enseñanzas taoístas» (*daojiao*), con sus diversas orientaciones y escuelas (las Cinco Fane-gas de Arroz, la Perfecta Realización, la Recta Unidad, la Higiene de las Divinidades Interiores, la Joya Mágica, la Vía de la Suprema Paz, etc.) que tienen por objeto la prolongación de la vida cuando no la inmortalidad.

Algunos eruditos occidentales consideran que las doctrinas del taoísmo filosófico y del taoísmo religioso no sólo son diferentes, sino también opuestas; para ellos, el taoísmo de Lao zi es una «filosofía pura» que colisiona frontalmente con la búsqueda de la inmortalidad, principio fundamental de la religión taoísta: la vida seguida por la muerte es el curso de la Naturaleza, y el ser humano debe seguir serenamente este itinerario natural. Sin embargo, la doctrina cardinal de la religión taoísta tiene que ver directamente con el principio y los medios de eludir la muerte, lo que significa operar de modo manifiesto contra la Naturaleza.

No obstante, las divergencias existentes entre la filosofía taoísta (*daojia*) y la religión taoísta (*daojiao*) se superaron merced a las creencias mitológicas de las que ambas hacían gala, así como por los entrenamientos o acciones mágicas empleados tanto en el ámbito corporal como en el mental (técnicas dietéticas, gimnásticas, respiratorias, meditación, yoga, determinadas prácticas mágicas, shamánicas, sexuales, etc.) con el objetivo de mantener y robustecer la vitalidad del ser humano e impedir que ésta desapareciera.

El fundador del taoísmo y el presunto artífice del *Tao Te ching* es más que probable que sea una figura legendaria. No tenemos datos ciertos sobre él y algunos eruditos se preguntan si existió. Según la leyenda, se llamaba Lao Dan o Li Er y nació en China meridional; tuvo una conversación con Confucio, que era más joven que él; fue bibliotecario en la corte de los Zhou, pero decepcionado de la vida al lado de los poderosos, se dirigió hacia el oeste, siguiendo la Ruta de la Seda. Antes de desaparecer montado en un búfalo, escribió una colección de sentencias y pensamientos conocido como *Tao Te ching* y que una traducción académica occidental transforma *Tao Te ching* en *Disertación referente al Justo Principio y su Acción*. El sistema de pensamiento es coherente en su conjunto y ha ejercido una influencia considerable sobre la cultura china.

Trotta nos brinda en esta ocasión una esmerada edición del *Tao Te ching*, uno de los tres libros clásicos del taoísmo filosófico, difundido en todos los idiomas y traducido directamente del chino por Iñaki Preciado Idoeta, uno de los más eminentes sinólogos de nuestro país. Muy bien documentado, con información actualizada y con valiosas aportaciones, este libro no es una edición más del *Tao Te ching*, sino una obra de obligada lectura para introducirse en el taoísmo, uno de los grandes tesoros del pensamiento de China.

Si el significado del *Tao Te ching* fuera fácil de aprehender, resultaría baladí cualquier suerte de explicación. Pero no es éste el caso, ya

que hay tantas cosas oscuras en el texto, que se agradece el alto índice de calidad de la traducción, de la introducción, de las notas y de los comentarios que hay en este meticuloso trabajo de Iñaki Preciado. Me consta que ha hecho un gran esfuerzo para allanar el camino hacia la comprensión del texto. Y, desde luego, está en condiciones de hacerlo, dado su dominio del idioma y del pensamiento chinos. La formación filosófica de Iñaki Preciado confiere a esta versión del *Tao Te ching* una profundidad de perspectiva que difícilmente podría provenir de una mera traducción.

La presente edición del *Libro del Tao*, constituye un esfuerzo más en la larga y laboriosa tarea de aproximar posturas entre Oriente y Occidente por parte de algunos eruditos. Hasta ahora no ha resultado demasiado difícil compartir postulados científicos, sin embargo, en el terreno de las creencias, opiniones y pensamientos, las cosas son bien distintas. «Si las otras filosofías dicen lo mismo que dice la mía —afirma el califa Omar— son innecesarias; si no dicen lo mismo que dice la mía, son falsas».

Un cierto acuerdo básico conceptual podría ser un aceptable punto de partida que permitiría un diálogo respetuoso, cordial y abierto. Sin embargo, desde mi punto de vista, aún no se ha logrado. Está resultando muy complicado conseguir una escucha abierta, desprejuiciada (evitando esos incómodos «filtros») y tolerante entre países, tradiciones y culturas distintas. Hay que penetrar en el subsuelo de la civilización y llegar a un estrato ideológico, constituido por modelos cognitivos, emocionales y conductuales comunes. Al referirse al pensamiento occidental y al hindú, Giuseppe Tucci, prestigioso orientalista italiano, afirma: «Son como dos caminos paralelos. Condicionadas en su nacimiento y desarrollo por el mismo misterio que el hombre descubre a su alrededor, y estimuladas por el ansia de aclararlo, aquellas corrientes se encuentran con mucha frecuencia, porque son idénticos los problemas que surgen ante nuestra mente, sea cual fuere el cielo bajo el que se viva, e idénticos los medios de que aquélla dispone para resolverlos». Y en palabras de Mircea Eliade, el gran historiador de las religiones: «Lo importante no es la identidad de la terminología filosófica: basta con que los problemas sean homólogos».

No es en modo alguno fácil hallar la correcta vía de acceso a esta joya del pensamiento chino, que se aleja bastante de nuestros modos de pensar. A fin de entender en parte determinados contenidos del *Tao Te ching*, es necesario dejar en suspenso algunos programas de nuestra mente occidental. Los pensamientos de los viejos maestros

tienen para mí mayor valor que los prejuicios filosóficos de muchos eruditos occidentales. ¿Puede haber una posición intelectual más egocéntrica, fatigosa y menos fecunda que la de flotar en la nube del rechazo de otras formas de construir la realidad? Según Fernando Tola y Carmen Dragonetti, eminentes orientalistas argentinos: «En todos nosotros existe cierta tendencia al provincianismo intelectual que nos induce a no conceder valor a lo que está fuera de los límites del mundo cultural en que hemos sido educados y hemos crecido».

Y ya para finalizar, quisiera señalar que si alguien me preguntara qué remedio podría hallarse en el pensamiento oriental que curara a nuestro mundo de su inveterada creencia en el prestigio, la fuerza, el dinero y el poder, elegiría, sin lugar a dudas, al *Tao Te ching*, pequeño en tamaño y grande en sabiduría, escrito en China hace muchos siglos. En el *Tao Te ching* leemos:

El que actúa fracasa;
el que aferra algo lo pierde.
Por eso el sabio no actúa
y de ese modo no fracasa;
nada aferra
y de ese modo nada pierde.

PRÓLOGO

La naturaleza me ha proveído de un cuerpo, y fatigado con la vida; me ha liberado con la vejez y con la muerte me dará reposo. Así pues, bienvenida sea la vida, y por lo mismo, bienvenida sea la muerte.

(*Zhuang zi*, VI, 2)

En 1979 el autor publicó una traducción del *Libro del Tao* basada en las copias sobre tela de seda halladas seis años antes en una tumba del siglo II a.n.e. Desde entonces hasta el presente, ha proseguido ininterrumpidamente sus estudios e investigaciones en torno al taoísmo y a otras corrientes de pensamiento afines, como el budismo, el mantrayana y el Bon tibetano.

A lo largo de todos estos años, sus prolongadas estancias en China le han permitido recorrer la mayor parte de la geografía de ese inmenso y diverso país, y así es como ha podido entrar en contacto directo con varios auténticos maestros (que no meros eruditos), practicantes de estas doctrinas. Doctrinas estas cuyos textos sólo se pueden entender, y por tanto traducir, cuando se ha tenido la rara oportunidad de encontrar a alguno de tales maestros. Sin su ayuda, todo queda en la cáscara de la mera erudición, la cual, pese a cuanto se pretenda pontificar, casi nunca llega a penetrar más allá de la engañosa opinión (*doxa*) platónica.

La presente edición del *Libro del Tao* no es, pues, una simple traducción revisada y mejorada de la obra, sino que representa una nueva y original versión. Nueva en un doble sentido: por un lado, contiene la traducción de las tres versiones principales de la obra, incluida la más antigua, descubierta en fecha reciente; y por otro, se ha elaborado a la luz de cuanto el autor ha podido aprender, comprender y experimentar a lo largo de los últimos veintiséis años.

Estas traducciones, por supuesto, no pretenden, ni de lejos, ser perfectas, y de ahí que el autor agradezca, de antemano y sinceramente, cuantas críticas (y aun varapalos) le puedan llegar de toda suerte de lectores.

Comoquiera que parte de este trabajo lo desarrolló el autor en el Tíbet, en la gruta de la Roca Solitaria, en primer y principal lugar quiere manifestar su agradecimiento a las gentes del remoto valle del Hor, en el distrito de Naron del Tíbet oriental (Kham). Fervorosos practicantes del Bon, la antigua religión de los tibetanos, tanto monjes como laicos, pese a su escasez de recursos, han prestado al autor una entrañable acogida en estos últimos años, y se han convertido en su familia adoptiva.

En segundo lugar, dado que este libro ha sido elaborado sin ningún tipo de ayuda, subvención o apoyo, por parte de institución u organismo alguno, en nuestro país los únicos y solos agradecimientos van dirigidos a aquellas personas que le han animado en su labor, proveído de valiosos materiales e información, y desbrozado el camino para que la obra viera la luz en una prestigiosa editorial, donde el criterio «economicista», a menudo torpe y miope, no ha alcanzado a imponer esa férrea dictadura que se ha hecho casi general en nuestros «democráticos» días. Entre estas personas es deseo del autor mencionar a Gerardo López Sastre, inspirador de la obra y proveedor de los primeros materiales; a María Teresa Román López, por sus inestimables consejos; a Fernando Rodríguez Lafuente, a quien esta obra debe el no haber tropezado con demasiadas dificultades en su alumbramiento. Finalmente el autor debe subrayar que esta nueva traducción de los textos ha contado con una ayuda de gran precio y rareza: la de un maestro taoísta (residente en la provincia china de Shanxi), quien haciendo honor a su condición de tal, ha pedido al autor le mantenga en el anonimato. Postura esta que el autor admira y envidia, y lamenta no poder imitar en este nuestro teatral mundo de hoy, mundo de «fenómenos», meras apariencias, donde la bocina cuenta más que la calidad de la harina.

En YungdrungLing (monasterio bonpo de la Sauvástika), Tíbet, junio de 2005

IÑAKI PRECIADO IDOETA (Yungdrung Norbu)

PRÓLOGO A LA PRESENTE EDICIÓN

Doce años han transcurrido desde que terminé de preparar la anterior edición de este libro. En estos doce años ha nevado mucho. Nevadas suaves a veces, silenciosas, acariciadoras, y hasta protectoras; otras, tormentosas, atormentadoras. Aunque al final miras hacia atrás y sonríes, con tristeza, verdadera sonrisa, esa que brota del fondo del alma. Y sonríes y das gracias por la oportunidad ganada, por la experiencia concedida, y no siempre buscada. Vuelvo a releer el libro y siempre igual, cada vez igual: descubro algo que en mis anteriores lecturas no había sido capaz de vislumbrar.

Esta nueva edición presenta novedades sustantivas con respecto a la anterior, y de hecho supera ampliamente el marco del habitual «corregida y aumentada». En lo tocante al contenido, no sólo se ha añadido el texto chino de una de las más importantes versiones tardías, sino que el texto de Guodian se ha remodelado en profundidad, corrigiendo errores y defectos y ajustándolo lo más posible al original. En este sentido cabe destacar que, detrás de los sinogramas reproducidos en su forma antigua, aparece entre paréntesis la correspondiente forma moderna (o el homófono hoy usado).

La traducción, por su parte, ha sido objeto de numerosas modificaciones, algunas de fondo, otras de mero estilo. Tales modificaciones se fundamentan no sólo en los descubrimientos de las últimas relecturas del libro, como antes he apuntado, sino también y sobre todo en las circunstancias en que se han producido.

Durante los primeros siete de estos doce años pasé la mayor parte del tiempo continuando mi peregrinar por la meseta tibetana y viviendo en monasterios *bonpos*¹. Mis conocimientos del budismo Bon aumentaron, y a partir de ahí creí descubrir sus afinidades con las enseñanzas del Anciano Maestro, y al mismo tiempo descifrar el mensaje oculto (o mejor, para ser exactos, uno de los mensajes ocultos) de los libros del Tao. Fue un proceso lento y suave, que culminó de forma acelerada el último año de estancia en mi monasterio *bonpo*, de cuyas circunstancias hago detallada relación en el prólogo de un extenso comentario de los libros del Tao bajo el título *La ruta del silencio. Viaje por los libros del Tao*.

1. *Bonpo* se refiere al Bon, sistema de creencias búdico-shamánicas de las tribus que habitaron en los antiguos tiempos la meseta del Tíbet. Siglos más tarde, al llegar el budismo indio, las mutuas influencias desembocaron en lo que hoy se conoce como Bon de la Sauvástika y budismo tibetano.

Quizás sorprendan al lector las escasas modificaciones en los capítulos del libro con mayor carga política y social. La explicación es muy sencilla. La actualidad de la acerba y descarnada crítica del Anciano Maestro a la sociedad de su tiempo, no ha hecho sino acentuarse de manera tecnológicamente prodigiosa en los últimos doce años, hasta el punto de que sólo nos queda agarrarnos al clavo ardiente de la esperanza en el Retorno. Cuando la confusión y la locura se desbordan, se extienden hasta muy lejos, hasta tan lejos que acaban por retornar. Esto no lo digo yo, lo dice el libro.

Por otro lado, y simultáneamente, en los últimos años he dedicado cierto tiempo a los estudios de paleografía china, y examinado detenidamente las fotocopias de los textos originales de las copias de Guodian y Mawangdui. En mis anteriores traducciones me había basado únicamente en los textos publicados por las instituciones académicas de China, utilizando la moderna escritura *kai* 楷, en lugar de las originales, las escrituras *zhuan* 篆 y *li* 隸. Esta última es muy parecida a la *kai*, pero no así la *zhuan*, cuyas diferencias con *kai* son notables, lo cual, unido a los posibles errores del copista, hacen que numerosos sinogramas de las tres copias (muy particularmente la de Guodian) se conviertan en auténticos acertijos, donde a veces se oye volar la fantasía de los eruditos chinos. Si ya el libro que conocemos está escrito en clave, la antigua copia de Guodian es «la madre de todas las claves». En ella alcanza su máxima expresión lo que la gente encuentra como positivo y como negativo al valorar el libro.

En este sentido quisiera señalar que todo lo que se me ha desvelado en mis recientes lecturas del libro queda reflejado, en cierta medida, en las correcciones hechas a la anterior traducción, así como en algunas notas. En esta edición se han suprimido los comentarios, por dos razones. La primera, por considerarlos obsoletos en gran medida, dado que responden a mi cara de antes, no a la de ahora; mas no por juzgarlos erróneos, sino porque se limitan a un primer nivel de lectura, cuando apenas se me entreparecía una clave oculta. De esta clave oculta y de lo que me ha permitido descifrar en el texto, trata ampliamente *La ruta del silencio*. Ésta es la segunda razón.

Un último extremo que requiere aclaración es el nombre del autor que figura en la portada: LAO TSE. Lo hemos elegido porque representa la pronunciación castellana del chino *Lao zi*. En cuanto al subtítulo TAO TE CHING, *ching* (libro [clásico]) representa la pronunciación del sinograma *jing* en las lenguas chinas del norte y del centro, en tanto que las del sur y sureste (cantonés, min, etc.) pronuncian *king* (el TAO TE KING de los misioneros europeos, que alcanzaron China

desde el sur). En el cuerpo del libro sólo hemos mantenido la transliteración Tao Te ching en lugar de *Dao De jing*, pues para el resto nos hemos guiado por la norma de reproducir los nombres y términos chinos utilizando el *pinyin*, sistema de transcripción fonética de uso oficial en la China continental. Con ello hemos tratado de obviar la confusión creada en este terreno por la pluralidad de sistemas de transcripción occidentales, y hemos seguido la pauta marcada por la sinología europea de los últimos años.

Para terminar, disculpas y agradecimientos. Al lector las primeras, por los errores y defectos que este libro incluye por culpa de las limitaciones del autor, o de su osadía fruto de una ciega ignorancia. Y agradecimientos, el primero en el recuerdo a la que fue gran amiga, Maite Román, que se ha adelantado a cruzar la Puerta y retornar al seno de la Madre. Y a mis maestros y hermanos tibetanos que sufren hoy en día en el Tíbet ocupado. Agradecimientos en particular a Juan Francisco Molina, que me animó de forma definitiva a recuperar mis raíces taoístas sin desechar el fruto de muchos años de búsqueda vagabunda; a Alejandro Sierra, por sus consejos y comprensión; a Ignacio Sierra Reino y a su equipo de colaboradores, por su paciencia y su buen hacer en la edición del libro; y en general a todos aquellos buenos amigos que en estos duros años me han animado, ayudado y soportado. Sin ellos, ni este libro ni yo estaríamos *hic et nunc*.

En Zarzalejo, diciembre del 2017

INAKI PRECIADO IDOETA (YUNGDRUNG NORBU)

the first of these is the fact that the
the second is the fact that the
the third is the fact that the
the fourth is the fact that the
the fifth is the fact that the
the sixth is the fact that the
the seventh is the fact that the
the eighth is the fact that the
the ninth is the fact that the
the tenth is the fact that the
the eleventh is the fact that the
the twelfth is the fact that the
the thirteenth is the fact that the
the fourteenth is the fact that the
the fifteenth is the fact that the
the sixteenth is the fact that the
the seventeenth is the fact that the
the eighteenth is the fact that the
the nineteenth is the fact that the
the twentieth is the fact that the
the twenty-first is the fact that the
the twenty-second is the fact that the
the twenty-third is the fact that the
the twenty-fourth is the fact that the
the twenty-fifth is the fact that the
the twenty-sixth is the fact that the
the twenty-seventh is the fact that the
the twenty-eighth is the fact that the
the twenty-ninth is the fact that the
the thirtieth is the fact that the
the thirty-first is the fact that the
the thirty-second is the fact that the
the thirty-third is the fact that the
the thirty-fourth is the fact that the
the thirty-fifth is the fact that the
the thirty-sixth is the fact that the
the thirty-seventh is the fact that the
the thirty-eighth is the fact that the
the thirty-ninth is the fact that the
the fortieth is the fact that the
the forty-first is the fact that the
the forty-second is the fact that the
the forty-third is the fact that the
the forty-fourth is the fact that the
the forty-fifth is the fact that the
the forty-sixth is the fact that the
the forty-seventh is the fact that the
the forty-eighth is the fact that the
the forty-ninth is the fact that the
the fiftieth is the fact that the
the fifty-first is the fact that the
the fifty-second is the fact that the
the fifty-third is the fact that the
the fifty-fourth is the fact that the
the fifty-fifth is the fact that the
the fifty-sixth is the fact that the
the fifty-seventh is the fact that the
the fifty-eighth is the fact that the
the fifty-ninth is the fact that the
the sixtieth is the fact that the
the sixty-first is the fact that the
the sixty-second is the fact that the
the sixty-third is the fact that the
the sixty-fourth is the fact that the
the sixty-fifth is the fact that the
the sixty-sixth is the fact that the
the sixty-seventh is the fact that the
the sixty-eighth is the fact that the
the sixty-ninth is the fact that the
the seventieth is the fact that the
the seventy-first is the fact that the
the seventy-second is the fact that the
the seventy-third is the fact that the
the seventy-fourth is the fact that the
the seventy-fifth is the fact that the
the seventy-sixth is the fact that the
the seventy-seventh is the fact that the
the seventy-eighth is the fact that the
the seventy-ninth is the fact that the
the eightieth is the fact that the
the eighty-first is the fact that the
the eighty-second is the fact that the
the eighty-third is the fact that the
the eighty-fourth is the fact that the
the eighty-fifth is the fact that the
the eighty-sixth is the fact that the
the eighty-seventh is the fact that the
the eighty-eighth is the fact that the
the eighty-ninth is the fact that the
the ninetieth is the fact that the
the ninety-first is the fact that the
the ninety-second is the fact that the
the ninety-third is the fact that the
the ninety-fourth is the fact that the
the ninety-fifth is the fact that the
the ninety-sixth is the fact that the
the ninety-seventh is the fact that the
the ninety-eighth is the fact that the
the ninety-ninth is the fact that the
the hundredth is the fact that the

ADVERTENCIA SOBRE LA NUMERACIÓN DE LOS CAPÍTULOS

Dado que en el libro se citan a menudo pasajes y fragmentos de las diferentes versiones del *Lao zi*, para comodidad de los lectores hemos adoptado las siguientes abreviaturas:

A se refiere al Libro A del *Lao zi* de Guodian (el número que sigue designa el correspondiente capítulo; así, A1 indica el capítulo primero del Libro A del *Lao zi* de Guodian); B y C se refieren, respectivamente, al Libro B y al Libro C del *Lao zi* de Guodian (el número indica el capítulo).

Los *números arábigos*, salvo indicación contraria, designan los correspondientes capítulos de las copias del *Lao zi* de Mawangdui.

Los *números romanos*, cuando se refieren al *Lao zi*, designan los correspondientes capítulos de las versiones tardías, las más conocidas y divulgadas hasta la fecha.

Para comodidad del lector hemos incluido una tabla de correspondencias de los capítulos de las tres versiones al final del libro.

THE HISTORY OF THE CITY OF BOSTON

The history of the city of Boston is a subject of great interest and importance. It is a city of many centuries, and its history is a record of the growth and development of one of the most important cities in the world. The city has been the seat of many great events, and its history is a record of the progress of the human race. The city has been the home of many great men, and its history is a record of the achievements of the human mind. The city has been the center of many great movements, and its history is a record of the struggles of the human spirit. The city has been the birthplace of many great ideas, and its history is a record of the progress of the human race. The city has been the home of many great men, and its history is a record of the achievements of the human mind. The city has been the center of many great movements, and its history is a record of the struggles of the human spirit. The city has been the birthplace of many great ideas, and its history is a record of the progress of the human race.

INTRODUCCIÓN*

En octubre de 1993 tuvo lugar un descubrimiento de enorme importancia en el campo de los estudios taoístas. Al excavar una antigua tumba en el centro de China, los arqueólogos se vieron sorprendidos al encontrar entre los objetos habituales, una gran cantidad de textos, escritos sobre tablillas de bambú. Al estudiarlos y clasificarlos, la sorpresa aumentó, pues entre ellos se hallaba una copia del 老子 (*Lao zi*), el libro conocido en Occidente como 道德经 (*Tao Te ching*), el clásico por antonomasia del taoísmo filosófico. Dado que la tumba, según estimaciones de los arqueólogos, había sido sellada probablemente a finales del siglo -IV, aquella copia del *Lao zi* era la más antigua de las conocidas hasta la fecha.

LA TUMBA DE GUODIAN TUMBA CHU N.º 1 DE GUODIAN (郭店 一号 楚墓)

La tumba está ubicada en la aldea de Guodian, municipalidad de Jingmen, provincia de Hubei. A nueve kilómetros se encuentra Jinan (Ying), antigua capital del Estado de Chu. El lugar es un antiguo cementerio de Ying: más de trescientas tumbas repartidas en veintidós grupos. La tumba donde se hallaba la copia del *Lao zi* fue la primera que se excavó. Esto ocurrió en octubre de 1993, y se debió a una circunstancia fortuita: había sido saqueada en agosto de ese mismo año, y por segunda vez pocos días antes; el agua penetraba por el agujero practicado por los saqueadores y la tumba corría el riesgo de anegarse.

Según los arqueólogos e historiadores, la persona enterrada parecía ser, por los objetos encontrados en el interior, un *shi*, es decir,

* Los temas tratados en esta Introducción se encuentran ampliamente desarrollados (modificados y ampliados) por el traductor en *La ruta del silencio. Viaje por los libros del Tao*, obra en la que comenta y explica las enseñanzas del *Lao zi*.

un noble de rango inferior. Por otro lado, la gran cantidad de textos filosóficos hallados apuntan a que este personaje debía de ser hombre de gran erudición. En efecto, además del *Lao zi*, en la tumba se encontraron otros quince textos: un total de setecientas treinta tiras de bambú escritas, de las que sólo setenta y una corresponden al *Lao zi*. El resto son, fundamentalmente, textos confucianos.

Las setenta y una tiras del *Lao zi* de Guodian sólo recogen una parte del *Lao zi* que conocemos. Del total de 81 capítulos, sólo encontramos 31, y de éstos sólo 16 completos. Esta circunstancia ha provocado una enconada polémica entre los investigadores, que aún no se han puesto de acuerdo. Unos sostienen que los capítulos que faltan en la copia de Guodian se han perdido (más bien robado); otros, que nos hallamos ante un texto completo, el más antiguo hasta el momento y el que mejor y más fielmente refleja el pensamiento de los primeros filósofos taoístas. Si se comparan los textos de Guodian, de Mawangdui y de las versiones posteriores, afirman los partidarios de la segunda hipótesis, todo apunta a que los últimos (Mawangdui y versiones posteriores) incluyen toda una larga serie de adiciones a un texto primitivo (*Lao zi* de Guodian), algunas veces poco afortunadas, por forzadas o incongruentes. Tales adiciones van desde una breve frase hasta largos párrafos¹.

Otro extremo de gran importancia, y que conviene subrayar, es que las setenta y una tiras aparecieron agrupadas en tres haces, distintos tanto por la longitud de las tiras como por el tipo de escritura. Se trataría, pues, de tres partes de la obra, bien diferenciadas, aunque sin título. Los estudiosos chinos denominan *jia* (甲), *yi* (乙), *bing* (丙), a cada una de esas tres partes del *Lao zi*; son títulos convencionales que equivaldrían en Occidente a A, B, C. Recuérdese que en las copias de Mawangdui y en las versiones posteriores, la obra se divide en dos partes tituladas *Libro del Tao* y *Libro de la Virtud* (en orden inverso en las copias de Mawangdui, *Te Tao ching*)².

1. Vid. capítulos 15, 26, 49, 60, 64 (V, XVI, XX, LII y LXIII).

2. En el idioma chino existen tres términos no sinónimos que en castellano se traducen como «libro». El término *pian* (篇) significa los libros en que se divide una obra mayor (de ahí que a menudo se traduzca como «capítulo»), a la que en chino se denomina *shu* (书). Así, por ejemplo, el *Tian xia pian* («Libro Tian xia») es uno de los libros del *Zhuang zi*. El tercer término es *jing* (经) que significa libro en el sentido muy restringido de «clásico». En principio, sólo se aplica a la primera de las siete categorías en que son clasificados los libros en el catálogo bibliográfico del *Han shu*; catálogo completado hacia el año -6. En esta categoría de *jing* sólo se incluían los libros más venerables y venerados de aquel tiempo. Éstos eran los libros cuasisagrados

El *Lao zi* A es un conjunto de treinta y nueve tiras de bambú de 32,3 centímetros de longitud; el B, dieciocho tiras de 30,6 centímetros; y el C, veintiocho tiras de 26,5 centímetros. De este último, las catorce últimas tiras corresponden a un breve texto, sin título, que muchos consideran forma parte del propio *Lao zi*, y que hasta la fecha de su descubrimiento era totalmente desconocido.

LA TUMBA HAN DE MAWANGDUI (马王堆汉墓)

Este descubrimiento había sido precedido, veinte años antes, por otro de no menor importancia e interés. En efecto, en diciembre de 1973, al excavar la tumba Han n.º 3 de Mawangdui —en las inmediaciones de la ciudad china de Changsha—, se había descubierto un conjunto de antiguos libros de seda de gran valor histórico. Entre ellos, dos copias del *Lao zi* relativamente bien conservadas. Por la fecha de una tira de bambú hallada en dicha tumba, se pudo saber con certeza que la inhumación había tenido lugar el año 12 del reinado de Han Wendi (emperador Wen de la dinastía Han), correspondiente al año -168, es decir, unos noventa años antes de la redacción del *textus receptus* del Tao Te ching³. De las dos copias, la más antigua (texto A) había aparecido enrollada en una tira. En ella se empleaba una mezcla de la antigua escritura *zhuan* y de la nueva escritura *li*, lo cual sugería una fecha en torno al año -200. Como en esta copia no se omitía —y sustituía— el sinograma 邦 nombre del primer emperador Han, Liu Bang 刘邦, los estudiosos dedujeron que la época de su redacción tuvo que ser en vida de este emperador, es decir, entre los años -206 y -195. La segunda copia (texto B) sí sustituía ese sinograma, convertido en tabú según la costumbre tras el fallecimiento de un emperador, lo cual hizo suponer que había sido escrita entre los años -194 y -180. El empleo en ella de sólo la escritura *li* —propia de la época Han— parecía corroborar este punto. Se trataba, pues, de las dos copias más antiguas, hasta aquella época (1973) conocidas, del *Lao zi*.

del confucianismo, que había por entonces conquistado la supremacía absoluta sobre las demás escuelas de pensamiento. En este sentido, debe señalarse e insistir en que, originalmente, el *Lao zi* nunca se denominó *Dao de jing*. Sólo en fecha muy posterior (probablemente durante la dinastía Tang, 618-907) los adeptos de la religión taoísta comenzaron a utilizar el término *jing* para equipararse a los confucianistas.

3. La redacción definitiva del *textus receptus* del Tao Te ching se sitúa durante el reinado del emperador Zhao 昭帝, de nombre Liu Fuling 劉弗陵, entre los años -86 y -74.

El contenido de sus fragmentos o capítulos discrepaba, en diferente medida, no sólo en comparación con el *textus receptus* en las dos versiones más ampliamente seguidas hasta la fecha —la de Heshang Gong y la de Wang Bi—, sino incluso con el de las numerosas variantes conocidas. No obstante, el sentido general de la obra permanecía inalterado.

Algunos sinogramas de los textos de Mawangdui, debido al deterioro de los años, resultaban irreconocibles o simplemente se habían borrado por completo. Sobre todo en el texto A era particularmente grave esta circunstancia, e incluso dos capítulos enteros se habían perdido. Por esta razón, al traducir en su día el *Lao zi* de Mawangdui seguimos preferentemente el texto B, cuyas diferencias con el texto A, por otra parte, son mínimas.

Debido a que la copia del *Lao zi* de Guodian nos ha llegado escrita sobre tablillas de bambú (简) en China se la conoce como «El *Lao zi* de las tablillas de bambú» (简本老子), mientras que las dos copias de Mawangdui son conocidas como «El *Lao zi* de tela de seda» (帛本老子), por estar escritas sobre este material.

PERSONALIDAD HISTÓRICA DEL AUTOR DEL LAO ZI

El problema relativo a la identidad de Lao zi («Anciano Maestro»), supuesto autor de la obra homónima, sigue aún sin resolverse, y aún hoy son varias las opiniones sostenidas por los eruditos chinos, apoyados en distintos argumentos. El descubrimiento de las copias de Mawangdui, y sobre todo del más antiguo texto de Guodian agitó todavía más las movidas aguas de la polémica, y dio pie a una nueva interpretación de la personalidad del Anciano Maestro. A continuación resumimos las hipótesis mejor fundamentadas antes de que se excavarán las tumbas de Mawangdui y de Guodian.

— Lao zi es Lao Dan, contemporáneo (o, en todo caso, poco tiempo anterior) de Confucio⁴ y cronista por un tiempo en la corte de Zhou. Habría, pues, vivido a finales de la época Primavera y Otoño (–770 a –476). Esta opinión se apoya en textos muy antiguos y de modo especial en el testimonio del gran historiador de la dinastía Xi Han (Han del Oeste), Sima Qian, autor de una obra fundamental, el

4. En el «Zeng zi wen», uno de los capítulos del *Li ji* («Registro de los Ritos»), obra escrita hacia el año –200, se dice que Lao Dan fue contemporáneo de Confucio.

Shi ji (史记, *Registros históricos*). Lao Dan aparece también en dos importantes libros taoístas, el *Zhuang zi* (庄子) y el *Lie zi* (列子). En el primero de ellos, Lao Dan es protagonista de numerosos diálogos y anécdotas, supuestamente históricos, entre los que destaca el encuentro que tuvo con Confucio, cuando éste fue a Zhou para consultarle acerca de los ritos. En el *Lie zi* se dice que Lao Dan viajó al Oeste, y que al llegar al paso fronterizo se encontró con Guan Yin, maestro taoísta, para unos, o simplemente jefe de la guarnición, para otros. En cualquier caso, a instancias de Guan Yin y antes de alejarse definitivamente sin dejar rastro —montado en un búfalo, como se le representa tradicionalmente—, expuso Lao Dan sus enseñanzas, que Guan Yin registró en una obra de más de cinco mil sinogramas. Éste es el origen legendario del *Dao de jing* (*Tao Te ching*) surgido del pincel bien de Guan Yin, bien del mismo Lao Dan. Esta última es la versión de Sima Qian, cuya historia de Lao Dan traducimos a continuación por su indudable interés. Así dice el *Lao zi liezhuan* del *Shi ji*:

Lao zi era natural de la aldea de Quren, en el municipio de Li, del distrito de Ku⁵, en el Estado de Chu. Su *xing* («apellido») era Li; su nombre, Er; su *zi* («sobrenombre»), Bo-yang; su *shi* («nombre póstumo»), Dan. Fue cronista de la corte de Zhou.

Confucio se dirigió a Zhou para preguntar a Lao zi acerca de los ritos. Lao zi le dijo: «Toda vuestra enseñanza no pasa de ser palabras dichas por hombres que hace mucho desaparecieron junto con sus huesos. Cuando un hombre virtuoso se acomoda a su tiempo, marcha en carruaje, y cuando no, se mueve sin rumbo llevado por el viento. He oído decir que un buen comerciante guarda bien su mercancía aparentando no tener ninguna, y que el hombre virtuoso, dotado de grandes prendas, parece un estúpido. Suprimid vuestra arrogancia y vuestra ambición, vuestra obsequiosidad y vuestra lascivia; todo ello no favorece en nada a vuestra persona. Esto es todo lo que tengo que deciros».

Confucio se alejó y dijo a sus discípulos: «Sé que un pájaro vuela, que un pez nada, que un animal anda; para lo que anda, puedo hacer trampas; para lo que nada, puedo hacer sedales; para lo que vuela, puedo hacer arcos y flechas. En cuanto al dragón, sin embargo, escapa a mi inteligencia de qué manera se eleva hasta el cielo montado en el viento y en las nubes. Después de haberlo visto hoy, pienso si Lao zi no será como un dragón».

Lao zi cultivó el Tao y su virtud; basó su doctrina en el vivir ignorado, sin renombre alguno. Vivió largo tiempo en Zhou; mas al ver la degeneración de este Estado se marchó. Cuando llegó al Paso (Guan), el encargado de su defensa (Guan Yin) le dijo gozoso: «Ya que

5. Actualmente distrito de Lu yi, en el este de la provincia de Henan.

vais a abandonar el mundo, escribid un libro para mi provecho». Lao zi entonces escribió una obra compuesta de dos libros (*pian*) en la que habla, utilizando más de cinco mil sinogramas, del sentido del Tao y de su virtud (*Te*); luego se alejó. Nadie sabe dónde terminó su viaje.

Otros dicen: «Lao lai zi era natural del Estado de Chu; escribió una obra, compuesta de quince libros, en la que expone la aplicación de las doctrinas de la escuela del Tao; fue contemporáneo de Confucio». Es muy posible que Lao zi viviera más de ciento sesenta años, algunos dicen que incluso doscientos años; ello se debió a su cultivo del Tao, que le permitió alcanzar la longevidad.

Ciento veintinueve años después de la muerte de Confucio, un historiador registró la audiencia que mantuvo Taishi Dan (Dan el Gran Cronista), del Estado de Zhou, con el duque Xian de Qin, en la que dijo a éste: «Al principio los Estados de Qin y de Zhou estuvieron unidos y luego se separaron; separados durante quinientos años, luego se volverán a unir; cuando lleven setenta años reunidos aparecerá un gran rey». Algunos dicen: «(Taishi) Dan era Lao zi». Otros dicen: «No lo era». Nadie en el mundo sabe dónde está la verdad sobre esta cuestión. Lao zi fue un hombre sabio que vivió ignorado.

El hijo de Lao zi, llamado Zong, mandó los ejércitos del Estado de Wei y obtuvo el feudo de Duangan. El hijo de Zong se llamó Zhu; el hijo de Zhu, Gong; el tataranieta de Gong se llamó Jia. Jia fue funcionario al servicio del emperador Wen de la dinastía Han (Han Wendi). Su hijo, Jie, fue preceptor de Ang, rey de Jiaoxi, por lo que vivió en el Estado de Qi.

Los seguidores de Lao zi siempre han despreciado la doctrina de Confucio, y los confucianos, a su vez, han despreciado a Lao zi. ¿No será éste acaso el sentido del dicho: «Quienes siguen diferentes caminos nunca tienen algo útil que decirse»?

Li Er no actuaba y el pueblo se transformaba por sí mismo; permanecía en la pureza de la quietud y el pueblo se ordenaba con toda espontaneidad⁶.

— Esta teoría sobre la identidad de Lao zi fue puesta en duda ya desde la dinastía Song del Sur (1127-1179). Se empieza a pensar que no es Lao Dan, sino un personaje de comienzos de la época de los Estados Combatientes (-475 a -221) llamado Taishi Dan, tal como apunta el mismo Sima Qian. El argumento principal aducido es que el *Lao zi* no pudo escribirse en los años en que se supone vivió Lao Dan, sino más tarde, a principios de la época de los Estados Combatientes como muy pronto⁷.

6. *Shi ji*, vol. LXIII, ed. Zhong hua, Pekín, 1972, tomo VII, pp. 2139-2143.

7. Liang Qi-chao (1873-1929) presenta pruebas convincentes de que el *Lao zi* no pudo haber sido escrito antes de la época de los Estados Combatientes.

— Una tercera opinión es la de Feng Youlan, para quien el autor del *Lao zi* es Li Er, de la época de los Estados Combatientes. Según Feng Youlan, Sima Qian habría confundido a Lao Dan y Li Er en una sola persona y adelantado en dos siglos el origen del *Lao zi*. Es su parecer que Lao Dan, en realidad, ni siquiera existió⁸.

— Otro gran erudito del pasado siglo, Guo Moruo, sostuvo que el *Lao zi* es obra de Huan Yuan (conocido también como Guan Yin). Este filósofo taoísta del período de los Estados Combatientes habría compilado las sentencias de Lao Dan conservadas en su tiempo y, desarrollando una explicación de las mismas, habría dado cima a la composición del *Lao zi*. Basa Guo Moruo su aserto en un estudio comparativo de las sentencias de Lao Dan expuestas en el último libro del *Zhuang zi* (天下篇, «Bajo el cielo» o «El mundo»), y en el texto mismo del *Lao zi* que las recoge y amplía⁹.

— Yang Rongguo, por su parte, realizó un minucioso estudio del *Lao zi* y llegó a la conclusión de que no pudo ser escrito sino con posterioridad al *Zhuang zi*. Su argumento fundamental radica en el hecho de que el *Lao zi* recoge una serie de planteamientos filosóficos pertenecientes a las diversas corrientes taoístas contemporáneas del *Zhuang zi*. El *Lao zi* sería, por tanto, una recapitulación general de las hasta entonces relativamente dispersas e inconexas ramificaciones del taoísmo primitivo, incluido el pensamiento de Zhuang Zhou, autor del *Zhuang zi*¹⁰. Esta teoría contradice otra, muy difundida, que quiere ver en el *Zhuang zi* un desarrollo, en forma de comentario, del *Lao zi*.

— El *Lao zi* es el resultado final de una prolongada compilación y elaboración en las que intervino toda una escuela a lo largo de muchos años. La redacción definitiva del libro habría tenido lugar durante los años que separan a los filósofos Mo Di y Zhuang Zhou, es decir, hacia la primera mitad del siglo -IV. Aunque algunos retrasan esta redacción a una época tardía, posterior al *Zhuang zi*, tal vez a finales del siglo -III, entre las dinastías Qin y Han del Oeste.

Tales eran las hipótesis barajadas a comienzos de los años noventa del pasado siglo. Mas, como antes apuntamos, el descubrimiento de Guodian renovó la polémica desde una nueva perspectiva.

8. Vid. Feng Youlan, *Zhongguo zhixue shi* (Historia de la Filosofía china), vol. I, Shanghai, 1934.

9. Vid. Guo Moruo, «Ji xia Huang Lao xue pai de pi pan» (Crítica de la escuela Huang Lao de Ji xia), en *Shi pipan shu* (Diez libros de crítica), Shanghai, 1950.

10. Vid. Yang Rongguo, *Zhongguo gudai sixiang shi* (Historia del pensamiento antiguo chino), Pekín, 1973.

Entre las nuevas hipótesis, basadas en estos materiales descubiertos, cuya importancia, capital, nadie discute, se encuentra la de Guo Yi. Es una teoría muy razonable y razonada, y que tiene un mérito indudable: permite completar un rompecabezas, cuyas piezas hasta ahora parecían imposibles de encajar.

Su punto de partida histórico es el más utilizado y más fiable de cuantos se dispone, a saber, la información que nos proporciona el libro de Sima Qian, los *Registros históricos*. Si releemos el pasaje que arriba hemos reproducido, podremos observar que en él se menciona a tres personajes relacionados con la figura de Lao zi: Lao Dan, Lao lai zi y Taishi Dan. De ellos, el segundo queda descartado como autor del *Lao zi*, pues ese mismo pasaje lo presenta como autor de otra obra. Sólo nos quedan, pues, Lao Dan y Taishi Dan.

El primero («Anciano Dan») mantuvo un encuentro con Confucio, quien vino a verle para recibir de él enseñanzas sobre los ritos. No cabe duda de que este encuentro tuvo lugar, pues son varios los textos antiguos que lo registran¹¹.

En cuanto a Taishi Dan («Gran Cronista Dan»)¹², se sabe de una entrevista que mantuvo con Qin Xian Gong (duque Xian de Qin), quien rigió los destinos del Estado de Qin entre -384 y -361. Por consiguiente, entre Confucio y Taishi Dan medió más de un siglo.

De lo anterior se deduce que Lao Dan y Taishi Dan fueron dos personajes distintos, aunque tengan en común, aparte de su nombre y de su relación con el *Lao zi*, haber vivido en Zhou, el Estado donde se mantenía la dinastía homónima, tras haber declinado lentamente en el curso de los últimos siglos.

¿Cuál es la relación de ambos personajes con el *Lao zi*? La hipótesis que plantea Guo Yi es la probabilidad de que Lao Dan sea el autor más o menos directo de la versión que registra el *Lao zi* de Guodian, mientras que Taishi Dan lo sería de las versiones posteriores (incluidos los textos de Mawangdui).

En relación a lo primero, se puede aducir como prueba que en los *Registros históricos* se pone en boca de Lao Dan, durante su entrevista con Confucio, varias sentencias que encontramos (si no textualmente, sí en cuanto al sentido y alcance) en la copia de Guodian.

En cuanto a que Taishi Dan pudo ser el autor de la versión, mucho más extensa, que encontramos ya en Mawangdui, no hay que perder de vista que los eruditos convienen, mayoritariamente, en que

11. El *Lüshi chungiu* y el *Li ji*, entre otros.

12. Más tarde Taishi se convertirá en un *xing* (apellido).

la redacción del *Lao zi* largo, el *Te Tao ching* (Mawangdui) o *Tao Te ching* (versiones posteriores), nunca pudo ser anterior a la primera mitad del siglo -IV. (Guo Yi calcula que entre -384 y -374 si se admite como cierto lo que dicen los *Registros históricos* sobre el viaje de *Lao zi* a Qin y luego al paso de Hangu, donde finalmente se habría redactado el texto de 5 000 sinogramas). De modo que Lao Dan no pudo ser su autor, y sí, y muy probablemente, Taishi Dan.

Una vez establecida esta teoría, el largo fragmento de los *Registros históricos* cobra sentido: el primer párrafo se refiere a Lao Dan, mientras que lo que sigue, a Taishi Dan. En este caso, las líneas dedicadas a Lao lai zi serían un error, una interpolación entre dos párrafos dedicados a un mismo personaje. Y así todo encajaría. Lao zi (Taishi Dan) abandonó Zhou al convencerse de su definitiva degeneración; degeneración que aún no era evidente en tiempos de Lao Dan, dado que en aquel tiempo el soberano de Zhou todavía gozaba de prestigio y de autoridad en el conjunto de los Estados chinos. No así en tiempos de Taishi Dan, momento en que Zhou había entrado ya en plena degeneración y decadencia (hasta el punto de que un siglo después fue conquistado y anexionado por el Estado de Qin). Fue en ese tiempo cuando Lao zi (Taishi Dan), renunciando a su puesto de cronista de la corte, abandonó Zhou y viajó hasta Qin. Allí se entrevistó con el duque Xian, y después partió hacia las tierras del oeste. Esta entrevista y este viaje son dos acontecimientos en los que merece la pena detenerse.

En primer lugar, el paso de Lao zi por el Estado de Qin está cargado de significado. Desde hace mucho tiempo, se ha venido sosteniendo que la escuela legista, que se desarrolló en el período de los Estados Combatientes, procede del Anciano Maestro; algo que sólo sería verosímil si identificamos a Lao zi con Taishi Dan. Todo apunta al hecho de que la presencia de Taishi Dan en Qin fue fundamental para promover el desarrollo del legismo en ese Estado, que acabó convirtiéndose en su bastión. El legismo, a su vez, sentó los pilares de la consolidación política y económica de Qin y de su posterior expansión, que acabó desembocando en la fundación por Qin shi Huang (秦始皇) del primer gran imperio chino en -221.

La vinculación del legismo con Lao zi queda corroborada por una prueba irrefutable: Han Fei zi, el principal filósofo legista y uno de los artífices de la ascensión política y económica de Qin, escribió dos libros sobre el *Lao zi*, titulados *Jie Lao* (解老, «Comentarios sobre el *Lao zi*») y *Yu Lao* (喻老, «Ilustraciones sobre el *Lao zi*). Pero este *Lao zi* comentado por Han Fei zi, lo mismo que el *Lao zi* del

que nos habla el *Zhuang zi* en el libro «Bajo el cielo», no es la antigua versión de Guodian, escrita por Lao Dan, sino la posterior, que tiene a Taishi Dan como autor.

En segundo lugar, el viaje al Oeste de Lao zi. ¿Por qué viajó el Anciano Maestro hacia el Oeste? La respuesta no parece encerrar grandes dificultades si consideramos el mapa cultural del Asia de aquellos tiempos. Más adelante trataremos *in extenso* de las relaciones y contactos entre Oriente y Occidente desde los tiempos remotos; de momento nos limitaremos a unas breves reflexiones que tratan de explicar el porqué de tal viaje.

Si partimos de la base de que Taishi Dan fue el protagonista del viaje (como todo parece indicar), éste debió tener lugar en la primera mitad del siglo -IV. En ese tiempo, la civilización china tenía ya una muy larga historia. Se había venido desarrollando desde hacía dos milenios en los valles del río Amarillo y de su afluente el río Wei. Paralelamente, otras civilizaciones habían aparecido y prosperado en el valle del Indo, en Mesopotamia, y en los valles y oasis del Asia central (ríos Amu Daria, Sir Daria, cuenca del Tarim). Estas últimas, muy poco conocidas, si no totalmente perdidas bajo las arenas del implacable desierto. En cualquier caso, todas estas civilizaciones estuvieron conectadas desde tiempos remotos, y la Ruta de la Seda sirvió de puente entre ellas y la cultura del río Amarillo mucho antes del siglo -II, fecha documentada. Llegados al siglo -IV encontramos en los extremos de la Ruta dos poderosos centros culturales, y también político-militares: el Estado de Qin, en el este, y el Imperio aqueménida en el oeste. El colosal Imperio iranio alcanzaba por entonces los confines del Pamir y los feraces valles del Asia central. Por esas partes cruzaban los varios ramales occidentales de la Ruta de la Seda, y esta vasta encrucijada había empezado a convertirse en crisol de importantes culturas. El budismo aún estaba confinado en el valle del Ganges, pero en cambio otras sabidurías habían prosperado en la región y gozaban de una gran vitalidad. Entre ellas, las poco conocidas sabidurías arias de los primeros tiempos, como el mazdeísmo, la «religión» de los magos de Media, y el Bon de la *Sauvastika*, que para entonces ya se había introducido en el reino de Shangshung, en las tierras altas del Tíbet occidental.

En tales circunstancias, no es de extrañar que las tierras del oeste fueran para los sabios chinos de la época un Eldorado espiritual, y muy probablemente la figura de Lao zi en viaje hacia Occidente, no es sino el símbolo de los muchos sabios chinos que se embarcaron en la aventura de buscar en un Oeste mitificado las fuentes

de la sabiduría¹³. Curiosamente, siglos después los términos se han invertido.

Por supuesto, el orgullo chino no podía admitir que fuera del Imperio del Centro existiera un mundo civilizado, y de ahí que muchos años después la leyenda presente al Anciano Maestro montado en un búfalo (extraño animal para viajar por el desierto), camino de las tierras occidentales habitadas por bárbaros, a quienes pretende convertir. Incluso durante la Edad Media apareció un texto apócrifo taoísta titulado *Hua hu jing* («El clásico de la conversión de los bárbaros»), que recogía unas supuestas enseñanzas orales de Lao zi, transmitidas de generación en generación de forma un tanto esotérica. Y aún más, que cuando el budismo comenzó a introducirse en China en el siglo I, muchos quisieron ver en el Buda Sakyamuni a un aventajado discípulo de Lao zi. Algo que los propios misioneros budistas no dejaron de aprovechar para difundir sus doctrinas, por otro lado relativamente afines al ideario taoísta. En adelante, unos y otros, seguidores de Lao zi y seguidores de Sakyamuni, casi puede decirse que compartieron penas y glorias, favores y persecuciones, a lo largo de toda la historia de China.

LOS ANTIGUOS TEXTOS DEL LAO ZI

La división en partes y capítulos

Comparadas con las versiones posteriores del *Lao zi*, tanto la copia de Guodian como las de Mawangdui presentan diferencias importantes. Una de las más llamativas es, sin duda, la división en partes y capítulos, así como el orden de estos últimos.

En las versiones tardías (las conocidas antes de 1973) la obra se divide en dos partes: los primeros 37 capítulos constituyen el *Libro del Tao* (道经, *Dao jing*), mientras que los 44 posteriores forman el *Libro del Te* (德经, *De jing*). De ahí el título de *Tao Te ching* (*Dao de jing*). Pues bien, en las copias recientemente descubiertas no es así.

En la de Guodian el *Lao zi*, como antes hemos dicho, parece dividirse en tres partes, sin título. Algunos estudiosos no piensan así, pero la hipótesis no carece de sentido, e incluso es muy probable, pues se trata de tres haces de tiras de bambú, diferentes y de distintos

13. Recuérdense los célebres viajes al Oeste de los maestros budistas chinos en busca de los sutras y otros textos sagrados. Entre ellos destacan los de Faxian y Xuanzang.

copistas. Cada uno correspondería a una parte de una obra, un poco como el *Zhuang zi*. Los treinta y tres libros (篇) de este otro clásico taoísta se agrupan en tres bloques: libros interiores, libros exteriores y libros varios. Además, en el caso de la copia de Guodian los contenidos de cada uno de los haces son relativamente homogéneos y están perfectamente diferenciados.

En cuanto a las copias de Mawangdui, si bien ya aparece la división de las versiones posteriores, el orden es justamente el contrario, con lo que puede decirse que nos hallamos ante un *Te Tao ching*. Esta inversión, como veremos después, no deja de arrojar cierta luz sobre la oscuridad que rodea la evolución del pensamiento taoísta, a lo largo de cuyas sucesivas etapas históricas se fue configurando el *Lao zi* que hoy admiramos. En el texto B de Mawangdui al final de cada uno de los dos libros (经) se ofrece el número total de sinogramas, detrás del nombre (*Dao* o *De*) del libro. El final del texto A nos ha llegado deteriorado, de modo que resulta imposible saber si coincidía con el B¹⁴.

Por lo que toca a la división del libro en 81 capítulos parece ser obra de Liu Xiang (siglo -I), quien, en este caso, se debió de atener a criterios más que convencionales, y con escaso o ningún fundamento. Es muy probable que para ello se inspirara en la doctrina del *yin-yang*: 81 es el producto de multiplicar 9 por 9, y por tanto el número del *perfecto yang*.

Más tarde algunos rechazaron esta división, y propusieron otras, tan arbitrarias como la anterior. Zhuang Zun lo dividió en 72 capítulos y Wu Cheng, en 68. Sin embargo, fue la división en 81 capítulos la que prevaleció, y la que finalmente se impuso hasta el siglo XX, y aún sigue sirviendo como referencia.

En las copias antiguas la división en capítulos no está tan clara como en las versiones que conocemos; incluso en la copia B de Mawangdui no hay ningún signo o señal de separación de capítulos.

En el texto de Guodian tropezamos con numerosos signos. Algunos (=) son marcas que indican repetición de un sinograma, y

14. Todos los indicios parecen sugerir que fue en la época del emperador Wen de los Han (Han Wendi, -179 a -156) cuando empezó a distinguirse entre los copistas y comentaristas las dos partes del *Lao zi*. Otra opinión, sin embargo, supone la existencia ya en la época de los Estados Combatientes (siglos -IV y -III) de dos versiones paralelas del *Lao zi*: el *Dao de jing* y el *De dao jing*. El descubrimiento del texto de Guodian significa que, caso de no ser un texto primitivo del que derivarían esas dos versiones, se trataría de una tercera versión paralela, pero siempre más antigua que las otras dos.

otros, marcas que señalan el final de una sentencia o de un capítulo. Estas últimas son de dos clases. Unas son pequeños rectángulos que suelen encontrarse al final de un capítulo; las otras son rayitas que vienen a equivaler a nuestros puntos o comas. De las marcas que se supone separan «capítulos», encontramos 9 en el texto A; 3, en el B; y ninguna en el C. Sin embargo, las marcas no siempre están donde se supone debieran, y por supuesto, no puede afirmarse que los copistas se hayan distinguido por su celo. De los tres, el libro C es el de mejor calidad en cuanto a caligrafía y corrección, en tanto que el copista del A es el que parece menos cuidadoso o preparado.

En las copias de Mawangdui encontramos una patente diferencia entre una y otra en cuanto a la división en capítulos. En la copia B no hay ningún signo o marca que señale el final o el principio de un capítulo. En cambio, en la copia A, sí descubrimos algunos puntos negros que parecen cumplir esa función. Sin embargo, sólo son 16, y por tanto la división no es completa si queremos establecer un paralelismo entre dicha copia y las versiones posteriores. En algunos casos, pueden haberse borrado o no aparecer debido al deterioro de la tela, pero en otros claramente se han omitido. De todas formas, no se puede negar la distribución de ambos textos en partes o fragmentos, coincidentes (aunque no siempre) con los capítulos de los textos posteriores.

Por último, el orden de los capítulos. Aquí sí que descubrimos una circunstancia de máximo interés. El orden de los capítulos en las versiones posteriores y en las copias de Mawangdui (en este caso hablamos de la secuencia del texto, pues ya hemos indicado que la división en capítulos, o no está marcada, o lo está de forma parcial) coincide en líneas generales, dado que sólo cambia la ubicación de cinco de ellos. Por el contrario, el orden de los capítulos en las copias de Guodian es totalmente diferente. Ahora bien, en aquéllas esa ordenación se antoja arbitraria, aleatoria, sin un criterio claro, incluso a veces no tiene sentido; a menudo no guardan relación un capítulo con el que sigue. En cambio, en el texto de Guodian el orden de los capítulos parece seguir un criterio, pues en general los encontramos agrupados en bloques temáticos, y por tanto relacionados entre sí.

El Lao zi de Guodian

En primer lugar es preciso subrayar, antes que nada, que el *Lao zi* de Guodian es la copia más antigua conservada del *Lao zi*, anterior

a todas las demás copias hasta ahora conocidas. Se da además la siguiente circunstancia: algunos capítulos de estas copias posteriores aparecen en el *Lao zi* de Guodian sólo parcialmente, pero cuando se comparan las dos partes, la que aparece en el *Lao zi* de Guodian y la «omitida», descubrimos que entre ellas se da cierta discontinuidad, lo cual nos lleva a suponer que muy probablemente se trata de adiciones posteriores a un texto primitivo (*vid.* caps. 9, 15, 49, 64 y 74 [V, XX, XXX, XLVI, LIJ]).

Además conviene no olvidar que, por norma general, los clásicos del periodo pre-Qin (anteriores a la dinastía Qin, es decir, a -221) que han llegado hasta nosotros, no proceden de un solo autor, ni de una misma época. Su composición se llevó a cabo a lo largo de muchos años, en el curso de los cuales se fueron añadiendo fragmentos al final del texto anterior. Si comparamos el *Lao zi* de Guodian con las versiones tardías, descubrimos que los últimos capítulos de éstas (concretamente desde el LXVII al LXXXI) no aparecen, ni siquiera parcialmente, en aquél.

En segundo lugar, como ya hemos indicado, el *Lao zi* de Guodian se distingue claramente del resto de las versiones por estar mucho mejor estructurado. Aunque ha llegado hasta nosotros dividido (o repartido) en tres libros (partes), descubrimos un tema nuclear que abarca la obra en su conjunto: el principio de que debemos «observar el Tao para retornar a la simplicidad» (守道归朴). El libro A trata de la base y del fruto de este principio; el B, del método que debemos seguir para ponerlo en práctica; el libro C es una miscelánea. El último capítulo del libro C repite, con algunas variantes, un capítulo del libro A, lo cual nos lleva a suponer que muy probablemente fue incluido como apéndice.

En cuanto a la agrupación en bloques temáticos de los capítulos, sólo en el libro A tropezamos con cierta complejidad, pues por lo que toca a los libros B y C, puede decirse que constituyen sendos bloques: el primero trata del «perfeccionamiento espiritual» (修身) y el segundo del arte de gobernar (治国).

El libro A, por otra parte el más extenso, comprende varios bloques temáticos:

Los nueve primeros capítulos explican el principio («observar el Tao para retornar a la simplicidad»), e introducen elementos del arte de gobernar.

Los capítulos 10, 11, 12 y 13 tratan de la base o fundamento del principio, o si se quiere, de las relaciones del Tao con los seres y con el hombre. Sería la parte cosmológica de la obra.

Los capítulos 14, 15 y 16, que giran en torno al arte de gobernar, explican qué debe hacer el sabio soberano para que el pueblo actúe en consonancia con el principio.

Los cuatro últimos capítulos se centran en el fruto que se puede obtener si nos atenemos al principio y lo seguimos, es decir, en el «perfeccionamiento espiritual».

En tercer lugar, la copia de Guodian desde el punto de vista textual es superior a las posteriores, pues no aparecen en ella errores tan manifiestos, como repeticiones, o incongruencias entre sentencias dentro del mismo capítulo.

Ya aludimos, al comienzo, a la polémica en torno a si el *Lao zi* de Guodian es un texto completo o sólo parte de un texto mayor. Siguiendo a quienes sostienen la primera hipótesis, reproduciremos los argumentos y observaciones que parecen verificarla.

El Lao zi de Guodian, un texto homogéneo

El lenguaje y el contenido ideológico del *Lao zi* de Guodian son relativamente sencillos y asequibles. El texto carece de la profundidad terminológica y conceptual que hallamos en ciertos pasajes de las versiones posteriores, *v.g.* el término «misterioso» (玄, 奥). Esta dimensión misteriosa y cuasimística parece algo ajeno al *Lao zi* de Guodian¹⁵. Como tampoco aparecen en el *Lao zi* de Guodian pasajes de las versiones posteriores en los que se trata del «arte del poder» (权术, 君王南面之术), de las técnicas y métodos políticos¹⁶. Es este un extremo de suma importancia, en tanto en cuanto contradice el puro «no-actuar» (无为 *wu wei*) primitivo, y es señal de una clara influencia, si no intromisión, de ideas legistas, ajenas al taoísmo de primera hora (el del *Lao zi* de Guodian).

En relación con las doctrinas confucianas, el *Lao zi de Guodian* es claramente distinto de las versiones posteriores, pues no encontramos en él los pasajes anticonfucianos que aparecen en las otras, o si aparecen, están modificados y con un sentido o matiz que los invalida como material polémico¹⁷.

15. *Vid.* capítulos 1, 2, 5, 10, 14, 25, 28, 45, 50, 54, 55, 58, 65, 70, 71 y 72 (I, VI, X, XI, XIV, XXI, XXVI, XXVII, XXVIII, XXXVIII, XXXIX, XLII, XLVII, LI, LXII, LXV).

16. *Vid.* capítulos 28, 47, 51, 73 y 80 (III, VII, XXIX, XXXVI, LXV).

17. *Vid.* capítulos 72, 62, 26, 49, 1 (XVIII, XIX, LXIII, V, XXXVIII).

Para terminar vamos a resumir las conclusiones que se pueden extraer de una minuciosa comparación del *Lao zi* de Guodian con las versiones posteriores (incluidas las copias de Mawangdui).

Todo el *Lao zi* de Guodian, excepto el texto final del libro C del que más adelante hablaremos, está recogido en las versiones posteriores. Lo cual no significa, como ya hemos visto, que no existan diferencias muy importantes entre uno y otras. Estas diferencias se refieren tanto a la forma como al contenido (ideológico).

De las primeras, es decir, de las modificaciones o alteraciones del texto de Guodian ya hemos dado noticia anteriormente: los tres libros (A, B y C) se convierten en dos (*Te* y *Tao*, o *Tao* y *Te*); se modifica el orden de los capítulos; se juntan o se separan capítulos; se alteran, suprimen o añaden sinogramas; se intercalan nuevas líneas; se añaden capítulos enteros.

Las diferencias en cuanto al contenido ideológico son de gran calado, y aun puede hablarse de una ampliación y profundización del pensamiento taoísta original. En cierto modo recuerdan, *mutatis mutandis*, la transformación del budismo original del Buda Sakyamuni (*hinayana*) en la grandiosa visión del *mahayana*. Como si hubiera estallado el estrecho marco inicial de un pensamiento en expansión. En algunos casos se trata de desarrollos de doctrinas o categorías que en el *Lao zi* de Guodian sólo encontramos en forma embrionaria, o tratadas sin profundidad. Es el caso de las doctrinas cosmológicas, de las que se desarrollan categorías como Tao, No-ser, y otras relacionadas; y también ocurre otro tanto con el «arte del poder» y con las teorías anticonfucianas.

Mención aparte merecen la asociación (incluso identificación) del Tao con la «Madre», y las referencias a la «luz» o «luminosidad» (明). La primera sólo aparece en dos ocasiones en el texto de Guodian (A11 y B1), mientras que son varios los pasajes de las otras versiones donde se habla del Tao bajo el nombre de «Madre».

En cuanto a las referencias a la «luz», sólo son dos en el *Lao zi* de Guodian (A17 y B5), y en ambos casos no aparecen consolidadas como verdaderas categorías, pues o bien es una calificación del Tao («luminoso»), o bien se trata de una luminosidad interior («clarividencia»). Su desarrollo ya en las copias de Mawangdui, se puede explicar de varias maneras. Una de las hipótesis menos barajadas (incluso ignoradas) por los eruditos, pero que no se puede descartar, es la posible influencia de corrientes de pensamiento llegadas de Occidente a través de la Ruta de la Seda. Nos referimos en concreto a las doctrinas de los antiguos arios, en las que la luz (con el Sol

como su manifestación celestial y el fuego como su presencia terrenal) desempeñaba un papel principal. Las influencias mazdeístas, que sabemos alcanzaron el Tíbet de entonces (Bon de la *Sauvastika*), bien pudieron llegar al valle del río Amarillo, al igual que siglos después (siglo VI) llegó la «religión de la luz» (明教), que así fue como se denominó en China el maniqueísmo persa.

Lo que no encontramos en el *Lao zi* de Guodian, ni siquiera inicialmente formulado, es el *yin-yang* como categoría cosmológica fundamental. Extraña ausencia, dado que se trata de dos principios cosmogónicos que jugaron un gran papel en el pensamiento chino desde los primeros tiempos. Aunque bien es verdad que la denominada «escuela del *yin-yang*» (阴阳家) se constituyó en época tardía, incluso puede que después de la redacción del *Lao zi* de Guodian.

Pero sobre todo fue la aparición en el *Lao zi* de elementos mitericos, y aun mágicos, lo que realmente supuso un salto cualitativo en la evolución del pensamiento taoísta, un salto hacia una nueva dimensión. Y también aquí nos hallamos ante la misma pregunta: ¿de dónde le llegaron al taoísmo estos elementos, hasta entonces tan extraños a un ideario esencialmente naturalista como el suyo?

Pues bien, tampoco podemos admirarnos cuando lo que se ofrece a nuestra consideración no es, en el fondo, sino una vuelta a los orígenes, en este caso shamánicos. Pues, como más adelante veremos, el taoísmo hunde sus raíces, como todas las filosofías que en el mundo han sido, en esa universal cultura shamánica que impregnó durante milenios el espíritu de nuestros ancestros. En el caso del *Lao zi* esta recuperación de elementos shamánicos (ahora envueltos en terminología más filosófica) pudo deberse a los contactos de los círculos taoístas sureños con la tradición shamánica aún muy viva en el Estado de Chu. No debe olvidarse que estas antiguas copias del *Lao zi* (tanto la de Guodian como la de Mawangdui) se descubrieron en lugares pertenecientes a ese antiguo Estado. Aunque tampoco puede descartarse la influencia de los componentes mágicos y místicos de la cultura indoaria. Si esa influencia alcanzó Grecia (pitagóricos, Platón), ¿por qué no pudo alcanzar Oriente?

Antes de terminar esta comparación entre los diferentes textos del *Lao zi*, es preciso decir que cuando las versiones posteriores (incluidas las copias de Mawangdui) introducen nuevas ideas en el texto primitivo (*Lao zi* de Guodian), lo hacen de forma asistemática, sin un orden claro, como por descuido. Hasta tal punto que a veces incurren en flagrantes contradicciones, y en manifiestas repeticiones. Veamos un par de ejemplos:

En el capítulo 63 (XIX) se condena la sabiduría (聖), en tanto que en otros (51, 72, 73... [VII, XXVIII, XXIX...]) se presenta como el estado perfecto.

En algunos capítulos (48 y 19 [IV y LVI], 74 y 18 [XXX y LV]) descubrimos repeticiones (párrafos totalmente idénticos), que no se dan en la copia de Guodian.

La mayor parte de los estudiosos, tras comparar detenidamente las tres versiones, han llegado a la conclusión de que el *Lao zi* de Guodian, por un lado, y el *Lao zi* de Mawangdui y las versiones posteriores, por otro, pertenecen a distintas tradiciones, transmisiones o subescuelas. Aunque de los dos últimos, el primero (*Lao zi* de Mawangdui) está mucho más próximo al *Lao zi* de Guodian que el segundo.

Li Xueqin sostiene que el *Lao zi* de Guodian era una de las varias versiones que circularon en la China de los Estados Combatientes, y más concretamente la que utilizó la escuela taoísta de Guan Lao.

Xing Wen, abundando en la misma opinión, afirma que el *Lao zi* de Guodian es una versión diferente de otra antigua en la que se inspiraron las versiones posteriores; nos hallaríamos, por tanto, ante al menos dos diferentes líneas de transmisión del *Lao zi*. Y en cuanto al Gran Uno o Supremo Uno de que nos habla el *Lao zi* de Guodian, desempeña el mismo papel cosmológico que el Uno en las versiones posteriores.

UN TEXTO DESCONOCIDO: EL GRAN UNO

Como arriba hemos señalado, la segunda mitad del libro C del *Lao zi* de Guodian es un texto taoísta que hasta su descubrimiento era totalmente desconocido. Es el texto de *El Gran Uno* (太一), así llamado porque comienza diciendo «El Gran Uno engendró el agua». Se discute si se trata de una parte del primitivo *Lao zi*, o bien si sólo es un mero apéndice. El hecho de que, tanto en cuanto a las tiras de bambú como en cuanto al tipo de escritura, coincida con los capítulos del libro C del *Lao zi*, nos inclina hacia la primera hipótesis. Así lo han entendido algunos estudiosos chinos, como los antes citados Li Xueqin y Xing Wen. El primero cita como referencia un fragmento del «Bajo el cielo», uno de los libros del *Zhuang zi* donde se habla de la escuela de Guan Lao:

Tener al principio original por la esencia sutil, a las cosas por lo grosero, a la acumulación por insuficiencia, habitar libre y plácidamente con la claridad del espíritu (神明); todo esto se halla en el arte del Tao de los antiguos. Cuando Guan Yin y Lao Dan supieron de estos usos y enseñanzas, hartos se holgaron de ellos. Establecieron la doctrina de la Nada y del Ser permanentes¹⁸, y era su principio rector el Supremo Uno. En su exterior débiles y humildes, su realidad era el vacío interior y el respeto a todos los seres¹⁹.

Xing Wen, por su parte, defiende la pertenencia del texto del Gran Uno al cuerpo del *Lao zi* con el argumento de que el Gran Uno, o Supremo Uno, viene a desempeñar el mismo papel cosmológico que el Uno en las versiones posteriores. Y así es, en efecto, pues la sola diferencia estriba en que delante del sinograma — («uno») se ha escrito 太 («grande»).

Sin embargo, lo que no parece aceptable es la identificación (algo común entre muchos «intérpretes») del Uno (o Gran Uno) con el Tao. En contra de dicha identificación no faltan razones y referencias textuales, algunas de una meridiana claridad, mas sobre este punto se hablará más adelante.

En líneas generales, puede decirse que las doctrinas de las versiones posteriores del *Lao zi* no son un fiel reflejo del primer taoísmo, sino la cristalización de un largo proceso evolutivo. Su redacción, escalonada a lo largo de los años, fue acumulando y sintetizando los avances experimentados en amplios terrenos del saber. Así, por ejemplo, los notables adelantos en el campo de la astronomía, desde finales de la época Primavera y Otoño, encuentran una clara aplicación en el libro a la hora de describir el Tao mediante términos relacionados con el movimiento de los astros.

Tampoco faltan las referencias a términos relacionados con la actividad agrícola, que apuntarían a los orígenes campesinos del primitivo taoísmo, a esas pequeñas comunidades rurales que, en varios pasajes del libro, se nos presentan como un ideal de vida natural. Ni las referencias a las prácticas medicinales y a las técnicas de higiene; particularmente a los avanzados principios del *yang sheng* (養生,

18. La expresión *chang wu you* significa sinograma a sinograma: «permanente / no ser (haber) / ser (haber)». La naturaleza de la lengua china permite dos interpretaciones: «permanentes no-ser y ser» y «permanente no-ser». Para establecer con exactitud la traducción es necesario recurrir al contexto o a textos «hermanos». Y así leemos en el *Lao zi*: «Las cosas del mundo nacen del Ser (*you*), el ser nace del No-ser (*wu*)» (A19 [4, XLJ]).

19. I. Preciado (ed.), *Zhuang zi*, Kairós, Barcelona, 1996, p. 336.

«alimentar la vida»), que busca el control y el fortalecimiento de la energía vital, del *qi* (氣), hasta alcanzar la máxima flexibilidad del cuerpo físico (*zhuan qi zhi rou*).

En cierto modo el *Lao zi* supuso el final de un proceso, y al mismo tiempo el inicio de una nueva andadura especulativa, cuyos jalones más relevantes examinaremos a lo largo de los capítulos siguientes.

EL LAO ZI: OTRAS VERSIONES, COMENTARIOS Y TRADUCCIONES

Antes del descubrimiento de Mawangdui, eran varias las versiones del *Lao zi* que habían llegado hasta nuestros días. En ellas, el texto fundamental no presenta grandes discrepancias, aunque no son pocos los casos en que varían algunos sinogramas. Probablemente ello es debido a errores de copia, a los que se presta con bastante facilidad la lengua china²⁰, aunque tampoco puede descartarse la intencionalidad en algunos casos²¹.

De cualquier manera, las interpretaciones, por parte de los muchos comentaristas, de numerosos pasajes del *Lao zi* a lo largo de la dilatada historia de la filosofía china resultaron no sólo diferentes, sino, incluso, contradictorias.

Entre todas las versiones de la obra, dos habían venido siendo utilizadas, hasta ahora, como base para restablecer el texto original y como punto de partida para el estudio del pensamiento reflejado en el *Lao zi*. Una, la versión anotada y comentada de Heshang Gong, ha sido la más difundida entre el pueblo y utilizada por el público menos erudito. Aunque Heshang Gong vivió a finales de la época de los Estados Combatientes —próximo, por tanto, a la redacción del *Lao zi*—, parece ser que el texto de la obra que se le atribuye fue escrito varios siglos después. Pese a ello, era hasta ahora la versión más antigua, junto con la de Wang Bi (226-249), cuyo comentario e interpretación idealista del *Lao zi* ocuparon en los siglos que siguieron un lugar privilegiado entre los eruditos y estudiosos del taoísmo.

20. Piénsese que un único fonema puede representarse por varios (incluso decenas de) sinogramas, cuyo significado es totalmente diferente.

21. Un ejemplo digno de destacar en este sentido, es el *fa wu* («objetos preciosos») del capítulo 20 del texto de Mawangdui, que en las versiones posteriores fue sustituido por *fa ling* («leyes y órdenes»). De manera que la crítica originaria del *Lao zi* contra el lujo y la acumulación de riquezas fue desviada, por influencia del confucianismo, hacia la crítica de las leyes (concepto básico de su escuela rival, el legismo).

Existen obras más antiguas que las antes citadas donde se recoge parcialmente el texto del *Lao zi*. Su valor a la hora de la reconstrucción e interpretación del texto original es incalculable, pero, desgraciadamente, sólo reproducen algunos capítulos o pasajes aislados. Es el caso del *Han Fei zi*, del *Lüshi chu qiu* y del *Huai Nan zi*.

En el *Han Fei zi* encontramos, como ya hemos dicho, dos libros (XX y XXI) consagrados al comentario de capítulos o fragmentos del *Lao zi*: «Comentarios sobre el *Lao zi*» e «Ilustraciones sobre el *Lao zi*». El primero explica con bastante claridad algunos capítulos del *Lao zi*²². El segundo es una exposición de la doctrina del *Lao zi*, pero debido a los numerosos errores y tergiversaciones que encierra, los eruditos siempre lo han ignorado a la hora de reconstruir el *Lao zi* original. No tan grave es el problema que plantean las inevitables tergiversaciones o interpretaciones interesadas de los «Comentarios», texto que sí han tenido en cuenta los comentaristas del *Lao zi* a lo largo de los siglos. Como circunstancia significativa, realizada por los descubrimientos de Mawangdui, todos los capítulos que comenta pertenecen al *De jing*, es decir, a la segunda parte del *Tao Te ching* (versiones posteriores). Los comentarios de Han Fei se acometen desde las posiciones de la escuela legista, de la que el autor del *Han Fei zi* es uno de los máximos representantes, y, como veremos después, coincide con el pensamiento de la escuela de Huang Lao, a la que el *Lao zi* de Mawangdui parece pertenecer, o con la que por lo menos está relacionado.

A finales del siglo -I (durante el reinado del emperador Cheng de los Han del Oeste), Yan Zun redactó un extenso comentario del *Lao zi*, titulado *Daode zhigui lun*. Es el comentario más antiguo después del de Han Fei, y en él ya se distinguen los dos libros, el del Tao y el del Te. Desgraciadamente, de los originales trece volúmenes (*juan*) de que constaba la obra de Yan Zun, la mayor parte se perdió en el siglo VI, y sólo han llegado hasta nosotros siete volúmenes, todos ellos comentarios del *Libro del Te*.

En tiempos de la dinastía Han del Este, el historiador Ban Gu en su *Yi wen zhi* del «Libro de los Han» (*Han shu*) registró la existencia de tres comentarios del *Lao zi*: los cuatro libros de Lin, los treinta y siete de Fu y los seis de Xu, todos ellos perdidos. Tal número de comentarios, y la extensión de los mismos, confirma la enorme difusión y prestigio de las doctrinas de *Lao zi* durante la precedente dinastía (Han del Oeste).

22. Estos capítulos son los siguientes: 1, 9, 13, 16, 17, 21, 22, 23 y 32 (XXXVIII, XLVI, L, LIII, LIV, LVIII, LIX, LX, LXVII).

También en la época de los Han del Este se escribió un comentario muy particular del *Lao zi*. Particular porque su autor, llamado Ge Xuan (también Ge Xian Gong, «Ge el Señor Inmortal»), fue un *fangshi* (方士), un «mago» de la flamante religión taoísta. De ahí que su comentario se centre en los pasajes de marcado carácter místico, y en aquellos en los que se trata del *yangsheng* («alimentar la vida»), estrechamente vinculados a las prácticas del taoísmo mágico-religioso.

Éstos son, en resumen, los comentarios conocidos del *Lao zi* anteriores al texto y comentarios de Wang Bi de los que antes hemos hablado.

Wang Bi y He Yan (193-249) son las grandes figuras de una nueva corriente taoísta, el *xuan xue* (玄学), que floreció en la época Wei Jin (siglos III y IV). Su interpretación del *Lao zi* desde posiciones confucianas hizo, debido a la influencia ejercida por el comentario de Wang Bi, que las originales vinculaciones del *Lao zi* con el legismo se perdieran en el pensamiento taoísta posterior.

Durante la dinastía Tang, el *Yuzhu Dao de jing* es un comentario del *Lao zi* obra del emperador Xuanzong (713-756)²³. Sin embargo, la proscripción y persecución del budismo desencadenadas a finales de esta dinastía, en el año 845, alcanzaron, de rechazo, a su compañero de viaje, el taoísmo. No obstante, en las dinastías que siguieron no faltan notables comentarios del *Lao zi*. Entre ellos cabe destacar a Su Che y a Wang Yu de la dinastía Song (960-1271); Wu Cheng de la dinastía Yuan (1271-1368); Jiao Hong de la dinastía Ming (1368-1644); Yao Nai y Wei Yuan de la dinastía Qing (1644-1911). En el siglo XX, la labor de los eruditos chinos en el estudio del *Lao zi* conoció un nuevo impulso, y cristalizó en trabajos de gran valor que el lector encontrará en la bibliografía incluida en este libro.

Por lo que se refiere a las traducciones del libro, puede afirmarse que el *Lao zi* es una de las obras de la literatura (y no sólo filosófica) china más traducidas a otras lenguas. Después de las primeras —e ingenuas en algunos puntos— traducciones de Abel Rémusat y de Stanislas Julien (ambos del Collège de France), muchas otras versiones han seguido en los últimos años, de las que el lector encontrará una breve selección en la Bibliografía. Entre ellas, personalmente, destacaríamos por su sobriedad y precisión la de Richard Wilhelm, prologada el primero de diciembre de 1910 en Tsingtau (Qingtao); en ella, el traductor reproduce con gran exactitud y control ima-

23. En este comentario aparece ya el *Lao zi* bajo el título de *Dao de jing*.

ginativo el texto chino, sin concesiones de estilo. En castellano se han publicado varias traducciones, la gran mayoría a partir de otras lenguas. Cumple destacar la traducción del jesuita Carmelo Elorduy. Es una edición muy trabajada y de gran mérito y valor, aunque su interpretación y conclusiones sobre el contenido ideológico del *Lao zi* sean discutibles.

NUESTRA VERSIÓN

Nuestra intención no ha sido otra sino presentar del *Lao zi* una versión lo más completa y amplia posible. Para ello, hemos traducido las que se podrían denominar «tres grandes versiones». Aparte de traducir la versión que ha circulado durante siglos, no sólo en China, sino en el moderno Occidente, hemos vertido al castellano las otras antiguas copias de la obra. Hemos añadido a la traducción una serie de notas (las que hemos juzgado imprescindibles o de especial interés) para facilitar al lector la comprensión del texto, tarea harto dificultosa.

El *Lao zi* es un libro oscuro. Uno de los «tres misteriosos» en compañía del *Yi jing* (易经, «Libro de las mutaciones») y el *Zhuang zi*. No es, pues, de extrañar que a la hora de interpretar ni los autores chinos se pongan de acuerdo. Desacuerdo que llega, muchas veces, a la confrontación. En realidad, el *Lao zi* es una fuente inagotable. Cada cual puede beber de él hasta sentirse satisfecho. Fervorosos creyentes, ateos convencidos, materialistas dialécticos, idealistas subjetivos y objetivos, todos podrán encontrar en él sugerencias e inspiración para confirmarse en sus posturas. El *Lao zi* es manual para el gobernante y evangelio para el ácrata; norte y guía para el guerrero y justificación para el hombre de paz, y refugio para el que huye del mundo. Todos pueden leerse en el *Lao zi*. Todos, menos los soberbios, los ambiciosos, los hombres vulgares. «Nadie hay en el mundo capaz de comprender mis palabras».

En nuestro afán de no coartar la iniciativa del lector al leerse en el *Lao zi*, hemos procurado seguir con la misma fidelidad —que a veces es posible nos haya hecho caer en la rigidez— el texto chino. En cuanto a las notas, unas son propias y otras, basadas en filósofos chinos contemporáneos, acudiendo a sus mismas fuentes.

En este sentido, el interés del libro que presentamos no reside tanto en el sentido ideológico de la obra como en las nuevas perspectivas que pueda abrir al lector curioso de conocer la inagotable

riqueza que la humanidad encierra. Y para esto yo le recomendaría que antes de comenzar la lectura, se esfuerce por paralizar sus mecanismos mentales de análisis y crítica puntualizadora; y de un modo especial le pido olvide el principio de no-contradicción. Pensamiento sintetizante y visión dialéctica del mundo son, en nuestra opinión, las llaves del candado que permite penetrar el «misterio» del *Lao zi*.

ESTUDIO PRELIMINAR

EL LAO ZI Y EL TAOÍSMO

I. LOS ORÍGENES DE LA FILOSOFÍA CHINA

El marco geográfico e histórico

La civilización china nació y se desarrolló en el valle del río Amarillo. Pasaremos por alto sus orígenes más remotos (yacimientos del Paleolítico y del Neolítico) para comenzar este resumen histórico a finales del tercer milenio a.e.v., cuando el Neolítico está tocando a su fin. En aquel tiempo el valle del río Amarillo y el del río Wei, el más importante afluente de su curso medio, están habitados por un conjunto de tribus, que han acabado por federarse. Su jefe, un mítico caudillo: el Emperador Amarillo (黃帝, Huang di). Los taoístas, más tarde, verán en él al fundador y origen de sus doctrinas. Dos mil años después una escuela de pensamiento llevará su nombre: la escuela de Huang Lao (Huang di y Lao zi).

Mas no sólo los taoístas, sino todas las demás escuelas le consideran patriarca del pueblo chino, anterior a Yao, Shun, Yu y Tang, los «reyes de antaño» (先王 *xian wang*) venerados por Confucio. Para algunos eruditos, su nombre, *huang di*, podría ser una alteración de *shang di* (上帝, «emperador de arriba»), que en un cierto momento, y aun hoy día, significa y traduce nuestro término «Dios». Incluso ciertas corrientes taoístas de la época de los Estados Combatientes veían en el Emperador Amarillo una personificación del Tao. El registro más antiguo en que se menciona a Huang di, es una inscripción sobre bronce (*ming wen*) en la que se dice que fue antepasado del rey Xuan de Qi (Qi Xuan Wang).

El Emperador Amarillo tuvo un competidor: el emperador Yan, que gobernaba las tribus del curso alto del río Amarillo. Ambos emperadores, a la cabeza de sus tribus, se enfrentaron, y el Emperador

Amarillo resultó vencedor. Tras la guerra, la paz, y la fusión de las dos confederaciones tribales. De su unión surgirá un nuevo pueblo: los *huaxia* (华夏), antepasados de los *han* (conocidos como «chinos» en Occidente) de hoy. Éstos se consideran a sí mismos *Yan Huang zisun* («hijos y nietos de [el emperador] Yan y de [el emperador] Huang»).

Es digno de subrayar que el centro desde el que va a irradiar la cultura china es el valle del Wei (hoy provincia de 陕西 Shaanxi). Es allí donde se originarán la dinastía Zhou y siglos más tarde el primer gran imperio chino, el fundado por la dinastía Qin en el año -221. La razón parece bastante obvia: la prosperidad económica y el progreso cultural de la región gracias, en gran medida, a los contactos con Occidente. El valle del Wei, por entonces, era el extremo occidental del mundo chino, y punto de arranque de la Ruta de la Seda. A diferencia de otros pueblos de la Antigüedad, los chinos no fueron grandes navegantes, y su expansión tuvo lugar hacia el norte y hacia el sur (en menor grado hacia el oeste), conquistando y asimilando a las respectivas poblaciones «bárbaras», los *di* 狄 y los *man* 蛮¹.

En el siglo -XXI se funda la primera dinastía, los Xia, que regirá los destinos de los *huaxia* durante cinco siglos. Será sustituida por una nueva dinastía, los Shang (o Yin), que reinará hasta -1066. En esta segunda mitad del milenio la civilización china se consolida y, como luego veremos, los abundantes materiales escritos de que disponemos permiten reconstruir algunos elementos del universo espiritual de los pobladores del valle del río Amarillo. Un universo fundamentalmente shamánico, en el que las prácticas y técnicas adivinatorias desempeñan un papel de primer orden.

Alrededor de -1066, los Zhou, un poderoso Estado feudal del valle del Wei, desbancan a la dinastía reinante y fundan una nueva, conocida como los Zhou del Oeste. Con ellos, China se convertirá en un vasto imperio, cuyas fronteras se amplían por el sur hasta ocupar el valle del Yang zi (más tarde estado de Chu), y por el norte hasta Yan (la región de la actual Pekín). Los Zhou del Oeste se mantendrán fuertes durante casi cuatro siglos, hasta que la presión de las tribus nómadas del noroeste, los *quanrong*, fuerza el traslado hacia el este de la capital del imperio: ya no será Hao, en el valle del Wei, sino la actual Luoyang, en el curso medio del río Amarillo. Corre el

1. Así denominaban los antiguos chinos a sus vecinos del norte y del sur. Eran denominaciones genéricas de un mosaico de pueblos de diferente raza, lengua y cultura. Los respectivos sinogramas son muy despectivos: en el caso del primero, el componente del sentido significa «perro»; y en el segundo, «bicho» o «gusano».

año -770, y es el comienzo de la dinastía de los Zhou del Este, y del período conocido en la historia de China como época de Primavera y Otoño (春秋时代 Chunqiu shidai).

Contactos con Occidente

Los contactos con Occidente se remontan a una época muy antigua, aunque carecemos de testimonios históricos fehacientes, y sólo relatos legendarios y una probabilidad rayana en la certidumbre permiten afirmarlos. Y al igual que los de Grecia con Oriente, los contactos de China con Occidente no cabe duda que fomentaron el desarrollo cultural del gran imperio del Lejano Oriente.

A finales del tercer milenio a.e.v., como consecuencia de la expansión de los *huaxia*, algunas tribus que hasta entonces habitaban las llanuras del centro de China, se vieron expulsadas y tuvieron que desplazarse hasta las tierras del actual Turquestán oriental, donde se instalaron y dieron origen a los 羌 *qiang*, probables antepasados de los tibetanos de hoy.

Según otra versión, un jefe de las tribus Zhou envió a uno de sus consejeros a la región del Pamir, donde fundó un reino². El caso es que los Zhou mantuvieron tan excelentes relaciones con los *qiang* del oeste, que éstos los ayudaron en su guerra contra la dinastía Shang, y por tanto a fundar su propia dinastía.

El rey Mu (Zhou Mu wang) fue uno de los reyes de esta dinastía. Su viaje al Oeste, hacia el año -1000, ha pasado a la historia (más bien leyenda), y podemos leer su narración en uno de los libros del *Lie zi*. En él se refiere el viaje del rey Mu al oeste, y cómo ascendió a la cima del Kunlun y rindió visita a la también legendaria Madre Reina del Oeste (西王母 Xi Wang Mu)³.

Así pues, es muy probable que en el Asia central confluyeran Oriente y Occidente en tiempos más antiguos de lo que generalmente se supone. El Asia central, cuya historia antigua es tan mal conocida, fue sin duda un crisol de razas y culturas. Pueblos xantodermos como los *qiang* se mezclaron con los arios (sogdianos y otros), llegados mediado ya el segundo milenio a.e.v. A partir del -500 los contactos

2. De hecho la presencia de los *qiang* en el Pamir está demostrada por las tumbas halladas en Tashkurgan, actualmente habitado por los tayikos, un pueblo iranio.

3. Este libro, el tercero del *Lie zi*, uno de los clásicos taoístas, lleva por título justamente *Zhou Mu Wang*. Vid. I. Preciado (ed.), *Lie zi. El libro de la perfecta vacuidad*, Kairós, Barcelona, 1987, pp. 77 ss.

del mundo chino con el Asia central están ya documentados, lo que quiere decir que habían alcanzado un alto nivel de desarrollo. Como pequeño dato, no se olvide que el nombre de China deriva del que dieron los antiguos indios al Imperio chino, entonces imperio de los Qin (pronúnciese «chin»).

Los orígenes shamánicos

La civilización china no es una excepción, y al igual que todas las demás, en sus orígenes descubrimos un claro pensamiento mágico. El Universo de los antiguos chinos es un universo poblado de dioses, presentes por doquier, con los que el hombre vive en estrecho contacto. Nos encontramos ante una primitiva religión natural (o de la Naturaleza), esencialmente animista y dominada por la figura del shamán. El Emperador Amarillo fue el Gran Shamán, y grandes shamanes fueron los personajes legendarios que le sucedieron al frente de las tribus del río Amarillo: Yao, Shun y Yu. El shamanismo, que en aquellos tiempos se extendía por todo el continente, aún se mantiene vivo entre muchos pueblos siberianos, y de algún modo en formas religiosas relacionadas, como el Bon y el budismo tibetanos.

Paralelamente, la zoolatría parece haber estado bien arraigada, y particularmente el culto de cuatro «animales»: el dragón, el ave fénix, el unicornio y la tortuga. Del Emperador Amarillo se cuenta que pertenecía al clan del oso, lo que sugiere la existencia de una cultura totémica.

Sin embargo, hay que esperar a la segunda dinastía, los Shang, para encontrar testimonios escritos que nos permiten reconstruir ese universo mágico, prefilosófico de la antigua China. Consisten en inscripciones sobre huesos (omoplatos) o sobre caparazones de tortuga conocidas por ello como *jiaguwen* (甲骨文), que respondían a fines oraculares o mánticos (preguntas sobre cuestiones muy diversas, como sacrificios, expediciones, cacerías, enfermedades, cuestiones meteorológicas o agrícolas, etc.) y que reflejan, por tanto, la existencia de ciertas creencias bien consolidadas. A partir de esos textos, por lo general muy cortos, sabemos que también la heliolatría, al igual que entre los arios del Asia central, había arraigado. La *Sauvastika* (卐)⁴, símbolo solar, usada más tarde por los taoístas, se remonta a aquella época.

4. La *Sauvastika* es un símbolo solar (y también del fuego) cuyos orígenes se pierden en la remota Antigüedad (Neolítico). Aparece en casi todas las culturas, y

Por su parte, el rey rendía culto a sus antepasados, y en primer lugar a Shangdi («emperador de lo alto») o Tiandi (天地, «emperador del Cielo»), del cual procedía el linaje real. Era considerado como una suerte de divinidad celeste suprema. No era la única, pues también se ofrecían ofrendas y sacrificios a diferentes deidades naturales: del suelo, de las mieses, de los montes y ríos, de los fenómenos naturales, en general.

Con el paso del tiempo, Shangdi fue perdiendo su carácter antropomórfico y personal para convertirse en el 天 *tian*, el Cielo, concepto clave de todo el pensamiento confuciano.

De finales de la dinastía Shang son dos textos de especial interés. Uno es el *Hongfan*, recogido en un libro titulado *Shangshu*. Su interés radica en que por primera vez se mencionan los cinco elementos (五行 *wu xing*) como fundamento del universo⁵. En este sentido se puede considerar como el arranque de la filosofía china, al igual que Tales («todo es agua») pasa por ser el primer filósofo de la antigua Grecia. Y ello pese a su hiloísmo («todo está lleno de dioses») que lo sitúa en el ámbito del más puro animismo shamánico.

El otro texto es el célebre *Yi jing* («Libro de las mutaciones»), cuya primera redacción se suele situar hacia el -1100. En él aparece por primera vez mencionado el *Tai ji* (太極), la Gran Cúspide, de cuya identificación con el Tao, o con el Gran Uno, hablaremos en un capítulo aparte.

A comienzos del primer milenio a.e.v., durante la dinastía Zhou del Oeste (s. -XI a -722), se inicia en el espacio chino la formación del pensamiento propiamente filosófico. El «mandato del Cielo» 天命 (*tian ming*) sustituye a un Cielo personificado⁶, y Boyang Fu

es signo utilizado por muchas religiones. En China, los primeros traductores de textos budistas, como Kumarajiva y Xuanzang, tradujeron el símbolo de la *Sauvastika* mediante el sinograma 德 («virtud»), influidos muy probablemente por el taoísmo; pero pronto empezó a utilizarse el sinograma 万 («diez mil», «infinitos», en el sentido de «infinitas virtudes y felicidad») en lugar de *de*, y en tiempos de la emperatriz Wu Zetian, en el año 693, se decretó que el tal fuera el sinograma de la *Sauvastika*, y su dibujo 卐 (levógiro, es decir, girando en sentido contrario a las agujas del reloj. Antes y después se usaron indistintamente tanto la *Svástika* (dextrógira 卐) como la *Sauvastika* (levógira 卐). Esta última es el símbolo del Bon tibetano y la usada en el budismo chino, mientras que el budismo tibetano ha utilizado desde hace siglos la dextrógira (símbolo del partido nazi alemán).

5. Los cinco elementos de la cosmología china son tierra, agua, fuego, metal y madera.

6. Los textos más antiguos que exponen la doctrina del *tian ming* son dos de los clásicos: el *Libro de la Historia* y el *Libro de la Poesía*.

(cronista de la corte) explica ciertos fenómenos naturales a partir de las relaciones entre el *yin* y el *yang*. Sin embargo, fue Zhou Gong (duque Zhou) quien estructuró un acabado sistema filosófico-moral, cuya finalidad era garantizar el sistema de jerarquías, y que a la postre sirvió de fundamento para el desarrollo de la filosofía confuciana. En este sistema, la aristocracia se repartía en cuatro grandes peldaños: el emperador (天子 *tian zi*, «hijo del Cielo»), los grandes señores feudales (诸侯 *zhu hou*), la nobleza mandarinal (卿大夫 *qing dafu*) y la pequeña nobleza (士 *shi*).

Las cien escuelas (百家)

El momento histórico en que la filosofía china va a conocer su máximo desarrollo y va a alcanzar un florecimiento nunca después igualado, fueron los tres siglos que precedieron a la fundación del primer gran imperio chino en el año -221. Período de profundos cambios económico-sociales, y de guerras entre el mosaico de Estados en que se fragmentó el espacio chino; es la época que los historiadores chinos denominan de los Estados Combatientes. Fueron tiempos de enorme inestabilidad, pero al mismo tiempo de un alto grado de libertad, lo que propició la gestación y desarrollo de una gran variedad de escuelas filosóficas, las «cien escuelas» (*bai jia*). De estas escuelas, tan florecientes durante aquella época, seis fueron las principales, según el testimonio de Sima Dan recogido en los *Registros históricos* de Sima Qian. Estas seis escuelas fueron: la de los letrados o confuciana (儒家 *rujia*), la taoísta (道家 *daoia*), la legista (法家 *fajia*), la moísta (墨家 *mojia*), la del *yin-yang* (阴阳家 *yinyangjia*) y la nominalista (名家 *mingjia*). De estas escuelas, sólo las tres primeras perduraron, y la sola novedad la constituyó en su día (allá por el siglo I) la filosofía budista cuando comenzó a introducirse en el Imperio del Medio.

La escuela confuciana se reclamaba heredera de la tradición de los «reyes sabios» (圣王 *sheng wang*) de la antigua China, y preconizaba un sistema ético-político inspirado directamente en el establecido siglos atrás por Zhou Gong. Este sistema ético-político no era sino una proyección del Cielo, un orden regular e inalterado que debía observarse estrictamente. El Cielo (*tian*) había ido perdiendo sus anteriores connotaciones religiosas. Todavía en Confucio se puede atisbar una ligera pervivencia del aspecto providencial del Cielo, pero pronto éste va a pasar a significar exclusivamente las leyes reguladoras del orden universal. Un orden celestial determinante del orden moral. También el hombre debe adecuar su conducta al Cielo,

es decir, a la voluntad, a los designios del Cielo (*tian ming*)⁷. Ése es, en último término, el sentido de los ritos (礼 *li*) que los confucianos recogen de Zhou Gong y desarrollan como piedra angular de todo su sistema moral (en su dimensión social). En ellos se apoya y se justifica la jerarquización social tan cara al confucianismo. Una jerarquización que se supone basada en las cualidades innatas de cada individuo: hombres superiores que nacen sabiendo y destinados a gobernar y dirigir; y hombres vulgares predestinados a obedecer y trabajar; hombres sabios y virtuosos (君子 *jun zi*) que se mueven por la benevolencia (仁 *ren*) y por la rectitud (义 *yi*), las dos grandes virtudes confucianas⁸, frente a la masa de los «hombrecillos» (小人 *xiao ren*), a quienes sólo mueve el interés material. Unas jerarquías que deben observarse tanto a escala social como en la más reducida escala familiar. Y así vemos al 孝 *xiao* —mal traducido en Occidente por «piedad filial»—, ocupar un lugar de honor no sólo en el contexto familiar, sino también en el marco más amplio de toda relación con los «mayores»: soberano, esposo, hermano mayor.

En oposición a la escuela confuciana, la de los legistas, la escuela de las leyes (法 *fa*), preconizaba una profunda transformación de las estructuras sociales. Se debía sustituir el tradicional «gobierno mediante los ritos» (礼治 *li zhi*) por el «gobierno mediante la ley» (法治 *fa zhi*). Tales teorías, y sobre todo su puesta en práctica, no dejaron de suscitar una violenta resistencia por parte de quienes veían seriamente amenazados sus privilegios hereditarios: la aristocracia esclavista. Pues, en definitiva, lo que suponían tales cambios era la abolición de dichos privilegios, y la implantación, con carácter general, del imperio de la ley, una e igual para todos; una negación radical del principio confuciano «los ritos no descienden hasta los hombres comunes, ni la ley asciende hasta los nobles». En esta misma línea, los legistas negarán también las virtudes confucianas: benevolencia, rectitud, respeto a los mayores, indulgencia, lealtad, todo un largo etcétera, presidido y sustentado por las dos citadas en primer lugar, el *ren* y el *yi*. Todas ellas deberán ser reemplazadas por la sola obediencia

7. En el confucianismo posterior, el *ming* («mandato») designará la totalidad de las condiciones y fuerzas que existen en el conjunto del universo. Por su lado, la postura del *Lao zi* es clara y tajante su afirmación: el Tao es anterior y superior al Cielo.

8. El *ren* y el *yi* son las virtudes confucianas por excelencia. El *ren* (benevolencia, amor a los demás, humanidad) lo define Confucio con el «No hagas a los demás lo que no quieres que ellos te hagan a ti», y también como la «virtud perfecta» o «perfección de la virtud» (el hombre que posee el *ren* es el hombre de virtud total). El *yi* es el deber, imperativo categórico kantiano, contrapuesto al interés o beneficio personal.

a la ley, el único principio rector de la conducta de los hombres. Estas tesis legistas se apoyan, en último término, en una aproximación totalmente nueva a la naturaleza humana en su relación con el Cielo (Naturaleza). Los legistas no admiten que el hombre se encuentre sometido inexorablemente a la voluntad del Cielo, como afirman los confucianos con su doctrina del *tian ming*, e incluso algunos llegan a sostener, en un giro copernicano, que el hombre es superior al Cielo (人定胜天 *ren ding sheng tian*). Este voluntarismo positivista ha hecho que el legismo representara a lo largo de la historia de China un factor de progreso, en contraste con el conservadurismo de las doctrinas de Confucio y Mencio. El predominio casi absoluto de estas últimas explica, en gran medida, el estancamiento secular de la sociedad hasta principios del siglo xx.

Las otras tres escuelas, aparte de la taoísta, no tuvieron la proyección histórica de las anteriores, si bien la moísta (*mo jia*) alcanzó una muy amplia difusión durante la época de los Estados Combatientes y llegó a rivalizar con la confuciana. Su fundador, el filósofo Mo Di (-480 a -420), que provenía de la escuela de los letrados (*ru jia*), consiguió articular una doctrina revolucionaria, por cuanto hacía tabla rasa del origen social de los individuos, y sólo tomaba en consideración sus capacidades y sus cualidades morales. «Enaltecer a los virtuosos» (尚贤 *shang xian*) era uno de sus principios. De hecho, los moístas provenían mayoritariamente de las capas sociales de artesanos, campesinos libres y pequeños mercaderes. Sin embargo, la diferencia fundamental que separaba a moístas y confucianos era el «amor universal» (兼爱 *jian ai*) preconizado por los primeros. Un amor a todos los hombres por igual, frente a la benevolencia confuciana. Una benevolencia jerarquizada, que hace acepción de personas, y que, por tanto, sostiene que se debe amar de modo preferente a los propios padres, al propio soberano, al propio Estado. Ahí se encuentra, rebaten los moístas, el origen de todas las guerras que enfrentan a los hombres entre sí, y que se deben condenar. Esta condena es absoluta, incondicional, cuando se trata de guerras de agresión (非攻 *fei gong*). Los conflictos armados desaparecerán, pues, de la faz de la tierra, en el punto y hora en que comience a reinar entre los hombres el «amor universal».

Para completar la visión global de esta escuela, conviene subrayar que es la única escuela filosófica que insiste en la existencia de espíritus y demonios, y que considera al Cielo como un dios personal que rige los destinos del mundo. Practicando el amor universal y la rectitud, el hombre no hace sino cumplir la voluntad del Cielo. Los

castigos que éste puede imponer al hombre tras la muerte (otra idea exclusiva del moísmo), sirven para incitar al hombre a seguir el recto camino, pues el hombre es egoísta por naturaleza. Todo este pensamiento cuasirreligioso no aparece, como ya hemos apuntado, en las demás escuelas, ni siquiera en la taoísta. Y si en el taoísmo religioso, o religión taoísta, encontramos grandes similitudes, sin duda éstas se deben precisamente a influencias moístas⁹, reforzadas posteriormente por el budismo.

II. EL TAOÍSMO

A diferencia de las demás escuelas, la taoísta no presenta un cuerpo doctrinal más o menos homogéneo, sino que se divide en múltiples corrientes. Bajo la denominación de taoístas encontramos desde filósofos próximos al confucianismo (Song Xing), hasta otras figuras como Shen Dao que muchos eruditos consideran legista. Todos los taoístas, no obstante, coinciden en un punto: toda su especulación filosófica gira en torno a la idea de Tao. Su interpretación del mundo y del hombre tiene su base y fundamento en el Tao y su manifestación en el no-actuar (*wuwei*). El Tao es para el taoísta lo que el *tian* para el confuciano y el *fa* para el legista. Además, frente al confucianismo y al legismo, el taoísmo es una auténtica filosofía, de gran profundidad y radicalidad en sus cuestionamientos, y que supera de lejos el mero marco ético-político.

En tiempos de la dinastía Han se denominaba taoístas a los adeptos de la escuela Huang-Lao, con lo cual se pretendía hacer remontar la tradición taoísta a las figuras del Emperador Amarillo y de Lao Dan. Sin embargo, muchos ponen en duda esta vinculación del taoísmo con el Emperador Amarillo, y afirman que los orígenes de la escuela hay que buscarlos entre los 隱士 *yin shi* (literalmente, «letrados ocultos»). Fue en el período Primavera y Otoño cuando, al comenzar a derrumbarse el sistema esclavista, algunos miembros de la pequeña nobleza, antiguos letrados-nobles ahora arruinados, se convirtieron en *yin shi*. Descontentos con la realidad social de su tiempo, habían decidido vivir retirados en el campo, alejados de la corte. Habían perdido todo interés por la vida política, pues no veían remedio a

9. Sobre los aspectos religiosos del moísmo, *vid.* Hu Shi, *Zhongguo gudai zhixue shi* (Historia de la Filosofía china antigua), libro II, Shangwu, Taibei, 1977 [1.ª ed., 1970], pp. 22-30.

los males que aquejaban a la sociedad. Sentían un profundo rechazo hacia los gobernantes de aquel entonces, e incluso algunos hacia toda forma de gobierno. Dado que estos nobles arruinados se vieron, probablemente, obligados a trabajar la tierra, su ideología pudo reflejar no sólo los intereses de la pequeña nobleza esclavista, sino también los de una parte del campesinado¹⁰.

De hecho el pensamiento taoísta va a representar la antítesis, en el plano político, de las otras dos grandes escuelas, confucianismo y legismo. Éstas hacían del arte del gobierno un punto principal de su discurso, en tanto que los taoístas, desde posturas más o menos anarquizantes, resolvían el problema en cuatro pinceladas: el mejor gobernante es el que no gobierna.

En último término, eran sus sentimientos y sus ideas lo que había movido a los *yin shi* a retirarse del mundo, si bien, en este sentido cabe distinguir dos clases de *yin shi*. Los unos, como protesta contra la degeneración y corrupción de los tiempos, se retiran a cultivar sus campos; de suerte que sus ideas pudieron reflejar la ideología y los intereses de una parte del campesinado. En ciertos casos su vida no está exenta de privaciones, y llegados al extremo, algunos acaban poniendo fin a sus días. Otros, por el contrario, simplemente prefieren la comodidad y el sosiego de la vida privada a los peligros, sobresaltos y sinsabores de las contiendas políticas, de las luchas por el poder¹¹.

10. Vid. Feng You-lan, *Zhongguo zhexue shi lun wenji* («Colección de artículos sobre la Historia de la Filosofía china»), Shanghai, 1958.

11. Compárese todo esto con lo que dice el *Zhuang zi*: «Quien talla su ánimo para conducirse con gran nobleza, y abandona el mundo y se aparta de sus usos, y no siente ningún contento de los elevados discursos, un hombre así no da señal sino de un alto concepto de sí mismo: tales son los ermitaños que habitan los bosques y montes. Hombres que detestan el mundo, y que gustan de consumirse en la mortificación y de arrojar al abismo.

«Quien habla de benevolencia y justicia, y de lealtad y confianza, y de respeto y de austeridad, y de modestia y de renuncia, un hombre así sólo busca la propia perfección moral: tales son los señores que quieren poner paz en el mundo. Hombres que dan doctrina y consejos, y que gustan de enseñar viajando de una parte a otra o estableciendo su propia escuela.

«Quien habla de grandes empresas por ganar grande fama, defiende el orden jerárquico entre el soberano y sus súbditos, y enmienda las relaciones entre los de arriba y los de abajo; un hombre así sólo busca el ejercicio del gobierno: tales son los señores de palacio. Hombres que honran a su soberano y hacen fuerte al Estado, y que gustan de conquistar tierras y realizar grandes proezas.

«Quien, retirándose a las montañas y a los pantanos, se aposenta y huelga en la soledad, y pesca en los ríos y mora en la ociosidad, entregado por entero a no hacer nada: tales son los que viajan por ríos y mares. Hombres que se han apartado del mundo, y que gustan de la ociosa holganza.

En torno a algunos de estos *yin shi* se reunieron a veces grupos más o menos numerosos de discípulos, y así fue como sus teorías fueron adquiriendo una formulación más precisa. Su crítica, por otro lado, no se limitó al ámbito político, sino que se extendió a la religión y a la moral tradicionales, como se verá plasmado en el *Lao zi*.

Las dos figuras representativas del taoísmo puro, del taoísmo primitivo son Lao Dan y Yang Zhu. Del primero ya hemos señalado las dudas planteadas sobre su carácter histórico; en todo caso, no cabe duda de que el *Lao zi* de Guodian es el mejor camino para tratar de llegar a reconstruir esa pureza original del pensamiento taoísta.

Yang Zhu

Figura prototípica y harto controvertida, Yang Zhu (杨朱) es el más conspicuo y genuino representante del primitivo pensamiento taoísta, del más puro taoísmo, después del *Lao zi*. No se conocen datos fidedignos acerca de su vida. Ni siquiera cuándo vivió. Para unos, después de Confucio y antes de Mo Di; para otros, más tarde, hacia el siglo -IV. En cualquier caso, la influencia de sus enseñanzas fue tal que, según el *Meng zi* (孟子), durante un tiempo sus doctrinas y las de Mo Di monopolizaron el panorama ideológico de la antigua China¹². Cabe suponer que cuando dice esto, Mencio se está refiriendo al pensamiento taoísta en general, personificado por él en Yang Zhu.

Las ideas de Yang Zhu son menos conocidas que las de Lao Dan, dado que hasta nosotros no ha llegado ninguna obra que pueda ser tenida como exposición de las mismas. Y así, sabemos con toda seguridad que el *Yang Zhu*, uno de los libros del *Lie zi* (el tercer clásico taoísta), se escribió mucho más tarde, en la época Wei Jin (s. III). Las doctrinas de Yang Zhu se conocen mejor a partir de citas en obras no

»Quien espira y aspira, vomita lo viejo y traga lo nuevo, y se pone tieso como un oso y cual pájaro se estira, un hombre así sólo busca la longevidad: son los que se ejercitan en guiar y conducir el aire vital. Hombres que alimentan su forma corpórea, y que gustan de alcanzar la longevidad de Pengzu.

»Aquel que tiene una noble conducta sin tallar el propio ánimo, y se perfecciona moralmente sin usar de la benevolencia y justicia, y pone orden en el mundo sin buscar mérito y fama, y vive en la holganza sin andar por ríos y mares, y alcanza la longevidad sin haberse ejercitado en guiar y conducir el aire vital, un hombre así nada hay que no haya dejado ni nada que no posea. Gozando de infinita calma, reúne en su persona la multitud de perfecciones. He ahí el Tao del Cielo y de la Tierra, y la Virtud del sabio» (*Zhuang zi*, libro XV [Tallar el ánimo], I, cit., pp. 159-160).

12. «De las palabras (doctrinas) del mundo, las que no eran de Yang (Zhu) lo eran de Mo (Di)» (*Meng zi*, *Teng wen gong xia*).

taoístas, como el *Mengzi* o el *Han Fei zi* (韓非子), o semitaoístas, como el *Huai Nan zi* (淮南子). Uno de esos principios enseñados por Yang Zhu, de pura esencia taoísta, es el menosprecio de las cosas exteriores y la alta estima de la propia vida (轻物重生 *qing wu zhong sheng*). Según el *Han Fei zi*, Yang Zhu decía «no estar dispuesto a sacrificar un solo pelo de su cuerpo ni por todo el imperio». El sentido taoísta de esta postura no es otro que subrayar enfáticamente la necesidad que tiene el sabio de realizarse «pasivamente», cortando todas las ataduras que le ligan a las cosas y a los demás hombres, de forma que su vida discurra inmersa en la Naturaleza. Recuerda, por tanto, de cerca la postura de los cínicos griegos, y Yang Zhu, la figura de Antístenes.

Los confucianos, con Mencio a la cabeza, malinterpretaron, o tergiversaron deliberadamente, el pensamiento de Yang Zhu, presentándolo como partidario de un *individualismo* egoísta extremo, capaz de negarse a realizar cualquier acción en beneficio de los demás si ello suponía renunciar a un solo pelo de su cuerpo. Por el contrario, en el *Huai Nan zi* se interpreta la frase en otro sentido:

Conservar intacta la propia naturaleza, proteger la propia autenticidad y no permitir que el cuerpo se vea atado por otras cosas¹³.

En resumen, se trataría de una doctrina *vitalista*, con la vida como fundamento, con la vida como valor supremo, y en la que todo quedaría supeditado a la propia persona, la cual gozaría de la máxima importancia: nada ni nadie debería suponer el menor menoscabo para ella.

En otro terreno, Mencio censura a Yang Zhu su rechazo de príncipes y señores, de lo que puede colegirse que el espíritu ácrata debía de marcar profundamente el pensamiento de Yang Zhu. Un espíritu libertario que rechazaba la autoridad de los gobernantes («no reconocía ningún señor») y de todo régimen jerárquico. Rasgo este bastante común, como ya hemos señalado repetidamente, a toda la ideología taoísta, e inspirador de las recurrentes sublevaciones populares a todo lo largo de la historia del Imperio del Medio.

Respecto de Mo Di, la postura de Yang Zhu tampoco dejaba lugar al compromiso; según el *Huai Nan zi*, Yang Zhu se oponía no sólo al *jian'ai* («amor universal») y al *shang xian* («enaltecer a los sabios [virtuosos]») de Mo Di, sino también a la creencia de éste en dioses y espíritus.

13. *Zhongguo zhexue shi ziliao jianbian* (xianqin bufen, vol. I), Zhonghua shuji, Pekín, 1973, p. 105.

La «Universidad» de Jixia

A mediados de la época de los Estados Combatientes el pensamiento taoísta se consolida, y empiezan a componerse obras que han llegado hasta nosotros. Es la época en que floreció la célebre escuela de Jixia, en el Estado de Qi. Tuvo como centro una especie de universidad (学堂 *xue tang*), fundada por el rey Wei (m. -320), y que recibió el nombre de Jixia por estar situada junto a la puerta Ji, la puerta oeste de la ciudad de Yingqiu, capital del Estado. El rey Wei y su sucesor, el rey Xuan (m. -301), recogieron una tradición que se remontaba a la época de Confucio, el «cultivo de letrados» (养士 *yang shi*), y patrocinaron a toda una pléyade de renombrados maestros de las diferentes escuelas de pensamiento. De todos los lugares del espacio chino, de los múltiples Estados en que éste se hallaba dividido, acudían filósofos de todas las escuelas. Allí se reunieron filósofos confucianos, legistas, de la escuela del *yin-yang* (Zou Yan y Zou Shi...), pero sobre todo grandes maestros taoístas. Estos últimos configuraron la que luego se conocería como escuela de Huang-Lao, que junto con la de *Lao zi* y la de *Zhuang zi*, representan las tres grandes corrientes del taoísmo filosófico.

Esta escuela aparece repartida en un amplio delta de varios ramales, de cuyos principales representantes da noticia Sima Qian en sus *Registros históricos*. Ellos son Song Xing y Yin Wen, cuyo taoísmo está teñido de cierto confucianismo, así como influido por las ideas legistas el de Shen Dao y Tian Pian, y el del mismo Huan Yuan (o Guan Yin), a quien algunos suponen redactor del *Lao zi*. Todos ellos desarrollaron en diferentes direcciones la doctrina del Tao y del Te, enseñada desde los albores de los tiempos por Huang di, y más tarde por Lao Dan. Las obras de estos filósofos han llegado hasta nosotros sólo parcialmente, y de algunas únicamente conocemos el nombre.

Con todo y con eso, la literatura filosófica taoísta de que hoy disponemos es más que suficiente para darnos una completa noticia del ideario taoísta en sus múltiples manifestaciones. Destacan sobre todas las demás, tres obras bien conocidas en Occidente: el *Lao zi* (*Tao Te ching*), el *Zhuang zi* y el *Lie zi*. El *Zhuang zi* es una extensa obra, que comprende hasta treinta y tres libros (*pian*), y cuya redacción definitiva data de finales de la época de los Estados Combatientes. El *Lie zi*, aunque atribuido a Lie Yukou (siglo -iv), el Licius latino, fue compuesto en realidad en fecha posterior, probablemente durante la época Wei-Jin (ss. III-IV).

El Guan zi y los textos de Mawangdui

Aparte de estos tres clásicos taoístas, se han conservado otras importantes obras. Es el caso de cuatro libros del *Guan zi*, de la época de los Estados Combatientes, escritos, según algunos eruditos por Yin Wen y Song Xing: el *Xin shu shang* («El arte de la mente, primera parte»), el *Xin shu xia* («El arte de la mente, segunda parte»), el *Bai xin* («La mente blanca») y el *Nei ye* («La obra interior»). De principios de la dinastía Han del Oeste (siglo -II) datan cuatro textos taoístas descubiertos, junto con las dos copias en seda del *Lao zi*, en la tumba de Mawangdui. Sus títulos son: *Jing fa* («Principios y leyes»), *Dao yuan* («Origen del Tao»), *Cheng* («Denominaciones») y *Shiliu jing* («Dieciséis clásicos»)¹⁴.

Todas estas obras pertenecen a la escuela de Huang-Lao, así como el célebre *Huai Nan zi*, de la misma época, que viene a ser un compendio de las teorías de dicha escuela. Las teorías políticas de Huang-Lao fueron adoptadas por los primeros emperadores de la dinastía Han del Oeste, a saber, el emperador Wen, el emperador Jing y la emperatriz Dou.

De los textos antes citados revisten particular interés los tres libros del *Guan zi*, atribuidos a Song Xing y a Yin Wen¹⁵. Anteriormente las teorías de estos filósofos sólo se conocían fragmentariamente, a través de las citas y referencias contenidas en el último libro del *Zhuang zi* («Bajo el cielo»), así como en el *Han Fei zi*, en el *Xun zi* (荀子) y en el *Lüshi chunqiu* (吕氏春秋). Yin Wen y Song Xing, que para algunos representan un sincretismo de taoísmo, confucianismo y moísmo, desarrollaron un sistema, cuyos planteamientos básicos eran los siguientes:

— «Indulgencia para con los desiguales». Intento superador de las barreras sociales convertidas en prejuicios.

— «Interdicción de las agresiones». Punto este coincidente con el «no a las agresiones» (*fei gong*) de los moístas.

14. Estas cuatro obras, que estaban colocadas delante del texto B de Mawangdui, tienen diferente extensión (el *Jing fa*, 5 000 sinogramas; el *Shi da ping*, 4 000; el *Cheng*, 1 600; y el *Dao yuan*, 460). Estos cuatro libros no son otra cosa que el *Huangdi si jing* («Los cuatro clásicos del Emperador Amarillo»), obra que se considera perdida desde hace siglos. Ha sido traducida por el autor y publicada por editorial Trotta en 2010 (*Los cuatro libros del Emperador Amarillo*. Edición y traducción del chino de Iñaki Preciado Idoeta).

15. Song Xing aparece mencionado en el *Han Fei zi* («Maestro Han Fei»), la obra de Han Fei, uno de los principales filósofos legistas de la época pre-Qin) con el nombre de Song Rong, y en el *Meng zi* bajo el de Song Keng.

— «Reducir y debilitar los sentimientos y los deseos». En perfecta sintonía con la doctrina budista, pese a que por aquel entonces no se había producido ningún contacto entre el taoísmo chino y el budismo hindú. Como después veremos, no será ésta la única coincidencia entre ambas filosofías y sus posturas vitales.

— «No sentirse agraviado por las ofensas recibidas».

De los libros del *Guan zi* atribuidos a estos dos filósofos, reviste especial interés el titulado «La obra interior». En ella se expone y desarrolla la doctrina del *jing qi* (精气), presente de alguna manera en todo el pensamiento chino antiguo¹⁶. Esta doctrina parece ser el resultado de los estudios realizados por los antiguos taoístas en torno al *yang sheng* («alimentación de la vida»), es decir, en torno a las técnicas de conservación y prolongación de la vida basadas en una peculiar inteligencia del origen y naturaleza de la misma. En «La obra interior» se viene a decir que el *jing qi*, algo así como la «quintaesencia del aire (soplo, *pneuma*) vital», es el principio fundamental del que están formados todos los seres sin excepción:

El *jing qi* al condensarse da nacimiento a las cosas. En la Tierra produce los cinco cereales, en el Cielo dispone las estrellas; cuando fluye por el espacio intermedio entre Cielo y Tierra se lo denomina espíritu (鬼 *gui*), dioses (神 *shen*); escondido en la mente (心 *xin*) del hombre, se torna en sabio (圣人 *sheng ren*); por ello se lo llama *qi*¹⁷.

De suerte que no sólo hombres y cosas están formados de *jing qi*, sino también los mismos espíritus (demonios) y dioses, cuyo *jing qi* posee el *liu dong* (流动, «desplazarse», «discurrir», «fluir») como característica específica¹⁸. La vida y todos los fenómenos humanos de orden superior se explican, pues, a partir del *jing qi*. Cuando el hombre se apropia de él, lo cultiva y acrecienta, el cuerpo se fortalece y los «nueve orificios» (los sentidos, puertas de entrada y salida hacia el

16. Sobre la problemática del *jing qi* y su relación con el Tao, Feng Youlan escribió tres artículos muy importantes: «La naturaleza material del Tao en los taoístas anteriores a la dinastía Qin»: *Guangming ribao* (Diario Claridad), Pekín, 9 de noviembre de 1954; «Un esbozo del desarrollo de la Historia de la Filosofía china» (conferencia pronunciada en un seminario organizado por el Ministerio de Enseñanza Superior), verano de 1956; «Algunos problemas principales en la Filosofía china»: *Renmin ribao* (Diario del Pueblo), Pekín, 19 de mayo de 1957.

17. *Guan zi*, vol. XVI, cap. XLI, Zhonghua shudian, Pekín, 1994, p. 397.

18. Esta división de los seres del espacio intermedio en dioses y demonios nos recuerda la de los antiguos arios, que con el tiempo darían lugar a los *devas* y *ásuras* del hinduismo.

exterior) pueden profundizar en su percepción. Cuando el *jing qi* se aposenta en la mente, el hombre se vuelve más perspicaz y alcanza la sabiduría. Cuando el *jing qi* se dispersa, se disipa, la vida se agota y sobreviene la muerte. Es de suma importancia, por todo ello, la conservación del *jing qi*, y como métodos para conseguirlo, los taoístas recomiendan:

— Mantenerse interiormente en un estado de vacuidad y sosiego. Las técnicas de meditación y de ensimismamiento, bastante similares a las del budismo, permiten y ayudan a alcanzar ese estado.

— Eliminar los deseos y prescindir de la reflexión.

— Evitar caer en la seducción de las cosas exteriores.

Complementariamente, aunque no por ello sea menos necesario, se debe observar un régimen de higiene fisiológica (en el que el *prânâyâma*, es decir, las técnicas respiratorias, ocupan un lugar clave), así como un régimen dietético, los cuales pueden preservar al hombre de la enfermedad.

Mas no acaba aquí el papel desempeñado por la doctrina del *jing qi*, sino que, profundizando aún más, los autores de «La obra interior», se sirven de ella para su particular interpretación del concepto de Tao. Y así, Song Xing y Yin Wen identifican el Tao con el *jing qi*. El Tao, origen de todo cuanto existe, no es otra cosa que el *jing qi*.

Esta doctrina del *jing qi*, desarrollada por el taoísmo primitivo, presenta grandes similitudes con la escuela del *yin-yang*. Esta escuela, cuyos orígenes hay que buscarlos en las más antiguas concepciones cosmológicas elaboradas por el pensamiento chino, considera la existencia de dos clases de *qi*. El uno es ligero y puro, de naturaleza *yang*, y tiende hacia el Cielo; el otro, de naturaleza *yin*, es pesado e impuro, y tiende hacia la Tierra. Los seres estarían, en definitiva, constituidos por la unión de ambos *qi*. El *jing qi* de «La obra interior» es, probablemente, el *yang qi*, el *qi* ligero y puro, y por eso leemos en dicha obra:

Quando el hombre nace, el Cielo pone el *jing*, la Tierra pone el *xing* (形, «forma», el cuerpo); de la unión de ambos se forma el hombre. Su unión es la vida; si falta esa unión, no habrá vida alguna¹⁹.

Este dualismo fundamental contrapone el elemento celeste, superior, el *jing* (literalmente, «la quintaesencia»), al elemento inferior, terrenal, el *xing*; de suerte que para los taoístas, el cuerpo del hombre

19. *Guan zi*, cit., p. 399.

se forma a partir del *qi* pesado e impuro, en tanto que su espíritu está constituido por el *qi* ligero y puro.

Sin embargo, tampoco faltan las discrepancias entre el *Lao zi* y los libros taoístas del *Guan zi*. La más patente la encontramos en el mismo capítulo 5 del *Lao zi*, cuando dice: «El Tao engendra al Uno». Pues bien, en los libros del *Guan zi* «el Uno» (*yi*) siempre aparece referido al *qi*, por lo que el Tao del *Lao zi* sería no sólo distinto, sino también anterior al *qi*. Para muchos eruditos chinos, esto no prueba sino que la redacción del *Lao zi* es posterior —al menos en parte— a la de los libros taoístas del *Guan zi*, los cuales representarían un taoísmo primitivo, que con el tiempo habría evolucionado hacia posturas e interpretaciones más abstractas y espiritualistas.

Esta evolución se observa en el otro gran clásico taoísta, el *Zhuang zi*, en cuyo libro XXII leemos:

Lo brillante nace de la oscuridad. Lo que tiene forma nace de lo que no la tiene. El espíritu nace del Tao. Las formas materiales nacen de la esencia sutil²⁰.

El Zhuang zi

Zhuang Zhou, autor del *Zhuang zi*, es considerado, en efecto, por la mayor parte de los filósofos chinos y por todos los sinólogos occidentales como el representante más cumplido del pensamiento taoísta. El *Lao zi* y el *Zhuang zi* son la base de casi todos los estudios realizados hasta hoy acerca de la filosofía taoísta. A pesar de ello, se mantiene en pie una cuestión capital: ¿es el *Zhuang zi* una evolución, un desarrollo del *Lao zi*, o viceversa? Hasta fecha reciente semejante problema no se había planteado. En opinión unánime los historiadores de la filosofía china sostenían que Zhuang Zhou se había fundamentado en las enseñanzas de Lao Dan recogidas en el *Lao zi*, y prueba de ello serían las numerosas alusiones al supuesto autor del *Lao zi* que aparecen en el *Zhuang zi*, así como las abundantes citas textuales que producen, fielmente, sentencias e incluso párrafos enteros del *Lao zi*.

Sin embargo, en época moderna se ha planteado una nueva teoría: el *Lao zi* es una obra escrita posteriormente al *Zhuang zi*. De hecho, nociones como las de Tao, *tian* («Cielo»), *wu* (物, «materia») aparecen en el *Lao zi* mucho más evolucionadas de como se nos ofrecen en el *Zhuang zi*. Debe tenerse en cuenta que cuando aquí se habla

20. *Zhuang zi*, cit., p. 223.

del *Zhuang zi* nos estamos refiriendo a los siete primeros libros de la obra, pues los restantes veintiséis libros fueron con toda probabilidad —y esto es opinión generalizada— escritos en fecha posterior. Incluso de los siete primeros, algunos consideran que el segundo, «De la unidad de los seres», es obra de Shen Dao.

Según esta teoría, en el *Zhuang zi* el Tao se identifica con la Naturaleza y sólo en pasajes aislados se apunta la idea de su anterioridad con respecto a aquélla. En cambio, en el *Lao zi* la diferencia y anterioridad del Tao respecto de la Naturaleza se encuentra plenamente desarrollada en varios capítulos:

El Tao engendra al Uno, el Uno engendra al Dos, el Dos engendra al Tres, el Tres engendra a los diez mil seres (5 [XLII]).

El Tao engendra (a los seres) (14 [LI]).

(El Tao) parece anterior al emperador (del Cielo) (48 [IV]).

Ahora bien, como se podrá observar, estos tres capítulos no aparecen en el texto de Guodian, por lo que esta teoría sólo sería aplicable a las versiones posteriores, y por lo tanto el *Lao zi* de Guodian sería la versión más antigua, genuinamente representativa del pensamiento de Lao Dan, fundador de la escuela. En cuanto al término *tian* («Cielo»), en el *Zhuang zi* designa también a la Naturaleza. En cambio, el *Lao zi* lo entiende de forma diferente:

El hombre tiene por norma a la Tierra, la Tierra tiene por norma al Cielo, el Cielo tiene por norma al Tao (A11 [69, XXV]).

El concepto *wu* (物, «materia»), del mismo modo, habría sido modificado en el *Lao zi* desde una perspectiva metafísica de afirmación en el reposo («todos y cada uno [los seres] retornan a su raíz; eso se llama quietud»²¹, frente al talante dialéctico de Zhuang Zhou al tratar del *xiran wu* (自然物, «Naturaleza material»). Y de nuevo obsérvese que en el texto de Guodian no se hace mención de la quietud, lo que vendría a reforzar aún más que nos hallamos ante un texto completo y originario, no evolucionado.

Respecto al escollo que supone la mención de Lao Dan y las citas textuales del *Lao zi*, se apunta la hipótesis de que Lao Dan no

21. Capítulo 60 (XVI).

sería sino una figura inventada por Zhuang Zhou. Al presentar a Lao Dan como venerable sabio al que acudía el mismo Confucio a pedir enseñanza, no buscaba Zhuang Zhou sino realzar el prestigio de la doctrina taoísta sobre las doctrinas rivales —especialmente el confucianismo— de su tiempo. Las citas del *Lao zi* no serían citas en realidad, sino sentencias esenciales al taoísmo, transmitidas tradicionalmente desde tiempos antiguos, y que tanto el *Zhuang zi* como el *Lao zi* comentan y explican como base de su doctrina.

1. EL TAO

Todo el pensamiento taoísta en general, y el del *Lao zi* muy particularmente, gira en torno a la idea de Tao. Esta idea es, sin lugar a dudas, una de las más oscuras y difíciles de definir de toda la filosofía china. Ha sido objeto, como luego veremos, de muchas y muy diferentes interpretaciones por parte de las distintas escuelas de pensamiento de la antigua China. Sin embargo, las peculiares características de la escritura china permiten bucear en sus orígenes y seguir, de manera aproximada, la evolución de su contenido.

1.1. El sinograma y sus significados

Tao se representa gráficamente mediante el sinograma 道, ampliamente reproducido en las ilustraciones taoístas, tanto dentro como fuera de su país de origen. Su pronunciación es «tao», cuya transcripción fonética en *pinyin* es *dao*. Si se observa este sinograma, descubrimos que está compuesto de dos partes: una de ellas significa «cabeza» y la otra «caminar»²². Por tanto, en su significación primitiva, este sinograma representaba la acción de caminar en cabeza, de dirigir la marcha, de abrir camino.

22. Los sinogramas chinos, salvo los simples (pictogramas), están compuestos de una parte significativa del sentido y de otra significativa del sonido. En el caso del sinograma Tao, lo que parece seguro es que el componente del sentido significa caminar, mientras que la parte que significa «cabeza» puede ser objeto de muy diversas interpretaciones. De hecho, en las copias más antiguas del *Lao zi*, encontramos a veces el sinograma Tao escrito con los componentes: 行 («desplazarse») y 人 («hombre»). Sin embargo, en las formas más antiguas del sinograma, en los textos mánticos (*jiaguwen*), lo representado es un hombre en medio de una encrucijada (*vid.* cap. A4, n. 1), sin referencia directa a la acción de caminar. Este importante extremo, cargado de gran simbolismo, se explica y desarrolla en mi libro *La ruta del silencio. Viaje por los libros del Tao*.

De ese su significado originario, el sinograma pasó a denotar otras ideas, y a representar otras realidades, si bien todas ellas insertas en un ámbito de relaciones muy claras. Así, por ejemplo, «camino», y de camino a «método». También significa «principio» («regla», «ley») y «doctrina». Y en el chino clásico es el sinograma que representa el «hablar», es decir, el «caminar del discurso».

En la época Primavera y Otoño, mucho antes de Lao zi (Lao Dan), encontramos ya la expresión *tian dao* (天道, Tao del Cielo), usada para designar las órbitas celestes, los caminos recorridos por los astros. Y como el Cielo determina la vida del hombre, de ahí que el sinograma Tao pasara a representar la ley que rige la humana existencia, el destino. Lo que los confucianos llamarán el *tian ming* (la voluntad del Cielo), a la que debe acomodarse el *wang dao* (王道, Tao del rey). Con lo que llegamos a otro sentido de Tao: «arte», como método, de gobernar. El Tao como «arte de gobierno» lo poseyó en la más remota Antigüedad el mítico Emperador Amarillo, y por eso los taoístas hicieron remontar hasta él los orígenes de su doctrina. Esta idea de la correspondencia entre el Tao del Cielo y el Tao del emperador es la que va a mantener firmemente durante siglos la escuela confuciana: al igual que el sol se desplaza regular y ordenadamente por el Cielo, el soberano se mueve sobre la Tierra de manera semejante, y así el Cielo lo considera como un Hijo: el emperador es el Hijo del Cielo (天子 *tian zi*).

Esto nos da a conocer que, en los primeros tiempos, la especulación filosófica china no presentaba las divergencias que encontraremos más tarde. Los conceptos de *tian* y de *dao*, en cierto modo, se confunden, y habrá que esperar a Confucio y a Lao zi para verlos enfrentados como ideas nucleares de dos escuelas rivales.

Al igual que en el *Lao zi* el *tian* sigue desempeñando un papel importante, si bien subordinado al Tao, en el confucianismo el sinograma *dao* ocupa un lugar de honor en el ámbito de la moral. Para un confuciano, el Tao es la norma moral, aunque tal norma se entiende en su correspondencia con los designios (caminos, *dao*) del Cielo, del que derivan. El Tao es el «camino» que se debe seguir, es la dirección que se debe dar a la propia conducta. El Tao es la virtud del *jun zi*, del «caballero», del hombre honesto, del varón de nobles prendas, del hombre modelo que se debe imitar.

En todo caso, tanto Lao zi como Confucio interpretan el Tao como «principio de orden»: un orden de la Naturaleza, y aun metafísico, para el primero, y un orden moral y político para el segundo. Un orden moral que, para los confucianos de todos los tiempos, sólo

se puede alcanzar mediante la práctica de las virtudes (*daode*). De hecho todavía hoy, en la lengua hablada, *daode* (道德) es la forma de traducir nuestro término «virtud».

En el legismo, otra de las grandes corrientes de pensamiento de la antigua China, también encontramos en lugar destacado el término *dao*, del que la ley positiva (*fa*) sería una inmediata manifestación. Para esta escuela, el Tao se identificaría con el proceso mismo de transformación de la Naturaleza, y vendría a ser la síntesis suprema de todos los contrarios que se resumen en la contradicción-raíz, el *ying* y el *yang*. Esta interpretación está muy próxima al taoísmo, y entronca con la más antigua del *Yi jing* («Libro de las mutaciones»), donde el Tao posee ya un valor metafísico. En el *Yi jing* el Tao engloba al *yin* y al *yang*, al mismo tiempo que rige sus alternancias, en las que pone orden.

En este sentido de verdadera Realidad, última y radical, es en el que el *Lao zi* nos va a presentar al Tao.

1.2. Dimensión ontológica del Tao

Ciertamente se trata de una interpretación que no encontramos en los primeros tiempos, sino que se fue formando en el curso de una larga evolución conceptual. Aunque, como señala Marcel Granet, es muy posible que el término Tao, en la lengua mítica y religiosa de la Antigüedad, haya significado una eficacia, indeterminada en sí misma, y al mismo tiempo principio de toda eficiencia. Muestra de ello sería uno de los himnos recogidos en el *Shi jing* (诗经, «Clásico de la Poesía»), una de las obras más antiguas de la literatura china. En él se canta al príncipe de las cosechas, Hou zi, del que se dice que «poseía el Tao de ayudar (a la Naturaleza)».

En el taoísmo, sin embargo, lo que se va a resaltar es la dimensión ontológica del Tao. En el *Lao zi*, por primera vez en la historia del pensamiento filosófico chino, se va a explicar el mundo, la realidad total, a partir del Tao. Se abrirá un camino que los taoístas posteriores irán pavimentando con sucesivas aportaciones, y que se consolidará siglos después con la asimilación de importantes elementos del budismo *mahayana*.

El Tao es, pues, una entidad primordial y eterna, anterior a todas las cosas y principio de todos los seres, algo así como, *mutatis mutandis*, la Idea de Hegel, con cuya filosofía el taoísmo presenta, como después veremos, sorprendentes coincidencias. En cualquier caso, el Tao es sin duda una evolución del primitivo *shang di*, de ese

dios antropomorfo de los antiguos chinos, al que viene a sustituir en su papel de supremo rector de los cambios del universo. Idea esta claramente expresada en el *Lao zi* (54 [X]), donde se nos dice que el Tao «engendra, alimenta y hace crecer (a los seres)».

Sin embargo, si tratamos de averiguar cómo es para el *Lao zi* esa entidad primordial y eterna, cómo la entiende y la interpreta, tropezamos de frente con una serie de aparentes contradicciones, que unidas a la misma profundidad del libro, hacen harto difícil la respuesta. Ésta, si consideramos algunos pasajes de los textos clásicos, puede parecer «misión imposible».

Incognoscibilidad e inefabilidad del Tao

El Tao que puede expresarse,
no es el Tao permanente (45 [I]).

Contundente aseveración, corroborada por el otro gran clásico taoísta:

El Tao no se puede declarar con palabras, lo que se declara con palabras no es el Tao [...] Quien responde cuando le preguntan por el Tao, no conoce el Tao²³.

Esta inefabilidad tiene una causa:

El Tao, oculto, no tiene nombre (3 [XLI]).

El Tao, pues, no puede designarse, definirse; pero ¿qué es?, ¿se puede alcanzar un conocimiento, aunque sólo sea aproximado de él?

Lo miras y no lo ves,
su nombre es «incolore».
Lo escuchas y no lo oyes,
su nombre es «insonoro».
Lo tientes y no lo tocas,
su nombre es «incorpóreo» (58 [XIV]).

El gran sonido (el Tao) apenas se oye,
la gran imagen (el Tao) no tiene forma (3 [XLI]).

23. *Zhuang zi*, libro XXII («Viaje boreal de Entendimiento», VII), cit., p. 227.

El Tao no puede ser percibido, lo que se percibe no es el Tao; el Tao no puede ser visto, lo que se ve no es el Tao²⁴.

La vía de los sentidos queda, pues, cerrada en nuestro camino hacia el conocimiento del Tao. Resta la vía del entendimiento, mas como leemos en el *Zhuang zi*, «lo que puede alcanzar el entendimiento son cosas, y sólo cosas»²⁵, por lo que, en último término, «el Tao es inalcanzable»²⁶.

El Tao, inaccesible a los sentidos no tiene forma, carece de límites; y por eso no se lo puede definir. Es inefable. No tiene nombre (无名 *wu ming*). El verdadero nombre del Tao trascendente es él mismo trascendente, y por ende incognoscible.

Pese a lo anteriormente expuesto, muchos son los que, a lo largo de la historia, no han sucumbido al desánimo, y arrojando toda una serie de dificultades, se han lanzado al proceloso mar de la interpretación de lo ininterpretable. En esta admirable aventura, los comentaristas del *Lao zi*, como cabía esperar, no sólo no han estado de acuerdo, sino que incluso han mantenido posturas totalmente contrarias. Al principio predominaron las interpretaciones materialistas de antiguos filósofos e historiadores, como Han Fei, Wang Chong o Sima Qian. Más tarde, en tiempos de las dinastías Wei y Jin (ss. III y IV), tuvo gran influencia la interpretación idealista y metafísica de la escuela llamada *xuan xue* (玄学, «doctrina del misterio»), con destacados taoístas como Wang Bi y Ge Hong; este último, la figura más sobresaliente de la alquimia taoísta. Y ya en el siglo XI, Cheng Hao, Cheng Yi, y sobre todo Zhu Xi, todos ellos filósofos confucianos, se esforzaron por asimilar el Tao a su idea del *tian li* (天理, «Razón del Cielo») sobre la base de una lectura idealista del *Lao zi*. La polémica sigue abierta, y todavía hoy encontramos filósofos, tanto chinos como occidentales, que defienden posiciones enfrentadas en torno a la naturaleza del Tao. Desde quienes identifican el Tao con la Idea hegeliana, hasta los que quieren ver en el Tao la versión china del *apeiron* de Anaximandro. Frente a quienes sostienen que el Tao del *Lao zi* tiene una lectura materialista y atea, otros valoran como idealismo objetivo el sistema filosófico que se encierra en el libro²⁷.

24. *Ibid.*

25. *Ibid.*, p. 259.

26. *Ibid.*, p. 220.

27. Estas dos posturas están representadas por dos eruditos chinos del pasado siglo: Feng Youlan y Ren Jiyu. Las teorías de ambos filósofos chinos pueden contrastarse a partir de sendas obras: la del profesor Feng, *Zhongguo zhexue shi* (Historia de

Si nos remitimos al *Lao zi*, «Libro del Tao» por antonomasia, varias son las aproximaciones al Tao que encontramos en él. A continuación pasamos a presentarlas, en un orden que no tiene más significado que la comodidad de la exposición.

El Tao es la «ley universal» (普遍法则 pubian faze)

Esta interpretación es aceptada, casi unánimemente, por los comentaristas del *Lao zi*. El sinograma *dao* aparece a veces en el libro, muy claramente, en su acepción de «ley universal», en su función de Orden eficaz.

En este sentido, el Tao del *Lao zi* supone una profunda evolución comparado con el Tao de Confucio o el de Mo zi. Evolución en el sentido de que ha perdido todas las connotaciones religiosas que aún se aprecian claramente en estos dos filósofos. En el *Lao zi*, en cambio, el Tao se nos muestra exclusivamente en una dimensión racional, como *logos* que se identificaría con las leyes de la Naturaleza. Otra cuestión será si tras esta —o además de ésta— concepción funcional del Tao, se encuentra una realidad material o una realidad espiritual. Cuestión que al *Lao zi* no parece interesarle; lo verdaderamente importante es el carácter de ley (*fa*), de norma, que garantiza y sustenta un orden universal. Y así, cuando se dice del Tao que no actúa, y que por eso nada deja de hacer, ¿qué otra cosa puede significar sino que se identifica con la «ley universal del movimiento y de las transformaciones del universo»? Nos hallaríamos ante una concepción ateleológica del Tao, opuesta a la de un Dios providente.

El Tao es el Todo

Como vimos antes, ni los sentidos ni el entendimiento, son vías que permitan llegar hasta el Tao. Pero ¿a qué se debe, en definitiva, semejante imposibilidad de alcanzar el Tao? ¿Por qué el Tao escapa a la persecución de nuestros sentidos y de nuestro entendimiento? Porque sentidos y entendimiento son facultades que se mueven en los límites de la dualidad sujeto-objeto, en el ámbito de la dicotomía radical que separa y enfrenta al «yo» con el «no yo», cuando en realidad «yo» y «no yo», sujeto y objeto, son una y la misma cosa. Separan, distinguen, y por tanto rompen la unidad fundamental de todos los

la Filosofía china), Shanghai, 1934, vol. I; la del profesor Ren, *Zhongguo zhexue shi jianbian* (Compendio de Historia de la Filosofía china), Pekín, 1973.

seres. El «esto» y el «aquello»; «verdad» y «error»; «ser» y «no ser»; son todo ello una pura fábrica nuestra, y al mismo tiempo una barreira que nos estorba y hace imposible la intuición del Tao, *Totalidad* en que todo se hace *Uno*, en la que el «es» y el «no es» se identifican.

En este punto se descubre una sorprendente coincidencia con el pensamiento hegeliano, en el que también el ser y el no-ser sólo «existen» realmente en su superación: el devenir de la *Totalidad*. Un paralelismo entre ambos pensamientos que queda más que patente cuando leemos en Hegel:

Los antagonismos que encerraban su importancia bajo la forma de espíritu y materia, de alma y cuerpo, fe y entendimiento, libertad y necesidad, etc., van convirtiéndose a medida que se desarrolla la cultura, en los antagonismos de razón y sensibilidad, inteligencia y naturaleza, subjetividad absoluta y absoluta objetividad. Superar estos antagonismos cuajados es el interés único de la razón. Al parecer, este interés no va dirigido contra los antagonismos como tales, pues el desdoblamiento necesario es un factor de vida, ya que ésta se desarrolla eternamente en forma antagónica, y la Totalidad, en la suprema vida, sólo puede lograrse mediante una restauración que supere la separación suprema. Contra lo que la razón se dirige es contra la absoluta fijación del desdoblamiento por el entendimiento, y en mayor medida aún si los términos que se oponen en absoluto proceden de la razón misma (*Diferencias entre el sistema de filosofía de Fichte y de Schelling*, trad. J. A. Rodríguez Tous, Alianza, Madrid, 1989, p. 38).

Podemos apreciar, por tanto, que tanto en el taoísmo como en Hegel la dialéctica de la Totalidad resuelve todos estos dualismos, supera la rígida dualidad en que, cual tela de araña, nos mantienen atrapadas las facultades discriminantes.

Y ése será el camino propuesto por el *Lao zi* para llegar al Tao:

Elimínese la sabiduría, rechácese la inteligencia (63 [XIX]).

El Tao, pues, entendido como Totalidad, tendría como correlato en Hegel a la Totalidad como integridad, como el perfecto *ser para sí*, lo Absoluto.

Ahora bien, se puede apreciar una diferencia importante: en el taoísmo esta Totalidad es *ya dada*. El Todo, el Tao, está presente por doquier: el Todo en cada una de las partes; el Infinito en cada uno de los finitos; el Absoluto en cada uno de los relativos.

¿Cómo se realiza el Tao, lo Absoluto, la Totalidad, en cada uno de los particulares? A través de la Virtud.

El Te (德, «Virtud»)

El Tao, por una parte trascendente, por otra, a medida que se manifiesta, se hace inmanente en los seres. Y a eso es a lo que el *Lao zi* llama *de*, la «Virtud» del Tao.

Al igual que el sinograma *dao*, también el de *de* sufrió una evolución semántica desde su primera y más concreta significación. Incluso cabe decir que en el caso del *de*, esta evolución fue mucho más profunda y radical. El sinograma *de* está formado por tres componentes gráficos que significan: «caminar», «mente» («corazón») y «rectitud». Por tanto, desde los tiempos antiguos, se usaba para representar «un caminar dirigido por una mente recta», o lo que es lo mismo, una «buena conducta», una «conducta virtuosa». De ahí que sea de uso común traducirlo por «virtud», y de hecho en el chino moderno forma parte de los términos *dexing* (德行) y *daode* (道德) que traducen nuestro término «virtud» en su sentido moral. Sin embargo, en el taoísmo, el sinograma *de* va a adoptar el significado que corresponde en primer lugar, según la etimología, al *virtus* latino: «fuerza», «eficacia», «poder».

En la lengua china, el significado moral del término es el punto de partida, en tanto que en nuestras lenguas es el punto de llegada.

Por tanto, en el taoísmo el Te es el «poder», la «eficacia» (la Virtud) del Tao, que se manifiesta al particularizarse en los seres. El Tao es la Totalidad, que a través del Te, la Particularidad, se manifiesta en la singularidad de los seres. El Te, en cierto sentido, es el puente entre el Tao y los seres, entre lo absoluto y lo relativo, un poco a la manera como entiende Plotino, en su emanatismo, la «entrada» en el mundo del poder del Uno. De ahí que, para algunos comentaristas, sirva de frontera (o unión) entre el componente idealista (más allá del *de*, en el ámbito del Tao) y los aspectos materialistas (por debajo del *de*, o derivados de él) del pensamiento del *Lao zi*.

El Te sería entonces la contrapartida del Tao. En vez de pensar en un supuesto monismo, que en cierto modo reproduciría los planteamientos que ya por entonces, en la antigua Grecia, habían desarrollado algunas escuelas presocráticas, podríamos hallarnos ante un dualismo, en el que se distinguiría, por un lado, el principio del que proceden los seres (Tao), y por otro, el principio que rige y es ley de sus cambios y transformaciones (Te). En este sentido podría interpretarse el pasaje del *Lao zi* que dice:

El Tao los engendra,
el Te los alimenta,
la materia les da forma (14 [LI]).

Por consiguiente el Te, que en definitiva no es sino la particularización del Tao en cada uno de los seres concretos, viene a representar el puente entre lo universal y lo particular. Un *punte que no es distinto de las orillas que une*, y ése es el profundo y elevado sentido de *El Tao y su Virtud*.

Al final llegamos a la conclusión de que en el *Lao zi* queda totalmente excluida la interpretación del Tao en el sentido de causa primera, de principio creador. Nada se crea en el mundo, y el mundo mismo no ha sido creado. El Tao no es una *natura naturans*, no es un Todo en el que se hallen prefigurados todos los seres. El Tao no crea a los seres, los hace ser como son. Ni tampoco es una Totalidad —Todo inexistente, no Todo que ya existe— entendida como meta coordinadora del movimiento dialéctico. (Compárese con Marx: Totalidad que se va realizando a lo largo de un proceso).

Y ahí también hallamos la explicación de por qué la praxis queda excluida de la interpretación del hombre en el taoísmo. Es su doctrina del *wuwei*, de la que trataremos más adelante.

Esta Totalidad ya dada del taoísmo no excluye, sin embargo, un movimiento dialéctico perfectamente cerrado y circular:

[El Tao] retorna siempre a la Vacuidad (58 [XIV]).

Los caminos del Cielo (el Tao del Cielo) son circulares,
todos y cada uno (de los seres) retornan a su raíz (A13).

Los infinitos seres se desarrollan profusamente,
y yo contemplo su (constante) retorno.
Innumerable es la variedad de los seres,
(mas) todos y cada uno retornan a su raíz (60 [XVII]).

Lo grande (el Tao) se desborda,
al desbordarse se extiende hasta muy lejos,
hasta tan lejos que acaba por retornar (A11 [69, XXV]).

Así pues, descubrimos que, en último término, el Tao no es una sustancia, sino un proceso, el *camino* —volvemos a su significado primero— que siguen los seres. Es lo único permanente (常, 恒 *chang* o *heng*) que hay detrás de los cambios. Mas conviene no perder de vista que ese *camino* que es el Tao es un camino que lleva a sí mismo;

no es un *camino hacia*, sino un camino que es principio y final, o un camino sin principio ni final.

El Tao es una «cosa caótica» (混成之物 *huncheng zhi wu*)

Algunos comentaristas se decantan por una aproximación al Tao como «cosa caótica». Reconocen, eso sí, que todas las sentencias del *Lao zi* en que aparece el sinograma Tao son oscuras, hasta el punto de que pueden interpretarse en ambos sentidos, materialista e idealista; todas, menos una. La que leemos al comienzo del capítulo A11 (69, XXV):

Hay una cosa confusamente formada,
anterior al Cielo y a la Tierra.

El sinograma *wu* (物, «cosa») podría referirse a una entidad espiritual, pero la expresión *hun cheng* (混成, «confusamente formada») forzosamente alude a una realidad material. Esa realidad material con la que se identifica el Tao sería precisamente el *qi* (气, *pneuma*, el «hálito cósmico», tan afín al *prana* del hinduismo), una categoría de la antigua filosofía china que no sobrepasa los límites de lo material. ¿Cómo demostrar que el Tao es el *qi*? A partir del pensamiento taoísta tradicional, contenido y desarrollado en otros textos, como «La obra interior» del *Guan zi*. Enfocados desde esta perspectiva, numerosos pasajes del *Lao zi* se iluminan y hacen comprensibles, dice Feng Youlan, quien afirma que con toda seguridad el Tao del *Lao zi* y el *qi* (o *jing qi*) de las otras escuelas taoístas es una y la misma cosa²⁸. Como conclusión, afirman los defensores de esta tesis, el principio y origen, llámese Tao, llámese *qi*, tanto para el *Lao zi*, como para las restantes corrientes taoístas, es siempre algo que no sobrepasa los límites de la materialidad.

El Tao no tiene forma ni figura, es Nada (无)

La identificación del Tao con la Nada, con el No-ser, se repite en todos los antiguos textos taoístas. Se nos dice que el Tao es «forma de lo sin forma, imagen de la Vacuidad» (58 [XIV]); que «el gran principio fue la Nada; no había Ser, ni había nombres»²⁹; que «las

28. Cf. nota 38.

29. *Zhuang zi*, libro XII, VII, cit., p. 129.

cosas del mundo nacen del Ser, y el Ser nace de la Nada» (4 [XL]); que «el Tao es la Nada que existe como si no existiera» (*Huai Nan zi*, libro I).

En el propio *Lao zi*, aunque no se dice expresamente, deducimos la identidad de Tao y Nada a partir de la comparación de los capítulos 4 y 5, en los que la Nada y el Tao, respectivamente, aparecen como origen de los seres.

La Nada, por tanto, no es un término puramente negativo, por cuanto designa el origen de la existencia. El Tao, identificado con la Nada, es el principio cosmogónico. Del Tao (Nada, *wu*) surge el Ser (有 *you*), el mundo visible (¿alienación de la Idea hegeliana?) en cuyo seno irán apareciendo los seres particulares: No-ser – Ser – Seres.

El Occidente platónico niega el verdadero ser a lo concreto y lo reserva para el mundo superior de las Ideas. En la antigua China taoísta, por el contrario, se reserva el ser (*you*) para lo concreto, lo limitado y lo imperfecto, mientras que el Tao es el *wu* (no-ser), o algo anterior a la distinción entre *you* (ser) y *wu* (no-ser). En todo caso, la imperfección del *you* no ofrece dudas para el taoísta, e incluso sirve para demostrar la inexistencia de cualquier ente creador. Así, Guo Xiang, un filósofo taoísta del siglo IV, propone una suerte de argumento ontológico *sensu contrario* sobre la base de dicha imperfección:

Holgaría preguntar si el «hacedor de las cosas» (造物 *zao wu*) es algo (*you*) o no es nada (*wu*). Si no fuera nada, ¿cómo sería capaz de hacer las cosas? Y si fuera algo, [dado que el ser implica imperfección] no estaría a la altura de poder hacer las cosas en sus infinitas formas. Por ello carece de sentido discutir con alguien del hacedor de las cosas hasta que no entienda que las innumerables formas se hacen por sí mismas (自然 *zi ran*)³⁰.

Acabamos de ver como el *Lao zi* en uno de sus pasajes establece la precedencia y preeminencia ontológica de la Nada sobre el Ser. Sin embargo, una vez más, otros fragmentos parecen entrar en manifiesta contradicción con dicha tesis:

Ser (*you*) y No-ser (*wu*) se engendran mutuamente (A9 [46, II]).

Las cosas del mundo nacen del Ser (y) nacen del No-ser (A19).

30. Vid. Zhongguo zhexue shi ziliao jianbian, *Lianghan suitang bufen*, vol. 2, Zhonghua shuju, Pekín, 1973, p. 388.

E incluso se llega a identificar la Nada con el Ser:

Tienen entrambos el mismo origen,
diferentes nombres que vienen a decir lo mismo (45 [I]).

Idea corroborada por otras importantes obras taoístas posteriores, como el *Huai Nan zi*, cuando dice, como ya hemos visto:

El Tao es la Nada que existe como si no existiera.

Ahí está, probablemente, la clave interpretativa de las palabras del *Lao zi*: existir es no existir; en el Tao, como ya antes vimos, se da esa *coincidentia oppositorum*, que empieza por la coincidencia de la oposición-raíz, el «es» frente al «no es». En el taoísmo queda, pues, anulada la diferencia entre ser y no-ser; algo que no ocurre en el pensamiento occidental, salvo, y con muchas reservas, en Nicolás de Cusa. La identidad de los contrarios, sin ni siquiera la proyección de una síntesis que los resuelva, he ahí la última palabra de la metafísica oriental. En este terreno la lengua china dispone de una gran ventaja a la hora de expresar estos conceptos. En el latín y en el griego, lenguas en que se formó nuestra filosofía, no se distinguen el uso existencial y el uso copulativo del verbo «ser»; fueron las traducciones en árabe —que sí los distingue— las que provocaron las disputas escolásticas en torno a la esencia y la existencia. En el chino clásico se dispuso desde el principio de los sinogramas *you* 有 y *wu* 无 para significar la existencia o no existencia (y también el «tener» y «no tener») ³¹, y de los sinogramas *shi* (是) y *fei* (非) para significar el uso copulativo de nuestro verbo «ser». Hay todo un libro del *Zhuang zi* destinado a exponer este punto, el libro II, «De la unidad de los seres», en el que se dice:

31. Son muy curiosas e ilustrativas las explicaciones que han propuesto los eruditos chinos sobre la etimología de ambos sinogramas. La forma antigua del sinograma *wu* 无 (la que se usa en la copia de Guodian) es un pictograma que representa a un hombre escondiéndose en un rincón o agujero («desaparecer»), mientras que la forma moderna 無 (simplificada en 无) derivaría de un antiguo pictograma que representa la acción de una multitud de hombres sobre un bosque, su destrucción; de ahí que en los antiguos diccionarios se dice que significa «desaparición», «ausencia», «falta de», «negación». En cuanto al sinograma *you* 有, dicen también los eruditos, que procede de un pictograma que representa una mano que cubre la luna, es decir las fases, o los eclipses de nuestro satélite. Para otros, en cambio, representa una mano que agarra un trozo de carne.

Por el *es* existe el *no es*. *Aquello* y *esto* no son más que expresiones que han nacido ahora mismo. Nacen ahora y ahora mueren. Ahora mueren y ahora nacen. Ahora es posible y ahora no es posible. Ahora es imposible y ahora ya es posible. Porque *es* y porque *no es*; porque *no es* y porque *es*. Por eso para el sabio todo *es es*. *Esto* es también *aquello* y *aquello* es también *esto*. En *esto* unifica al *es* y al *no es*. En *aquello* unifica al *es* y al *no es*. ¿Existe, en realidad, diferencia entre *aquello* y *esto*, o no existe, en realidad, diferencia entre *aquello* y *esto*? El punto en el que el *esto* y el *aquello* no tienen su pareja es el quicio del Tao. El quicio del Tao está originariamente en el centro del círculo, y desde allí puede corresponder a todo indeficientemente. El *es*, en aquella unidad, es inagotable [...]

El *no es*, en aquella unidad, es también inagotable. Así, antes que llamar *dedo* algo del dedo que no es dedo (una cualidad), mejor sería llamar *no dedo* aquello del dedo que no es el dedo. Antes que llamar *caballo* algo del caballo que no es el caballo, mejor fuera llamar *no caballo* lo que en el caballo no es el caballo. «El Cielo y la Tierra son un dedo», «Todos los seres son un caballo» [...]

Había ya un principio. Había un principio que no había tenido aún principio. Había un principio anterior a ese principio sin principio. Había seres. Había la Nada. Había la Nada anterior a la Nada. De pronto existe la Nada y no sabemos del Ser y de la Nada cuál existe y cuál no existe (*Zhuang zi*, «De la unidad de los seres», III, IV, V).

Al igual ocurre en Hegel cuando plantea en la Lógica el comienzo del movimiento dialéctico: *Ser* y *Nada* son dos anotaciones del Vacío, y por tanto no se da una escisión de la identidad. El comienzo de Hegel debe entenderse como el doble posicionamiento de un mismo término, pues no hay dos términos en el sentido de dos contenidos diferenciados, sino dos anotaciones de un mismo término. Lo que se encuentra así señalado por Hegel es una diferencia mínima, la diferencia de dos anotaciones idénticas —dos anotaciones para el vacío—, su anotación en dos lugares diferentes, dos anotaciones que sólo difieren por el lugar que ocupan. En último término *ser* y *nada* representan un único y mismo contenido. De modo que aunque el proceso hegeliano encierra cierta idea de movimiento, éste debe entenderse sólo en el sentido de desplazamiento —desplazamiento de lo mismo, de lo Uno—, y no como transformación, por lo que no se puede hablar de escisión de la identidad.

Otro gran filósofo que trató en profundidad la relación entre el ser y el no-ser, Nāgārjuna, también puede arrojar cierta luz sobre el problema. Fue el máximo representante de la escuela *madhyamaka* («Vía del Medio»), una corriente del *mahayana* que sostenía una doctrina intermedia entre las afirmaciones extremas del ser y del no-ser.

Nâgârjuna desarrolló la doctrina de la Vacuidad, aplicando un enfoque dialéctico del ser en sí y de la existencia condicionada. Para este filósofo budista, lo absoluto es tan vacío como lo relativo, dado que si se opusiera a lo relativo dejaría de ser absoluto. La Vacuidad no pasa de ser una simple «designación metafórica», que escapa tanto a cualquier connotación verbal como a toda aprehensión racional.

Al final se llega, por tanto, a la conclusión de que el Tao no se puede interpretar ni como el absoluto Ser, ni como la Nada, es decir, el absoluto No-ser. No cabe en el taoísmo semejante lectura, por cuanto ambos extremos, en una especie de «oscilación dialéctica de lo Absoluto», quedan superados y anulados (o subsumidos) en un Todo que no es nada, o una Nada que lo es todo: el Tao.

1.3. La vacuidad del Tao

El Vacío o Vacuidad es uno de los grandes temas del taoísmo filosófico. Acabamos de hablar de sus afinidades y similitudes con las teorías de Hegel y las doctrinas de Nâgârjuna. En este sentido conviene recordar que mucho antes de que se formara y desarrollara el concepto de *shunyata* en el *mahayana* budista, inspirador de toda la extensa y riquísima literatura de la *Prajñāparamita*, la idea de Vacuidad ya aparece en el *Lao zi*, evocada de forma simbólica: el fuelle (A12 [49, V]); el cubo de la rueda, el vacío de los recipientes, las puertas y ventanas (55 [XI]).

En estos dos fragmentos la idea de «Vacuidad» está representada gráficamente de forma distinta. En el primero se usa el sinograma 虛 (*xu*), que deriva de un antiguo pictograma en el que se representa una alta meseta; ésta, al estar inculta y desierta, sirve para transmitir la idea de «vacío». En la literatura taoísta posterior fue el sinograma utilizado para significar la «Vacuidad» como característica primera del Tao. Y también fue, a partir de los primeros siglos de nuestra era, el sinograma que los budistas tomaron prestado del taoísmo, al traducir los sutras, como equivalente del término sánscrito *shunyata* («Vacuidad»), con el que se significa el concepto fundamental sobre el que se levanta todo el edificio filosófico del *mahayana*. Otro de los sinogramas que usaron los budistas para traducir *shunyata* fue 空 (*kong*, «vacío», «espacio», «firmamento»), más adaptado que el anterior a la dimensión espacial de su idea de la Vacuidad. Aunque en su etimología, este sinograma representa el vacío de un agujero, de una gruta excavada.

En el segundo fragmento la idea de «Vacuidad» se representa mediante dos sinogramas, 无有 *wu you*. Literalmente significan «no ha-

ber», «no existir», lo que implica una identificación de Vacuidad y Nada. La Nada (*wu*) es el No-ser (*wu you*), es decir, el «vacío de ser». De ahí que en otros fragmentos encontremos la más concreta expresión 无物 *wu wu* (literalmente, «no haber cosas») para designar la «Vacuidad».

En este mismo fragmento observamos también una identificación indirecta del Tao con el No-ser, con la Vacuidad, cuando dice al final que la eficacia («que cumpla su misión») es atributo del No-ser. Recuérdese que el Tao es el Todo (o la Nada) eficaz; eficacia manifestada en el Orden que domina el ámbito de la apariencia.

Esta identificación del Tao con el Vacío (con la Nada), se hace explícita en otros fragmentos del *Lao zi*:

El Tao es vacío (48 [IV]).

La gran plenitud parece vacía (B7 [8 XLV]).

En estos dos pasajes, en lugar del sinograma 无 (*wu*), encontramos el sinograma 冲 (*chong*), sinónimo raramente usado, y que más tarde los taoístas emplearán en la expresión 冲虚 (*chongxu*) para designar el vacío vital (hallarse mentalmente libre de todo cuidado).

En el *Zhuang zi* encontramos numerosas referencias a la «Vacuidad», casi siempre entendida como estado de la mente. En el libro III, para conservar la integridad de nuestra naturaleza, se nos recomienda «tomar como norma invariable acomodarnos a la Vacuidad»³²; y en el VI nos dice que la «quietud silenciosa» procede de la «vacuidad suprema»³³. Y también:

El Tao se aposenta en la vacuidad. La vacuidad es abstinencia mental³⁴.

Parece, pues, que el *Zhuang zi* representa una evolución hacia posturas místicas: la presencia en nosotros del Tao, de cuya vacuidad participamos y en la que nos hacemos uno con él. Veamos algunos ejemplos:

Penetra en lo que no tiene límites (el Tao) y lleva tu mente al estado de quietud [...] Entonces tu mente habrá alcanzado el estado de Luminosa Vacuidad³⁵.

32. *Zhuang zi*, cit., p. 54.

33. *Ibid.*, p. 84.

34. *Ibid.*, p. 60.

35. *Ibid.*, p. 96.

Hacerse uno con el origen del universo (el Tao) es vacuidad³⁶.

Y sobre todo cuando se nos relata el último de los varios encuentros que tuvo un maestro taoísta llamado Hui zi con un famoso shamán de grandes poderes:

Al día siguiente vino de nuevo el shamán. Mas plantarse ante Hui zi y salir corriendo con el rostro demudado fue todo uno.

—Ve tras él —dijo Hui zi a su discípulo (Lie zi).

Así hizo éste, mas no pudo alcanzarle. Cuando retornó junto a su maestro, dijo:

—Ni rastro de él; no sé adónde ha ido, no he podido alcanzarle.

—Lo que acabo de mostrar ante él —dijo Hui zi— ha sido un estado de unión con mi principio. Me he presentado en mi vacío, como algo indefinido, de suerte que él no podía saber qué era lo que tenía delante... Eso es lo que le ha hecho salir corriendo³⁷.

Terminaremos este breve y muy resumido recorrido por el *Zhuang zi* citando un fragmento, que de no manifestar su autoría, muy bien podría pasar por texto budista:

Es menester disipar la confusión del ánimo, romper las ataduras de la mente, eliminar los impedimentos de la virtud, remover los obstáculos del Tao. Honores, riquezas, ostentación, poder, fama y lucro son las seis cosas que confunden el ánimo. El talante, los movimientos, el semblante, el discurso, el porte y la voluntad son las seis cosas que atan la mente. Odio, deseo, alegría, enojo, tristeza y gozo son las seis cosas que impiden la virtud. Rechazar, aceptar, tomar, dar, conocer y poder son las seis cosas que estorban el Tao. Si no turban tu pecho estos cuatro senarios, podrás mantenerte en perfecto equilibrio; manteniéndote en perfecto equilibrio, tendrás sosiego; estando sosegado, verás con claridad; viendo claramente, alcanzarás la Vacuidad; en la Vacuidad, no actuarás sin que nada dejes de hacer³⁸.

Si antes citamos a Nâgârjuna, fundador de la escuela *madhyamaka*, cuyas doctrinas giran en torno a la idea de la «vacuidad de todos los fenómenos», ahora, tras leer a *Zhuang zi*, no podemos menos de hacer referencia a Asanga y su escuela *yogacara* o *cittamatra* («todo mente»). Para esta escuela, en el ámbito de la verdad suprema (*paramartha satya*) los fenómenos no existen, son vacíos, proyecciones de

36. *Ibid.*, p. 129.

37. *Ibid.*, p. 96.

38. *Ibid.*, pp. 241-242.

la mente; y la propia mente es vacía, aunque de algún modo existe. Existencia esta, de la mente, que los *madhyamika* no admiten.

1.4. La epifanía del Tao: el yin y el yang

Cuando los taoístas se plantean la pregunta sobre el origen de los seres (la pregunta sobre el *arjé* de los primeros filósofos griegos), las respuestas que encontramos vienen a coincidir:

Lo que no tiene nombre es principio de todos los seres (*Lao zi*, 45 [I]).

En el principio existía la Nada. La Nada carecía de nombre (*Zhuang zi*, libro XII).

Las cosas del mundo nacen del Ser, y el Ser nace del No-ser (4 [XL]).

«Lo que no tiene nombre» se refiere al Tao y a la Nada, pero no como «realidades» diferentes, sino como una misma y sola «realidad».

Si analizamos los pasajes pertinentes del *Lao zi*, podemos establecer que, por su naturaleza, el Tao es distinto de los seres y anterior a ellos:

El Tao parece el ancestro de todos los seres (48 [IV]).

Hay una cosa confusamente formada,
anterior al Cielo y a la Tierra.

[...] De nada depende y no sufre mudanza,

[...] su nombre se escribe «Tao» (A11 [69, XXV]).

De modo que el Tao no sólo es anterior a los seres, sino que, mientras que éstos están sujetos a mudanzas y llamados a desaparecer, el Tao, absoluto, incondicionado, permanece idéntico a sí mismo en su inmutabilidad. Pasan los seres, mientras que el Tao perdura. Por lo tanto los seres tienen que surgir de él. ¿Cómo?

A través de un proceso, de una especie de emanación hipostática, que nos describe el mismo *Lao zi* en unas líneas del c. 5 (XLII) antes citadas:

El Tao engendra el Uno, el Uno engendra el Dos, el Dos engendra el Tres, el Tres engendra a los infinitos seres (5 [XLII]).

Éste es uno de los pasajes del libro que han servido de argumento a algunos comentaristas para sostener la espiritualidad del Tao. La clave de este fragmento estaría en el sinograma *yi* (一, «uno»).

El «Uno», según ellos, debe entenderse como el *yuan qi* (元气). 气 significa «hálito», «pneuma», y 元, «principio originario». Por tanto esta expresión china, de difícil traducción, equivaldría al «aire» de Anaxímenes, o si se quiere, a la materia primordial platónica.

En cualquier caso, para dichos comentaristas, este pasaje del *Lao zi* nos da a entender que la materia nace del Tao, para luego, a su vez, ser origen del universo. Conclusión: el Tao, anterior y distinto de la materia, no puede menos de ser de naturaleza espiritual.

Nuestro personal comentario difiere de tal aproximación. En primer lugar la materialidad del mismo *yuan qi* está por demostrar. El mismo término podría traducirse sin dificultad por «espíritu primordial» (términos similares de las antiguas culturas de Occidente y Medio Oriente se han traducido así), situado en esa oscura frontera de las categorías de lo material y lo espiritual. En segundo lugar, cuando se lee el *Lao zi* de forma penetrante y libre, y se llega a sentir el mensaje, se nos descubre la verdad encerrada en «el erudito nada sabe»: El Tao no es material, ni tampoco espiritual, ni las dos cosas, ni ninguna de ellas. ¿Es posible agarrar el humo?

El Uno, el Garuda y la Sauvastika

Aparte de la interpretación puramente dialéctica de este proceso generativo o emanativo, de la que hablaremos más adelante, el problema que se plantea y que se ha dado a no poca confusión es el de la interpretación del Uno.

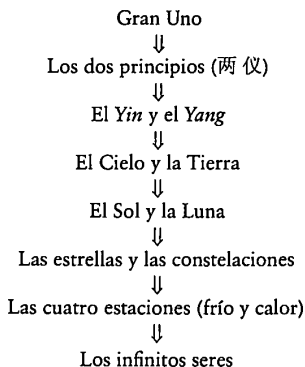
Un punto que parece no presentar grandes dudas, pero que, sorprendentemente, sigue provocando comentarios divergentes, es el de la relación entre el Tao y el Uno. Si consideramos en su literalidad el pasaje anterior y otro pasaje del *Zhuang zi* («La Nada [...] fue el origen del Uno», libro XII), parece definitivo que Tao y Uno son distintos, y que el segundo procede o deriva del primero. Sin embargo, es frecuente encontrar comentarios al *Lao zi* en los que el término Uno se explica como sinónimo de Tao.

Cierto es que, con la oscuridad y ambigüedad que le son propias, el *Lao zi* emplea otras veces el término Uno en un contexto que inclina a identificarlo con el Tao. Esto ocurre en cuatro capítulos, que curiosamente, no aparecen en los antiguos textos de Guodian.

Sobre este problema ha arrojado luz, y no poca, el descubrimiento en la tumba de Guodian de un corto texto sobre el Gran Uno, a cuyo comentario remito al lector.

En primer lugar conviene decir que la expresión «Gran Uno» (太一) no aparece en el *Lao zi* (sólo en el libro C de Guodian, siem-

pre y cuando admitamos que el texto del Gran Uno forma parte del mismo), aunque sí en otros textos taoístas de la época pre-Qin, es decir, anteriores al año -221, en los que se emplea para nombrar al Tao. También hay textos (no taoístas) donde se habla del Gran Uno como origen primero de donde todo procede. Es el caso del *Zhong-xiaji*, uno de los libros del *Lüshi chungiu* («Primavera y Otoño de Lü»), donde la secuencia del proceso evolutivo universal es:



También el *Liyun*, un libro del *Registro de los Ritos* (礼记 *Li ji*), nos presenta el Gran Uno en el origen de todo cuanto existe. Es él quien separa el Cielo y la Tierra, quien hace alternar el *yin* y el *yang*, quien muda las estaciones, y quien ordena a los seres y establece en su lugar los espíritus y a los dioses.

El Gran Uno fue objeto de culto desde tiempos muy antiguos, al menos en el Estado de Chu (precisamente el lugar donde se ubican las tumbas de Mawangdui y de Guodian). En el *Jiuge* (九歌, «Nueve cantos»), obra literaria que refleja en gran medida el shamanismo de la antigua China, se habla de ofrendas al Gran Uno, y el *Jiuge*, aunque atribuido al gran poeta Qu Yuan (-339 a -278), es sin duda, en su contenido, muy anterior. En el siglo -II el Gran Uno, convertido en divinidad suprema, ocupa el lugar más elevado dentro de la tríada de los Tres Uno (三一 *San Yi*), y fue objeto de culto en la corte de los emperadores de la dinastía Han del Oeste. Algunas escuelas lo veneraron como un dios solar, con lo que su figura y lo que ésta representaba se relaciona muy estrechamente con los cultos solares

arios (mitraísmo, mazdeísmo, Bon de la *Sauvastika*). No cabe duda de que estas «sabidurías occidentales» llegaron hasta el imperio de los Han a lo largo de la entonces ya floreciente y próspera Ruta de la Seda, antes incluso que el budismo.

Un dato de primera importancia fue el hallazgo en la tumba n.º 3 de Mawangdui, en 1973, de una pintura del Gran Uno. Fue un descubrimiento al que aún no se ha prestado toda la atención que se merece por las implicaciones de largo alcance que encierra.

En ella el rostro y las piernas del Gran Uno, que aparece flanqueado por Lei Gong (雷公, «Señor del Rayo») y por Yu Shi (雨师, «Maestro de la Lluvia») son de color rojo. Tiene cuernos y unos brazos que parecen alas, y la boca en forma de pico de ave. Evidentemente es una variante antropomórfica del mítico Garuda. Este es el nombre hindú con que se conoce en Occidente al gran pájaro sagrado, que en China llaman *peng* 鹏 (también 金翅鸟, «pájaro de alas de oro») y en el Tíbet, *khyung*. Precisamente el Bon de la *Sauvastika* tibetano tiene al Garuda, junto con la propia *sauvastika* (levógira), como su símbolo identificador.

Ya en tiempos de la dinastía Shang se representaba al dios supremo que habita en las alturas como una mezcla de pájaro y de dragón (cuernos). En cuanto al Garuda, su aspecto varía, aunque siempre combina el humano con el de un ave (generalmente de presa). La cabeza suele ser de águila o halcón, y raramente humana. El autor descubrió recientemente la pintura de un Garuda con rostro humano, en medio de unos frescos budistas (de hace alrededor de 1500 años) conservados en una remota gruta en la región de Kucha, en el Turquestán oriental³⁹.

Nos hemos detenido en consideraciones sobre el Garuda por dos razones. Primero, porque es una figura «universal» en Oriente, que se repite en muchas y variadas culturas de Asia, lo que la convierte en símbolo de esa comunicación y comunidad de ideas.

Y en segundo lugar, porque como ha venido a demostrar la pintura de Mawangdui, el Garuda es también un símbolo del Gran Uno, que aclara muchos extremos hasta ahora de difícil comprensión.

Admitido que el garuda es símbolo del Gran Uno, éste ya no puede identificarse con el Tao («que no tiene forma»). Por tanto, y siguiendo con las semejanzas del simbolismo, el Gran Uno será el puente (o mejor, la cuerda sagrada, como en las visiones shamánicas) que comunica el Cielo (el Absoluto, el Tao) con la Tierra (lo relativo, el mundo, los mundos de los infinitos seres). Al igual que el Garuda

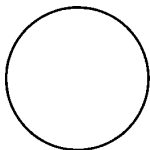
39. Exactamente en la gruta n.º 171 de Kizil.

cuando se eleva desde el sucio mundo hasta la infinita pureza de espacio ilimitado en su vacuidad.

Pero el Garuda no es el único símbolo del Gran Uno, pues existen diagramas (uno de ellos muy bien conocido en Occidente), que representan las grandes categorías del pensamiento taoísta.

Nos estamos refiriendo al *Tai ji* («Gran Cúspide» o «Límite Supremo»), al *Tai yi* (太一, «Gran Uno» o «Supremo Uno») y al *Wu ji* (无极, «Ilimitado»). Este último, lógicamente, es el Tao.

Pese a que algunos, como Ge Zhaoguang, afirmaron que son tres denominaciones diferentes de una misma realidad, por todo lo anteriormente expuesto se deduce que esta opinión no es aceptable. Al menos en lo que afecta al Tao, pues en lo que sí convienen la mayoría de los estudiosos es en considerar uno y lo mismo el Supremo Límite y el Supremo Uno. En un primer momento *Tai ji* es sinónimo de *Tai yi*, y sólo más tarde aparecerá el Ilimitado (*Wu ji*) como anterior y origen de ambos. El diagrama que representa al *Wu ji*, es decir, al Tao en su Vacuidad original es



(Impresión de quietud / Ciclo cerrado / El Tao, principio y fin)

Nótese que el círculo fue la primera, la más antigua, representación pictórica del disco solar. Más adelante se añadiría una cruz inscrita, y la misma *svastika-sauvastika* (símbolo solar universal) pudo derivar de esta última figura, mediante una cuádruple interrupción de la circunferencia, con lo que, de forma muy sencilla, se procura una impresión de movimiento (la rueda o carro del Dios-Sol).

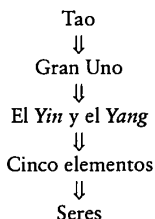
El diagrama que representa al *Tai ji* (o *Tai yi*) es



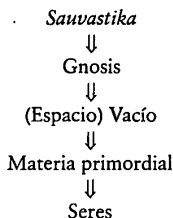
(Impresión de movimiento)

El significado de uno y otro diagrama viene determinado por los dos aspectos contenidos en el Gran Principio: la quietud del Absoluto, del Infinito, del Tao (Nada, No-ser), he ahí el *Wu ji*; que, en el momento en que comienza a moverse, y se inicia el proceso emanativo, se transforma en *Tai ji* (o *Tai yi*). Y ahora entendemos por qué se ha confundido a menudo al Tao con el Gran Uno. En último término no son sino, como antes hemos señalado, las dos caras de una misma entidad... vacía (algo que también se podría aplicar a las categorías ser y no-ser).

El proceso emanativo del que venimos hablando tiene, naturalmente, un punto de partida (El Tao, el *Wu ji*) y un punto de llegada (los infinitos seres). En medio, se sitúan, sucesivamente, el Gran Uno (o *Tai ji*), el Yin y el Yang y los cinco elementos:



El *yin-yang* constituye una particularidad del pensamiento chino, al menos en su formulación, pues el componente dualista, dialéctico, lo volvemos a encontrar en otras corrientes ideológicas, sobre todo iranianas (mazdeísmo). Uno de los sistemas de origen iranio, que luego llegaría al Tíbet y allí prosperaría, es el conocido como Bon de la *Sauvastika*. En él el proceso evolutivo universal es de especial interés cuando lo confrontamos al taoísta. El punto de partida sigue siendo el Absoluto, aquí bajo el nombre de *Sauvastika* («Yúngdrung» en tibetano; «Drungmu», en la antigua lengua del Tíbet occidental), pero los pasos intermedios son muy diferentes:



Obsérvese que el Vacío no posee aquí una verdadera dimensión ontológica: no se identifica con el Absoluto (la *Sauvastika*), a diferencia del Vacío del Tao. Por el contrario, vemos la importancia concedida a la Gnosis, Sabiduría primordial que destruye la dualidad sujeto-objeto, y permite alcanzar la intuición del Absoluto. Un Absoluto cuya manifestación visible es el Sol (heliolatría), y su símbolo la *Sauvastika*, equivalente al Tao.

El yin y el yang

Acabamos de ver que para los taoístas, el *yin-yang* es un puente. Un puente que, en el proceso de gestación del universo, une al Gran Uno con los cinco elementos de que están formados los seres. Son dos fuerzas o principios opuestos, cuya alternancia e interacción dan lugar al universo, en su formación y en sus cambios.

La primera noticia sobre el *yin* y el *yang* la encontramos en el *Libro de las mutaciones*:

En el origen de los cambios se halla el *Tai ji*, que engendró al *yin* y al *yang*.

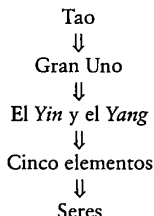
Más tarde será el *Lao zi* el que nos diga:

El Tao engendra al Uno,
 el Uno engendra al Dos,
 el Dos engendra al Tres,
 el Tres engendra a los diez mil seres.
 Los diez mil seres albergan en su seno el *yin* y el *yang*,
 y el vacío y la energía se armonizan (5 [XLII]).

Zhou Dunyi, un filósofo del siglo XI, nos describe este juego de energías, y su papel en el proceso cosmogónico. Según él, cuando el

Tai yi se pone en movimiento crea el *yang*. El movimiento se prolonga hasta llegar al apogeo, y entonces se convierte en reposo, del cual surge el *yin*. Cuando el reposo llega al apogeo, comienza de nuevo el movimiento... Y así, en medio de esta alternancia y mutuo condicionamiento y combinación de movimiento y reposo, nacen los cinco elementos, y de ellos los infinitos seres.

Vemos, pues, reproducido en Zhou Dunyi el esquema anterior:



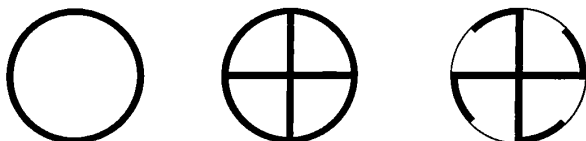
Sin embargo, Zhou Dunyi se apresura a declarar que todos, sin excepción, el Gran Uno, el *yin-yang*, los elementos y los infinitos seres, se identifican, es decir, son una sola y misma realidad.

El símbolo del yin-yang

El diagrama del *Tai ji* que ya conocemos, es al mismo tiempo representación del *yin* y del *yang*. Sus orígenes son muy discutidos, y de hecho, el primitivo símbolo era diferente: tres círculos concéntricos alrededor de un pequeño círculo blanco, cuyas mitades, alternativamente eran blancas y negras.

También existe otra curiosa teoría que asocia el símbolo del *yin-yang* con la *svastika-sauvastika*, concretamente su representación sinusoidal (v.g. el *lauburu* euskaro). En todos los casos el origen seguiría siendo el mismo, es decir, el círculo símbolo del disco solar; sólo variaría su desarrollo.

Sauvastika



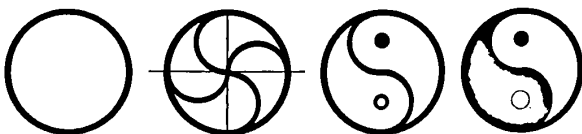
1. Circunferencia.
2. Circunferencia con una cruz inscrita.
3. Desaparición de parte de la circunferencia, de la que sólo quedan cuatro arcos, a partir de cada uno de los extremos de la cruz (en un sentido o en el contrario, según se trate de una *sauvastika*, como aquí, o de una *svastika*).

Svastika sinusoidal



1. Circunferencia.
2. Circunferencia con dos líneas sinusoidales entrecruzadas.
3. Desaparición completa de la circunferencia.

Símbolo del yin-yang



1. Circunferencia.
2. Circunferencia con dos líneas sinusoidales entrecruzadas.
3. Desaparece una de las dos líneas, y aparecen dos pequeños círculos en cada una de las dos mitades del círculo mayor.
4. Blanco y negro en cada una de las dos mitades y, contrariamente, en cada uno de los pequeños círculos.

El Yi jing y los hexagramas

El *Yi jing* (易经, «Libro de las mutaciones») es un texto muy antiguo, tan antiguo que, según el *Han shu* («Libro de los Han»), su origen se remonta al mítico Fuxi 伏羲, considerado inventor de los ocho trigramas (*ba gua*, 八卦). Según la misma fuente, Zhou Wen Wang (el rey Wen de Zhou), quien vivió en el siglo -XI, fue el autor de los 64 hexagramas, así como de sus respectivas explicaciones y comentarios (卦象, 卦辞, 爻辞). Aunque otros sostienen que no fue él, sino su hijo Zhou Gong, el redactor del *Yi jing*.

En cualquier caso, el primitivo *Yi jing*, muy probablemente, no pasó de ser un grimorio muy sencillo, que a las preguntas planteadas respondía con un simple *yang* (sí) o *yin* (no). Más tarde se fue complicando, hasta alcanzar el nivel de complejidad con que hoy se nos presenta:

En los cambios se halla el *Tai ji* que engendró al *yin* y al *yang*. Éstos produjeron los Cuatro *xiang* (四相), que a su vez dieron nacimiento a los Ocho trigramas (*ba gua*).

Como ya sabemos, el *Tai ji* (Gran Cúspide) es el principio de la manifestación del Tao, y se identifica con el Gran Uno.

Yin --

Yang —

(Estas dos líneas [yao, 爻] son la base de los cuatro *xiang*, de los ocho trigramas y de los 64 hexagramas).

Cuatro *xiang* (四象): 老阳 (yang mayor) = 少阳 (yang menor) =
少阴 (yin menor) = 老阴 (yin mayor) =

Ocho trigramas (八卦):

qian 乾 Cielo ☰ *kun* 坤 Tierra ☷ *zhen* 震 rayo ☳ *xun* 巽 viento ☴
kan 坎 agua ☵ *li* 离 fuego ☲ *gen* 艮 montes ☶ *dui* 兑 pantano (lago) ☱

Sesenta y cuatro hexagramas (六十四卦)

Dentro de los ocho trigramas, dos poseen una especial significación: *qian* 乾 y *kun* 坤. El primero representa al Padre, el segundo, a la Madre. Los otros seis, son los «trigramas hijos» (六子). De estos «trigramas hijos», *kan* y *li*, por ser «capicúas», destacan sobre el resto de sus «hermanos». Así, por ejemplo, en la alquimia taoísta el triga-

ma *qian* representa el horno, y el trigramma *kun*, el caldero; y los trigramas *kan* y *li*, los ingredientes usados para elaborar el elixir de la inmortalidad.

Con el tiempo estos ocho trigramas se asociaron o relacionaron con los puntos cardinales y con las diferentes fases del ciclo estacional.

A su vez, combinando en parejas los ocho trigramas se forman los 64 hexagramas (seis líneas superpuestas cada uno), sobre los que se basa la práctica adivinatoria del *Yi jing*.

Más adelante Confucio incluyó el *Yi jing* entre los seis grandes clásicos, y compuso una serie de aclaraciones y comentarios, conocidos como *Yi zhuan* (易传). Sin embargo, el *Yi zhuan* que hoy podemos leer es muy posterior, y se calcula que se redactó entre los años -300 y -200. Consta de diez comentarios (十翼, «diez alas») de los que el *Xi ci* (系辞) es el más importante. En el *Yi zhuan* se desarrolla la teoría del *yin-yang*, que en el *Lao zi* sólo está esbozada o, si se quiere, presentada en sus líneas maestras.

En el *Yi jing* y en el *Yi zhuan* se explica el origen del universo y los cambios que en él acontecen a partir de los ocho trigramas (*ba gua*). Éstos, a su vez, se derivan de las dos líneas (partida y continua) que representan el *yin* y el *yang*. El juego del *yin* y el *yang*, ley fundamental de la Naturaleza, es el fiel reflejo de las relaciones entre el Cielo, el Hombre y la Tierra, y por ello mismo fundamento de la adivinación.

En cuanto al origen de la adivinación por medio del *Yi jing*, existen varias teorías. Desde luego no existen dudas sobre la antigüedad del uso de tablillas con fines adivinatorios (*zhanshi*, 战筮), y de su asociación con el primitivo texto del *Yi jing*. Pero a la hora de explicar su origen, sorprende el gran número de hipótesis barajadas:

— Según el *Xici*, Fuxi inventó los hexagramas luego de atentas observaciones de los fenómenos naturales.

— Dice también el *Xici* que el origen de los hexagramas se encuentra en la misma secuencia numérica, a saber, en la división de los números en pares e impares. En ese caso podrían provenir de un antiguo culto numérico.

— El origen de los hexagramas se remonta a los primeros tiempos de las elaboradas prácticas adivinatorias, cuando se usaban con tal fin caparazones de tortuga sometidos a la acción del fuego. Las líneas (*yao*) de los hexagramas no son sino esquemas de las grietas que aparecían en los caparazones.

— Los hexagramas proceden de un antiguo culto sexual. La línea continua, símbolo del órgano masculino; la partida, del femenino.

— Proviene de las ramitas de milenrama o altarreina usadas en la adivinación (enteras y partidas). Aún hoy en día, cuando se practica la adivinación por el *Yi jing*, el método más común es el empleo de cincuenta tiras de bambú o de madera (o simples ramitas); y también, por comodidad, el más sencillo de las tres monedas.

2. LA DIALÉCTICA TAOÍSTA

El *yin* y el *yang* no sólo son el eslabón central de todo el proceso evolutivo, sino que también son un símbolo perfecto de la contradicción universal. Lo que nos lleva de la mano a tratar uno de los aspectos más importantes del pensamiento taoísta: la dialéctica.

Esta dialéctica taoísta se expresa de forma magistral en el *Lao zi*. En gran medida esto es debido a las grandes transformaciones sociales de la época en que el libro, o los libros, se escribieron, y de las que éstos son un reflejo. La época de los Estados Combatientes fueron tiempos de grandes y profundos cambios económicos, políticos y sociales: Estados que nacen y otros que desaparecen, enriquecimiento y ruina de clanes, familias e individuos. De ahí que el *Lao zi* refleje esta temporalidad, estos constantes cambios y movimientos de los seres, esa idea de transitoriedad tan cara al pensamiento budista y al dialéctico en general:

Si el Cielo y la Tierra no pueden durar largo tiempo, imenos ha de poder el hombre! (68 [XXIII]).

Esa visión dialéctica de las cosas, la podemos apreciar en uno de los pasajes más definitivos, y hasta cierto punto enigmáticos, del libro; un pasaje que ya hemos citado, y cuya interpretación dialéctica señalamos en paralelo:

El Tao engendra al Uno,	unidad e identidad de Todo
el Uno engendra al Dos,	escisión en opuestos
el Dos engendra al Tres,	síntesis
el Tres engendra a los seres.	multiplicidad

Y como éste, muchos otros fragmentos donde se señala, de manera sistemática, cómo los seres en su existir se encuentran mutuamente condicionados, no son realidades aisladas e independientes. Toda una serie de pares contradictorios desfilan ante nosotros a lo largo del libro: ser-no ser, verdad-falsedad, luz-oscuridad, bondad-maldad,

belleza-fealdad, felicidad-desgracia, y muchos otros (capítulos A9, B5, B7 [46, 3, 8] y 25).

Como se puede observar en ellos, todos los ámbitos de la realidad objetiva y todos los territorios de nuestro pensamiento son presentados en sus contradictorios condicionamientos. Todos representan en sí mismos una unidad de contrarios. Si uno de los aspectos no se da, tampoco se puede dar el otro. Esto queda expresado inequívocamente en el capítulo A9 (46 [II]), antes citado: *Ser y No-ser se engendran mutuamente...*

Ahora bien toda esa larga serie de pares contradictorios no son sino la manifestación de una contradicción radical, universal, cósmica: el *yin* y el *yang*.

YIN	YANG
Femenino	Masculino
Pasivo	Activo
Oscuro	Luminoso
Blando	Duro
Luna	Sol
Norte	Sur
Agua	Fuego
Plomo	Mercurio
PAR	IMPAR

Esta serie paralela nos recuerda a los pitagóricos griegos, cuya escuela se desarrolló hacia la misma época en que se consolidó la taoísta en el otro extremo del continente. Y no sólo los pitagóricos, sino otros muchos filósofos griegos de aquellos tiempos caminaron por la misma vía: Anaximandro (separación de contrarios en el seno de un *apeiron* indiferenciado), Anaxímenes (el aire primordial que se condensa o rarifica), Empédocles (Amor y Odio, fuerzas cósmicas que unen y separan), Heráclito, el Dialéctico por antonomasia, y tantos otros más.

Y también nos recuerda al mazdeísmo zoroastriano, que no es dualista, como dice la opinión común en Occidente, sino de un monismo muy afín al de los taoístas chinos. Pues si cambiamos los nombres, muchos extremos de una y otra doctrina encajan perfectamente. Ahura Mazda (el Tao) es el origen del que emanan dos espíritus contrarios: Spenta Mainyu (principio de la Luz y de todo lo que ésta representa) y Angra Mainyu (principio de las tinieblas y

de todo lo representado por ellas). Dos espíritus, que no son sino fuerzas cósmicas (principios ónticos) semejantes en su función al *yin* y al *yang*.

2.1. *El yin-yang y el Tao*

También aquí podemos rastrear ciertas connotaciones sociales. Si el *yin-yang* es un reflejo de las fuerzas centrífugas de la sociedad, de sus contradicciones y tensiones, el Tao lo va a ser de las fuerzas centrípetas, de las tendencias solidarias, aunadoras. El Tao engloba al *yin* y al *yang*, es cierto, pero no se puede decir que el Tao sea la suma de ambos. La contradicción universal no queda anulada en el Tao, sino regulada. El Tao como Totalidad, que antes vimos, regula, ordena, la alternancia cíclica del *yin* y del *yang*. En este sentido el Tao es la expresión máxima de esa contradicción universal, en la que el *yin* y el *yang*, en su oposición se completan y se realizan mutuamente, como la sucesión del día y de la noche.

Y también, al igual que el pensamiento dialéctico de todos los tiempos, observamos en el *Lao zi* esa superposición de planos, en la que las cosas y sus símbolos mentales se intercambian y sustituyen. El Tao es rector y ordenador en ambos planos, y en consecuencia no cabe ya aplicar los principios de la lógica formal, matemática. No cabe aplicar nuestro principio de causalidad, porque las transformaciones de los seres no se ven como sucesión de fenómenos, sino como alternancia de estados; ni el principio de no contradicción, superado como ya hemos visto por la dialéctica del taoísmo. Son todos ellos principios que están aquí fuera de lugar, y más aún, que son estorbo definitivo si queremos alcanzar la intuición de la verdadera realidad, de la realidad última.

Esta alternancia de los contrarios, simbolizada por el *yin* y el *yang*, es el equivalente a la ley de la transformación de los contrarios de la dialéctica occidental, y los fragmentos que la describen recuerdan de cerca las oscuras sentencias heraclíteas:

La felicidad se apoya en la desgracia,
la desgracia se esconde en la felicidad... (21 [LVIII]).

El juego de la dialéctica llega al punto límite en que los contrarios se nos manifiestan engañosamente invertidos. Es una muestra más de la contradicción entre lo aparente y lo real, y nos previene contra la formulación de juicios precipitados. (*Lao zi*, B5 y B7 [3 y 8]).

Llegados a este punto, en el que verdad y falsedad acaban por entrecruzarse, podemos comprender el sentido del para muchos paradójico:

El que sabe no habla,
el que habla no sabe (19 [VI]).

y quizás convenir con Lao zi en que

De ahí conozco yo el provecho del no-actuar.
La enseñanza sin palabras, el provecho del no-actuar (6 [XLIII]).

2.2. *La lectura marxista del Lao zi*

Un primer problema planteado a los estudiosos marxistas del *Lao zi* es la determinación de las raíces sociales del pensamiento contenido en la obra. La opinión predominante entre ellos quiere ver en el *Lao zi* al representante ideológico de la clase en decadencia de los propietarios de esclavos. Dado que también se considera que la escuela confuciana representa a la misma clase social —sólo el legismo es reflejo de los intereses de la nueva clase, en ascenso, de los terratenientes feudales— surge también la cuestión de cómo dos ideologías opuestas pueden proceder de un mismo origen. A esto responden unos diciendo que Confucio elaboró sus teorías antes de que fuera escrito el *Lao zi*, en una época (entre finales de Primavera y Otoño y principios de los Estados Combatientes) en que aún era fuerte la clase de los propietarios de esclavos⁴⁰; de ahí que propugnara un retorno a la época dorada del esclavismo, la dinastía Zhou del Oeste, y adoptara una actitud activa de consolidación de las estructuras esclavistas basadas en el «gobierno mediante los ritos» (*li zhi*). En cambio, dicen, el *Lao zi* fue escrito a mediados de la época de los Estados Combatientes, cuando ya se desmoronaban dichas estructuras e iban siendo sustituidas por las nuevas propias del sistema feudal; por eso la ideología del *Lao zi* es pesimista y, sobre todo, pasiva en sus planteamientos. El *wuwei*, es decir, el no-actuar, la no-intervención, sería así el nuevo recurso de una clase amenazada de muerte para frenar la

40. A finales del período Primavera y Otoño, tres nobles del Estado de Lu llamados Ji Sun, Meng Sun y Shu Sun, hicieron roturar nuevas tierras que convirtieron en su propiedad privada, e inauguraron en ellas un nuevo método de explotación por medio del cobro de impuestos; de esta manera rompieron las relaciones de producción del sistema esclavista y establecieron el régimen de propiedad de la clase terrateniente.

implantación de la clase enemiga, que recurría al sistema «activo» de la promulgación de leyes detalladas, de validez universal para todos los miembros de la sociedad, sin excepción privilegiada alguna.

Otros autores evitan el argumento cronológico y afirman, sencillamente, que los confucianos eran los representantes de la nobleza esclavista más poderosa, mientras que el *Lao zi* representaba a los pequeños propietarios de esclavos, muchos de ellos ya arruinados, cuyo pesimismo y aislamiento de la realidad social de su tiempo son fácilmente comprensibles.

Frente a esta opinión, casi unánime, destaca la que adelantaron a mediados del pasado siglo Hou Wailu y Zhao Jibin, siguiendo a Yang Xingshun. Según ellos⁴¹, el *Lao zi* representa la ideología de los campesinos de la antigua comuna clanal en período de disgregación. Las razones aducidas para sostener esta afirmación son:

1. El «Estado pequeño de escasa población» (30 [LXXX]) imaginado por el *Lao zi* no es otro que la perfecta comuna clanal, es decir, el ideal de los campesinos, para quienes la ruina se identificaba con la ruptura y desaparición de las relaciones económicas comunales.

2. En la época de los Estados Combatientes, la decadencia del campesinado de las comunas era debida a la escisión en clases, y ésa es la razón de las repetidas denuncias que hace el libro de los diferentes antagonismos sociales de su tiempo.

3. El punto de vista de la «inocencia» en el *Lao zi* (numerosas comparaciones y referencias al recién nacido) coincide con la forma de pensar de los campesinos de la comuna. E igualmente, la decadencia de los mismos se refleja en el sentimiento «derrotista» que contiene sentencias como «el que actúa, fracasará; el que aferra algo, lo perderá» (A6 [27, LXIV]).

Un último reflejo de la mentalidad campesina comunal sería el anarquismo radical de las concepciones sociopolíticas del *Lao zi* y, secundariamente, su animadversión hacia la fuerza del dinero.

3. LA DIMENSIÓN MORAL DEL TAOÍSMO: EL IDEAL DEL SABIO

La postura moral del taoísmo filosófico, patente en los antiguos textos, es muy diferente, si no contraria, a la adoptada, defendida e impuesta durante siglos por los confucianos chinos.

41. Vid. Hou Wailu, Zhao Jibin y Du Guo-xiang, *Zhongguo sixiang tong shi* (Historia General del pensamiento chino), Pekín, 1957, vol. I.

Mientras que el confucianismo insiste en las responsabilidades sociales del hombre, el taoísmo se recrea en desplegar el elemento natural y espontáneo de los individuos. Por tanto, se puede afirmar que Confucio subraya el papel social de la moral, en tanto que los taoístas ven en ella un medio fundamental para el desarrollo espiritual del hombre. De ahí que el ideal del sabio sea muy distinto entre ambas posturas.

Los taoístas, quienes rechazan toda idea de un Cielo dotado de inteligencia rector del mundo, tienen por sabiduría, en cierto sentido y matizadamente, la unión «mística» con el Tao, es decir, lo que tratan de alcanzar es una unión mística (olvídense cualquier connotación religiosa del término) con un Todo indiferenciado. Un poco como la unión con el infinito Uno de la que nos habla Giordano Bruno en su *De gli eroici furori*.

El sabio, identificándose con el Tao, deja discurrir libremente su vida, suprimiendo metas y deseos (el Buda Sakyamuni dirá que el deseo es la raíz de todo sufrimiento, que sólo erradicando los deseos podremos secar la fuente del sufrimiento).

Para el taoísta, además, es la única forma de alcanzar la auténtica libertad. Una libertad entendida como reconocimiento de la necesidad. Es el «furor heroico» de Giordano Bruno, un furor heroico que llevó al filósofo italiano a identificarse con la Naturaleza... y con el fuego de la hoguera.

Todo lo anterior es, al menos, la sabiduría del taoísmo filosófico evolucionado, el taoísmo que hallamos desarrollado en los textos del *Lao zi* posteriores a la copia de Guodian. Antes, como podemos ver a partir de ésta, y también de las referencias a antiguos maestros taoístas (Lao Dan, Yang Zhu, y otros muchos de los que sólo nos ha llegado el nombre) recogidas en obras posteriores, la sabiduría se entiende en un sentido menos ambicioso, o más «natural». El sabio taoísta sólo trata de alcanzar un estado de serenidad espiritual que le permita vivir en feliz armonía con la Naturaleza. Un ideal, en el que, como entre muchos otros aspectos, descubrimos unas claras y sorprendentes resonancias budistas (el Buda Sakyamuni fue contemporáneo de Lao Dan), y aún más lejos, similitudes con algunas escuelas de sabiduría de la antigua Grecia. La Ruta de la Seda y la «Ruta aqueménida» fueron, no cabe duda, un gigantesco acueducto de ideas, cuyo papel en la historia aún no se ha valorado como merece.

El ideal del sabio taoísta aparece descrito y desarrollado en varios capítulos del *Lao zi*. Sin embargo, hay uno digno de particular atención, por cuanto en él se pone de relieve una de las caracterís-

ticas de dicho ideal más dignas de tener en cuenta. Nos referimos a la soledad del sabio taoísta. No es la soledad física. Es la soledad del que se siente incomprendido, o mejor diríamos, fuera de lugar, como encerrado en una abarrotada celda de castigo. No hay mayor soledad, ni más angustiosa, que la del que no está solo. Soledad sin esperanza. Éste es, de todo el *Lao zi*, el capítulo más desesperanzador. Aunque sea una desesperación que puede abrir la puerta a la esperanza. Dice así:

Todo el mundo vive en la abundancia,
sólo yo parezco un menesteroso.
Es mi mente la de un estúpido,
¡un rematado estúpido!
La gente ve todo con claridad,
¡sólo yo vivo en tinieblas!
La gente sabe muy bien distinguir,
¡sólo yo de mi perplejidad no salgo!
Tranquilo como el profundo mar.
Libre como quien no está atado a ningún lugar.
Todos obran con cordura,
sólo yo soy torpe y despreciable.
Sólo yo soy diferente de los demás (XX).

El pensamiento moral taoísta gira en todas sus dimensiones en torno al principio del *wuwei* («no-actuar»), la espontaneidad radical, la naturalidad libre de artificio, la no intervención en el curso de los acontecimientos. Tal ha de ser la postura vital del sabio taoísta, quien, por otro lado, hace mofa de las venerables virtudes confucianas, y aun trasciende las tradicionales categorías de *bien* y *mal* (超善惡 *chao shan'e*, «por encima del bien y del mal»). Este último punto, como veremos, sitúa a los taoístas en las antípodas del confucianismo oficial, y explica su escasa proyección política a lo largo de la historia de China. Más aún, hizo a los taoístas, y frecuentemente no sin motivo, sospechosos de subversión del orden social.

3.1. El *wuwei*

La ley fundamental del universo es el Tao del *wuwei*, el «camino del no-actuar», o si se quiere, el *wuwei* es la ley fundamental (Tao) del universo. Por eso, para el sabio taoísta, el *wuwei* será no sólo un método, una postura vital, sino más, una segunda naturaleza:

El sabio vive en el mundo
en un sobrio no-actuar (12 [XLIX]).

El sabio se acomoda en el no-actuar (46 [II]).

La doctrina del *wuwei*, elemento nuclear de toda la moral taoísta, requiere ciertas precisiones, sin las cuales fácilmente se podría malinterpretar. En primer lugar, es preciso afirmar rotundamente que no se trata de una inacción o pasividad absoluta, no es un mero «no hacer nada». El *wuwei* se puede interpretar en tres sentidos, o mejor, su interpretación se desborda en tres direcciones:

a) actuar lo menos posible, intervenir lo menos posible en el ocurrir de los acontecimientos. Es la aplicación de una máxima generalizada, según la cual todos los excesos son negativos;

b) como afirmación de la espontaneidad: el sabio actúa de forma natural y espontánea;

c) negación de la intencionalidad: el sabio actúa inintencionalmente, con lo que se acomoda al fluir natural, al despliegue de la Naturaleza, que no se rige por fines.

Llegados a este punto conviene que nos detengamos en el Te (*de*, «Virtud») taoísta. En el taoísmo filosófico el significado del Te podríamos explicarlo a partir de la «naturaleza» aristotélica: el Te es la naturaleza de cada ser, o en otras palabras, lo que un ser es por naturaleza (*vid. Lao zi*, 51). Si el Tao es el origen de las cosas, el Te es la naturaleza de cada una de ellas. Por eso cuando se habla de «actuar de forma natural», no se quiere decir sino «seguir el propio Te», actuar conforme a la propia y personal naturaleza.

Este «ejercicio» del *wuwei* debe entenderse a la luz de todo el enfoque dialéctico que impregna el *Lao zi*. En ese juego de transformación de los contrarios, resulta que con el *wuwei* se obtiene, justamente, lo que el hombre vulgar se afana por alcanzar con el *wei*, con el esfuerzo consciente, premeditado e intencional:

(Quien sigue el Tao), como no actúa,
nada hay que deje de hacer (11 [XLVIII]).

(El sabio) realiza su obra sin actuar (10 [XLVII]).

En contraposición, el *Lao zi* nos enseña que cuanto más nos esforcemos, nos afanemos, por conseguir algo, más lejos estaremos de alcanzar nuestro objetivo:

El que actúa fracasa;
 el que aferra algo lo pierde.
 Por eso el sabio no actúa
 y de ese modo no fracasa;
 nada aferra
 y de ese modo nada pierde.
 [...]
 (El sabio) no osa actuar (27 [LXIV]).

El capítulo A8 del *Lao zi* de Guodian (26, LXIII) comienza por una sentencia lapidaria, en la que se condensa y resume todo lo anteriormente expuesto: *wei wu wei* (为无为). Literalmente, sinograma a sinograma, significa «actuar no-actuar». Es una recomendación y una aseveración, cuya traducción admite variantes, aunque el sentido último es el mismo: «actúa sin actuar», «practica el no-actuar», «actuar es no-actuar». Es la grandeza, que no defecto, de la lengua china; su falta de precisión la hace más apropiada para reflejar una realidad cambiante, versátil, maleable. Algo que no ocurre con nuestras lenguas, encasilladoras, encorsetadoras, que trocean y empaquetan una realidad y, por ende, la deforman. Kant nunca hubiera sido Kant de haber nacido en China.

Por supuesto, el *wuwei* no es sólo una recomendación genérica, un principio abstracto, sino que en los textos taoístas se especifica y concreta en toda una serie de consejos prácticos, que se supone deberán ser observados por aquel que aspire al ideal del sabio taoísta. Veamos, pues, cuáles son los principales de estos consejos, no sin advertir previamente que prácticamente todos ellos están contemplados por muchas otras tradiciones filosóficas, tanto de Oriente como de Occidente.

3.2. La renuncia del sabio taoísta

El hombre debe, siguiendo la ley del Tao y para conservar la integridad de su Te, permanecer en la pureza y quietud del *wuwei*, en la sencillez o simplicidad natural. De lo cual se deriva la necesidad de adoptar una postura de «ignorancia» (无知 *wu zhi*, literalmente «no-conocimientos»), y de ausencia de deseos (无欲 *wu yu*) y de espíritu de lucha (无争 *wu zheng*): tal es la esencia (常然 *changran*, la constante) de la naturaleza humana. Permaneciendo en semejante estado conservamos la integridad de nuestro Te y nos hacemos uno con el Tao.

El reducir los deseos, hasta llegar si es posible a anularlos, es una «receta» de felicidad proclamada desde, por poner un ejemplo, los

cínicos de la antigua Grecia, hasta muchas filosofías «religiosas» de Oriente. Recuérdense las «Cuatro Nobles Verdades» (*Catvari Arya Satyani*) del Buda Sakyamuni. La segunda (*samudaya*) señala: la causa del sufrimiento que, inexorablemente, acompaña nuestra existencia no es otra que el deseo, el deseo de cosas que nacen y desaparecen, deseo nunca plenamente satisfecho y que se alimenta a sí mismo. La tercera verdad (*nirodha*) nos dice que sólo la supresión total de los deseos puede poner fin al sufrimiento.

Pues bien, como en otros muchos aspectos, el taoísmo también aquí se halla identificado con el budismo. Y por si esta identificación (la supresión de los deseos del budista con el *wuwei* taoísta) pudiera ofrecer alguna duda, no hay más que abrir el *Lao zi*:

No hay mayor mal que
(dejarse arrastrar por) los deseos (9 [XLI]).

La permanente ausencia de deseos
permite contemplar la esencia escondida (del Tao) (45 [I]).

La supresión de los deseos es condición del no-actuar. Suprimiendo los deseos erradicamos cualquier posible intencionalidad en nuestras «acciones». Sólo una diferencia con el budismo. En éste, la ley del karma desempeña un papel determinante, y condiciona toda su moral. Los actos intencionales crean un karma negativo. El origen del karma negativo reside en la motivación de nuestros actos. Todo acto que responde a un deseo, o es resultado de un impulso pasional o emotivo (apego, aversión, etc.), engendra karma negativo. Por eso el maestro Huiyuan (s. v), en su *Tratado sobre el karma*, preconiza el *wu xin* (无 心, «no mente»), denominación budista del *wuwei* taoísta. En el *wu xin* no hay deseo ni apego, por lo que hágase lo que se haga, no se crea ningún karma (ni positivo, [bueno], ni negativo [malo]). Un karma positivo puede conducir al estado de dioses, pero no libera, de modo que cuando los taoístas dicen no a las virtudes, se produce una coincidencia fundamental con el budismo: cuando se obra virtuosamente se está acumulando karma, cuando lo que hay que hacer es evitar por todos los medios que se produzca esa acumulación. Ésa, y no otra, es la coincidencia esencial entre budismo y taoísmo, y se resume en la identificación del *wuwei* con la erradicación del deseo.

En el taoísmo, sin embargo, la noción de karma no aparece, ni siquiera veladamente, en ningún pasaje. La supresión de los deseos no tiene otro objeto que predisponernos y prepararnos para la «contem-

plación del Tao», es decir, para la unión con el Tao⁴². Toda trascendencia, o simple retribución, queda excluida. O al menos, ignorada. En este aspecto de «visión» o intuición mística, el taoísmo aparece como más próximo a la mística cristiana o sufí, o a la mística neoplatónica. Ocuparía una posición intermedia (puente) entre un budismo fundamentalmente «ateo» y el panteísmo o criptopanteísmo de las corrientes antes citadas.

Un segundo consejo, que se sigue de forma automática y lógica del *wuwei*, es el relativo a la propia actividad mundana. Es el sinograma 事 (*shi*), que significa «asunto», «negocio», y en su función verbal, «entregarse a los negocios», «ocuparse de asuntos (mundanos)». Y así, en el antes citado capítulo XXVI (LXIII), la segunda proposición nos dice: *shi wu shi* (事无事). Lo cual viene a significar «ocúpate en no ocuparte en nada». Pues en caso contrario, nos advierte el *Lao zi*, estamos abocados al fracaso:

Si en los negocios te afanas,
acabarás tus días sin salvación posible (15 [LII]).

Si quieres regir el mundo,
nunca te entregues a negocios (de gobierno).

Si a ellos te entregas,
no podrás regir el mundo⁴³ (11 [XLVIII]).

¿Cómo interpretar este segundo pasaje si «conquistar el mundo» (conquistar el imperio) es el supremo negocio que se puede emprender? Caben aquí dos lecturas del texto. La una metafórica; «conquistar el mundo» no sería sino un recurso retórico, una forma de expresar plástica y contundentemente la meta suprema de todo taoísta: la «conquista del Tao». La otra, directa. Su ámbito de referencia, la propia práctica política. El ejercicio del poder por parte del gobernante que aplicara el principio taoísta del *wuwei*. No se olvide esta dimensión política del *Lao zi*, de la que luego hablaremos. En este caso, se trataría de la misma lógica dialéctica que ya hemos visto. El

42. A la luz de esta consideración debe entenderse lo que dice el capítulo 51 (VII): «¿No es acaso porque (el sabio) no alberga deseos egoístas, por lo que puede cumplir esos mismos deseos?». Es decir, no deseando se consigue el máximo deseo: la unión con el Tao.

43. *tian xia* («Bajo el cielo») se puede traducir por «mundo» en el sentido de imperio, dado que los chinos desdénaban todo lo que excedía las fronteras de su civilización (*Zhongguo*, «China», significa literalmente «País del Medio»).

mejor gobernante es el que no gobierna. O también, simplemente se trata de una variante de aquel «el sabio, como no actúa, nada hay que deje de hacer». ¿Qué más se puede hacer que «conquistar el mundo»? Tanto en un caso como en otro, tanto si la meta es el mismo Tao como si es la conquista del mundo, el principio sigue siendo uno y el mismo: el *wuwei*.

La ambición, la codicia, la búsqueda de fama o riqueza, el ramplón hedonismo, todos ellos deben considerarse poderosos obstáculos para alcanzar la sabiduría, trampas y lazos que aprisionan al hombre sin que se percate de su estado. Y más cuando el común de los hombres aprueba y aplaude tales actitudes. Para el *Lao zi* son las gigantescas telas de araña en que transcurre la humana existencia. Sólo si conseguimos desprender de ellas nuestras alas, nos será dado remontar el vuelo hacia la serena calma de la unión con el Tao y alcanzar la anhelada meta de una auténtica y permanente eudemonía. Por eso nos previene el *Lao zi*:

Gozar plenamente de la vida se llama desgracia (18 [LV]).

El hedonismo queda, pues, totalmente descartado, incluso condenado. Si bien conviene no olvidar que el taoísta nunca debe caer en extremos ascéticos. El ascetismo militante es algo extraño a la mentalidad taoísta. Al igual que el Buda Sakyamuni, se sitúa en un término medio, evita los excesos en ambos sentidos. Aunque, también como en el budismo, las tendencias históricamente constatadas, si han caído en uno de los extremos, mayoritariamente ha sido en el ascético. Es, por otro lado, algo perfectamente consecuente con las premisas doctrinales que antes hemos apuntado. De hecho, en la antigua Grecia, las filosofías de la vida, como el epicureísmo, partiendo de unos principios hedonistas, desembocaban en una renuncia próxima a la del taoísmo; y su ideal de la ataraxia, ¿no recuerda de cerca el *wuwei* del *Lao zi*? Al cabo y a la postre, la felicidad consiste en no buscar la felicidad.

Varios son los pasajes en que se alerta contra la ambición como proyecto de vida:

No hay defecto más dañino que la ambición (9 [XLVI]).

El sabio rechaza lo extremado,
rechaza lo grande,
rechaza el lujo (73 [XXIX]).

Pero una vez más descubrimos la naturaleza contradictoria de esta recomendación. Los resultados de esta postura de renuncia, sorprendentemente son los contrarios. Al igual que cuando habla del no-actuar, o del no-desear, y nos dice que es el camino, o más bien el «sin camino», para que nada se quede sin hacer, o para alcanzar nuestros no deseados deseos, en el caso de la falta consciente de ambición ocurre que

El sabio no acumula,
obra enteramente para los otros
y posee cada vez más;
lo da todo a los demás
y cada vez más tiene (31 [LXXXI]).

En el *Lie zi* encontramos un libro, el titulado *Yang Zhu*, donde aparece una contundente crítica al afán y búsqueda de fama y riquezas que suelen mover a los hombres. Por su especial interés reproducimos a continuación este fragmento, que dice así:

Yang Zhu dijo: los hombres no consiguen vivir en paz y tranquilidad por (culpa de) cuatro motivos (deseos): el primero, la longevidad; el segundo, la fama; el tercero, el rango social; el cuarto, las riquezas. Estas cuatro cosas provocan el miedo a los espíritus y el miedo a los hombres, el temor al poderoso y el temor al castigo. A tales hombres se les puede llamar fugitivos de su propia naturaleza: pueden matarlos o pueden conservar la vida, pero su destino no les pertenece. Si uno no contradice a la vida, ¿por qué ha de aspirar a una larga vida? Y si no te interesan los honores, ¿para qué correr tras la fama? Y si no quieres poder, ¿para qué aspirar a un rango elevado? Y si no ambicionas riquezas, ¿para qué desear el dinero? De estos hombres bien se puede decir que están en el buen camino, que no tienen par en el mundo: su destino depende de ellos mismos. Por eso dice el proverbio: «El hombre sin familia y sin cargo de mandarín ve a la mitad reducidos sus deseos y ambiciones; para el hombre que no se preocupa del vestido y la comida han desaparecido del mundo las distintas jerarquías»⁴⁴.

Y para completar la trilogía de clásicos taoístas, veamos como en parecida línea se expresa el *Zhuang zi* cuando afirma que el hombre debe *no hacer uso de nada* para lograr así la *gran utilidad* propia. Dice:

44. *Yang Zhu, Lie zi*, 16, cit., p. 152.

Quien hace el bien no debe buscar la fama, quien obra el mal no tiene por qué buscar el castigo. Si tomamos como norma invariable acomodarnos a la vacuidad, podremos conservar la vida, podremos guardar la integridad natural, podremos alimentar el cuerpo, podremos alcanzar la longevidad⁴⁵.

Por consiguiente, una de las claves en que se apoya la filosofía de la vida taoísta será el *zhizu* (知足, «saberse satisfecho»). Esa capacidad, nada fácil de alcanzar, por supuesto, de saber contentarse, de acomodarse a toda circunstancia, deriva de y entronca con el *wuwei*. En efecto, sumergirse en el *wuwei* significa identificarse con la Naturaleza y, por ende, con todas sus cambiantes vicisitudes. Es el corcho flotante, que sube y baja a merced de las olas, sin rumbo, indiferente a la dirección en que se ve arrastrado. En el fondo no es sino el contento de la libertad:

No hay mayor desgracia que no saberse nunca contento;
[...]
Por eso el contento del que sabe contentarse,
es contento perdurable (9 [XLVI]).

Quien sabe contentarse no conoce la humillación,
quien sabe detenerse no recibe daño,
y puede vivir largo tiempo (7 [XLIV]).

Un contentamiento que se verá acompañado de quietud (靜 *jìng*). Concepto este, y su correspondiente experiencia espiritual, universalmente presentes en todas las místicas que en el mundo han sido. Ocioso enumerarlas; tan sólo señalar su presencia en el taoísmo especulativo, así como en la propia práctica meditativa. Tanto en el budismo (*samatha*, «calma mental») como en el taoísmo, la quietud de la mente es un estado inexcusable para quien aspira a la perfección de la sabiduría. Sus correlatos en el Occidente cristiano, particularmente el hesiquiasmo de los monjes del monte Athos, apuntan en la misma dirección, aunque la meta prefijada pueda variar en su formulación lingüística.

Dice el *Lao zi*:

Quietud
es retornar a la propia naturaleza,

45. *Zhuang zi*, libro III («Lo principal para alimentar la vida»), I, cit., p. 54.

es lo permanente;
conocer lo permanente
es clarividencia (60 [XVI]).

Conociendo la pura quietud,
puede el mundo calmarse en el Uno (8 [XLV]).

El polo opuesto a la quietud es la lucha, en todas sus manifestaciones. «Luchador», «agresivo», «competir», tantos y tantos términos de este jaez que pueblan nuestro cotidiano parloteo, son manifestación verbal de ese espíritu de lucha que repudia el *Lao zi*. La lucha (y la guerra como su expresión extrema) es el resultado final del deseo, de la ambición, de búsqueda de fama y riquezas. Obnubilado por el deseo y por la ambición, el hombre lucha, agrede, compite; en vano, pues al final nunca consigue verdaderamente su objetivo. Y ello es así porque no se acomoda al Tao:

El Tao del Cielo
saber vencer sin luchar (38 [LXXIII]).

Luchando cometemos errores, a veces irreparables; si no luchamos, no corremos semejante riesgo:

Siempre y cuando no luches,
excusarás caer en falta (52 [VIII]).

Y por si aún alguien dudara de la oportunidad de renunciar definitivamente a la lucha, el *Lao zi* nos persuade: ¿conoces un medio mejor para verte libre de enemigos?

Como (el sabio) no lucha,
nadie hay capaz de luchar contra él (67 [XXII]).

O la amenaza:

El que abusa de su fuerza no tendrá una buena muerte (5 [XLII]).

3.3. *El sabio taoísta, ni sabio ni santo*

El *wuwei* se extiende incluso al campo del conocimiento y al campo del ejercicio de las virtudes o cualidades morales. El conocimiento, la investigación, la búsqueda racional de los grandes principios del humano saber, y de su posterior enseñanza o aprendizaje, por un

lado; por otro, el cultivo y desarrollo de las virtudes purificadoras o perfeccionadoras de la naturaleza del hombre, de su espíritu o de su mente. Por ello, conviene detenerse en ambos apartados, y plantear algunas consideraciones acerca de la postura del taoísmo en torno al conocimiento y a la práctica de las virtudes.

La sabia ignorancia o la ignorante sabiduría

El conocimiento es uno de los componentes imprescindibles del bagaje con que debe contar quien aspire a la meta suprema, y esto es así en cualquiera de las diferentes doctrinas. Tanto en las soteriológicas como en las que no pretenden trascender los límites de la propia existencia. O simplemente, como en el taoísmo, cuando la meta no es otra que llegar al conocimiento, a la profunda convicción, de que no hay meta que alcanzar.

Aquí conviene recordar que, como ya hemos dicho, el *wuwei* se manifiesta como *wu yu* («no desear»), y que este «no desear» comprende el *wu zhi* («no conocer»), por cuanto el conocimiento es también objeto de deseo. Además, el conocimiento permite captar los objetos de deseo, y luego ese mismo conocimiento se utiliza para obtenerlos. De modo y manera que el conocimiento es a la vez amo y esclavo del deseo (vinculación del entendimiento y la voluntad). Y después, la rueda infernal: cuando los conocimientos aumentan, imposible contentarse o pararse, como diría el indio Don Juan, y como dice el *Lao zi*. Como más adelante veremos, el sabio gobernante tomará buena nota de esta circunstancia, y no dejará de aplicar las medidas oportunas.

Son muchos los pasajes del *Lao zi* que tratan del conocimiento, de sus manifestaciones, de sus contradicciones, de su papel en la búsqueda de la perfección o de la simple realización de la sabiduría. El objetivo final, en todo caso, será la unión con el Tao; mas de momento, veamos previamente algunos de los planteamientos que pueden suscitar mayor interés.

Hablar del conocimiento es hablar de los nombres, de las definiciones o asertos, en que se plasma, concreta y manifiesta. Pues bien, en el *Lao zi* encontramos referencias en este sentido que nos pueden servir de punto de partida:

Lo que no tiene nombre (*wu ming*)
es principio de todos los seres (45 [I]).

El Tao permanente no tiene nombre (76 [XXXII]).

La gran imagen no tiene forma (3 [XLI]).

De estos pasajes se desprende que, para el *Lao zi*, todas las ideas, todos los conceptos, son *relativos*, no poseen la «permanencia» (恒 *heng*) absoluta; y de ahí que en otro lugar de libro se venga a decir:

Conocer lo permanente es clarividencia (18 [LV]).

De la misma manera la «imagen» (象 *xiang*) que tiene forma no puede ser ilimitadamente grande, y por eso nos dice que «la gran imagen no tiene forma».

Todo esto parece reposar en una consideración básica: todo juicio, toda aseveración, es en definitiva la unidad de dos aspectos opuestos, a saber, el elemento subjetivo consciente y la propia naturaleza objetiva. Desde la óptica del *Lao zi* el conocimiento humano viene a ser en cierto modo la historia de un proceso en que se confrontan lo subjetivo y lo objetivo. La unidad de estos aspectos siempre es relativa, personal, transitoria; por lo cual, lo que hoy es verdad, lo que hoy se puede afirmar, tal vez mañana sea falso y se deba negar. La historia de la ciencia, sin ir más lejos, ofrece abundantes ejemplos de la «impermanencia» del nombre, del concepto, y el término *átomo* puede muy bien servir de paradigma.

Del *wu ming*, de la negación del nombre, de la denominación o definición, se deriva necesariamente que toda afirmación (定言 *ding yan*) no pasa de ser algo vacuo y carente de verdad:

Las rectas razones parecen significar lo contrario (43 [LXXVIII]).

Las palabras verdaderas no son gratas,
las palabras gratas no son verdaderas (31 [LXXXI]).

Así pues, toda afirmación categórica no es digna de confianza, su verdad no está garantizada. La verdad reside solamente en la «energía vital que se encuentra en el profundo y oscuro (Tao)»:

¡Profundo y oscuro,
en él se halla la energía vital!
La energía vital es asaz verdadera,
y en ella está la confianza (65 [XXI]).

La verdad se encuentra en el *silencio*, en la ausencia de palabra (无 言 *wu yan*). En el *wu yan* se da la unidad absoluta superadora del *zheng* (正 «rectas razones») y el *fan* (反 «razones contrarias»). Sólo en la inefable vaguedad o confusa indeterminación, en la absoluta abstracción vacía, se encuentra la fidedigna verdad: el Tao.

El silencio taoísta no deja de recordar, o mejor, anticipar, la doctrina de la «cuádruple negación» de los *prasangika*, la postura más radical de la escuela *madhyamaka*: el silencio como sola respuesta a cualquier pregunta. El silencio, resultado final, conclusión definitiva. Como el Cusano en su *De docta ignorantia*, al plantear que el hombre debe abstenerse de toda afirmación.

Otro símbolo del Tao, la «gran imagen», no se puede conocer a partir de lo que tiene nombre, de lo definido o definible, sino que sólo se puede alcanzar trascendiendo la dualidad objetivo-subjetivo, mediante una intuición (直 观 *zhiguan*) mística (玄 想 *xuanxiang*). Lo que se alcanza con este «profundo y misterioso pensamiento» es la *inmensidad indefinida de la «forma de lo sin forma» y de «imagen de la Vacuidad»* (58 [XIV]).

Ciertamente el conocimiento del Tao no puede alcanzarse de la misma manera que se obtiene el conocimiento de las cosas, de los demás seres, por cuanto el Tao, como sabemos, difiere radicalmente de ellos. Las cosas pueden expresarse, definirse, en tanto que el Tao, como señala el capítulo XLV, no se puede expresar; y si se expresa, es porque no es el verdadero Tao. Pues bien, veamos más en concreto dónde se halla la diferencia.

El conocimiento de las cosas es resultado del estudio perseverante, en tanto que para llegar a conocer el Tao se ha de seguir la dirección opuesta:

Quien se entrega al estudio
crece día a día;
quien escucha el Tao
mengua día a día (11 [XLVIII]).

Lo cual viene a significar que para conocer el Tao, es preciso elevarse sobre, o liberarse de, las limitaciones y encasillamientos que nos imponen los sentidos y la misma facultad discursiva. No es otro el sentido que encierra una de las enigmáticas frases del *Lao zi*, la que dice:

¿Puedes purificar tu espejo misterioso? (54 [X]).

El «espejo misterioso» es la mente, que debe mantenerse limpia de las impurezas que le pueden llegar a través de los sentidos, a través del contacto directo con el mundo exterior, y de su posterior elaboración discursiva. Por eso, el *Lao zi* no se cansa de insistir en este punto:

Tapa las aberturas,
cierra las puertas (15 [LII]).

«Aberturas» y «puertas» no son sino los sentidos y la razón discursiva, fuente de ese estudio y de esa erudición que nos alejan del Tao.

Así pues, el primer y principal obstáculo que hay que eliminar es la tradicional confianza, y aun fe ciega, en el conocimiento como medio inexcusable para poder alcanzar la sabiduría. Como acabamos de ver, para el *Lao zi*, el conocimiento es un estorbo en nuestro caminar hacia el Tao, de modo que, consiguientemente, no sólo no es necesario para alcanzar la sabiduría, sino que incluso nos aleja de ella.

También en el budismo *mahayana*, la escuela *madhyamaka* enseña que el verdadero saber es no saber nada, y que la sabiduría (*prajña*) solo puede alcanzar la verdad suprema anulándose a sí misma. Recordemos una vez más que, desde la óptica taoísta, estamos hablando del conocimiento que nos viene a través de las facultades discriminantes, sentidos y entendimiento discursivo. El taoísmo realiza, en este sentido, una crítica destructiva de las categorías del pensamiento lógico; al igual que harán después Nagarjuna, y todos los *madhyamika*. A las facultades discriminantes se refiere precisamente el *Lao zi* cuando dice:

Sin salir de tu propia casa,
puedes conocer el mundo.
Sin mirar por la ventana,
puedes conocer el Tao del Cielo.
Cuanto más lejos vayas,
más menguado será tu saber.
Por eso el sabio conoce sin viajar,
distingue sin mirar (10 [XLVII]).

Y en muchos otros pasajes encontramos afirmaciones semejantes, contrarias al conocimiento:

Cuanto más sabes, más sufres (49 [V]).

Conocimiento y Tao son metas incompatibles, siguen caminos opuestos, y de ahí que recomiende taxativamente:

Elimínese la sabiduría, rechácese la inteligencia (63 [XIX]).

La sabiduría a la que alude aquí el *Lao zi* debe entenderse en el contexto de las polémicas mantenidas entre taoístas y confucianos. La sabiduría que hay que eliminar es la sabiduría preconizada por los seguidores de Confucio; una sabiduría centrada en la práctica de las tradicionales virtudes confucianas. El sabio confuciano es el «santo» (*sheng ren*), el hombre «modelo de virtud». Por ello, la crítica del *Lao zi* a la sabiduría es inseparable de su misma crítica a la moral confuciana, de la que tratamos en otro apartado de este mismo libro. En cuanto al «rechazo a la inteligencia», debe interpretarse en una doble dirección: se critica tanto la inteligencia del sabio erudito como la del hombre de mundo. Inteligencia especulativa, inteligencia práctica. Ambos, «triunfadores» a los ojos del mundo, respetados o envidiados por el vulgo; mas auténticos fracasados, según el *Lao zi*, por cuanto no han conseguido sino alejarse cada vez más del Tao.

Tampoco faltan las citas en que se niega todo valor a la elocuencia, tan estrechamente relacionada con la inteligencia y la erudición:

El que sabe no habla,
el que habla no sabe (19 [LVI]).

Si bien aquí podríamos atrevernos a suponer que el lenguaje a que se refiere sea el lenguaje ordinario, con lo que ocultamente estaría haciendo alusión a esa «lengua de los pájaros» de que nos habla el esoterismo, lenguaje universal y secreto que permite penetrar en el profundo misterio y recorrer el velo de las verdades más ocultas.

Topamos aquí con uno de los grandes temas: la enseñanza sin palabras:

El sabio [...] ejercita la enseñanza sin palabras (46 [II]).

En cualquier caso, la enseñanza sin palabras no es algo exclusivo del taoísmo, sino que la encontramos en otras filosofías del Oriente. Quizás todo ello no sea en el fondo sino la indicación de un lenguaje metalógico que trasciende los habituales esquemas de nuestro discurso racional.

Y así es como para el *Lao zi* al verdadero conocimiento, al conocimiento que nos permite alcanzar la Realidad última, se llega a

través del *guan*, o *zhiguan*, que como hemos dicho, viene a ser una suerte de intuición contemplativa:

La permanente ausencia de deseos
permite contemplar la esencia escondida (del Tao) (45 [I]).

En definitiva, la intuición del Tao exige dos condiciones. En primer lugar, es menester haber aprehendido la Vacuidad, y además conservar de modo estable la quietud de la mente:

Alcanzar la Vacuidad es el principio supremo,
conservar la quietud procura seguridad;
los infinitos seres se desarrollan profusamente,
y yo contemplo su (constante) retornar (60 [XVI]).

Las dos primeras líneas de este fragmento plantean las condiciones subjetivas previas que permiten al hombre llegar al conocimiento del Tao. Vacío (*xu*) y quietud (*jing*) suponen, por un lado, la exclusión de toda subjetividad, de todo prejuicio, de toda pasión o inclinación; y por otro, preparan el camino para que en el «espejo misterioso» se produzca la intuición mística del Tao. Es ésta una doctrina taoísta de carácter universal. En otros taoístas primitivos, como Song Xing o Yin Wen, también encontramos resaltada esta importancia de la Vacuidad y de la quietud (虛而靜 *xu er jing*), y aun el mismo Xun zi, discutido confuciano, preconiza *da jing ming* (大靜明) es decir, «la clarividencia de la gran quietud». Ambas doctrinas bien pudieran ser prolongación y desarrollo del *jing guan* (靜觀, «contemplación pasiva») y del *xuan lan* (玄覽, «intuición mística») del primitivo taoísmo conservado en el *Lao zi*.

En todo caso y circunstancia, de la lectura del *Lao zi* se desprende palmariamente que sólo la vía mística nos lleva al Tao, y que cualquier otra sólo nos aleja.

La crítica de la moral tradicional

En cuanto a los principios y categorías morales confucianos, tales como el *ren yi* (benevolencia y rectitud), o las virtudes (*xiao* [piedad filial], *ci* [amor], *zhong* [lealtad], *shu* [paciencia], *wen* [afabilidad], *liang* [bondad], *gong* [respeto], *jian* [sobriedad], *rang* [humildad]), para el *Lao zi*, son el resultado de un rechazo o abandono del Gran Tao y de una pérdida consiguiente de la simplicidad original:

... tras la pérdida del Tao aparece la virtud,
 tras la pérdida de la virtud aparece la benevolencia,
 tras la pérdida de la benevolencia aparece la rectitud,
 tras la pérdida de la rectitud aparecen los ritos (1 [XXXVIII]).

Dado que estos principios y categorías «perturban la mente del hombre y van en contra de la naturaleza de las cosas», lo que hacen es seducir, engañar a los hombres, incitándoles a perseguir renombre y riquezas. Sobre todo, los ritos (*li*) constituyen un

menoscabo de la lealtad y la confianza [...] son principio de un gran desorden (*ibid.*).

y por tanto son el resultado y la manifestación de la degeneración «civilizada» del género humano. Son, una vez más, perversa consecuencia de la «desnaturalización» del ser humano, en una apreciación *rusoniana* que sin duda nos ha de resultar familiar.

Por eso, cuando el *Lao zi* nos dice:

El hombre de virtud superior no ejercita la virtud,
 y por eso es virtuoso (*ibid.*).

aparte del juego dialéctico que ya nos es conocido, esta sentencia, cuyo valor e importancia quedan subrayados al ser la primera del libro, puede interpretarse, sin riesgo de error, desde la bipolaridad del término «virtud» (como ocurre en otros casos con el término «sabiduría»). Y decimos bipolaridad porque los dos significados aludidos son tan contrarios como lo es el ideal del sabio taoísta con respecto al sabio confuciano. El «hombre de virtud superior» (el sabio taoísta) no practica las virtudes confucianas, o mejor diríamos, no hace caso de ellas; y precisamente por ello, como *conditio sine qua non*, puede decirse que está en posesión de la auténtica virtud: la virtud del Tao.

No acaban aquí las críticas del *Lao zi* a las virtudes confucianas, y como ejemplo tenemos los siguientes pasajes:

El Cielo y la Tierra no tienen benevolencia,
 [...] El sabio no tiene benevolencia (49 [V]).

Cuando se abandona el gran Tao,
 al punto aparecen la benevolencia y la rectitud (62 [XVIII]).

Elimínese la benevolencia, rechácese la rectitud (63 [XIX]).

Siempre es el abandono del Tao, visto desde la óptica social, no individual, lo que ha llevado, según el *Lao zi*, a la aparición y desarrollo de los sistemas morales positivos. De haber seguido reinando el Tao, el orden natural primitivo, nunca hubieran surgido tales sistemas. Una moral negativa, de consecuencias incluso a veces desastrosas, como hemos visto.

Elimínese la sabiduría, rechácese la inteligencia,
y las gentes obtendrán beneficios cien veces mayores (*ibid.*).

Y, finalmente, no puede dejar de citarse una de las sentencias del *Lao zi* que mejor refleja la presente situación de la humanidad. Si alguien aún duda de la vigencia de las enseñanzas del *Lao zi*, no tiene más que llegarse al capítulo 62 (XVIII):

Surgen el saber y la inteligencia,
y al punto aparece la *gran hipocresía*.

Llegados a este punto, no podemos dejar de recordar a *Zhuang zi*, quien, por su parte, también considera trabas para la vida humana todas esas, según él, auténticas contradicciones que son en el fondo los términos *ren yi*, la diferenciación entre el bien y el mal, el beneficio y el perjuicio, así como, en el plano epistemológico y ontológico, la distinción entre verdadero y falso, existencia y no existencia, cuya naturaleza vacía e ilusoria demostraba sobre la base de su relativismo radical. Su ideal de vida no es otro que la absoluta libertad individual. Todo el *Zhuang zi*, la obra clásica del taoísmo de la que se le considera autor, o al menos inspirador, es un canto a esa libertad. Una libertad sin la que es imposible realizar el ideal del sabio, un poco *ad instar* de los seguidores de Antístenes y de Diógenes de Sinope. Una libertad sobre la que se sustenta la «escalera a la sabiduría». Quien aspire a la sabiduría taoísta debe, mediante un esfuerzo místico de «cultivación del Tao» (修道 *xiudao*, que incluye el *xin zhai* [心齋, «abstinencia mental»] y el *zuo wang* [坐忘, meditación transcendente al mundo y al yo]), alcanzar un estado de insensibilidad corporal y anulación del intelecto (abandono del cuerpo y del pensamiento), en el que se verifica la gran unidad universal (大同 *da tong*). El cuerpo se ha vuelto como un madero y la mente cual ceniza; un estado sin verdad ni falsedad, sin bondad ni maldad, del que están ausentes las nociones de beneficio y perjuicio; un estado más allá del bien y del mal; un estado místico superior en que la propia vida se hace una con el Cielo y la Tierra, se unifica por completo con todos los seres del universo.

3.4. *Los grandes temas de la sabiduría taoísta*

El elogio de la debilidad (贵弱 gui ruo)

Debilidad, he ahí la propia cualidad del Tao (4 [XL]).

La afirmación de la debilidad bien puede decirse que, es junto al principio del *wuwei*, la quintaesencia de las enseñanzas del *Lao zi*. Este elogio de la debilidad, y de sus ventajas y radical supremacía, abarca y se refiere no sólo al plano individual, como norma personal de conducta, sino también al más amplio marco de las relaciones sociales, e incluso se propone como norma absoluta del arte de gobernar y del mismo arte de la guerra. Por otro lado, veremos también, que esta «filosofía de la debilidad» se manifiesta en el *Lao zi* a través de dos derivaciones que después estudiaremos. Nos estamos refiriendo al «elogio de lo femenino», incluyendo la idea de la Gran Madre como símbolo del Tao, y al ideal del recién nacido, de la primera infancia, como símbolo de la perfecta realización del sabio taoísta.

El elogio de la debilidad, presentada en la cita anterior como manifestación o propiedad del Tao, se sustenta en varios lugares del libro mostrando su supremacía sobre la fortaleza. Cuatro son los capítulos dedicados, alguno de ellos incluso íntegramente, a dejar patente esta idea:

Lo blando y débil triunfa de lo fuerte (*Lao zi*, 80 [XXXVI]).

Lo más blando del mundo,
cabalga sobre lo más duro que en el mundo hay (6 [XLIII]).

Y como símbolo de debilidad se va a tomar el agua:

Nada hay en el mundo más blando y débil que el agua,
mas nada le toma ventaja en vencer a lo recio y duro,
pues que nada en ello puede ocupar su lugar.
El agua vence a lo duro,
lo débil vence a lo fuerte,
nadie en el mundo ignora [esta razón],
mas en el mundo nadie es capaz de atenerse a ella (43 [LXXVIII]).

Las dos primeras líneas de esta cita son una de las lapidarias frases del *Lao zi* más ampliamente conocidas en Occidente. Y curiosamente, aunque sólo sea por el recurso al agua como símbolo, recuerdan al filósofo de Éfeso, con el que en tantos extremos se puede

parangonar: su estilo, su hermetismo y sobre todo su pensamiento dialéctico. Curiosa coincidencia conceptual, doblada por la misma coincidencia cronológica de ambos personajes.

También conviene fijar la atención en otro punto de este pasaje. Nos viene a decir el *Lao zi* que, aunque todo el mundo se puede dar cuenta de la verdad que encierra el principio «lo débil vence a lo fuerte», por cuanto es algo obvio, nadie, empero, es capaz de acomodar su conducta a dicho principio. Todo el mundo busca la fuerza (poder, dinero, fama), y algunos con desenfrenada dedicación. ¿Cómo se explica esto? Tal vez sólo la radical contradicción del ser humano, y la fuerza de sus instintos y pasiones, que llega a oscurecer la recta visión, pueden dar razón de una conducta tan alejada de la genuina y natural sabiduría.

El capítulo 41 (LXXVI) está íntegramente consagrado al elogio de la debilidad. Es como si el *Lao zi*, sabedor de esa ignorancia querida y asumida por el hombre, quisiera sacudirle, abrirle los ojos a la verdad que se exhibe constantemente ante él.

El hombre, al nacer débil y blando,
tórñase al morir rígido y duro.
Las yerbas todas y los árboles,
al nacer tiernos y frágiles,
tórñanse al morir secos y tiesos.
De ahí el dicho:
«Fuerza y dureza llevan a la muerte,
debilidad y blandura a la vida llevan».
Por eso las armas fuertes no vencen,
el árbol vigoroso se quiebra.
De ahí que lo fuerte y lo grande estén debajo,
y arriba lo que es débil y lo que es blando.

Por todo ello concluirá el *Lao zi*:

Conservarse débil se llama fortaleza (15 [LII]).

El principio de la superioridad de lo débil sobre lo fuerte se refleja y aplica a las normas de conducta social que deben observarse. En muchos casos el fin perseguido no es otro que preservar la integridad de la propia persona. La debilidad se viste de modestia, de humildad, cuando de esas relaciones humanas se trata. Por eso el *Lao zi* ensalza la humildad, el sabio es humilde. Ved al orgulloso, al jactancioso, al pagado de sí mismo, y sabed que en él no hay sombra de sabiduría; y menos de nobleza de espíritu:

La nobleza tiene necesariamente su raíz en la humildad (2 [XXXIX]).

Además el orgullo y la jactancia son un obstáculo mayor en las relaciones sociales. Otra vez el resultado es el contrario al esperado. Y hasta dos veces lo hallamos sentenciado en el libro:

Si te jactas, no llegarás a triunfar;
si eres orgulloso, ningún adelanto harás (66 [XXIV]).

[El sabio] no se jacta y por eso llega a triunfar,
no es orgulloso y por eso adelanta (67 [XXII]).

El sabio, pues, en ningún caso quiere brillar, ni pretende destacar, ni se tiene por un gran hombre:

[El sabio] triunfa en su empeño; [...]
y obra así porque no desea manifestar su sabiduría (42 [LXXVII]).

Y así es como se alcanza el triunfo, y se llega a ser grande: cuando no se busca ni se pretende. Es la constante «lógica» del *Lao zi*, que se desprende siempre del *wuwei*, de esa postura vital basada en la naturalidad y en la no-intervención en el curso de los acontecimientos:

Por eso el sabio nunca realiza cosas grandes,
y es así como puede llevar a cabo grandes cosas (26 [LXIII]).

Por eso el sabio puede llegar a ser grande,
porque no se considera grande,
de ahí que pueda llegar a ser grande (78 [XXXIV]).

De lo anterior se deducen dos principios de conducta social que deberán ser observados por el seguidor del Tao: nunca tratar de ser el primero y situarse siempre debajo o detrás.

El *Lao zi* llega incluso a decir en el capítulo 32 (LXVII) que el primero de estos dos principios es una de las «tres preseas» (三宝 *san bao*) que posee el sabio. Y es una presea porque el sabio, merced a semejante norma de conducta, acaba convirtiéndose en «señor de todas las cosas» (器长 *qi zhang*).

Aunque lo recomendable no es simplemente no ser el primero, sino, en aplicación del segundo principio, se deberá ocupar los últimos lugares. Es claramente el principio que luego inspiraría el evangélico «los últimos serán los primeros». Con lo que volvemos a encontrarnos con el carácter universal de unos principios morales que impregnan doctrinas en otros muchos aspectos tan dispares. Pues ciertamente si la modestia y la humildad son cualidades que tam-

bién preconiza el budismo, en este caso no debe sorprender por las muchas y fundamentales afinidades que presenta con el taoísmo. La diferencia estriba en que el budismo afirma la renuncia, la humildad, de forma absoluta, sin ulteriores pretensiones; es una manifestación más de la lucha contra la idea del yo y un medio para comprender su naturaleza ilusoria. En cambio, para taoístas y cristianos, sin esa visión transcendente del yo, la renuncia y la humildad son vehículo seguro para obtener un resultado que la mayoría busca por el camino errado. Véase, si no:

El sabio retrocede y está delante (51 [VII]).

Por eso, cuando el *Lao zi* nos aconseja:

Hazte barranca del mundo,
[...]
mantente en la deshonra (72 [XXVIII]).

se debe leer inmediatamente otro pasaje:

¿Por qué el Río y el mar pueden ser reyes de (las aguas) de cientos
[de valles?

Porque saben estar por debajo de ellos,
y por eso sobre cientos de valles son capaces de reinar.
Por eso si el sabio desea elevarse sobre las gentes,
fuerza será que se abaje ante ellas en sus palabras;
y si desea andar delante de las gentes,
fuerza ha de ser que se ponga a su zaga (29 [LXVI]).

Siempre entendido a la luz de la dialéctica transformación de los contrarios:

Lo que se pliega se conserva entero,
lo que se dobla se mantiene recto;
lo hundido se colma,
lo ajado tórnase nuevo;
con poco se consigue;
con mucho se cae en extravío (67 [XXII]).

Así pues, podemos afirmar que el *Lao zi* desemboca en una dialéctica pasiva, de *renuncia*

- a la fuerza y a la grandeza, porque acarrear la muerte;
 - a colocarse en cabeza, porque se acaba a la zaga;
 - a la fama y a la gloria, porque acarrear oprobio e infamia.
- El sabio renuncia, rechaza, aunque no escapa ni abandona.

El Tao, la Gran Madre

Masculino, fuerza; femenino, debilidad. El tópico milenario que no va a dejar de presentarse en el *Lao zi*. Sólo que, consecuente con su principio de la superioridad de lo débil sobre lo fuerte, el elogio de lo femenino y la identificación del Tao con un principio femenino, la Gran Madre, aparece claramente subrayado en el libro:

En las uniones del mundo,
siempre la hembra con su quietud al macho vence (24 [LXI]).

Por eso recomienda adoptar el papel de hembra, que en este caso viene a simbolizar no sólo la quietud, el *wuwei*, sino la misma debilidad de que antes hemos hablado. Lo femenino representa la debilidad y la pasividad, frente a la fuerza y la actividad del principio masculino. Es como la complementación que encontramos en el budismo tántrico, donde la campanilla (el *drilwu* tibetano), hueca, vacía, aspecto femenino, simboliza la sabiduría transcendente, que surge (mejor, resurge) de manera espontánea, pasiva, en la mente; frente al cetro adamantino (el *vajra* hinduista, el *dorje* tibetano), masculino, que representa la compasión (*karuna*, *ñingje*) activa.

Sólo que en el taoísmo, ambos principios no se complementan, sino que se superponen o alternan (alternancia del *yin* y el *yang*), pero siempre con lo femenino ocupando el lugar dominante, o desempeñando el papel principal de la contradicción. Por eso dice el *Lao zi*:

¿Puedes abrir y cerrar las puertas del Cielo,
haciendo de hembra? (54 [X]).

Este elogio de lo femenino desembocará en la identificación del Tao con la Madre (母 *mu*):

El mundo tiene un principio,
que es la madre del mundo (15 [LII]).

(El Tao) puede ser tenido por madre
del Cielo y de la Tierra (69 [XXV]).

Y también en el capítulo XXII (LIX) se designa al Tao bajo la expresión *guo mu* (国母, «madre del Estado»). Sin embargo, esta identificación tampoco es total y definitiva. Como en muchos pasajes del libro, siempre queda un margen para diferentes interpretaciones. Así, por ejemplo, cuando en el capítulo 45 (I) nos dice:

Lo que tiene nombre
es madre de los seres todos.

Y esto dice el *Lao zi*, cuando inmediatamente antes ha señalado que *lo que no tiene nombre es principio de todos los seres*. En este caso la madre no se identificaría con el Tao absoluto, con el Tao *en sí* («lo que no tiene nombre», *wu ming*), sino más bien con la virtud del Tao («lo que tiene nombre», *you ming*), es decir, con el *de*, con la manifestación del Tao en su función nutricia de los seres:

El Tao engendra,
la Virtud alimenta (14 [LI]).

En cualquier caso, la identificación de la Gran Madre con el Tao, tal y como vemos en el *Lao zi*, no es sino la versión china de una idea universalmente presente en el pensamiento antiguo. Baste con recordar a la Cibeles frigia, a la Rea cretense, y, ya en Oriente, a la diosa Kali (la Negra). Todas ellas conocidas como la Gran Madre o la Diosa Madre. Las primeras, identificadas con el *origen* de todos los seres; la última, símbolo del aspecto dinámico de ese origen, de la energía primitiva. Y también en el budismo tántrico tibetano de algunas escuelas, sobre todo de las más antiguas (*ñingmapa*), la Gran Madre (*Yum chen*) es la expresión lingüística y la imagen meditativa en la que se resume la Vacuidad, de la que todo procede y de cuya naturaleza participan los seres todos en su ilusoriedad.

Sin embargo, hablando del principio femenino y de la Madre, el pasaje del libro más hermético, y que ha suscitado toda suerte de interpretaciones según las diferentes escuelas y tradiciones, es un breve capítulo que dice:

Valle, espíritu, inmortal;
llámase hembra misteriosa.
El umbral de la hembra misteriosa
es la raíz del Cielo y de la Tierra.
Continuamente,
así es como parece existir,
y su eficiencia nunca se agota (50 [VI]).

Las dificultades de interpretación de este texto comienzan ya desde la primera línea. Son cuatro sinogramas: *gu* (valle), *shen* (espíritu), *bu* (no) y *si* (morir). La estructura gramatical china no colabora, ni mucho menos, a facilitar la interpretación. Y así, hay quienes traducen «el espíritu del valle (谷 神 *gu shen*) es inmortal (不死 *bu si*)»; y también, en una interpretación menos literal de los términos, «la acción maravillosa (神 *shen*) de la Vacuidad (谷 *gu*) existe eternamente (*bu si*)». El «espíritu del valle» sería, para algunos comentaristas, una deidad mitológica relacionada con las aguas. El valle es el lugar por donde las aguas discurren, y el mismo sinograma *gu* es signo gráfico de una fuente en la montaña. El espíritu en cuestión sería, pues, el espíritu de una fuente o manantial. Recuérdese la importancia del agua en la simbología del *Lao zi*, y cómo en el libro abundan las referencias al agua como expresión de la supremacía de la debilidad; y también se repiten las alusiones a los lugares bajos, y en particular a los valles (barrancas), por cuanto simbolizan dos aspectos relacionados con el Tao y con su virtud: la vacuidad y el punto donde convergen las aguas.

En cuanto a la «hembra misteriosa» (玄 牝 *xuan pin*) parece evocar la fecundidad del Tao; aunque conviene recordar que el hecho de referirse a ella tras la previa alusión al valle, no parece casual. En efecto, la geomancia china designa con el término «femenino» las grutas, o cavidades en general, que se encuentran en las montañas. Lo cual nos devuelve a la magia y al esoterismo del misticismo eremítico. Las grutas han sido desde antiguo lugar preferido por quienes buscaban el retorno al seno de la Madre Tierra; lugar de habitación de místicos de todas las creencias. El Occidente cristiano, Asia, el Lejano Oriente, por todas partes encontramos esta peculiar forma de retorno a los orígenes: al seno de la Gran Madre.

Este capítulo del *Lao zi* que estamos interpretando aparece recogido en el *Lie zi*, en su libro primero (*El jade celeste*). En él se presenta como una cita del llamado *Huangdi shu* (黃 帝 書, «Libro del Emperador Amarillo»), una obra que no ha llegado hasta nosotros. Tras recoger la cita, el *Lie zi* añade:

De modo que lo que engendra los seres no es engendrado y lo que transforma los seres no es transformado. En realidad se trata de una autogeneración y transformación espontáneas, como espontáneos son también toda forma, toda cualidad, toda inteligencia, toda fuerza, toda extinción y todo reposo. Es, pues, erróneo pretender que generación, forma, cualidad, inteligencia, fuerza, extinción, reposo, sean causados por algo⁴⁶.

46. *Lie zi*, cit., p. 42.

En realidad en este texto se contraponen el principio permanente, único, de la vida y de las transformaciones, a la multiplicidad de seres que nacen, viven, se transforman y desaparecen. El primero no tiene progenitor ni se encuentra sometido a las leyes del cambio; mientras que los segundos han sido engendrados, y no pueden escapar a aquellas inexorables leyes que rigen el devenir universal.

Un extremo, sin embargo, no debe olvidarse al tratar y explicar esta imbricación del Tao con lo femenino. Parecería lógico suponer, llegados a este punto del discurso, que el Tao se identificaría con el *yin*, dada su supuesta naturaleza femenina. Pues bien, el Tao no es exclusivamente una entidad femenina, sino una entidad de naturaleza indiferenciada, en la que *yin* y *yang* aún no se han manifestado. Y por eso, en el capítulo del *Lao zi* antes citado, el «valle» y el «espíritu», o el «espíritu del valle», no se citan de forma circunstancial, sino dentro de un contexto de sutiles sugerencias. El espíritu del valle es el espíritu de la Vacuidad. La Vacuidad es naturalmente indiferenciada, pero además el sinograma *shen* (espíritu), según explica el «Libro de las mutaciones», designa a seres cuya naturaleza es indeterminada en relación al *yin* y al *yang*. Y más aún, pues este mismo sinograma encierra toda una serie de significados o connotaciones que lo emparentan con el Tao como Gran Madre. Así, la idea de fecundidad. Etimológicamente, *shen* deriva de una raíz que significa «tirar de». Y las creencias populares y folklóricas asocian a estos espíritus con la actividad de las comadronas, o en el plano agrícola, serían las fuerzas protectoras que «hacen salir» las plantas.

En definitiva, el sentido último del capítulo L del *Lao zi* se resume en los siguientes términos: el Tao es un poder femenino maternal, una suerte de matriz en la que se engendran y de la que nacen los infinitos seres.

El retorno a la infancia

El niño, entendido como «infante» en su primera acepción, la etimológica («que [aún] no habla») es perfecto símbolo del Tao, y también del hombre que ha logrado conservar o restaurar su Te, su virtud. El recién nacido encarna cabalmente la inocencia y la simplicidad, y por ello retornar al estado de la primera infancia deberá ser la meta del sabio taoísta. Pues el niño recién nacido, en plena posesión de su Te, carece de conocimientos y deseos, conserva la plenitud del *jing* (精) y su armonía es perfecta; además es la personificación de la debilidad. Todas ellas, cualidades del hombre del Tao, proclamadas una y otra vez a lo largo del libro.

El hombre de honda virtud
 aseméjase a un recién nacido.
 No le pican víboras ni escorpiones,
 ni venenosos insectos o serpientes le muerden,
 ni le atacan las aves de presa o las bestias salvajes;
 débiles son sus huesos y tendones,
 mas su mano ase con firmeza.
 Aún no conoce la unión de macho y hembra,
 mas se enciende y enfurece,
 tanto su energía vital es extrema.
 El día entero libre de cuidados,
 su armonía es perfecta (A17 [18, LV]).

Esta referencia al recién nacido vuelve a aparecer en otros capítulos del *Lao zi* en los que se aprecia cómo el ideal para el seguidor del Tao es retornar a ese su estado original.

¿Puedes alcanzar la máxima blandura dominando tu energía vital
 y volverte un recién nacido? (54 [X])

No abandonando la virtud permanente,
 retornarás al estado de recién nacido (72 [XXVIII]).

En el hermetismo taoísta, el practicante debe engendrar un hombre nuevo dentro de sí mediante un proceso de sublimación. Este hombre nuevo aparece en lo más profundo del cuerpo físico en forma de niño muy pequeño. Este niño es el símbolo de esa radical renovación.

Este elogio de la infancia, al menos en el aspecto expositivo, tiene una indudable vinculación y semejanza con el confucianismo («los hombres no deben perder el corazón de su infancia», dice el *Meng zi*) y con el cristianismo («ser como niños para entrar en el Cielo», en *Marcos y Lucas*).

Para el *Lao zi*, el infante se transforma en adulto a lo largo de un proceso en el que sus ojos y oídos se ven seducidos por el mundo exterior, y su mente dominada por las pasiones y prejuicios, y poco a poco va perdiendo esa pureza original de su virtud.

En el capítulo 64 (XX) se vuelve a recurrir a la imagen del recién nacido, junto a la del estúpido, para plasmar el desprecio y rechazo del saber erudito. Ambos son la antítesis de la inteligencia calculadora.

La simplicidad original

Retornar a la infancia es retornar a la simplicidad original. El propio *wuwei* es mantenerse en la pura simplicidad. Una simplicidad que en otros capítulos del *Lao zi* aparece significada por la figura del leño, del trozo de madera sin desbastar, que, como el recién nacido y el estúpido, representa la simpleza natural y original, aún no estragada por los conocimientos y los deseos.

Quienes antaño sabían practicar el Tao
eran [...]

simples, como un leño (59 [XV]).
Siendo bastante tu permanente virtud,
retornarás al estado de leño (72 [XXVIII]).

El leño, en definitiva, por su simplicidad informe, es un perfecto símbolo del mismo Tao. El Tao sin forma y sin nombre, en su identidad y simplicidad original, al igual que el leño, se rompe en los infinitos seres que de él proceden:

El Tao permanente no tiene nombre;
leño al que, pese a ser pequeño,
nadie en el mundo osa avasallar (76 [XXXII]).

Quien decida marchar por la vía del Tao y del Te, deberá conducirse de la manera más simple posible, llevar una vida de la máxima sencillez. Marchando por ella habrá retornado a su prístino estado, y al igual que el infante, se hallará más allá del bien y del mal. Idea taoísta acuñada en moneda «nietzscheana», como el eterno retorno (del Tao). El superhombre, para Nietzsche, no es sino el hombre original; y éste, ¿acaso no es el infante-niño?

4. EL PENSAMIENTO POLÍTICO DEL TAOÍSMO

Sostener que el *Lao zi* es un tratado político, un manual de gobierno, aunque pueda sorprender en un primer momento, no deja de tener cierto sentido. No se olvide que, más aún, hay quienes quieren ver en él un libro del arte de la guerra. Lo cual, en definitiva, se encadena si admitimos aquello de que «la guerra es la continuación de la política por otros medios». En uno y otro caso, tanto en el plano político como en el militar, no se hará otra cosa sino aplicar el principio del *wuwei*.

4.1. *El gran gobernante*

Aplicado al terreno de la política, el buen gobernante, paradójicamente, no gobierna. Y no gobierna en la medida en que no interviene, es decir, en la medida en que respeta el libre curso de los acontecimientos. Sólo entonces, según el *Lao zi*, la sociedad de los hombres se ordena por sí misma, de forma espontánea. Y por eso dice:

Si quieres regir el mundo,
nunca te entregues a negocios (de gobierno) (11 [XLVIII]).

Por eso dice el sabio:
yo no me afano, y el pueblo se enriquece por sí mismo;
yo no actúo, y el pueblo se reforma por sí mismo;
yo gusto de la quietud, y el pueblo rectifica por sí mismo;
yo deseo no tener deseos, y el pueblo se torna simple por sí mismo
(A16 [20, LVII]).

En este pasaje, como en muchos otros en los que el *Lao zi* habla del sabio (*sheng ren*), se está refiriendo, inequívocamente, al gobernante ideal. La dimensión política de estas enseñanzas no se presta a discusión. Como cuando nos describe la sociedad ideal, la *kalípolis* taoísta; o al igual que en ciertos capítulos, de indudable carácter militar. Ahora bien, la pregunta queda en el aire. Estos capítulos «políticos», «sociológicos» o «guerreros», ¿acaso no apuntan también a una «política interior» y a un combate con los «enemigos internos»? Pues no hay que olvidar que para el taoísmo, el hombre en su individualidad es un microcosmos «monádico»: otra curiosa afinidad, más o menos, con el pensamiento occidental, y además de un racionalista. Con lo que podríamos concluir que tanto una dimensión como otra, al cabo y a la postre, se superponen, están íntimamente imbricadas. Y por tanto la tesis, a veces afirmada de forma un tanto precipitada y superficial, de que el *Lao zi* admite muy variadas y aun contradictorias lecturas, todas ellas perfectamente legítimas, debería convertirse en lugar común y punto de partida de todo estudio del mismo.

Volviendo a los consejos de gobierno que nos da el *Lao zi*, y a los criterios que plantea para discernir al buen gobernante —que deberá ser un «sabio», un poco como el filósofo-basileus platónico—, encontramos en el libro numerosos fragmentos que tratan de ello.

El sabio está delante de las gentes porque se pone a su zaga;
está encima de las gentes porque en sus palabras se abaja;

está encima de las gentes sin que las gentes sientan su peso;
está delante de las gentes sin que las gentes sientan daño.
El mundo le apoya de buen grado sin sentirse de él hastiado
(A2 [29, LXVI]).

Pero sobre todo hay un capítulo, el C1 (61, XVII), que está consagrado a la descripción del «príncipe», empezando por el *tai shang* (太上, literalmente, «grande [de] arriba»), que hemos traducido por «gran gobernante»:

De un gran gobernante,
los de abajo sólo conocen su existencia;
al que no lo es tanto, le aman y le elogian;
al que menos, le temen;
al de inferiores cualidades, le cubren de denuesos.
Si no es hombre de palabra, no le tienen confianza.
Es cauto, tiene en gran valor la palabra.
Remata con éxito los negocios todos,
mas el pueblo llano dice: es obra nuestra.

A la hora de dar consejos al príncipe, el *Lao zi*, siempre aplicando los principios derivados del *wuwei*, negará el papel de la inteligencia, de los muchos conocimientos. Incluso advierte de los peligros que conlleva. Una vez más, son las mismas enseñanzas que antes vimos dirigidas al progreso individual en la senda que conduce a la unión con el Tao. Lo aplicable al gobierno de la propia persona, es aplicable también al gobierno de la sociedad. Por eso propone mantener al pueblo en la ignorancia y no usar la «inteligencia» a la hora de gobernar:

El gobierno del sabio:

[...]

Hacer siempre que las gentes carezcan de conocimientos y deseos
(47 [III]).

Si el pueblo es difícil de gobernar,
es por causa de sus conocimientos.
Por eso quien conoce el Estado usando de la inteligencia,
es un bandido para el Estado;
quien conoce el Estado sin usar de la inteligencia,
encarna la virtud del Estado;
tener siempre presentes estas dos razones,
es también una norma principal
Tener siempre presente esta norma universal,

a eso llaman «Virtud del misterio».
 La Virtud del misterio es profunda, vasta,
 junto con las cosas retorna (al Tao),
 y entonces se alcanza la gran armonía (28 [LXV]).

La expresión *xuan de* («Virtud del misterio») simboliza un mundo indiferenciado, que luego veremos descrito por menudo en otros capítulos. La Virtud del misterio es un desarrollo de las contradicciones, del juego de los contrarios, y por eso dice que «retorna junto con las cosas» (与物反 *yu wu fan*), y este retorno, aunque no deja de ser una vuelta hacia atrás (逆反 *ni fan*), con él, sin embargo, se alcanza la «gran armonía» (大顺 *da shun*).

Resumiendo los principios del buen gobierno, todos, como hemos visto, giran en torno al no-actuar del gobernante:

Regir un gran Estado es como freír un pequeño pez (23 [LX]).

Un buen cocinero, cuando fríe un pececillo no le da muchas vueltas. Si le da muchas vueltas el pez se quemará. Un buen gobernante, si quiere gobernar, es decir, mantener el orden y la armonía de la sociedad (治 *zhi*, «gobernar», encierra este significado), deberá sin falta no remover las cosas, dejar que los negocios del Estado se «fríen» por sí mismos. En una palabra, el «gobierno del no gobernar». Y por eso dice en otro lugar:

Con un gobierno clemente,
 el pueblo se vuelve honesto.
 Con un gobierno severo,
 malicioso se vuelve el pueblo (21 [LVIII]).

Llegados a este punto, surge inevitable el recuerdo de Mao Zedong y su Revolución Cultural, cuyo lema y principio fue aquel conocido «las masas deben educarse por sí mismas». De hecho, la Revolución Cultural fue un gigantesco movimiento popular caracterizado en sus primeros tiempos por un «espontaneísmo» predominante. Se la acusó de ser un ejercicio de voluntarismo, pero en el fondo no fue sino un desbordamiento de la concepción taoistizante de que la Revolución se hace por sí sola. O en otras palabras, que la intervención del Partido o de las instituciones lo único que hace es desordenar el caos revolucionario.

Entrando en el terreno de lo concreto, el *Lao zi* nos habla de tres normas de gobierno. De dos de ellas ya hemos hablado, del rechazo

de la inteligencia y de las virtudes (confucianas) de la benevolencia y de la rectitud; de la tercera trataremos a continuación:

Elimínese la sabiduría, rechácese la inteligencia,
[...]
Elimínese la benevolencia, rechácese la rectitud,
[...]
Elimínese la industria, rechácese el interés... (63, XIX).

Los hombres de mérito (贤 *xian*) y los inteligentes (智 *zhi*) son tan peligrosos para el recto gobierno de los hombres que el *Lao zi* llega a proponer como principios del orden social:

Si no se encumbra a los hombres de mérito,
las gentes no reñirán.
[...]
El gobierno del sabio:
[...]
Hacer que los inteligentes no osen gobernar (47 [III]).

¿Puedes amar al pueblo y hacer prosperar el Estado
sin usar de la inteligencia? (54 [X]).

Otro de los postulados sociales taoístas que reitera el *Lao zi*, siempre en sintonía con el *wuwei*, y como plasmación de su espíritu luchador de evitar toda lucha y contienda, es el rechazo y condena de la guerra. El arte de la guerra del *Lao zi* sería, por consiguiente, el «arte de evitar la guerra», el arte de hacer la guerra innecesaria, o al menos inútil:

Un verdadero sabio no usa de las armas (33 [LXVIII]).

El negocio de la guerra no deja de tener consecuencias,
donde acampan los ejércitos,
todo se cubre de maleza (74, XXX).

La importancia que atribuye el *Lao zi* a la necesidad de persuadir a sus lectores de la inconveniencia de la guerra, de sus consecuencias catastróficas, de lo injustificable de sus justificaciones, queda patente al ver como todo un largo capítulo del libro desarrolla estos extremos de manera exclusiva:

Las armas,
instrumentos nefastos.
Los seres las detestan,
y por eso quien posee el Tao no las toca.
[...]
las armas no son instrumento de caballero.
Las armas son instrumentos nefastos,
que sólo deben usarse cuando no se puede menos
siendo lo mejor mostrarse indiferente,
¡jamás las tengas por bellas!
Tenerlas por bellas es hallar placer en matar hombres.
Quien halla placer en matar hombres,
jamás podrá triunfar en el mundo (75, XXVI).

Cuando se lee este capítulo del *Lao zi* no se puede menos de pensar en la actualidad de sus ideas y enseñanzas. Un mundo basado en el dominio de quien posee las «armas más afiladas», con las que impone su ley en la «aldea global», no es ni puede ser bueno. «Matar hombres» en nombre de supuestos ideales, que a veces se descubren manifestamente espúreos, no tiene ninguna justificación; si no es la justificación de intereses egoístas disfrazados de nobles y abstractos principios. El mundo de los «caballeros» —la mayoría sin caballo— ha ido extinguiéndose poco a poco. Hemos entrado en el segundo (y de momento definitivo) Cervantes. Un solo rayo de esperanza, si confiamos en el *Lao zi*. Los tales «no pueden tener éxito en el mundo». *Quousque tandem?*

Y hablando de la actualidad del pensamiento del *Lao zi*, tampoco podemos dejar de referirnos al otro aspecto dominante de nuestro mundo: el triunfo absoluto y omnímodo de la economía. El hombre al servicio de la economía. Ya hace dos mil quinientos años el *Lao zi* alertaba contra este fenómeno. Como antes hemos visto, la tercera norma del buen gobierno era «eliminar la industria y rechazar el interés», «y ya no habrá bandidos ni ladrones» (63, XIX).

Es la crítica a la economía mercantil, repetida en otros capítulos:

Si no se da valor a las mercaderías difíciles de obtener,
las gentes no robarán (47 [III]).

Las mercaderías difíciles de obtener,
de gran daño son para la humana conducta (56 [XII]).

Lo cual nos lleva de la mano a exponer el ideal social del *Lao zi*, de su *kalípolis*. La organización social y sus leyes son ampliamente

tratadas en el libro, desde diversos ángulos, pero siempre tomando a la Naturaleza como punto de referencia:

El hombre tiene a la Tierra por norma,
la Tierra al Cielo por norma tiene,
del Cielo el Tao es la norma,
la Naturaleza es la norma del Tao.
(El Tao es norma de sí mismo) (A11 [69, XXV]).

Aunque aquí las ideas de Cielo (*tian*), Tierra (*di*), Hombre (*ren*), Naturaleza (*ziran*), se muestran un tanto oscuras, la relación entre ellas, sin embargo, no deja de ser muy clara: el orden de la sociedad de los hombres se corresponde con el orden de la naturaleza de las cosas.

De cómo es esta ley de la Naturaleza el *Lao zi* da más que abundante noticia, y ocioso sería reproducir todas las citas, en los muchos capítulos que de ella se habla. Baste con decir que en el conjunto del *Lao zi* esta ley de la Naturaleza (*ziran fa*) se manifiesta como: no actuar (*wu wei*), no luchar (*bu zheng*), no tener (*bu you*), no señorear (*bu zhu*), no ser el primero (*bu zhang*), no egoísmo (*bu si*), igualdad (*ping jun*).

Todo lo cual se incluye en las leyes permanentes e inmutables del universo, trascendiendo toda época histórica y toda situación o circunstancia. Es la ley, absoluta, de los cambios.

¿Cómo es la sociedad ideal del *Lao zi*? La respuesta la encontramos en el capítulo 30 (LXXX):

Un Estado pequeño, de escasas gentes;
dispone de tropas y armas, mas no las usa;
sus gentes temen la muerte y excusan trasladarse lejos.
Hay barcos y carruajes, mas nadie sube en ellos;
hay armas y corazas, mas nunca ocasión de usarlas.
Las gentes han retornado al uso de los nudos.
Hallan sabrosa su comida,
hermosos sus vestidos,
alegres sus costumbres,
tranquilas sus moradas.
Divísanse a lo lejos los Estados vecinos,
óyese el canto de sus gallos y el ladrar de sus perros,
mas las gentes envejecen, y mueren, sin haberse visitado.

«Un Estado pequeño de escasas gentes» no es otro que la primitiva comuna clanal, es decir, el «orden primero» (始治 *shi zhi*) o «gran orden» (大治 *da zhi*) en que vivieron nuestros antepasados. Una so-

ciudad igualitaria, sin diferencias sociales, sin Estado. Era el imperio del Tao, y con el imperio del Tao «reinan grandísima paz e igualdad» (C2 [79, XXXV]).

La igualdad es una de las características y condiciones necesarias del verdadero orden y de una estable paz social. Por eso, «Un gran gobierno no divide en partes» (72 [XXVIII]).

Y también el recurso al leño (*pu*), el trozo de madera sin desbastar, como símbolo de la unidad e igualdad primeras y naturales. En los capítulos LXXII (XXVIII) y LXXXI (XXXVII), el leño significa tanto el mismo Tao como la sociedad igual y unida que tiene al Tao como norma.

El igualitarismo de la sociedad ideal del *Lao zi* implica que en ella no se dan las condiciones para la oposición arriba-abajo (*shang-xia*), delante-detrás (*xian-hou*), ni por consiguiente las ideas correspondientes. Los jefes no disfrutaban de derechos de dominación, y por eso dice que «las gentes no se sienten perjudicadas por ellos, ni tampoco sienten su peso».

El ideal de la igualdad es casi una constante en las corrientes taoístas de todos los tiempos, y ya en los primeros textos taoístas lo vemos reflejado, como es el caso del *Zhuang zi*, en el cual, siguiendo al *Lao zi*, encontramos una detallada pintura de la idealizada sociedad primitiva:

En los tiempos remotos [...] (los hombres) dormían tranquilos y se levantaban contentos. Se conocía a la madre, mas no al padre. Vivían en compañía de los grandes animales y de los pequeños. Comían de lo que cultivaban y se tejían sus vestidos; y nadie pensaba en hacer mal a su vecino. Fue la época en que floreció la suprema virtud [...] [Después] entraron en acción Yao y Shun, y establecieron una muchedumbre de consejeros. Tang desterró a su soberano, y el rey Wu asesinó a Zhou. Y desde entonces los fuertes han oprimido a los débiles, y los más han hecho violencia a los menos⁴⁷.

Cuando en la sociedad humana se producen conflictos de intereses entre los grupos que conviven en su seno, se requiere una fuerza que ejerza un papel conciliatorio; inevitablemente, una parte de los hombres la apoyará y otra se opondrá a ella. Por eso dice el *Lao zi*:

Cuando se repara una gran injusticia,
por fuerza algo de injusticia resta (44 [LXXIX]).

47. *Zhuang zi*, cit., pp. 299-300.

Lo cual no ocurre en la sociedad ideal primitiva, y así se explica que el pueblo no sienta el peso del gobernante, ni se sienta perjudicado por él.

Otro rasgo característico de la sociedad comunal, a la que el *Lao zi* supone regida por el Tao, es el papel desempeñado por los espíritus y demonios (*shen gui*):

Cuando se usa del Tao para gobernar el mundo,
los demonios pierden su maléfico poder.
No sólo los demonios pierden su maléfico poder,
sino que tampoco los espíritus hacen daño a los hombres.
Y no sólo los espíritus no hacen daño a los hombres,
sino que tampoco les hacen daño los sabios (23 [LX]).

Quiere esto decir que, mientras que en la sociedad rota y dividida en grupos basados en la dominación, se recurre a espíritus y demonios para justificar la realidad social —incluyendo el *ren shang ren* (人伤人, «los hombres hacen daño a los hombres»), penas y castigos para mantener la vigente dominación—, en la sociedad comunal, muy al contrario, al no existir semejante estado de cosas, no aparece la necesidad de una teoría justificativa. Por eso, en ella los sabios no hacen daño a los hombres (圣人 不 伤人 *sheng ren bu shang ren*). Será más adelante, con el desarrollo social, cuando se llegue a una etapa en que surge un embrión de Estado con la sociedad patriarcal (父 权 *fu quan*), aparece el ritual de la piedad filial y del amor a los próximos (孝 慈 *xiao ci*), se establece el sistema del poder señorial (君 权 *jun quan*), y finalmente brotan los «inteligentes», que se hacen con el poder y se autoproclaman protectores del orden.

Véanse en el espejo del *Lao zi*:

Por eso cuando se abandona el gran Tao,
al punto aparecen la benevolencia y la rectitud.
Surgen la inteligencia y la sabiduría,
y al punto aparece la gran hipocresía.
Quiébrase la armonía entre los seis parentescos
y al punto aparecen la piedad filial y el amor.
Caen los Estados en tremendo caos
y al punto aparecen los leales mandarines (C1 [62, XVIII]).

Para terminar, no podemos dejar sin mencionar las críticas y denuncias del *Lao zi* a las instituciones y normas establecidas. Algo común a los taoístas de todos los tiempos, aunque en la escuela *xuan xue* tal ataque se fundamenta en la consideración de que institucio-

nes y costumbres deben cambiar con las circunstancias si no quieren convertirse en algo periclitado, artificial y obstaculizador. El *Lao zi*, en cambio, critica su misma naturaleza, sin consideraciones laterales. Y cuando lo hace, la denuncia es fulminante y demoledora; sobre todo cuando denuncia a los monarcas, y a los ricos y poderosos, auténticos «jefes de bandoleros», como responsables de las miserias del pueblo:

La corte está hondamente corrompida;
los campos, enteramente abandonados;
los graneros, completamente vacíos.
Lujosos ropajes,
afiladas espadas al cinto,
manjares hasta saciarse
y riquezas sin cuento,
a los tales se les debe llamar jefes de bandoleros.
Un jefe de bandoleros
lejos está del Tao (16 [LIII]).

En el espíritu del *Lao zi*, por supuesto, esta crítica no es algo coyuntural, sino que deriva del carácter esencialmente perverso de las relaciones de dominación, de la injusticia radical de las sociedades en las que el «leño» se ha partido y dividido en trozos, unos pocos grandes y multitud de diminutas astillas. Antes, en cambio:

Cuando nadie daba órdenes,
las gentes se tenían como iguales (A10 [76, XXXII]).

Aparecieron las leyes, las normas, las prohibiciones, y los resultados fueron desastrosos. El *Lao zi* incluso establece, de forma taxativa, una relación necesaria de causa-efecto entre las leyes y los males sociales:

Cuantas más prohibiciones en el mundo,
mayor es la miseria de las gentes.
Cuanto más patentes las leyes y decretos,
más abundan ladrones y bandoleros (LVII).

Crítica demoledora del principio de autoridad, tanto del soberano como del cuerpo legislativo. Tras descubrir y denunciar las contradicciones de la sociedad jerarquizada y estatalizada, niega (reniega) del desarrollo que ha experimentado la sociedad y preconiza el retorno a aquella edad de oro en que vivieron los hombres de antaño: la sociedad comunal primitiva.

Esta tradición anarcoide, con un sustrato muy importante de taoísmo-budismo, se ha manifestado periódicamente, de forma más o menos virulenta, a todo lo largo de la historia de China. Al igual que en el mismo Occidente, ya desde los tiempos de Roma (bagaudas, *circumcelliones*, donatistas, así como otros grupos heréticos cristianos), pasando por la Edad Media (cátaros, valdenses, *fraticelli*), hasta desembocar en el moderno anarquismo bien conocido. De la misma manera, en China, las numerosas rebeliones campesinas, que jalonaron y marcan época en su historia, y que tuvieron un claro componente anarquizante, se inspiraron, en diferente medida, en doctrinas búdico-taoístas, cuyos orígenes se remontan al *Lao zi* y al *Zhuang zi*⁴⁸.

4.2. Lao Zi y ars belli

Varios son los comentaristas chinos del *Lao zi* que han querido ver en el libro un compendio de los principios más generales del arte militar de la antigua China⁴⁹. Es cierto que de los ochenta y un capítulos del libro, más de una decena tratan abiertamente de estrategia militar o cuestiones relacionadas con la guerra, alrededor de veinte aluden a estos temas, y el resto de los capítulos, en diferente grado, podrían interpretarse como metáforas bélicas. Además se da la circunstancia de que en el *De jing*, es decir, la primera parte del libro, se concentran los pasajes de mayor significado militar. Si, como se supone, el libro se fue redactando en el transcurso de los años, los textos de Mawangdui —en los que el *De jing* antecede al *Dao jing*— demostraría que en sus inicios el libro estaba consagrado al arte de la guerra.

48. El *Zhuang zi* dedica uno de sus libros, el XXIX, a Dao el Bandido (Dao zhi), caudillo de uno de los primeros levantamientos campesinos recogidos por la historia. También se puede consultar el libro titulado «Breve explicación de términos de la valoración del legismo y de la crítica del confucianismo» (*Ping fa pi ru ciyu jianshi*, Shangwu, Pekín, 1975), que dedica su primer capítulo a referir y comentar toda la serie de levantamientos campesinos que recorren la historia de China, desde la sublevación de los esclavos que levantaban las murallas de la capital del Estado de Chen, en el año -550, hasta el movimiento de los *Yi he tuan* (conocido en Occidente como de los «boxers»), en 1899-1900. Se trata de un pequeño libro que tuvo una amplia difusión en China durante la campaña contra Confucio de 1973-1974.

49. Ya durante la dinastía Tang, Wang Zhen afirmó el carácter militar de las enseñanzas contenidas en el libro, y más tarde Wang Fuzhi (1617-1692) y Zhang Taiyan (1869-1936) valoraron el *Lao zi* como una depurada condensación de los principios mayores del arte militar de la antigua China. Y tampoco faltan en época reciente quienes sostienen una tesis similar.

Una hipótesis nada descabellada, aunque muy discutible, sostiene que el *Lao zi* sería el desarrollo del *Sun zi bing fa* (孙子兵法, *El arte de la guerra de Sun zi*), la obra más antigua sobre este tema que ha llegado hasta nosotros. Compuesta a finales de la época Primavera y Otoño, alrededor del año -500, su contenido viene a ser una síntesis de las experiencias militares de aquel tiempo. Es una obra exclusivamente centrada en la táctica y la estrategia militares, y muy pobre en el aspecto filosófico, sobre todo comparada con el *Lao zi*. El *De jing* desarrolla y perfecciona al *Sun zi* en este aspecto, al exponer los principios más generales de la estrategia militar. Además de profundizar en el pensamiento estratégico de la lucha política, de la que la guerra no es más que una manifestación particular. El *Dao jing*, después, profundizará aún más en esta generalización, enmarcando los principios y leyes del arte de la guerra en la suprema categoría del Tao y reafirmando la vertiente dialéctica de los mismos. Ocioso es decir que el *Lao zi* no es una obra puramente militar; como mucho sería una obra filosófico-militar, o si se quiere, la obra de un filósofo que trata de asuntos militares.

La coincidencia mayor entre el *Sun zi* y el *Lao zi* reside en la imagen del agua como símbolo de lo débil que acaba venciendo a lo fuerte⁵⁰. Sólo que, en el segundo de ambos libros, este principio estratégico deriva del principio universal de la transformación dialéctica de los contrarios. En el *Sun zi* el agua es símbolo de victoria, simplemente porque sabe adaptarse a las condiciones del terreno; su simbolismo no trasciende en ningún caso el plano puramente militar.

También se encuentran en el *Lao zi* pasajes que explican un principio definitorio de inexcusable aplicación por quien se pretenda buen estratega: «la guerra es el arte del engaño» (兵者 诡道也 *bing zhe, gui dao ye*)⁵¹. Sin embargo, como ya hemos señalado y comprobado más arriba, la estimación última del *Lao zi* respecto de la guerra es totalmente negativa, sin paliativos. El *wuwei* exige del sabio una actitud de pasiva contemplación del discurrir de los acontecimientos sin intervenir en ellos. Y por supuesto, no hay mayor intervención que la procedente de la espada (o del misil).

50. Recuérdese la sentencia del *Lao zi* que reza: «Nada hay en el mundo más blando y débil que el agua, mas nada le toma ventaja en vencer a lo recio y duro» (cap. 43 [LXVIII]).

51. Vid. *Sun zi*, libro I (*Ji*), Guji chubanshe, Shanghai, 1977, p. 52. En este mismo sentido hay quien interpreta el pasaje del *Lao zi* que dice: «Úsase en la guerra de tácticas cambiantes» (cap. 20 [LVII]).

5. LA HERENCIA DEL ANCIANO MAESTRO

El pensamiento taoísta recogido en el *Lao zi* se encuentra en los orígenes de una larga tradición y ha venido ejerciendo múltiples influencias a lo largo de los siglos.

El taoísmo influyó en los legistas, y de modo muy especial en la escuela Huang Lao, de principios de los Han, y más tarde, en la época Wei Jin (ss. III y IV), la escuela *xuan xue* (literalmente, «doctrina profunda» [o «misteriosa»]) no fue sino un desarrollo del taoísmo. En esta escuela aparecen reiterados los grandes conceptos tradicionales: *wuwei*; libertad absoluta, condición de la más plena felicidad (*Zhuang zi*); negación de los deseos y aun del mismo yo (en línea con el budismo, que por entonces se había asentado en China).

También son dignos de mención los ataques de esta escuela a las instituciones y normas establecidas, aunque en ella tales ataques se fundamentan en la consideración de que instituciones y costumbres deben cambiar con las circunstancias si no quieren convertirse en algo periclitado, artificial y obstaculizador. En cambio, el *Lao zi* y el *Zhuang zi* las atacaban en sí mismas, sin consideraciones laterales.

De esta misma época, si bien no se lo incluye en la escuela *xuan xue*, es el *Lie zi*, obra clásica del taoísmo filosófico de la que ya hemos hablado; así como paralelamente, y algo posterior al *xuan xue*, se desarrolló otra corriente taoísta muy bien reflejada en el *Shi shuo xin yan* («Nuevas palabras de discursos contemporáneos»), escrito por Liu Yiqing (403-444) y comentado por Liu Zun (463-521). Es una corriente basada en la afirmación del sentimiento, de la libertad, del hombre que vive «de acuerdo consigo mismo y con los demás». La cualidad de un hombre así es la esencia de lo que los chinos llaman *fengliu*, 风流 cuya traducción ha traído de cabeza a los sinólogos por lo complejo y evasivo de su significación. Literalmente, *feng* quiere decir viento y *liu*, corriente de agua, lo que parece conducirnos a una cierta idea de libertad; pero si consultamos los diccionarios chinos, la traducción que nos dan es «distinguido y admirable», «[hombre] de talento en las letras y de estilo de vida nada convencional»⁵². Feng Youlan apunta como muy aproximada la significación de «romántico»⁵³. Quizás, habría que añadir, con la connotación de bohemio en

52. «Distinguished and admirable», «talented in letters and unconventional in life style» (*Han Ying cidian* [A Chinese-English Dictionary]), Facultad de Lengua Inglesa del Instituto de Lenguas Extranjeras de Pekín, Shangwu, Pekín, 1979, p. 203.

53. Vid. Fong Yeou-lan (Feng Youlan), *Précis d'histoire de la philosophie chinoise* (*Zhongguo zhexue xiaoshi*), Le Mail, París, 1985, p. 169.

CRONOLOGÍA DE LA ANTIGUA CHINA

	Período Neolítico	<i>Sociedad primitiva</i>
	Culturas matriarcales (Shandingdong, Liujiang, Majiayao, Ziyang, Yangshao)	<i>Emperadores legendarios:</i> Youchao
-2100	Culturas patriarcales	Suiren
-2000	(Longshan, Qujialig, Qijia, Qingliangang)	Fuxi
-1900		Shendong
-1800	Dinastía Xia	Huang Di
-1700		Yao
-1600		Shun
-1500		Yu
-1400		
-1300	Dinastía Shang o Yin	<i>Sociedad esclavista</i>
-1200		
-1100		
-1000		
-1000		-1766
-900	Dinastía Xi Zhou (Zhou del Oeste)	
-800		-1066
-700	Época Chun qiu (Primavera y Otoño)	
-600		-771 -722
-500	Dinastía Dong Zhou (Zhou del Este)	
-400		-475 -481
-300	Época Zhan guo (Estados Combatientes)	
-200	Dinastía Qin	-221
-100		-206
0	Dinastía Xi Han (Han del Oeste)	<i>Sociedad feudal</i>
+100		+24
	Dinastía Dong Han (Han del Este)	
		-220

BIBLIOGRAFÍA

I. EN LENGUA CHINA

1. Ediciones principales del Lao zi

- CUI RENYI, *Jingmen Guodian chujian «Lao zi» yanjiu* (Estudio del Lao zi de tablillas Chu de Guodian, Jingmen), Kexue chubanshe, Pekín, 1998.
- CUI ZHONGPING, *Lao zi dao de jing yi zhu* (Traducción y notas del Tao Te ching de Lao zi), Heilongjiang renmin chubanshe, Harbin, 2004.
- CHEN GUYING, *Lao zi zhuyi ji pingjie*, Zhonghua shuju, Hong Kong, 1987.
- CHEN GUYING, *Lao zi jin zhu jin yi* (Notas y traducción moderna del Lao zi), Shangwu, Taibei, 1997.
- DENG GEQUAN, *Guodian chujian «Lao zi» shidu* (Lectura y declaración del Lao zi en tiras de bambú de Guodian), Hunan renmin chubanshe, Changsha, 2005.
- GAO HENG, *Lao zi zheng ju* (Interpretación del Lao zi), Zhonghua shuju, Pekín, 1959.
- GAO MING, *Boshu Lao zi jiaozhu*, Zhonghua shuju, Pekín, 1996.
- Hubeisheng jingmenshi bowuguan, ed. *Guodian chumu zhujian*, Wenwu, Pekín, 1998.
- JIANG XICHANG, *Lao zi jiao gu* (Estudios comparativos e interpretación del Lao zi), Shangwu, Shanghai, 1937.
- Lao zi zhu shi* (Notas explicativas del Lao zi), por un colectivo de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Fudan, Renmin, Shanghai, 1977.
- LI LING, *Guodian chujian jiaodu ji* (Notas de lectura cotejada de las tablillas Chu de Guodian), Beijing daxue chubanshe, Pekín, 2002.
- LIU JIAN, *Guodian chujian jiaoshi* (Explicación y cotejo de las tiras de bambú Chu de Guodian), Fujian renmin chubanshe, 2003.
- LOU YULIE, *Wang Bi zhu. Lao zi dao de jing zhujiao shi* (Notas de Wang Bi. Explicación del texto cotejado y anotado del Tao Te ching de Lao zi), Zhonghua shuju, Pekín, 2008.
- MA XULUN, *Lao zi jiao gu* (Estudios comparativos e interpretación del Lao zi), 1924 (reed. 3 vols., Zhonghua shuju, Pekín, 1974).
- Mawangdui hanmu boshu* (Libros en seda de la tumba Han de Mawangdui), 2 vols., Wenwu, Shanghai, 1974.
- PENG HAO, *Guodian chujian «Lao zi» jiaodu* (Lectura cotejada de las tablillas Chu de Guodian), Hubei renmin chubanshe, Wuhan, 2000.

- XIAO GANG, *Dao lun. Boshu «Lao zi» poyi baogao* (Sobre el Tao, interpretación del *Lao zi* en tela de seda [de Mawangdui]), Sanlian shudian, Shanghai, 2014.
- ZHANG MOSHENG, *Lao zi zhang ju xin shi* (Nueva explicación de los capítulos y frases del *Lao zi*), 1943 (reed. Guwen shuju, Hong Kong).
- ZHANG SHOUZHONG, *Guodian chujian wenzibian* (La escritura de las tablillas Chu de Guodian), Wenwu, Pekín, 2000.

2. Estudios

a) Libros

- CHEN GUYING, *Huangdi sijing jinzhu jinyi*, Shangwu, Taipei, 1995.
- FAN WENLAN, *Zhongguo tongshi jianbian* (Compendio de Historia General de China), Renmin, Pekín, 1949 (reed. 4 vols., 1965).
- FENG YOU LAN, *Zhongguo zhaxue shi* (Historia de la Filosofía china), 2 vols., Shangwu, Shanghai, 1934.
- FENG YOU LAN, *Zhongguo zhaxue shi lunwen ji* (Colección de artículos sobre Historia de la Filosofía china), Renmin, Shanghai, 1958.
- FU JUYOU y CHEN SONGCHAN (eds.), *Mawangdui Hanmu wenwu*, Hunan chubanshe, Hunan, 1992.
- Guan zi*, Shangwu, Shanghai, 1926.
- GUO MORUO, *Nuli zhi shidai* (La época del sistema esclavista), Renmin, Pekín, 1954 (reed. 1973).
- Han Fei zi jishi*, ed. de Chen Qiyong, 2 vols., Renmin, Shanghai, 1974.
- HOU WAILU, ZHAO JIBIN y DU GUOXIANG, *Zhong guo sixiang tongshi* (Historia general del pensamiento chino), 5 vols., Renmin, Pekín, 1957-1960.
- HU SHI, *Zhongguo gudai zhaxue shi* (Historia de la Filosofía antigua china), Shangwu, Shanghai, 1961.
- Huai Nan zi*, Zhonghua shuju, Taipei, 1966.
- IKEDA, Tomohisa, *Daojia sixiang de xinyanjiu -yi «zhuang zi» wei zhongxin* (Nuevo estudio del pensamiento taoísta centrado en el *Zhuang zi*), Zhongzhou guji chubanshe, Henan, 2009.
- INSTITUTO DE FILOSOFÍA DE LA ACADEMIA DE CIENCIAS DE CHINA, *Zhong guo zhe xue shi zi liao jian bian* (Compendio de materiales de Historia de la Filosofía china), Zhonghua shuju, Pekín, 1962 (reed. 8 vols., 1973).
- LI XUEQIN y XIE GUIHUA (eds.), *Jianbo yanjiu 2001* (Estudio de [los textos sobre] tablillas y sobre seda), Editorial de la Universidad de Pedagogía de Guangxi, 2001.
- Lie zi*, Shangwu, Taipei, 1965.
- LÜ BUWEI, *Lüshi chungiu*, edición *Sibu beiyao*, Zhonghua shuju, Shanghai, 1927-1935; Zhonghua shuju, Taipei, 1982.
- REN JIYU, *Zhongguo zhaxue shi* (Historia de la Filosofía china), Renmin, Pekín, 1966.
- REN JIYU, *Zhongguo zhaxue shijian bian* (Compendio de Historia de la Filosofía china), Renmin, Pekín, 1973.
- SIMA QIAN, *Shi ji* (Registros históricos), Zhonghua shuju, Pekín, 1973.
- Si shu duben* (Los Cuatro Libros), Wenxue yanjiu she, Hong Kong, 1974.

- Sun Bin bing fa* (El arte de la guerra de Sun Bin), Wen wu, Pekín, 1975.
- TENG RENSHENG (ed.), *Chuxi jianbo wenzi bian*, Hubei jiaoyu chubanshe, Wuhan, 1995.
- WU GUANG, *Huang Lao zhi zhe xue tong lun* (Estudios generales sobre la Filosofía de Huang Lao), Zhejiang renmin chubanshe, Hangzhou, 1985.
- WUHAN DAXUE ZHONGGUO WENHUA YANJIUYUAN (Instituto de Investigación de la Cultura China de la Universidad de Wuhan), *Guodian chujian guoji xueshu yan tao hui lunwen ji* (Colección de ponencias presentadas en el simposio internacional de debate y estudio especializado de las tablillas Chu de Guodian), Hubei renmin chubanshe, Wuhan, 2000.
- Xun zi jianzhu, ed. de Zhang Shitong, Renmin, Shanghai, 1974.
- YANG RONGGUO, *Zhongguo gudai sixiang shi* (Historia del pensamiento antiguo chino), Renmin, Pekín, 1954 (reed. 1973).
- YANG RONGGUO, *Jianming zhongguo zhexue shi* (Breve historia de la Filosofía china), Renmin, Pekín, 1973.
- ZHAO JIBIN, *Lun yu xin tan* (Nuevos estudios sobre el Lun yu), Renmin, Pekín, 1959 (reed. 1976).

b) Artículos

- CAO FENG, «Mawangdui boshu 'wuze youxing' tu shijie» (Explicación del grabado *wuze youxing* de la tela de seda de Mawangdui): *Chudi chutu wenxian yu xianqin sixiang yanjiu*, Taiwan shufang chubanshe youxian gongsi, Taipei, 2010.
- CUI RENYI, «Shilun jingmen zhujian laozi de niandai»: *Jingmen daxue bao* 2 (1997), pp. 38-42.
- CUI RENYI, «Jingmen chumu chutu de zhujian Lao zi chutan»: *Jingmen shehui kexue* 5 (1997), pp. 31-35.
- CHENG WU, «Hanchu Huang Lao sixiang he fajia luxian» (El pensamiento de Huang Lao a comienzos de los Han y la línea legista): *Wenwu* (Culturales) (Pekín) 10 (1974).
- DI QING, «Lao zi shi yi bu bing shu» (El *Lao zi* es un libro del arte militar): *Xuexi yu pipan* (Estudio y crítica) (Shanghai) 10 (1974).
- GAO MING, «Boshu Lao zi jiayiben yu jinben Lao zi kanjiao zhaji», en *Wenwu bianji weiyuanhui* (ed.), *Wenwu ziliao congkan* II, *Wenwu*, Pekín, 1978, pp. 209-221.
- GU JIEGANG, «*Lüshi chunqiu* tuice Lao zi zhi cheng shu niandai» (Hipótesis a partir del *Lüshi chunqiu* sobre la época en que fue redactado el *Lao zi*), en *Gushi bian* (Debates de Historia antigua), vol. IV, Hong Kong, 1963.
- GUO MO RUO, «Jixia Huang Lao xuepai de pipan» (Crítica de la escuela de Huang Lao de Jixia), en *Shi pipan shu* (Diez libros de crítica), Shanghai, 1950.
- GUO YI, «Cong Guodian chujian Lao zi kan Lao zi qi ren qi shu»: *Zhexue yanjiu* (Estudios filosóficos) 7 (julio de 1998), pp. 47-55.
- HONG LOU, «Changsha mawangdui san hao hanmu chutu boshu jianjie» (Presentación de los libros en seda desenterrados en la tumba Han número 3 de Ma wang dui en Chang sha): *Lishi yanjiu* 1 (1974).

- Hubeisheng jingmenshi bowuguan, «Jingmen guodian yihao chumu»: *Wenwu* 7 (1997), pp. 35-48.
- LI JIAHAO, «Du guodian chumu zhujian yiyi»: *Zhongguo zhexue* 20 (octubre de 1998), pp. 339-358.
- LI XUEQIN, «Jingmen guodian chujian suojian Guan yin yishuo»: *Zhongguo wenwu bao*, 8 de abril de 1998.
- TANG LAN, «Lao zi shidai xinkao» (Nueva investigación sobre la época del *Lao zi*), vol. VI, Gushi bian, Hong Kong, 1963.
- TIAN CHANGWU, «Zai tan Huang Lao si xiang he fa jialuxian» (Más acerca del pensamiento de Huang Lao y de la línea legista), *Wenwu*, Pekín, 1976, núm. 4.
- XU KANGSHENG, «Chudu Guodian zhujian Laozi», ponencia presentada en el simposio internacional sobre el *Lao zi* de Guodian, mayo de 1998.
- ZHOU SHIRONG, «Mawangdui hanmu zhong de renwu ruxiang qi ji minzu tedian chutan»: *Wenwu yanjiu congkan* 2 (diciembre de 1986), pp. 71-77.

II. EN OTRAS LENGUAS

1. Principales traducciones del Lao zi

- CH'U TA-KAO (tr.), *Tao Te ching*, George Allen & Unwin for Buddhist Society, Londres, 1937. (Existe la traducción castellana de Caridad Díaz-Faes, Morata, Madrid, 1961, reed. 1975).
- DUYVENDAK, J. J. L. (tr.), *Le livre de la Voie et de la Vertue*, Librairie d'Amérique et d'Orient, París, 1953.
- ELORDUY, Carmelo, *Lao tse. La Gnosis taoísta del Tao Te ching*, Oña, 1961.
- FORBES, A. y HENLEY, D., *The Illustrated Tao Te Ching (James Legge translation)*, Cognoscenti Books, Chiang Mai, 2012.
- HENRICKS, Robert G., *Lao-tzu: Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts*, Ballantine Books, Nueva York, 1989.
- HENRICKS, Robert G., *Lao Tzu's Tao Te ching, A Translation of the Startling New Documents Found at Guodian*, Columbia University Press, Nueva York, 2000.
- KLAUS, HILMAR, *The Tao of Wisdom. Laozi-Daodejing*, Aachen-Mainz, 2009.
- LAU, D. C., *Lao Tzu, Tao Te ching*, Penguin Books, Middlesex, 1963 (reed. 1976).
- LAU, D. C., *Chinese Classics: Tao Te ching*, Chinese University Press, Hong Kong, 1982.
- LEGGE, James (tr.), *The Sacred Books of China: The Texts of Taoism*, Clarendon Press, Oxford, 1891 (reed. Dover Publications, Nueva York, 1962).
- LÉVI, Jean, *Le Lao-Tseu, suivi des Quatre canons de l'empereur jaune*, Albin Michel, 2009.
- LIU KIA-HWAY (tr.), *Tao tö king*, Gallimard, París, 1967.
- WALEY, Arthur (tr.), *Tao Te Ching*, Wordsworth Editions, Nueva York, 1997.

WIEGER, L., *Les Pères du système taoïste*, Hien hien, 1913.
 WILHELM, Richard (tr.), *Lao tse vom Sinn und Leben*, Eugen Diederichs, Jena, 1941.

2. Otras traducciones y estudios

- CHANG Chungyuan, *Le monde du Tao*, Stock, París, 1979.
 DEMARIAUX, J.-C., *Le Tao*, Cerf, París, 1990.
 ELORDUY, Carmelo (tr.), *Dos grandes maestros del Taoísmo: Lao tse y Chuang Tzu*, Editora Nacional, Madrid, 1980.
 ELORDUY, Carmelo (tr.), *El libro de los cambios*, Editora Nacional, Madrid, 1983.
 ELORDUY, Carmelo (tr.), *Mo Ti. Política del amor universal*, Tecnos, Madrid, 1987.
 FUNG Yu-lan (Feng Youlan), *The Spirit of Chinese Philosophy*, tr. E. R. Hughes, Kegan Paul, Londres, 1947.
 FUNG Yu-lan (Feng Youlan), *A History of Chinese Philosophy*, tr. D. Bodde, Princeton University Press, 1953.
 GRAHAM, A. C., *Disputers of the Tao*, Open-Court, La Salle, Ill., 1989.
 GRANET, Marcel, *Remarques sur le Taoïsme ancien*, Études Sociologiques sur la Chine, París, 1953.
 GRANET, Marcel, *La pensée chinoise*, Albin Michel, París, 1968 [trad. castellana *El pensamiento chino*, UTEHA, México, 1959].
 HANSEN, Chad, *A Daoist Theory of Chinese Thought*, Oxford University Press, Nueva York, 1992.
 HARLEZ, Charles de (tr.), *Textes taoïstes*, París, 1891.
 KALTENMARK, Max, *Lao tseu et le Taoïsme*, Seuil, París, 1965.
 KALTENMARK, Max, *La Philosophie chinoise*, PUF, París, 1972.
 KIELCE, A., *Le sens du Tao*, Le Mail, París, 1985.
 KOMJATHY, LOUIS, *Handbooks for Daoist Practice*, 10 vols., Yuen Yuen Institute, Hong Kong, 2008.
 MASPERO, Henri, «Le saint et la vie mystique chez Lao-tseu et Tchouang-tseu»: *Bulletin de l'Association française des amis de l'Orient* (1922).
 MASPERO, Henri, *Mélanges posthumes sur les Religions et l'Histoire de la Chine II. Le Taoïsme*, París, 1950.
 MASPERO, Henri, *Le Taoïsme et les religions chinoises*, Gallimard, París, 1972 [trad. castellana *El taoísmo y las religiones chinas*, Trotta, Madrid, 1999].
 NEEDHAM, Joseph, *Science and Civilization in China*, 5 vols., Cambridge University Press, Cambridge, 1954-1974.
 PRECIADO IDOETA, I. (tr.), *Lie zi (El Libro de la Perfecta Vacuidad)*, Kairós, Barcelona, 1987.
 PRECIADO IDOETA, I. (tr.), *Zhuang zi (Maestro Zhuang)*, Kairós, Barcelona, 1996.
 PRECIADO IDOETA, I. (tr.), *Los cuatro libros del Emperador Amarillo*, Trotta, Madrid, 2010.
 RAGUIN, Y., *Leçons sur le taoïsme*, Institut Ricci, Roma, 1981.

- RIVIÈRE, Jean Roger, *El pensamiento filosófico de Asia*, Gredos, Madrid, 1960.
- ROBINET, Isabelle, *Histoire du Taoïsme*, Cerf, París, 1991.
- ROMÁN LÓPEZ, M.^a Teresa, *Sabidurías orientales de la Antigüedad*, Alianza, Madrid, 2008.
- SCHWARTZ, Benjamin, *The World of Thought in Ancient China*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1985.
- WALEY, Arthur (tr.), *Three Ways of Thought in Ancient China* (fragmentos), George Allen & Unwin, Londres, 1939.
- WATTS, Alan, *El camino del Tao*, tr. H. González Trejo, Kairós, Barcelona, 1976.
- WELCH, H. y SEIDEL, A., *Facets of taoism*, Yale University Press, 1979.
- WIEGER, Leon, *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine*, Hien-hien, 1917.
- WIEGER, Leon, *Les Pères du système taoïste*, Cathasia, París, 1950.
- ЮРКЕВИЧ, А. Г. (YURKIEVICH, A. G.), «Раннедаосская концепция Дао-‘Пути’ и подходы российских синологов к интерпретации Дао дэ цина» (La antigua concepción taoísta del Tao-Camino y las aproximaciones de los sinólogos rusos a la interpretación del *Tao Te ching*). Вестник Российского университета дружбы народов (Boletín de la Universidad Rusa de la Amistad de los Pueblos). Serie Filosofía, 4 (2012), pp. 77-88.
- ZENKER, E. W., *Histoire de la Philosophie chinoise*, Payot, París, 1932.

LOS TEXTOS

COPIA DE GUODIAN

ACLARACIONES AL TEXTO CHINO Y A LA TRADUCCIÓN

El texto que reproducimos, ajustado al original, debe leerse, en el sentido de las columnas, de derecha a izquierda. La división en capítulos es la establecida por los estudiosos chinos, que no siempre coincide con el final de las tablillas. No hemos reproducido las marcas de separación de sentencias y de capítulos, aunque sí la marca (parecida a un anzuelo en el original, y explicada en nota) que se aprecia en el libro A, al final de los capítulos A16 y A20.

Los sinogramas (caracteres) reconstruidos, por haberse perdido o por hallarse deteriorados y resultar ilegibles en las tiras de bambú de la copia de Guodian, aparecen entre corchetes. Y entre paréntesis, la forma moderna (o el homófono hoy usado) de los sinogramas que preceden.

En cuanto a la traducción, encerramos asimismo entre corchetes aquellos fragmentos cuyo original chino ha sido objeto de reconstrucción. Y por último, a la hora de numerar los capítulos hemos añadido en arábigos la numeración correspondiente de las copias de Mawangdui, y en romanos, la de las copias tardías, las habituales y hasta ahora más utilizadas.

Aunque al final de cada capítulo se añaden una serie de notas explicativas para una mejor comprensión del texto, sugerimos al lector consultar los comentarios del propio traductor recogidos en *La ruta del silencio. Viaje por los libros del Tao*. En dicha obra también se explica, en la «Nota genérica», los criterios seguidos por el traductor para solventar los actuales problemas en torno al uso de la categoría gramatical del género. Se trata de no herir sensibilidades y evitar suspicacias.

绝智（知）弃辨
民利百倍。

绝巧弃利

盗贼（无）又（有）。

绝伪弃虑

民复季（孝）子（慈）。

三言以为辨不足

或命之或（有）唬（所）豆（属）。

视索（素）保樸

少（私）寡欲。

LIBRO A

A1 63 XIX¹

Elimínese la inteligencia, rechácense las argumentaciones,
 y las gentes obtendrán beneficios cien veces mayores.
 Elimínese la industria, rechácese el interés,
 y ya no habrá bandidos ni ladrones.
 Elimínese la hipocresía, rechácense las cavilaciones²
 y las gentes retornarán a la piedad filial y al amor³.
 Son tres razones que como criterio (de distinción) no bastan⁴,
 tal vez fuera menester hacerles saber a qué atenerse:
 observar y conservar la simplicidad original,
 con un yo menguado y escasos deseos⁵.

1. Este capítulo junto con el C1 (y el 1 de Mawangdui) pueden considerarse como el compendio de los principios éticos del libro. En la copia de Guodian no se expresa el rechazo de las virtudes confucianas, mientras que en las demás versiones sí; e incluso este rechazo aparece al comienzo mismo del libro en las copias de Mawangdui.

2. Algunos comentaristas leen esta línea de manera diferente: 绝化弃智. Su traducción sería «Elimínese la transformación (esforzarse por transformar moralmente al pueblo mediante la educación) y rechácense los juramentos (de lealtad)».

3. Otra lectura y traducción: «y las gentes retornarán a la simplicidad de la infancia» (季子 por 孝慈 [piedad filial y amor]). En estas seis primeras líneas se considera que eliminando la inteligencia, el interés, la hipocresía, etc., se eliminan simultáneamente sus contrarios. Semejante método no significa sino la eliminación de la categoría del *you* (有 «ser, haber») mediante la categoría del *wu* (无 «no-ser»).

4. En las versiones posteriores, en lugar del sinograma 辨 (traducido aquí como «criterio de distinción»), encontramos el sinograma 文, que ha sido objeto de varias y forzadas interpretaciones. El primero, en cambio, parece encajar y entenderse mejor dentro del contexto: para distinguir las verdaderas inteligencia, industria e hipocresía, el libro propone como criterio «ser modestos por fuera y conservar la simplicidad interior». Otras lecturas del texto de Guodian ven el sinograma 使 en lugar de 辨; en este caso la traducción sería: «Son tres razones que para obligar no bastan».

5. Es decir, tratar de debilitar los deseos (欲) y su raíz, el ego (私). El sinograma 私 significa «egoísmo», «individualismo», o sea, el yo no en su pureza, sino manchado por el deseo.

江海所以为百谷王

以其能为百谷下

是以能为百谷王

圣人之才（在）民前也以身后之

其才（在）民上也以言下之

其才（在）民上也民弗后也

其才（在）民前也民弗害也

天下乐近而弗厌

以其不静（争）也

古（故）天下莫能与之静（争）

A2 29 LXVI

¿Por qué el Río y el mar son reyes de (las aguas) de cientos de valles?¹
 Porque son capaces de estar por debajo de cientos de valles,
 y por eso sobre cientos de valles son capaces de reinar².
 El sabio está delante de las gentes porque se pone a su zaga;
 encima de las gentes porque cuando habla se abaja³;
 encima de las gentes sin que las gentes sientan su peso;
 delante de las gentes sin que las gentes sufran daño.
 El mundo le apoya de buen grado sin sentirse de él hastiado.
 No compite con nadie,
 y de ahí que nadie en el mundo sea capaz de competir con él⁴.

1. El «Río» (江) se refiere probablemente al Chang jiang o Yangzi jiang. Para el río Amarillo (Huang he) se ha usado desde antiguo el sinograma 河. En el *Lao zi* aparece en dos ocasiones el sinograma 江, y en ninguna 河. Ello apuntaría al Estado sureño de Chu como lugar de origen del libro, o cuando menos de las versiones que han llegado hasta nosotros.

2. Estas tres primeras líneas del capítulo, en sus términos chinos, son más claras y sencillas en la copia de Guodian que en las versiones posteriores. En ellas se concentra la idea central del capítulo, que lo es también de todo el pensamiento taoísta: el elogio de la sencillez y la humildad, como raíz y manifestación de la verdadera grandeza y señorío.

3. En estas dos líneas no aparece el 欲 («desear») de las versiones posteriores. Por tanto en la copia de Guodian nos hallamos ante una aseveración, en tanto que en las otras, el 欲 convierte las oraciones en condicionales.

4. El comienzo y el final del capítulo poseen cierto sabor de táctica militar que recuerda de cerca el arte de la guerra del *Sun zi*. El sabio (o en su caso el estratega) debe adoptar una actitud pasiva y fundarse en la debilidad, lo que le permitirá adaptarse (como el agua) y encontrar los recursos que le hagan invencible. Su debilidad es, por tanto, fortaleza.

臯（罪）莫砒（主）乎甚欲
咎莫僉（險）乎欲得
化莫大乎不智（知）足
智（知）足之為足
此恒足矣。

A3 9 XLVI¹

De los males el principal, los muchos deseos²;
 de los defectos el más peligroso, la ambición;
 de los cambios el mayor, no saberse nunca contento³.
 El (verdadero) contento es saber contentarse;
 he ahí el contento perdurable⁴.

1. En las copias de Mawangdui y en las versiones posteriores hay unas líneas iniciales que no aparecen en la copia de Guodian. Sin embargo, la puntuación de la copia A de Mawangdui las separa del resto del capítulo, y las presenta como un dicho aparte.

2. Esta primera línea, diferente en las copias de Mawangdui, no aparece en las versiones posteriores.

3. La segunda y tercera líneas, tanto en las copias de Mawangdui como en las posteriores, aparecen en orden inverso; pero se nos antoja más congruente el orden de la copia de Guodian.

4. El hombre del Tao debe restringir sus deseos, ya que éstos son fuente de permanente insatisfacción. Sólo de quien nada ambiciona puede decirse que ha alcanzado la verdadera satisfacción. El tema será reiterado en el capítulo siguiente. Esta continuidad temática entre estos dos capítulos no se da en las demás versiones del libro, pues en ellas están muy separados uno de otro, e incluso pertenecen a libros distintos: uno al *Libro del Tao* y el otro al *Libro de la Virtud*.

El sinograma 恒 aparece en el texto con una forma propia del Estado de Chu (anterior a la unificación de finales del siglo -III). La parte central entre los dos trazos horizontales la componen 夕 y 卜 (el primero es una forma de 月 luna, y el segundo de difícil interpretación).

以道差（佐）人主者

不谷（欲）以兵强于天下

善者果而已

不以取强。

果而弗發（伐）

果而弗乔（骄）

果而弗矜。

是谓果而不强

其事好。长

A4 74 XXX

Quien usa del Tao¹ para asistir a los príncipes
 no desea el uso de las armas para alardear ante el mundo².
 El que sabe, se contenta con el fruto (de la victoria)³
 y no lo usa para hacer alarde de su fuerza.
 Obtiene el fruto y no alardea,
 obtiene el fruto y no se enorgullece,
 obtiene el fruto y no se jacta.
 A eso llaman alcanzar el fruto y no hacer alarde de fuerza⁴.
 Éstos son hechos buenos y duraderos⁵.

1. La figura del sinograma 道 (Tao) en este capítulo, así como en los capítulos A5 y A7, es una forma arcaica, semejante a la grabada en los huesos y caparazones, y en los bronce, de las dinastías Shang y Zhou. Se trata de un símbolo que representa dos caminos (dos 乚 contrapuestos a uno y otro lado, «un paso adelante con el pie izquierdo y otro con el derecho») en medio de los cuales aparece dibujada una cabeza junto con una mano o un pie: *el hombre en la encrucijada*.

2. El «desea» (欲) de esta línea no aparece en ninguna otra de las versiones posteriores. Es éste uno de los capítulos cuya redacción presenta grandes diferencias entre el texto de Guodian y los de las versiones posteriores. Aunque en todas se resalta la condena de la guerra, de la lucha, por ser contraria al Tao. La fuerza desemboca en la debilidad y la muerte.

3. «El que sabe» (善者) podría muy bien referirse al buen guerrero. Sobre el sinograma 善 *vid.* nota 1 del capítulo A5.

4. El párrafo que comienza en «El que sabe...» lo encontramos alterado en las demás versiones; sin embargo, aquí aparece más encajado y con más sentido: tres frases paralelas y simétricas son una explicación, mientras que la última viene a ser un resumen.

5. En la tira de bambú del texto de Guodian hay una marca de separación de capítulos entre el sinograma 好 («bueno») y 长 («duradero»), pero se considera un error del copista. Obsérvese que el final del capítulo es muy diferente en las demás versiones. En ellas se añaden tres líneas al final: «Cuando las cosas cobran vigor envejecen, es 'no seguir el Tao', 'no seguir el Tao' conlleva un pronto final». En esas líneas queda reflejada en forma de oxímoron el principio dialéctico de la transformación de los contrarios; nos recuerdan otras sentencias similares, como «las armas fuertes no vencen, el árbol vigoroso se quiebra» (cap. 41). Idea que aparece resaltada en el texto de Guodian en el capítulo A19, cuando dice: «debilidad, he ahí la propia cualidad del Tao».

古之善为士者

必非（微）溺（弱）玄达

深不可志。

是以为之颂

夜（豫）唬（乎）奴（如）冬涉川。

猷（犹）唬（乎）其奴（如）畏四邻。

敢（严）唬（乎）其奴（如）客。

涣唬（乎）其奴（如）恠（释）。

屯唬（乎）其奴（如）樸。

沌唬（乎）其奴（如）渫

竺（孰）能浊以刺者将舍清。

竺（孰）能庇（庇）以迕者将舍生

保此道！者不谷（欲）堂（尚）呈（盈）

A5 59 XV

Los verdaderos sabios de antaño¹,
 a no dudar que en su sutileza alcanzaron el misterio²,
 tan profundos que no se los podía conocer.
 De ahí que se los elogiara:
 vacilantes,
 como quien cruza un río en pleno invierno;
 precavidos, como quien teme a todos sus vecinos;
 discretos, como huésped;
 frágiles, cual hielo que se derrite;
 sencillos, como un leño;
 confusos, cual turbias aguas.
 ¿Quién es capaz de preferir la turbiedad y renunciar a la limpidez?
 ¿Quién es capaz de ocultarse en la acción y renunciar a dejarse ver?³.
 El que abraza este Tao no busca la gran plenitud⁴.

1. Hemos traducido por «verdaderos sabios» la expresión 善为士. El sinograma 善 significa «bueno» en varios sentidos, entre ellos el de «ser virtuoso (bueno para algo)», mientras que el sinograma 士 encierra diferentes significados: persona de nobles prendas, letrado, mandarín, hidalgo, soldado. De modo que literalmente el sentido de la expresión es: «los que sabían ser (为) personas de nobles prendas».

2. «Sutileza» es traducción de 微弱. En la copia de Guodian aparece el sinograma 弱 («débil») en lugar de 眇 o 妙 («sutil», «misterioso»), que vemos en las otras versiones. Cf. capítulos 45 y 71.

3. Estas dos oraciones interrogativas de la copia de Guodian, tanto gramatical como semánticamente, son más correctas y claras que las oraciones aseverativas de las otras versiones.

4. Plenitud en el sentido de perfección. En los textos budistas chinos «perfección» se traduce como 圓滿 («esfera llena»). El Tao puede transformar las tinieblas en claridad, puede hacer limpia y clara la suciedad, puede hacer con su virtud que los infinitos seres se desarrollen. Sólo hay una razón que le es extraña: la plenitud. Porque el Tao es vacío, y sólo en su vacuidad se realiza y manifiesta su eficacia (cap. 55).

为之者败之

执之者远之

是以圣人亾（无）为古（故）亾（无）败

亾（无）执古（故）亾（无）失

临事之纪

慎终女（如）怠（始）

此亾（无）败事矣

圣人谷（欲）不谷（欲）不贵难得之货

教不教复众之所化（过）。

是古（故）圣人能辅万物（物）之自然而弗能为

A6 27b LXIV b¹

El que actúa fracasa;
 el que aferra algo lo pierde².
 Por eso el sabio no actúa
 y de ese modo no fracasa;
 nada aferra
 y de ese modo nada pierde.
 La clave para tratar los negocios:
 ser tan prudente al final como al principio,
 y así no se fracasa en la empresa.
 El sabio desea no desear³,
 y no estima las mercaderías difíciles de obtener;
 Su enseñanza es no enseñar⁴,
 (y así) hace volver a las gentes de sus errores.
 Esa es la razón por la que el sabio es capaz de favorecer la naturaleza
 de los infinitos seres,
 mas sin ser capaz de actuar⁵.

1. Este capítulo corresponde a la segunda mitad del capítulo 27, y se repite, con variantes, en el capítulo C4. La primera mitad del capítulo 27 corresponde al capítulo A14.

2. En la copia no aparece el sinograma 失 (*shí*, «perder»), sino 远 (*yuan*, «alejar-se»).

3. El ideal del sabio taoísta, alcanzar la perfección de su naturaleza en una quietud fundamentada en la superación de todo deseo.

4. Literalmente, «enseñar no enseñar» 教不教. Como aquí se trata de las relaciones del sabio con las gentes, parece más congruente que el «aprende a no aprender nada» (學不學, lit. «aprender no aprender») del capítulo C4 y del resto de las versiones conocidas. La filosofía de la enseñanza sin palabras (enseñar con el silencio) es considerada como el núcleo del pensamiento de dos antiguos taoístas, Peng Meng y Tian Pian. Bien la hayan tomado ellos de Lao Dan, bien el libro la haya recogido de ellos, en todo caso parece tratarse de un planteamiento bastante generalizado entre las diferentes corrientes taoístas de la época de los Estados Combatientes: el saber, los conocimientos fijados en la palabra, no es el verdadero saber (*vid.* A15).

5. La idea que, como broche, cierra la exposición («el sabio no es capaz de actuar») es la misma con que se inicia el capítulo A8 («practicar el no-actuar») y que desarrolla el intermedio, el A7. En total son cuatro capítulos seguidos consagrados al no-actuar, un bloque temático que no encontramos como tal en las demás versiones.

道恒亾（无）为也

侯王能守之

而万勿（物）将自化

化而欲作

将贞（正）之以亾（无）名之樸

夫亦将智（知）足

智（知）足「以刺（静）」

万勿（物）将自定。

A7 81 XXXVII¹

El Tao permanente no actúa².

(Si) los señores y monarcas son capaces de conservarlo³,
los infinitos seres se reformarán por sí solos⁴.

Si, una vez reformados, brotan en ellos deseos,
rectifíqueselos con el leño sin nombre⁵.

También es menester saber contentarse;
del saber contentarse [nace] la quietud,
y la espontánea estabilidad de los seres.

1. Este capítulo, que cierra el *Libro del Tao*, es el último de las copias de Mawangdui.

2. También se podría traducir: «El Tao es permanente y no actúa». En las copias de Mawangdui esta sentencia es diferente, y la misma que inicia el capítulo A10: «el Tao permanente no tiene nombre» (道恆无名).

3. Probablemente al comienzo de esta línea el copista se olvidó de escribir 如 («si»), a la vista de que en el capítulo A10 encontramos un pasaje similar donde sí aparece.

4. Otra posible traducción de esta línea: «los infinitos seres se les someterán espontáneamente».

5. Hágaselos retornar a su estado natural, es decir, a la simplicidad original. El 樸 *pu* («leño, trozo de madera sin desbastar»), es el símbolo del Tao, y representa la simplicidad natural del hombre, que se conserva en la medida en que su potencial específico interior (德, «virtud») no ha sido corrompido por la llamada sabiduría —análisis de la sabiduría taoísta— y ahogado por la moral maniquea. El leño es mencionado también explícitamente en el capítulo 76 (A10).

为亾（无）为

事亾（无）事

未（味）亾（无）未（味）

大少（小）之多惕（易）必多难

是以圣人猷（犹）难之

古（故）终亾（无）难。

A8 26 LXIII¹

Actúa sin actuar (practica el no-actuar),
 ocúpate en no ocuparte en nada,
 saborea lo que no tiene sabor.
 Tanto en lo grande como en lo pequeño,
 cuando se tiene todo por fácil,
 por fuerza se encuentra todo difícil.
 De ahí que el sabio tenga todo por difícil,
 y así nunca tropieza con dificultad².

1. Obsérvese que este capítulo de la copia de Guodian aparece en las versiones posteriores dividido en dos partes, entre las cuales se intercalan varias líneas de sentencias encadenadas.

2. Practicar el no-actuar, dedicarse a no ocuparse en nada, saborear lo que no tiene sabor, todo ello se reduce en último término a una sola idea: identificarse con el Tao. Sólo identificándose con el Tao es posible elevarse a la visión unificadora de las apariencias contradictorias (lo grande y lo pequeño, lo difícil y lo fácil). Por otra parte, desde una óptica interpretativa diferente, difícil y fácil, grande y pequeño, aunque cualitativamente diferentes, pueden transformarse dialécticamente. Si el esfuerzo se centra en lo pequeño, poco a poco se puede ir venciendo las dificultades y culminar una obra gigantesca. Es la historia de Yu Gong (愚公, «El viejo tonto»), recogida en un clásico taoísta (*Lie zi*) y utilizada por Mao Zedong en su artículo *Yu gong yi shan* (愚公移山, «El viejo tonto que desplazó la montaña»). A la inversa, si un asunto se considera demasiado fácil, forzosamente se tropezará con dificultades.

天下皆智（知）美之为美也亚（恶）已
皆智（知）善此（也）其不善已

又（有）亾（无）之相生也

难惕（易）之相城（成）也

长耑（短）之相型（形）也

高下之相涅（呈）也

音圣（声）之相和也

先后之相随也

是以圣人居亾（无）为之事

行不言之教

万勿（物）作而弗怠（治）也

为而弗志也

城（成）而弗居

天（夫）唯弗居也

是以弗去也。

A9 46 II

En el mundo todos conocen la belleza y la buscan,
 y ahí tienes ya la fealdad.
 Todos conocen la bondad¹,
 y ahí tienes ya la no-bondad.
 Ser y No-ser se engendran mutuamente,
 lo difícil y lo fácil se producen mutuamente,
 lo largo y lo corto se forman mutuamente,
 lo alto y lo bajo se colman mutuamente,
 el sonido y el sentido se armonizan mutuamente²,
 delante y detrás se siguen mutuamente,
 y por eso el sabio se acomoda en el no-actuar,
 ejerce la enseñanza sin palabras.
 Aparecen los infinitos seres
 y (el Tao) no los gobierna;
 actúan,
 y no los dirige;
 llegan a la perfección,
 mas no se aposenta en ellos.
 Justamente porque no se aposenta en ellos,
 por eso mismo no los abandona³.

1. «Bondad» es traducción del sinograma 善. *Vid.* nota 1 del capítulo A5.

2. El «sentido» (聲) es el resultado de una combinación de «sonidos» (音).

3. Este capítulo es una aparente exposición del principio dialéctico de la unidad de los contrarios. Afirmando el carácter relativo de los fenómenos, apunta a una filosofía de lo absoluto que es al mismo tiempo relativo. Y así es como el Anciano Maestro desvela la insuperable limitación de nuestra mente lógica, incapaz de romper el esquema binario (ser / no-ser), forzada a distinguir lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo. Aplicado al Tao, considérese la sentencia «Ser y No-ser se engendran mutuamente», en la cual, de forma diáfana se descubre su naturaleza transcendente. El Tao no es la Nada (No-ser), ni tampoco el Ser (v.g. Dios), sino Vacuidad, vacía de No-ser y de Ser. Es decir, el Tao en sí se sitúa fuera del alcance de nuestra mente binaria. Y también fuera del tiempo. Ser y No-ser, y tiempo, aparecen «simultáneamente» como manifestación del Tao (*vid.* nota 2 del cap. 45).

道恒亾（无）名

樸唯妻（细）天地弗敢臣

侯王女（如）能兽（守）之

万勿（物）将自宾。

天地相合也以逾甘露

民莫之命天（而）自均安

治（始）折（制）又（有）名

名亦既又（有）

夫亦将智（知）之

智（知）之所以不治

卑（俾）道之才（在）天下也

猷（犹）少（小）浴（谷）之与江海。

A10 76 XXXII¹

El Tao permanente no tiene nombre².

Leño al que, pese a ser pequeño³, ni el Cielo ni la Tierra osan avasallar;

si señores y monarcas lo pudieran conservar,
serían como huéspedes para los infinitos seres.

Cuando el Cielo y la Tierra estaban unidos⁴
se desprendía dulce rocío.

Como entre las gentes nadie daba órdenes
se mantenían iguales y tranquilas.

Empiezan las jerarquías y con ellas aparecen los nombres⁵;
habiendo aparecido los nombres,

será menester saber detenerse;
y sabiendo detenerse, se dejará de sufrir.

Se podría comparar lo que el Tao es para el mundo
con lo que para los pequeños valles es el Río o es el mar⁶.

1. Cabe la posibilidad de que este capítulo fuera en realidad dos, pues al final de la línea 4, en la copia aparece una marca de final de capítulo. Sin embargo, si observamos el contenido y la secuencia de las sentencias, descubrimos que las últimas líneas significan metafóricamente lo que directamente se dice en las primeras cuatro líneas, y también que existe una clara relación entre la línea 7 y la primera. Por ello se traduce como un solo bloque, siguiendo la opinión de muchos comentaristas.

2. También podría traducirse: «El Tao es permanente y no tiene nombre». Incluso 無名 («no tener nombre») admite otra traducción: «su nombre es 無 *wu* ('No-ser')». Vid. nota 5 del capítulo B5. De modo que si, contradiciendo la pura esencia taoísta, el Tao hablara, sus palabras serían: «YO SOY EL QUE NO SOY».

3. Algunos comentaristas leen el sinograma 妻 como 栖, y entonces traducen: «el leño sólo es su lugar de residencia». El leño, símbolo de la simplicidad informe y sin nombre del Tao, se rompe en los diez mil seres que de él proceden. Cada ser tiene su nombre, porque tiene una forma. Por eso se da a entender que desde el momento en que se dividió «aparecieron los nombres».

4. También podría traducirse: «Cuando Cielo y Tierra se armonizan». En cualquier caso se refiere al *yang* (陽) del Cielo y al *yin* (陰) de la Tierra.

5. Otra posible traducción sería: «Desde el momento en que se dividió, aparecieron los nombres».

6. Vid. nota 1 de A2.

又（有）将蟲（混）城（成）

先天地生

夺（寂）綉（寥）蜀（浊）立不亥（垓）

可以为天下母

未智（知）其名

字之曰道

吾騁（强）为之名曰大

大曰溃

溃曰远

远曰反（返）

天大地大道大王亦大

国中又（有）四大安王居一安

人法地

地法天

天法道

道法自然。

A11 69 XXV

El Ser (有) es producto del caos¹,
 anterior al Cielo y a la Tierra.
 Silencio, Vacuidad,
 turbiedad ilimitada,
 se puede tener por Madre del mundo².
 No se conoce su nombre, aunque lo escriben 道³.
 Yo creo que su nombre es «grande».
 Lo grande se desborda, y al desbordarse se extiende hasta muy lejos,
 hasta tan lejos que acaba por retornar.
 Grande es el Cielo, grande la Tierra,
 grande es el Tao, y también grande el soberano.
 En el universo hay cuatro grandes⁴, y uno de ellos es el soberano.
 El hombre tiene a la Tierra por norma,
 la Tierra al Cielo por norma tiene,
 del Cielo el Tao es la norma,
 la norma del Tao es Él mismo⁵.

1. La primera línea podría interpretarse como «hay (有) una cosa (狀, «forma») que se hizo (成) a partir de la confusión primordial (混)». El problema radica en el sinograma 狀, pues el que aparece en la copia de Guodian no coincide en sus trazos, ya que está compuesto de 升 y 首 («cabeza»). Como este último es el mismo que el de Tao (道), algunos comentaristas, como Qiu Xigui, sostienen que el sinograma «升首» debe leerse y entenderse como Tao. Sin embargo, otros insisten en considerar el sinograma una forma arcaica o modificada de 狀. En los primeros capítulos (A4, A5 y A7) el copista usa la forma más arcaica del sinograma 道 (vid. cap. A4, n. 1), y sólo a partir del capítulo A10 emplea la forma moderna. En nuestra traducción hemos seguido la opinión de quienes identifican el sinograma discutido como alternativo de 將 en su acepción de «ser» (謂, 为, 是).

2. La «Madre» se refiere al Tao, según la mayor parte de los comentaristas.

3. Lo que del Tao no se puede conocer es el nombre (名) que nos permitiría descubrir su esencia o naturaleza.

4. El sinograma de la copia de Guodian que hemos traducido por «universo» no aparece registrado en los diccionarios. Se asemeja al sinograma 國 (国, «Estado») de las copias de Mawangdui, pero también podría ser alternativo del 域 de las versiones tardías, en las que sólo aparece una vez, justo en el pasaje que estamos comentando. 域 puede muy bien representar a su homófono 宇 («espacio»), el cual, a su vez, forma parte del compuesto 宇宙 («espacio tiempo», es decir «universo»).

5. Vid. nota 4 del capítulo 69.

天地之间
其猷（犹）橐管与
虚而不屈
动而愈出。

A12 49 V¹

El espacio entre el Cielo y la Tierra,
 ¿no semeja acaso un fuelle?².
 Vacío y nunca se agota;
 cuanto más se mueve, más sale de él.

1. Este capítulo del texto de Guodian lo encontramos muy ampliado en las demás versiones. En ellas está precedido por cuatro líneas y seguido de dos. Las cuatro primeras líneas, tanto en las copias de Mawangdui (cap. 49) como en las versiones posteriores (cap. V), sólo tienen en común con las que aquí vemos la mención del Cielo y de la Tierra. Esta circunstancia es uno de los argumentos esgrimidos por algunos comentaristas para confirmar su hipótesis: algunos de los capítulos del libro se habrían redactado reuniendo sentencias de diferente origen, con tan sólo algunas palabras en común y sin tener en cuenta su contenido. Como se puede observar, ése no es el caso de la copia de Guodian, lo que a su vez refuerza la teoría de que nos encontramos ante un texto original y coherente.

2. 管, segundo sinograma de «fuelle» 葉管, aparece escrito 箏 en las demás copias y versiones. Debido a su componente 竹 («bambú»), podría también tratarse de un instrumento musical.

至虚恒也

兽（守）中（冲）笃也

万勿（物）方作

居以寡（顾）复也

天道员员

各复其堇（根）。

A13 60 XVI¹

Alcanzar la Vacuidad es el principio supremo,
 conservar el vacío es la norma segura²;
 apenas los infinitos seres comienzan a crecer,
 su vida es ya una espera del momento en que habrán de retornar³.
 El Tao del Cielo es circular⁴,
 todos (los seres) retornan a su raíz.

1. Este capítulo es mucho más extenso en las restantes versiones, aunque como se puede comprobar, se trata de un desarrollo o explicación de las ideas contenidas en estas pocas líneas del texto de Guodian.

2. En las demás versiones, en lugar de 中 («vacío»), aparece 静 («quietud»). Vid. Introducción, pp. 74 ss. Las dos primeras líneas del capítulo concuerdan con las ideas sostenidas por Song Xing y Yin Wen, dos filósofos taoístas de aquella época, que atribuyen igualmente un papel determinante al vacío (虚 *xu*) y a la quietud (静 *jing*). Y también el mismo Xun zi, con 大静明 («clarividencia de la gran quietud»). Ambas doctrinas bien pudieran ser prolongación y desarrollo crítico del *jing guan* (静观 «contemplación pasiva») y del *xuan lan* (玄览 «intuición mística») del primitivo taoísmo conservado en el libro.

3. En estas dos líneas de la copia de Guodian hallamos ligeras variantes con respecto a las otras versiones. En la primera de ellas leemos 方作 («apenas empiezan a crecer»), en lugar de 旁作 («crecer profusamente») en las copias de Mawangdui, o 并作 («crecer vigorosamente») en las versiones posteriores. De todos modos, tampoco hay que descartar que pueda tratarse de préstamos fonéticos, por cuanto los sinogramas se leen de forma muy parecida. En la segunda de estas dos líneas, el sinograma 顾 (須), que aquí significa «esperar», encaja en el contexto mejor que el 观 («contemplar») de las demás versiones.

4. Esta línea presenta cierta dificultad de interpretación debido a la imprecisión de los sinogramas que la componen. La traducción que aquí ofrecemos es la más probable, y también la más acorde con el pensamiento del *Lao zi*: las órbitas celestes son símbolo o manifestación del movimiento de eterno retorno de los seres. Sin embargo, algunos entienden que estos cuatro sinogramas deben interpretarse como variantes o errores de los que aparecen en las demás versiones (夫物芸芸), excepto el segundo (道, perfectamente reconocible), que debería serlo como variante de 状 tal y como hemos visto en la nota 1 del capítulo A11. Si admitimos esta hipótesis, la línea debería traducirse: «innumerable es la variedad de las formas».

其安易持也

其未兆也易谋也

其毳也易畔（判）也

其几也易践也

为之于其亾（无）又（有）也

治之于其未乱

合一抱之木

生于毫一末

九城（层）之台

起一于累土

百刃之高

始于一足下。

A14 27a LXIVa¹

Lo que está en reposo es fácil de mantener;
 antes de los augurios, trazar es cosa fácil;
 fácil de cortar es lo fino²,
 y de pisar lo que es menudo.
 Hazlo cuando aún no existe,
 pon orden antes de que estalle el caos.
 [El árbol que apenas puedes abrazar
 ha nacido de un minúsculo] brote;
 la torre de nueve pisos
 comenzó [por una espuerta de tierra;
 una altura de cien *ren*³
 empieza] bajo la planta del pie⁴.

1. Este capítulo de la copia de Guodian corresponde a la primera parte del capítulo 27 (LXIV) de las versiones posteriores. La segunda parte de éste aparece recogida en los capítulos A6 y C4 del texto de Guodian.

2. «fino» es traducción del sinograma 𠂔 («plumón», «vello»).

3. El *ren* (𠂔) es una antigua medida china de longitud equivalente a ocho *chi* (尺, un tercio de metro).

4. Las dos líneas finales, en la copia de Guodian aparecen borradas (salvo los dos sinogramas finales, 𠂔 下). Se han reconstruido a partir de las correspondientes de las copias de Mawangdui y de las tradiciones Xiang'er y Yan Zun del *Lao zi*.

智（知）之者弗言言之者弗智（知）

闭其兑

赛（塞）其门

和其光

同其尘

创其纓

解其纷

是谓玄同

古（故）不可得天而新（亲）

亦不可得而正（疏）

不可得而利

亦不可得而害

不可得而贵

亦可不可得而戈（贱）

古（故）为天下贵。

A15 19 LVI

El que lo conoce no habla (de él)¹,
 el que habla (de él) no lo conoce.
 Cierra las aberturas,
 condena las puertas²,
 empaña el brillo,
 únete a la suciedad (del mundo),
 corta las ligaduras³,
 desenreda la maraña.
 A eso dicen identidad del misterio⁴.
 Por eso en él no puede haber próximos,
 ni tampoco extraños;
 no puede haber beneficio,
 ni perjuicio tampoco;
 no puede haber honor,
 ni tampoco desprecio.
 De ahí que sea lo más noble del mundo.

1. El sentido (y por tanto la traducción) de esta primera línea queda modificado en la copia de Guodian por la presencia de la partícula 之, que no encontramos en las versiones posteriores (知之者, «el que lo conoce»). Las dos primeras líneas pueden muy bien interpretarse en el contexto de la teoría del *Lao zi* sobre el Tao como una realidad inefable, algo a lo que no se puede aplicar un nombre; doctrina que veremos desarrollada en el capítulo inicial del *Libro del Tao* (cap. 45) de las copias de Mawangdui. Para el Anciano Maestro, como la palabra es una determinación, no puede en modo alguno significar al Tao indeterminado, absoluto y vacío. La palabra no es, pues, digna de confianza. Y de ahí que proponga la «enseñanza sin palabras» (caps. A9 y 6).

2. Vid. nota 2 del capítulo B6.

3. 釗其纒 De los tres sinogramas que forman esta línea, el primero y el último son los que proponen algunos (Ikeda, entre otros) para interpretar los correspondientes, totalmente desconocidos, que aparecen en la copia de Guodian.

4. 玄同 («identidad del misterio») también podría traducirse («unirse al misterio»). En cualquier caso parece referirse a la unión con el Tao. Para alcanzarla el sabio cierra aberturas y puertas (vid. cap. B6), vive oscuramente y se identifica en la suciedad con todos los seres.

以正治邦

以奇用（用）兵

以亾（无）事取天下

吾可（何）以智（知）其然也

夫天多期（忌）韦（讳）而民尔（弥）畔（叛）

民多利器而邦慈（滋）昏

人多智（知）天（而）奇勿（物）慈（滋）起

法勿（物）慈（滋）章（彰）盜惻（贼）多又（有）

是以圣人之言曰

我無事而民自富

我亾（无）为而民自化

我好青（静）而民自正

我谷（欲）不谷（欲）而民自樸S

A16 20 LVII

Gobiérnase un país con normas permanentes;
úsase en la guerra de tácticas cambiantes¹;
quien no se afana, conquista el mundo entero.
¿Cómo sé que es así?

Cuantas más son las prohibiciones del Cielo²,
mayor es el número de gentes que se rebelan³.

Cuantas más herramientas tiene el pueblo,
mayor desorden reina en el país.

Cuanto más sabe el pueblo,
más productos extraños surgen por doquier.

Cuanto mayor es la cantidad de objetos preciosos,
más abundan ladrones y bandidos.

Por eso dice el sabio:

yo no me afano, y el pueblo se enriquece por sí mismo;

yo no actúo y el pueblo se reforma por sí mismo,

yo gusto de la quietud y el pueblo rectifica por sí mismo,

yo deseo no tener deseos, y el pueblo se torna simple por sí mismo⁴.

1. Algunos comentaristas interpretan que, en la primera línea, el copista escribió el sinograma 正 en lugar de 誠 («honestidad»), de forma que se debería traducir «gobernar el país con honestidad». El inicio del capítulo presenta una similitud incuestionable con los planteamientos de estrategia militar del *Sun zi*, cuyo capítulo quinto expone la relación dialéctica entre dos factores que hacen posible la victoria: *zheng* 正 y *qi* 奇. Estos dos sinogramas se traducen en este capítulo del libro como «normas permanentes» (*zheng*) y «tácticas cambiantes» (*qi*). «Tácticas cambiantes» también podría traducirse como «acciones sorpresivas o engañosas»; para el *Sun zi*, «la guerra es el arte del engaño». En este punto también el libro contradice al confucianismo, para el que la guerra debe regirse por los ritos (以礼治军).

2. «Cielo» (天) se refiere sin duda al gobernante o legislador. En las demás versiones en lugar de «Cielo» se escribe 天下 («mundo»).

3. En el texto se usa el sinograma 畔 en lugar de su homófono 叛 («rebelarse»). En las demás versiones, en cambio, se escribe 貧 («empobrecerse»). Según Guo Yi, se trata de un problema de copia debido a razones fonéticas y de rima.

4. La última parte del capítulo parece una cita de Lao Dan («el sabio dice») en la que se propone un modelo de gobierno que, a fin de cuentas, es la ausencia de todo gobierno. Al final del texto chino aparece un signo en forma de anzuelo que tal vez marca el final de una sección o grupo de capítulos.

含惠（德）之厚者

比于赤子

虺蜥虫它（蛇）弗螫

攫鸟猛兽弗扣

骨溺弱筋柔而捉固

未智（知）牝戊（牡）之合然怒

精之至也

终日哢（乎）而不忧

和之至也

和曰常

智（知）和曰明

益生曰祥

心使气曰彊（强）

勿（物）壮则老

是胃（谓）不道。

A17 18 LV

El hombre de honda virtud se asemeja a un recién nacido¹.
 No le pican avispas ni escorpiones, ni las serpientes le muerden,
 ni las aves de presa o las alimañas le atacan;
 débiles son sus huesos y tendones,
 mas su mano ase con firmeza.
 Aún no conoce la unión de macho y hembra,
 mas se enciende y enfurece²,
 tanto su energía vital es extrema³.
 El día entero, libre de cuidados⁴,
 su armonía es perfecta.
 La armonía se dice permanencia;
 conocer la armonía se dice clarividencia;
 gozar plenamente de la vida se dice desgracia;
 una mente que dirige la energía se dice fortaleza⁵.
 Cuando las cosas cobran vigor envejecen,
 esto se llama «no seguir el Tao»⁶.

1. La referencia al recién nacido sólo aparece una vez en el texto de Guodian, pero hasta tres veces más en las otras versiones. Encarna la simplicidad y la ausencia de conocimientos y deseos, y es símbolo de la debilidad.

2. El sinograma que aquí hemos traducido como «encenderse» es en realidad un sinograma desconocido que la mayoría de los comentaristas interpretan como 然 («arder»). Otros, en cambio, sostienen que es una forma simplificada de 阳, el principio masculino del *yin-yang*, a menudo usado para significar el pene. En apoyo de esta última hipótesis se puede recordar que el sinograma correspondiente de las copias de Mawangdui es 媿 («pene»). El último sinograma de la línea, 怒, en este caso, obviamente, alude a la erección.

3. Seguimos la interpretación de Guo Yi, quien considera que el tercer sinograma de la línea es 乎 (una preposición) y no 呼 («gritar»), y que el último es 忧 («preocupaciones») y no 喂 («enronquecer»). «Grita todo el día y no enronquece» sería la traducción de la línea si siguiéramos esta otra hipótesis.

4. Traducimos como «energía vital» el sinograma 精 (antes citado en la n. 1) que también significa «esencia», «esperma». Es el mismo sinograma que 精气 *jīng qì*, que designa el «soplo vital (o energía vital) superior» (*vid.* Introducción, pp. 61 s.).

5. «Energía» es traducción de 气 (*vid.* cap. 5 e Introducción, pp. 62 s.).

6. Las comillas son nuestras. 不道 significa literalmente «no Tao». *Vid.* la nota 3 en el capítulo 18.

名与身孰新亲

身与货孰多

得与亡孰病

甚爱必大费

厚贖（藏）必多亡

故智（知）足不辱

智（知）止不怠（殆）

可以长旧（久）。

A18 7 XLIV

El buen nombre o la propia persona,
 ¿qué nos es más caro?
 La propia persona o las riquezas,
 ¿qué es más valioso?
 Ganar o perder¹,
 ¿qué es peor?
 Un amor intenso conlleva forzosamente un gran desgaste,
 y quien en gran cantidad acumula, por fuerza mucho ha de perder.
 Por esa razón quien sabe contentarse no conoce la humillación,
 quien sabe detenerse deja de sufrir
 y puede vivir largo tiempo².

1. En la copia de Guodian, los sinogramas «ganar» y «perder» presentan la forma arcaica, en la cual el componente principal es 貝 («cauri», «concha marina»). En el primero se sobrescribe 出 («salir», «aparecer»); en el segundo, 亡 («desaparecer»). El cauri se usó antiguamente como moneda en muchos lugares, y su pictograma forma parte de los sinogramas relacionados con el comercio y las finanzas. El sinograma 得 («obtener», «conseguir», «ganar») antiguamente representaba una mano que agarra un cauri.

2. Este capítulo puede interpretarse como el *ars vivendi* del sabio taoísta. Renombre, riquezas, ganancias y pérdidas son para el taoísta algo exterior y ajeno a la propia persona. Es a lo que se refiere el maestro Yang Zhu cuando hacía norma de su vida el «no consentir en dañar la propia naturaleza por (conseguir) algo exterior» (不以物累性), la «conservación y alta estima de la genuina naturaleza» (全性資真).

反也者道僮（动）也

溺弱也者道之甬（用）也

天下之勿（物）生于又（有）
生于亾（无）。

A19 4 XL

Retornar (al principio), he ahí el movimiento del Tao;
 debilidad, he ahí la propia cualidad del Tao.
 Las cosas del mundo nacen del Ser
 (y) nacen del No-ser¹.

1. Según los eruditos, en la última línea falta el sinograma 有 («ser»), debido a un probable error del copista, que olvidó escribir la señal de repetición, que suele aparecer en otros lugares del texto. Por lo tanto debería traducirse: «el Ser nace del No-ser». No obstante, hemos preferido mantener la traducción de la línea tal y como aparece, por cuanto el Tao trasciende las categorías lógico-lingüísticas y en pureza taoísta no se le puede aplicar la categoría fundamental: el ser/no-ser. Esto es lo que podría pretender la contradicción manifiesta de la frase. *Vid.* nota 4 al capítulo 4.

持而盈之

不不若已

湍（抔）而群之

不可长保也

金玉盈室

莫能兽（守）也

贵福（富）乔（骄）

自遗咎也

功述（遂）身退

天之道也 S

A20 53 IX

Es mejor detenerse
 que seguir hasta llenar (el vaso)¹.
 Cuando mucho se acumula,
 imposible conservarlo mucho tiempo.
 Una sala colmada de oro y de jade,
 nadie la podrá guardar.
 El que se engríe de su nobleza y fortuna,
 atrae sobre sí la desgracia.
 Retirarse una vez se ha triunfado,
 he ahí el Tao del Cielo².

1. Probablemente se refiere a un vaso ritual que dicen existía en el Estado de Zhou (o Lu). Se mantenía de pie cuando estaba lleno y boca abajo si vacío. Algunos comentaristas creen ver el sinograma 盈 («engordar», «prosperar») en lugar de 持 («mantener») y el sentido de la frase sería: «más vale detenerse que engordar hasta henchirse».

2. Al final del texto chino aparece un signo similar al del capítulo A16.

给（治）人事天莫若嗇

夫唯嗇是以早是以早备

是胃（谓）二重积德

重积德则无二不克

「无」不克则莫智（知）其恒（极）。

莫智（知）其恒（极）可以又（有）域

又（有）域之母可以长「久

是谓深根固柢」

长生旧（久）视之道也。

LIBRO B

B1 22 LIX

Cuando se gobierna a los hombres y se sirve al Cielo,
nada hay como ahorrar (la energía vital)¹.

Sólo ahorrando (la energía vital),
se puede estar prevenido.

Estando prevenido [se acumula virtud de continuo.

Si acumulas virtud de continuo,
nada habrá que no puedas] superar;

si nada hay que no puedas superar,
no habrá nadie que conozca los límites (de tu fuerza);
si no hay nadie que conozca los límites de tu fuerza,
podrás poseer el Estado (el universo)².

Cuando se posee a la Madre del Estado (universo),
es posible conservar (el dominio) largo [tiempo.

A esto llaman profunda y firme raíz],
Tao de la larga vida y de la visión perdurable.

1. Esta línea también podría traducirse: «Nada hay como la moderación». El sinograma 蓄 «ahorrar» se presta a distintas interpretaciones. Han Fei en su *Comentarios sobre el Lao zi* dice: «Ahorrar es economizar el espíritu, reducir el empleo de la inteligencia». Aunque desde otro ángulo, Wang Bi dice que significa el «retorno de la variedad a la unidad». El capítulo desarrolla la doctrina taoísta del *yang sheng* (养生 «alimentar la vida»), en la cual se recomienda conservar (ahorrar) las energías vitales y el potencial de la psique: el hálito o soplo vital (气 *qi*), la esencia seminal (精 *jing*) y la energía espiritual (神 *shen*).

2. El sinograma que hemos traducido por «Estado» presenta problemas parecidos a los que encontramos en el sinograma del capítulo A11. En este capítulo, el B1, es muy semejante a 域, del que se distingue por el radical o componente (阜 en lugar de 土), y por consiguiente, como sinograma alternativo, podría traducirse por «universo» (vid. n. 4 al cap. A11). Aquí, entonces, el autor estaría jugando con dos planos o caminos: el del gobernante y el del sabio. «Madre del universo» (el Tao) encaja perfectamente con esta segunda interpretación. Por otro lado, en el capítulo A11 leemos 天下母 («Madre del Mundo»), mientras que las versiones posteriores del mismo capítulo (69 y XXV) dicen 天地母 («Madre del Cielo y de la Tierra»). La «Madre» siempre se refiere al Tao, según la mayor parte de los comentaristas.

学者日益

为道者日员（损）

员（损）之或（又）员（损）

以至亾（无）为也。

亾（无）为而亾（无）不为。

B2 11 XLVIII

El estudioso crece día a día;
 quien practica el Tao mengua día a día¹;
 mengua y mengua
 hasta llegar al no-actuar,
 y como no actúa, nada hay que deje de hacer².

1. Entregarse al estudio y aumentar día a día (en conocimientos) sería la etapa previa, cumplida la cual el adepto del Tao podría comenzar a «menguar», es decir, a descortezar capa a capa sus conocimientos hasta descubrir en el fondo de ellos la Vacuidad radical. Tal es el camino que lleva a la frontera de la perfecta quietud abandonando el saber, es decir, a la frontera del Tao

2. Al final de la penúltima línea aparece una marca que señala final de capítulo. Por ello se supone que la última línea es un mero comentario. Gao Ming sostiene que se trata de la interpolación de una sentencia propia de la escuela legista.

绝学亾（无）忧

唯与可（诃）

相去几可（何）

美与亚（恶）

相去可（何）若

人之所畏

亦不可以不畏。人

B3 64 XX¹

Eliminado el estudio, desaparecen las cuitas².
 Entre un respetuoso sí y una bronca respuesta,
 ¿cuánta es la diferencia?
 Entre lo hermoso y lo horrendo,
 ¿dónde está la diferencia?
 Los demás me temen,
 mas tampoco yo puedo dejar de temer a los demás³.

1. Este breve capítulo en el texto de Guodian es el comienzo de uno de los más largos en las otras versiones (cap. 64). Las distinciones entre el sí y el no (el ser y el no-ser), entre la belleza y la fealdad (la bondad y la maldad), son presentadas como pura convención. Ésta es la idea que desarrolla ampliamente el *Zhuang zi* en su libro II («Sobre la identidad de los seres»). Las elaboradas argumentaciones y ejercicios dialécticos de los logicistas son repudiados y considerados un peligroso estorbo en el camino hacia el Tao.

En el largo fragmento que falta en el texto de Guodian, este rechazo del saber erudito queda plasmado en las imágenes del recién nacido y del estúpido (mudo). Ambos son la antítesis de la mente lógica y de la palabra. Recuérdese que en otros capítulos se utiliza la figura del leño, del trozo de madera sin desbastar, que, como el recién nacido y el estúpido, es la representación de la simpleza natural y original, aún no estragada por los conocimientos y los deseos.

2. En algunas versiones tardías, esta línea inicial del capítulo (XX) aparecía al final del capítulo anterior. Algunos eruditos aducían como razón que la estructura del capítulo exigía una triple sentencia al final. Otros comentaristas rechazaban el argumento, y mantenían esta línea como inicio del capítulo XX. El descubrimiento de las copias de Mawangdui, y después el de la copia de Guodian, han venido a confirmar la justeza de esta segunda hipótesis (*vid.* Xu Kangsheng, «Chudu Guodian zhujian Laozi», p. 2).

3. La marca de final de capítulo aparece aquí delante del sinograma 人 («hombre», aquí traducido como «los demás»), el último del capítulo. Si así fuera, este 人 sería el primer sinograma del capítulo B4 (57 [XIII]). Los comentaristas no se ponen de acuerdo, mas se dan dos circunstancias que permiten mantener al 人 como final de capítulo y suponer que nos hallamos ante un error del copista: 1) en la copia B de Mawangdui, el 人 aparece en el mismo sitio que en la de Guodian; y 2) en las versiones posteriores el 人 no aparece por ninguna parte.

宠辱若纓

贵大患若身

可（何）胃（谓）宠辱

宠为下也

得之若纓

失之若纓

是胃（谓）宠辱辱（若）纓

「何谓贵大患」若身

吾所以又（有）大患者

为吾又（有）身

及吾亾（无）身或（有）可（何）二患

故贵为身一为天下

若可以託天下矣

爱以身为天下

若可以去天下矣。

B4 57 XIII

(Témanse) los favores, son afrentas, semejantes a ataduras¹;
 y los honores, causa de gran sufrimiento, como la propia persona².
 ¿Por qué digo que el favor es una afrenta?
 El favor es algo que rebaja³,
 ligaduras si lo ganas,
 ligaduras si lo pierdes.
 Por eso digo que los favores son afrentas, semejantes a ataduras.
 [¿Por qué digo que los honores son causa de gran sufrimiento], como
 la propia persona?
 Si padezco grandes sufrimientos,
 es porque estoy asido a un yo.
 Si no estuviera asido a un yo,
 [¿qué sufrimiento podría padecer?
 Por eso sólo a quien valora más a la propia persona] que al entero
 mundo,
 sólo a él se le puede confiar el mundo⁴;
 sólo quien ama a su propia persona como si fuera el entero mundo,
 sólo él puede cuidar del mundo.

1. La traducción de esta línea depende de la puntuación del capítulo anterior. Si la marca que precede al 人 fuera signo de repetición, y no de final de capítulo, como algunos sugieren, otra posible traducción sería: «(Témanse) tanto favores como afrentas, como que son ataduras».

2. Otra posible traducción: «Tener en gran estima las grandes desgracias es valorar la propia persona». El sinograma 身 («persona») significa literalmente «cuerpo», pero derivadamente designa a la propia persona o al propio yo. El yo se identifica con el propio cuerpo, y en muchas tradiciones orientales el yo es la raíz del sufrimiento y el obstáculo último que hay que superar para alcanzar la meta del perfeccionamiento espiritual (unión con el Tao, Despertar, etcétera).

3. Esta sentencia también podría interpretarse como «el favor es inferior». En este caso se estaría comparando el favor con la afrenta.

4. Esta traducción se apoya en la doctrina de Yang Zhu (*vid.* Introducción, pp. 57 s.), y en un pasaje de *Zhuang zi*, en el que cuatro sabios taoístas rehúsan acceder al trono por idénticas razones (libro XXVIII, 1). Otra traducción, más en consonancia con la frase siguiente, apunta en sentido contrario: «Por eso sólo a quien valora al mundo entero como a la propia persona».

上士昏（闻）道勤能行于其中

中士昏（闻）道若昏（闻）若亾（亡）

下士昏（闻）道大笑之

弗大笑不足以谓道矣

是以建言又（有）之

明道女（如）李（悖）

迟（夷）道女（如）悞

「进」道若（如）退

上惠（德）女（如）浴（谷）。

大白女（如）辱

广惠（德）女（如）不足

建惠（德）女（如）二偷

质一贞（真）女（如）愈（渝）

大方亾（无）禺（隅）

大器曼（慢）城（成）

大音祗（希）圣（声）

天象亾（无）型

道诒（始）亾（亡）「名。。。」

B5 3 XLI

Un letrado superior oye hablar del Tao
 y lo aplica diligente en su vida.
 Un letrado mediano oye hablar del Tao
 y a las veces se le olvida.
 Un letrado inferior oye hablar del Tao
 y hace grande mofa de él.
 Si no se mofara, no podría ser tenido por el verdadero Tao.
 De ahí el proverbio¹:
 el Tao luminoso parece oscuro;
 el Tao llano parece escabroso;
 el Tao [avanza] como si retrocediera²;
 la Virtud superior parece fondo de valle,
 la gran blancura parece un baldón,
 la omnímoda Virtud parece no ser bastante;
 la firme Virtud parece [debilidad,
 la pura] verdad parece insegura,
 el gran cuadrado no tiene ángulos³;
 la gran vasija se hace lentamente,
 el gran sonido apenas se oye,
 la imagen celestial no tiene forma⁴;
 el Tao es el principio, [su nombre es] «nada»⁵.

1. Vid. nota 2 del capítulo 3.

2. La lectura de algunos sinogramas es objeto de controversia: *la clara visión del Tao parece contravenirle... acercarse al Tao parece alejarse de él*.

3. El «gran cuadrado» (大方) podría interpretarse como la «Gran Tierra» (大地). La Tierra carece de ángulos, es espacio sin direcciones ni límites, símbolo del Tao.

4. «Imagen celestial» (天象) podría ser «la gran imagen» (大象), un error del copista. En cualquier caso se refiere al Tao.

5. 亡名(无名) se suele traducir por «no tener nombre», «sin nombre»; pero cabe la posibilidad de invertir el orden de los sinogramas, y entonces la traducción es la que hemos preferido, siguiendo a algún comentarista chino contemporáneo (Deng Gequan 邓各泉). En la copia de Guodian se han borrado los últimos sinogramas (5 o 6), de los cuales se supone que el primero es 名. Es una reconstrucción hecha a partir de la copia B de Mawangdui (en la copia A el capítulo ha desaparecido casi por completo) y de las versiones tardías.

1

闷闭其门
赛塞其兑
终身不务
启其兑
赛其事
终身不来。

B6 15 LII¹

Cierra las puertas,
 tapa las aberturas²,
 y nunca en tu vida sentirás fatiga.
 Franquea las aberturas,
 afánate en cumplir tus deseos,
 y nunca en tu vida hallarás remedio.

1. Este breve capítulo del texto de Guodian es más extenso en las demás versiones.

2. En A15 encontramos la misma idea expuesta con los mismos sinogramas, aunque en orden diferente. En las demás versiones el orden de los sinogramas no varía, pero en el texto A de Mawangdui el sinograma 𠂔 aparece escrito como 𠂔, en el cual se combina la idea de «puerta» con la de «mente». Tal vez un error intencionado del copista, dado que la sentencia aconseja cerrar la puerta que comunica a la mente con el mundo exterior a través de los sentidos. El sinograma 𠂔 («aberturas») está relacionado con la boca, de modo que se puede interpretar como «cerrar la boca», es decir, la recomendación de guardar silencio (el que sabe no habla, la enseñanza sin palabras, etcétera).

大城（成）若夫（缺）

其甬（用）不币（敝）。

大盈若中（冲）

其甬（用）不穷。

大巧若拙。

大城（赢）若拙。

大植（直）若屈。

躁胜苍（沧）。

青（静）胜然（燃）

清清（静）为天下定

B7 8 XLV¹

La gran perfección parece imperfecta,
 mas su eficiencia no sufre merma.
 La gran plenitud parece vacía,
 mas su eficiencia nunca se agota.
 La gran destreza parece torpe,
 la gran abundancia parece escasez,
 la gran rectitud parece torcida².
 La agitación vence al frío,
 la quietud vence al calor;
 en la pura quietud
 el mundo se calma en (protegido por) el Uno³.

1. El capítulo propiamente dicho está compuesto de siete líneas, pues al final de la séptima encontramos una marca de final de capítulo. Por tanto las líneas que siguen parecen ser sentencias aparte. En las primeras el Tao se manifiesta como imperfección, como vacío, como insuficiencia y torpeza; cuando en realidad es la suprema perfección, la plenitud absoluta, la máxima destreza. En las últimas se subraya que la naturaleza del Tao es quietud, y que la actividad del Tao es el no-actuar. El Tao actúa en la quietud, sin actuar. En el libro XXXIII del *Zhuang zi* se atribuyen al maestro taoísta Guan Yin las siguientes palabras: «Moverse como el agua, permanecer en quietud como un espejo, responder como el eco. Vivir oculto como inexistente, en silencio como la pureza de la soledad, en armonía de convivencia y considerando como pérdida toda ganancia». Algún erudito sostiene la tesis de que los libros del Tao fueron escritos por Guan Yin, gobernador del Paso, después de escuchar las enseñanzas del Anciano Maestro (Lao zi), que desapareció camino del Oeste.

2. 直 («recto», «derecho») no debe confundirse con 义 («recto», «justo»).

3. Se puede interpretar, en su sentido oculto, como el universo de la mente que se aquieta y vacía en la contemplación del Uno.

善建者不拔

善抱者不兑（脱）

子孙以其祭祀不辍

攸（修）之身其惠（德）乃贞（真）

攸（修）之家其惠（德）又（有）舍（余）

攸（修）之向（乡）其惠（德）乃长

攸（修）之邦其惠（德）乃奉（丰）

攸（修）之天下「其德乃博

以身观身，以家观「家

以向（乡）观向（乡）

以邦观邦

以天下观天下

吾可（何）以智（知）天「下之然

以此」

B8 17 LIV¹

Lo bien arraigado no se arranca,
 lo bien abrazado no se suelta,
 las generaciones futuras no dejarán de celebrar sacrificios².
 Si cultivas (el Tao) en tu propia persona,
 tu virtud será verdadera;
 si lo cultivas en el gobierno de tu familia,
 tu virtud será sobrada;
 si lo cultivas en el gobierno de tu aldea,
 tu virtud será prolongada
 si lo cultivas en el gobierno del país,
 tu virtud será abundante;
 si lo cultivas en el gobierno del mundo,
 [tu virtud se hará universal]³.
 Considera [a las otras familias] desde tu propia familia,
 considera a las otras aldeas desde tu propia aldea,
 considera a los otros países desde tu propio país,
 considera a los otros mundos desde tu propio mundo.
 ¿Cómo puedo saber que el mu[n]do es así?
 Por lo que hay aquí y ahora].

1. En este capítulo se aprecia cierto sabor confuciano, y coincidencias con el *Da Xue* (大学), uno de los «Cuatro Libros» de esa escuela.

2. En relación con el culto a los antepasados.

3. Se ha perdido la línea que sigue. En las demás versiones dice: «Considera a los demás desde tu propia persona».

大上下智（知）又（有）之

其即（次）新（亲）誉之

其既（次）懼（畏）之

其即（次）侮之

信不足安又（有）不信

猷（犹）唬（乎）其贵言也

城（成）事遂功

而百胥（姓）曰我自然也

古（故）大道發（废）安又（有）仁义

六新（亲）不和安又（有）孝慈

邦家昏一乱一安又（有）正臣。

LIBRO C

C1 61 y 62 XVII y XVIII¹

Del gran gobernante,
 los de abajo sólo conocen su existencia;
 al que no lo es tanto, le aman y le elogian;
 al que menos, le temen;
 al de inferiores cualidades, le cubren de denuestos.
 Si no es hombre de palabra, no le tienen confianza.
 Es cauto, tiene en gran valor la palabra².
 Remata con éxito los negocios todos³,
 mas el pueblo llano dice: es obra nuestra⁴.
 Por eso cuando se abandona el gran Tao,
 al punto aparecen la benevolencia y la rectitud.
 Quiébrase la armonía entre los seis parentescos⁵,
 y al punto aparecen la piedad filial y el amor.
 Caen los países [en tremendo caos],
 y al punto aparecen los honestos mandarines.

1. Este capítulo de la copia C de Guodian aparece dividido en dos, tanto en las copias de Mawangdui como en las versiones posteriores. Nótese que esta división no tiene sentido, pues el segundo de estos capítulos empieza por un «por eso», que sólo cabe esperar como vínculo entre oraciones, nunca para relacionar capítulos.

2. «Hombre de palabra» y «confianza» son traducción de 信 («fidelidad»). En la línea siguiente, «palabra» (言) también podría tener el sentido de «órdenes» y referirse aquí a los decretos del propio soberano.

3. Esta línea es un excelente ejemplo de la distancia sintáctica que nos separa de la lengua china: la absoluta libertad en el orden de las palabras dentro de la frase. Sin variar el significado, la secuencia de los cuatro sinogramas que la forman aparece como sigue: 成事遂功 (Guodian), 成功遂事 (Mawangdui) y 功成事遂 (Heshang Gong y Wang Bi). El objeto puede situarse tanto delante como detrás del verbo. Es el caso de 无名, «no tener nombre» o «su nombre es nada» (vid. n. 2, cap. A10).

4. 我自然 («es obra nuestra») significa literalmente, «yo / mismo / así». La expresión «mismo / así» se entiende y traduce como «Naturaleza», «natural». Se puede interpretar como la identificación del hombre con el Gran gobernante, la Madre que se manifiesta como Naturaleza.

5. Los seis parentescos (六亲) son: padre-hijo, hermano mayor-hermano menor, marido-mujer. En las demás versiones, delante de esta línea se dice: «Surgen el saber y la inteligencia, y al punto aparece la gran hipocresía». Cf. capítulos 1 y A1.

执大象天下往

往而不害安埤（平）大

乐与饵过客止

古（故）道「之出言」

淡可（呵）其無味也

视之不足见

圣（听）之不足闻

而不可既也。

C2 79 XXXV

Siendo la gran imagen,
 se somete el mundo entero¹.
 Se somete y no sufre daño,
 Acude y no sufre daño,
 y reinan grandísima paz e igualdad².
 Dulces son y ricos manjares;
 los caminantes se detienen³.
 Por eso [las palabras que salen] del Tao
 son insípidas, sin ningún sabor.
 Lo miras
 y no lo puedes ver;
 lo escuchas
 y no lo puedes oír;
 y no se puede acabar⁴.

1. La «gran imagen» se refiere al Tao, como sabemos por el capítulo 3 («la gran imagen no tiene forma»). Según ciertas interpretaciones, «asir la gran imagen» sería la terminología taoísta que designa la intuición del Tao. Y así, quien intuye el Tao puede hacer que el mundo de los hombres (o el universo de la propia mente) permanezca en calma.

2. También: «grandes serán la paz y el sosiego». Una curiosa traducción de los tres sinogramas que forman la frase es la de Yan Fu: «libertad, igualdad y fraternidad».

3. La paz y el contento que reinan bajo el Tao son permanentes, no tiene nada en común con la alegría proporcionada por la satisfacción de los sentidos. Tal vez se refiere a esta última cuando habla de «dulces son y ricos manjares».

4. La imperceptibilidad del Tao, que no puede ser objeto de sensación, se destaca en otros capítulos, así como la inagotabilidad de su función o eficiencia (caps. B7, 48 y 50).

君子居则贵左

甬（用）兵则贵右

古（故）曰兵者「非君子之器也
不一得已而甬（用）之

铍（恬）淡为上

弗美也

美之是乐杀人

夫乐「杀人不可」以得志于天下

古（故）吉事上左

丧事上右

是以偏将军居左

上将军居右

言以丧礼居之也

古（故）杀「人众」则以衷悲位（莅）之
战胜则以丧礼居之。

C3 75 XXXI

El caballero, en su morada honra la izquierda¹,
 y la derecha quienes empuñan las armas.
 Por eso se dice que las armas [no son instrumento de caballero,]
 que sólo se deben usar cuando forzados nos vemos
 siendo lo mejor mostrarse indiferente
 sin jamás tenerlas por bellas.
 Tenerlas por bellas es hallar placer en matar hombres;
 quien halla placer en [matar hombres, jamás po]drá triunfar en el
 mundo.
 Por eso en los asuntos fastos la izquierda es el lugar de honor,
 en los fúnebres el lugar de honor es la derecha².
 De ahí que el mariscal ocupe el lado izquierdo
 y el condestable el lado derecho;
 quiere decir que se sitúan conforme a los ritos funerarios.
 Por eso cuando se ha matado a [multitud de hombres,]
 siéntase ante ello grande tristeza y pena;
 si se vence en la batalla,
 procédase según los ritos funerarios.

1. «Caballero» (君子) designa a la persona de altas y nobles prendas, de conducta intachable. Concepto de un marcado carácter confuciano. En la copia de Guodian faltan las primeras líneas que aparecen en las demás versiones.

2. La tradición china considera la derecha como el lugar de honor. Sólo los habitantes de Chu eran excepción. Y así en el *Zuo zhuan*, *Octavo año del príncipe Huan*, se dice: «Las gentes de Chu honran la izquierda». De suerte que el capítulo 75 parece ser una prueba irrefutable en favor de quienes sostienen que el taoísmo nació en el Estado de Chu (vid. Tian Changwu, «Zai tan Huang Lao si xiang he fa jia lu xian». Más acerca del pensamiento de Huang Lao y de la línea legista: *Wen wu* [Pekín] 4 [1976]). El sinograma 喪 («fúnebre») de la copia de Guodian parece más apropiado que el 凶 («nefasto») de las otras versiones.

为之者败之

执之者失之。

圣人無为古（故）無败也

無执古（故）无失之也。

慎终若治（始）则無败事矣。

人之败也恒于其且成也败之。

是以一圣人欲不欲不贵难得之货

学不学复众之所化（过）。

是以能辅万勿（物）之自然而弗敢为。

C4 27b LXIV b¹

El que actúa fracasa,
 el que aferra algo lo pierde.
 El sabio no actúa
 y de ese modo no fracasa,
 nada aferra
 y de ese modo [nada pierde].
 y de ese modo [nada pierde].
 Si eres tan prudente al final como al principio,
 no fracasarás en tu empresa.
 En cuanto a los fracasos de los hombres,
 siempre fracasan cuando acaban de triunfar.
 Por eso el [sabio] desea no desear nada,
 y no estima las mercaderías difíciles de obtener,
 tiene por saber el no saber²
 y hace volver a las gentes de sus errores.
 Por eso el sabio es capaz de favorecer la naturaleza de los infinitos
 seres,
 mas sin atreverse a actuar.

1. *Vid.* nota 1 del capítulo A6.

2. Otra posible traducción: «aprende a no aprender». *Vid.* nota 4 del capítulo A6.

大一生水，水反辅大一，是以成天。天反辅大一，是以成地。天地〔复相辅〕也是以成神明。神明复相辅也，是以成阴阳。阴阳复相辅也，是以成四时。四时复相辅也，是以成仓然。仓然复相辅也，是以成滋澡。滋澡复相辅也，成岁而步。

古岁者，滋澡之生也。滋澡者，仓然之所生也。仓然者，四时者，阴阳之所生。阴阳者，神明之所生也。神明者，

天地之所生也。天地者，大一之所生也。是古人一藏于水，行于时，舟而或〔始〕以纪为〔万物母〕。一缺一盈，以忌为万物经。

此天之所不能杀，地之所不能埋，阴阳之所不能成。

君子智此畏。。。。。

EL GRAN UNO¹

FRAGMENTO A

El Gran Uno engendró el agua,
 el agua en retorno ayudó al Gran Uno
 y así es como se hizo el Cielo.
 El Cielo en retorno ayudó al Gran Uno
 y así es como se hizo la Tierra.
 El Cielo y la Tierra [a su vez se ayudaron mutuamente]
 y así surgieron los dioses y la luz².
 Los dioses y la luz a su vez se ayudaron mutuamente
 y así surgieron el *Yin* y el *Yang*.
 El *Yin* y el *Yang* a su vez se ayudaron mutuamente
 y así surgieron las cuatro estaciones.
 Las cuatro estaciones a su vez se ayudaron mutuamente
 y así surgieron el frío y el calor.
 El frío y el calor a su vez se ayudaron mutuamente
 y así surgieron la humedad y la sequedad.
 La humedad y la sequedad se ayudaron mutuamente,
 surgieron los años (el tiempo) y ahí se detuvo (el proceso).
 De modo que los años nacieron de la humedad y la sequedad;
 la humedad y la sequedad nacieron del frío y el calor;
 el frío y el calor, las cuatro estaciones, nacieron del *Yin* y del *Yang*;
 el *Yin* y el *Yang* nacieron de los dioses y de la luz;
 los dioses y la luz nacieron del Cielo y de la Tierra;
 el Cielo y la Tierra nacieron del Gran Uno.
 Por eso el Gran Uno está oculto en el agua,
 se mueve con las cuatro estaciones;
 cuando el círculo se cierra torna a [empezar,
 este principio es] la madre de los infinitos seres;
 unas veces deficiencia, otras veces plenitud,
 este principio es la norma de los infinitos seres.
 Y esto es algo que el Cielo no puede destruir
 ni la Tierra puede enterrar,
 ni el *Yin* y el *Yang* pueden producir.
 Un gran señor (君子) sabe que esto tiene por nombre [Tao...

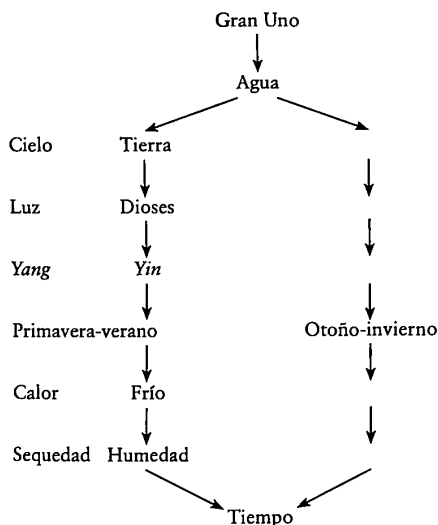
1. Vid. Introducción, pp. 40 ss. La traducción de estos tres fragmentos respeta la puntuación del texto chino.

2. 神明 Vid. comentario siguiente.

EL GRAN UNO

FRAGMENTO A

El proceso cosmogónico, tal como se describe en este fragmento, podría esquematizarse de la siguiente manera:



Por otra parte, este texto, inédito, ha proporcionado algunas claves importantes para el esclarecimiento de ciertas nociones, un tanto oscuras, del ideario taoísta de los primeros tiempos. Una de ellas es la relacionada con la expresión *shen ming* (神明). Por lo general se ha venido interpretando a lo largo de los siglos como una fórmula de significación unitaria; es decir, que ambos sinogramas significarían una sola cosa y no dos; cada uno, una. Bajo tal premisa, se ha traducido por 1) «entendimiento», «inteligencia»; 2) «el hacedor de los cambios»; 3) «alma» (灵妙). Sin embargo, este texto de Guodian parece utilizar la expresión en referencia a dos realidades distintas, en

tanto en cuanto la relaciona con el Cielo y la Tierra. En ese caso nos hallaríamos ante una situación pareja a la de un pasaje del *Zhuang zi*, donde se nos dice: «El Cielo, noble; la Tierra, plebeya; son los lugares del *shen ming*» (*Zhuang zi*, «El Tao del Cielo», 2, cit., p. 141). Y aunque no tan palmariamente, en otro pasaje del *Zhuang zi* («Viaje boreal de Entendimiento», II) se vuelve a relacionar *shen ming* con el Cielo y con la Tierra. De manera que no es disparatado apuntar a una interpretación dual del *shen ming*: *shen* serían los espíritus de la Tierra, mientras que *ming* se referiría a los seres de la luz. Y de ahí sólo hay un paso para establecer unas conexiones muy «luminosas» con el pensamiento ario, cristalizado en los principios del dualismo mazdeísta, y desarrollado en el culto de la luz que aún pervive en el Bon tibetano y en algunas escuelas del mismo budismo del Techo del Mundo. En el mismo *Zhuang zi* encontramos la expresión *da ming* (大明, «gran luminosidad»), que los comentaristas entienden referida al Sol («Dejar en paz», III). Sol, heliolatría, *svastika*, todo gira en torno a un núcleo interpretativo del universo, y del hombre como parte de él, que parece trascender los estrechos y mezquinos márgenes de una visión «racial» del ser humano: arios y *xantodermos* íntimamente vinculados por una común, originaria, cosmovisión.

天道贵弱，雀称者，意益生者，
伐于强，责于。。。。

FRAGMENTO B

El Tao del Cielo tiene en alta estima la debilidad.
Cortar de lo que ya está formado
para gozar plenamente de la vida
(es) acometer usando de la fuerza,
castigar usando de...¹

1. Este fragmento, incompleto, recuerda algunos pasajes de los libros del Tao. En primer lugar, hallamos recogida una constante de la dialéctica del Anciano Maestro: lo débil vence a lo fuerte. También podemos observar que la expresión «gozar plenamente de la vida» aparece en el capítulo A 17 (18 [LV]), junto con la «fortaleza» (control de la energía vital por parte de la mente).

。。下，土也，而畏之地。上，气也，而畏之天。道亦其字也。

青昏（请问）其名？以道从事者必托其名，古事成而身长，

圣人从事也亦托其名，古功成而身不伤。天地名字并立。

古过其方不田（思）相当。。。。于西北，其下高以强。

地不足与东南，其上「底以强。不足于上者，又余于下，不足于下者，又余于上。」

FRAGMENTO C

Lo que está debajo es tierra (土)
 y Tierra (地) se denomina;
 lo que esta arriba es aire
 y Cielo se denomina.
 También «Tao» es su término (字).
 ¿Podría yo preguntar cuál es su nombre (名)?
 Quien usa del Tao en sus empresas
 por fuerza ha de confiar en su nombre,
 y así alcanza la meta y conserva largo tiempo su propia persona;
 el sabio en sus empresas
 también confía en su nombre,
 y así su mérito es completo y no sufre daño su persona.
 (Hablando de) Cielo y Tierra, el nombre y el término están juntos.
 Por eso si traspasamos sus límites,
 no podremos pensar [nada que convenga...

... Al Cielo algo le falta] en el noroeste,
 lo que está debajo de él es forzadamente alto.
 A la Tierra algo le falta en el sureste,
 lo que está encima de ella [es forzadamente bajo].
 Cuando a lo que está arriba algo le falta],
 le sobra a lo que está debajo;
 cuando a lo que está debajo algo le falta,
 le sobra a lo que está arriba¹.

1. Este fragmento se basa en un mito cosmogónico chino referido en el *Huai Nan zi*:

«En los remotos tiempos Gong Gong 共工 luchó con Zhuan Xu (颛 顼) por ver quién de los dos sería dios. Al verse derrotado, presa de una grandísima cólera, golpeó con la cabeza el monte Buzhou. Y fue entonces cuando uno de los cuatro pilares que sostenían el cielo se partió y se rompió, de suerte que el cielo se inclinó en el noroeste. Por eso ahora el sol, la luna y las estrellas se mueven en esa dirección. Además la tierra ya no llena el espacio en el sudeste, por lo que ríos, polvaredas y lodos se desplazan hacia esa parte.

»Los antiguos chinos veían el universo en forma de tortuga. La parte de arriba de su caparazón, la bóveda del cielo; la parte de abajo, la superficie de la tierra. Sostenían el cielo cuatro montañas-pilares, situadas en el noroeste, noreste, suroeste, sudeste. Además había cuerdas que sujetaban el cielo a la tierra. Cuando Gong Gong rompió el pilar del noroeste, el pilar se inclinó en esa dirección y tensó la cuerda del sudeste, hasta que la cuerda se rompió. Desde entonces cielo y tierra ya no están nivelados: más cerca en el noroeste, más alejados en el sudeste».

EL LIBRO DE LA VIRTUD Y EL LIBRO DEL TAO

COPIAS DE MAWANGDUI

ACLARACIONES AL TEXTO CHINO

1. Las cifras de tamaño reducido que aparecen intercaladas indican el número de orden de las respectivas columnas en el texto mismo de Mawangdui.

2. Los sinogramas incluidos entre corchetes son los establecidos por los eruditos chinos —a partir de la comparación con el texto A, o bien con las otras versiones del *Lao zi*— en aquellos lugares del texto de Mawangdui que han aparecido completamente destruidos.

3. Los sinogramas recuadrados son los establecidos por los eruditos chinos como probables, cuando en el texto de Mawangdui aparecen deteriorados.

4. Los sinogramas incluidos entre paréntesis son los comúnmente utilizados hoy, en lugar de los sinogramas antiguos modificados que los preceden en el texto.

5. Los sinogramas incluidos en un círculo son repeticiones o errores del copista.

上德不德，是以有德。下德不失德，是以无德。上德无爲，而无以爲也。上仁爲之，而无以爲也。上^①義爲之，而有^②以爲也。上禮爲之，而莫之應也，則攘臂而乃^③（扔）之。故失道而后德，失德而后^④（后）仁，失仁而后^⑤（后）義，^⑥失義而后^⑦（后）禮。夫禮者，忠信之泊^⑧（薄）也，而汎^⑨（亂）之首也。前識者，道之華也，而愚之首也。是以大丈夫居^⑩（七六上）其厚而不^⑪居其泊^⑫（薄），居其實而不居其華。故去罷^⑬（彼）而取此。

1 XXXVIII¹

El hombre de virtud superior no ejercita la virtud,
 y por eso es virtuoso.
 El hombre de virtud inferior se aferra a la virtud,
 y por eso carece de virtud.
 El hombre de virtud superior no actúa,
 ni pretende alcanzar fin alguno.
 Quien posee la más alta benevolencia actúa²,
 mas no pretende alcanzar fin alguno.
 Quien posee la más alta rectitud actúa,
 y siempre busca algún fin.
 Quien observa al máximo los ritos actúa,
 mas nadie hace caso de él,
 y entonces extiende sus brazos y les hace fuerza (para que le respeten).
 De suerte que tras la pérdida del Tao aparece la virtud,
 tras la pérdida de la virtud aparece la benevolencia,
 tras la pérdida de la benevolencia aparece la rectitud,
 tras la pérdida de la rectitud aparecen los ritos.
 Los ritos, menoscabo de la lealtad y la confianza³,
 de un gran desorden son el origen.
 La presciencia es huero ornamento del Tao,
 y origen de la necesidad.
 De ahí que los grandes hombres
 se atengan a lo que acrece y no a lo que menoscaba,
 se atengan a la esencia y no al huero ornamento.
 Por eso rechazan lo uno y adoptan lo otro.

1. La división en capítulos y su numeración (en números arábigos) es nuestra. En los textos de Mawangdui, a diferencia de los textos posteriores, no existe tal separación. Para comodidad del lector, añadimos en romanos el número de orden de cada capítulo en las ediciones hasta ahora utilizadas, y entre ambas el número del capítulo del *Lao zi* de Guodian cuando este capítulo existe.

2. «Benevolencia» es la traducción habitual del sinograma 仁, la principal virtud confuciana, que también puede traducirse por «amor».

3. Al debilitarse la lealtad (忠) y la confianza (信) es cuando aparecen los ritos, hueco formalismo, mera apariencia, rayana a veces con la hipocresía. Se trata de una crítica frontal de la quintaesencia del confucianismo.

昔得一者，天得一以清，地得一以寧，神得_{一七六}一以歸（靈），浴（谷）得一盈，侯王得一以爲天下正。其至也，胃（謂）天母已清將恐蓮（裂），地母已寧將恐發，神母已_{一七五}（靈將恐歇），谷母已（盈將恐）竭（竭），侯王母已貴以高將恐歎（蹶）。故必貴以賤爲本，必高矣而下爲_{一七四}（基）。夫是以侯王自謂（謂）孤寡不橐（穀），此其賤之本與，非也？故至數輿无輿。是故不欲祿祿若玉而珞珞若石。_{一七八上}

2 XXXIX

Antaño alcanzaron el Uno¹:

el Cielo alcanzó el Uno y con él la pureza,
la Tierra alcanzó el Uno y con él la quietud,
los espíritus alcanzaron el Uno y se tornaron eficaces,
los valles alcanzaron el Uno y se llenaron,
los señores y los reyes alcanzaron el Uno y se volvieron en norma del mundo.

De donde se colige que

sin esa calma, acaso el Cielo se hubiera resquebrajado;
sin esa eficacia, acaso la Tierra se hubiera hundido;
sin esa eficacia, acaso los espíritus se hubieran agotado;
sin ese llenarse, acaso los valles se hubieran secado;
sin esa nobleza, acaso los señores y los reyes se hubieran visto derribados.

Por eso la nobleza tiene necesariamente su raíz en la humildad,
y necesariamente lo superior tiene a lo inferior por fundamento.

De ahí que señores y reyes se nombren a sí mismos «huérfano», «miserero», «indigno»²;

lo cual es tomar lo humilde por raíz, ¿o no?

Por eso llegar a poseer numerosos carruajes es no poseer carruaje alguno³.

He ahí la razón por la que (el sabio) no desea brillar como el jade, ni ser duro como una roca.

1. La interpretación del sinograma — («Uno») no es unánime. Las que gozan de mayor aceptación son tres: a) El Uno es el mismo Tao. b) El Uno se identifica con la Virtud, es decir, con la primera hipóstasis del Tao, o si se quiere, con su energía o manifestación. c) El Uno es el 氣 *qi* (vid. Introducción, p. 82).

2. 孤 («huérfano»), 寡 («miserero»), 不穀 («indigno»), eran términos empleados por los soberanos de la antigua China para referirse a su propia persona.

3. El sinograma «carruaje» (輿) podría ser un préstamo fonético, empleado aquí por un homófono (譽) que significa «fama» (vid. traducción de las versiones posteriores). Pero si tenemos en cuenta que va unido al sinograma 數 («numerosos»), parece más acertada la que proponemos aquí.

田〔士聞〕道，堇〔勤〕能行之。中士聞道，若存若亡。下士聞道，大笑〔笑〕之。弗笑〔笑〕，〔不足〕以爲道。是以建_{七八下}言有之曰：「明道如費〔昧〕，進道如退，夷道如類。」上德如浴〔谷〕，大白如辱，廣德如不足。建德如〔輪〕，一質〔眞如〕_{七九上}渝，一大方无禺〔隅〕。大器免〔晚〕成，大音希聲，天象无刑〔形〕，道隱无名。夫圍道，善始且善_{七九下}成。

3 B5 XLI¹

Un letrado superior oye hablar del Tao,
 y diligente puede ejercitarlo.
 Un letrado mediano oye hablar del Tao,
 y duda de su existencia².
 Un letrado inferior oye hablar del Tao,
 y hace grande mofa de él.
 Si no se mofara, no podría ser tenido por el verdadero Tao.
 Por eso reza el proverbio:
 «El Tao luminoso parece oscuro;
 el Tao avanza como si retrocediera;
 el Tao llano parece escabroso».
 La Virtud superior parece fondo de valle,
 la gran blancura parece un baldón³,
 la omnímota Virtud parece no ser bastante.
 La firme Virtud parece debilidad,
 la pura verdad parece insegura,
 el gran cuadrado no tiene ángulos.
 La gran vasija tarda en hacerse,
 el gran sonido raramente se oye,
 la gran imagen no tiene forma⁴;
 el Tao, oculto, no tiene nombre.
 Sólo el Tao puede dar principio y llevar a la plenitud.

1. Este capítulo se ha perdido casi por completo en el texto A de Mawangdui.

2. También cabe la traducción: «y tan pronto lo guarda como lo deja».

3. 建言 (jiānyán, «proverbio») podría ser también el título de una obra. En la copia de Guodian, al final de la línea aparece una marca que tal vez indica que lo siguiente es una cita textual, y en la de Mawangdui se indica el comienzo y el final de la cita. En las versiones tardías no hay marcas ni signos. La frase «la gran blancura parece un baldón; la omnímota virtud parece no ser bastante» es puesta en boca de Lao Dan en el *Zhuang zi* (libro XXVII), pero no está incluida en la cita de Mawangdui.

4. «La gran imagen» (大象) se refiere al Tao, que carece de forma, precisamente por ser «la gran imagen». Su indeterminación hace imposible toda percepción del mismo y de ahí se sigue su carácter inefable (cf. capítulo 45). Sólo es posible llegar a él superando toda suerte de imágenes, tanto sensibles como verbales.

〔反也〕者，道之動也。 〔弱也〕者，道之用也。 天下之物生〔於〕有，
有〔生〕於无。

4 A19 XL

Retornar (al principio), he ahí el movimiento del Tao;
 debilidad, he ahí la propia cualidad del Tao.
 Las cosas del mundo nacen del Ser;
 el Ser nace del No-ser¹.

1. El 无 *wu*, el No-ser, se refiere al Tao. El Tao es 无形 *wu xing* («no tiene forma»), es 无名 *wu ming* («no tiene nombre»). Mas no parece permisible identificar al Tao con el no-ser parmenídeo. Pese a ello, filósofos taoístas posteriores como Guo Xiang (m. 321) sí que interpretaron el *wu* como la Nada, la Vacuidad. Wang Bi, contemporáneo de Guo Xiang, explica, en cambio, el *wu* como el ser invisible en oposición al ser visible e imaginable, es decir, al mundo sensible (有 *you*). En cualquier caso el Tao no parece ser un No-ser absoluto y vacío, sino más bien, la raíz de la que todo brota; es decir, el Tao poseería una doble naturaleza, ya que es *wu* y al mismo tiempo *you*. O más lejos aún, trascendería las categorías metafísicas del ser / no-ser, y al mismo tiempo la palabra, de modo que sobre él solo cabría guardar el más absoluto silencio. Vid. capítulo A19.

道生一，一生二，二生三，三生〔萬物〕。萬物負陰而二一上抱陽，沖氣以爲和。人之所亞（惡），〔唯孤〕寡不橐（穀），而王公以自〔稱也〕。故物或損〔之〕而益，〔或益之〕而損。一八〇下人之所教，亦我之教人。強梁者不得其〔死〕，〔固〕固〔爲學〕固。

5 XLII

El Tao engendra al Uno,
 el Uno engendra al Dos,
 el Dos engendra al Tres,
 el Tres engendra a los diez mil seres¹.
 Los diez mil seres albergan en su seno el *yin* y el *yang*²,
 y el vacío y la energía se armonizan.
 Lo más aborrecido de los hombres,
 es la orfandad, la miseria, la indignidad;
 mas ved que así es como reyes y duques se nombran a sí mismos.
 Pues las cosas crecen cuando las amenguas,
 y menguan cuando las acreces.
 Los demás enseñan (su doctrina),
 y yo también enseño (la mía)³.
 El que abusa de su fuerza no tendrá una buena muerte;
 esto es para mí el padre de la enseñanza.

1. El Tres puede muy bien interpretarse como el 元氣 (*yuan qi*, «energía primordial»). De hecho, en los sinogramas más antiguos 氣 se representa en forma de tres trazos horizontales 三, igual que el número tres. Algunos interpretan este comienzo del capítulo desde un punto de vista dialéctico: el Tao hace que los seres alcancen la unidad; la realidad unificada se divide en dos aspectos opuestos; los dos aspectos opuestos producen un nuevo tercero; éste es, a su vez, el origen de la inmensa variedad de los seres. Otra es la interpretación de Yan Fu: «El Tao es lo primordial, lo absoluto. De él procede el Uno. Cuando surge el Uno, el Tao se hace relativo y entonces aparece el Dos. De la comparación de dos cosas brota su contrario, y aparece el Tres». Modernos comentaristas se basan en estas líneas para afirmar que el Tao es una especie de espíritu absoluto (idealismo objetivo), e incluso algunos llegan a sostener la identificación del Tao con un principio divino.

2. *Vid.* Introducción, pp. 81 ss.

3. Otra posible traducción: «Lo que otros me han enseñado, yo también lo enseño». Es decir, «yo enseño lo que he aprendido de mis mayores».

因下之至柔，施轉於天下之至堅。出於无_二有_一，入於因閒。因是因知（无爲之有）益也。因（言之教，无爲之益，天下希能及之）矣。

6 XLIII

Lo más blando del mundo,
 cabalga sobre lo más duro que en el mundo hay¹.
 Sale del No-ser,
 penetra donde no hay (espacio) vacío².
 De ahí conozco yo el provecho del no-actuar.
 La enseñanza sin palabras,
 el provecho del no-actuar,
 pocos en el mundo lo pueden alcanzar.

1. Esta idea (la debilidad acaba triunfando sobre la fortaleza) aparecerá luego desarrollada en el capítulo 43. Su influencia y aplicación al arte de la guerra se ha prolongado a lo largo de los siglos en la historia china, desde el *Sun zi* hasta el mismo Mao Zedong.

2. En el texto B los sinogramas correspondientes a estas dos líneas han desaparecido, por lo que nos basamos en la hipotética reconstrucción de los eruditos chinos. De acuerdo con las versiones tardías y con el texto A de Mawangdui la traducción sería: «el No-ser penetra donde no hay (espacio) vacío». «(espacio) vacío» es traducción del sinograma 卍, que representa una puerta y en el umbral una luna (en las formas antiguas la luna está encima). Es una forma gráfica de significar que el no-ser del Tao lo penetra todo, y aún más, que penetrándolo lo hace desaparecer más allá de la lógica de la palabra (del ser / no-ser). Y ahí es donde encaja «la enseñanza sin palabras» de la que habla a continuación.

名與^{二八二下}〔身孰親？身與貨孰多？得與亡孰病？是故甚愛必大費，多藏必厚亡。故知足不辱，知止不殆，^{二八二上}可以長久。〕

7 A18 XLIV¹

El buen nombre o la propia persona,
¿qué nos es más caro?
La propia persona o las riquezas,
¿qué es más valioso?
Ganar o perder,
¿qué es peor?
Por eso un amor intenso conlleva forzosamente un gran desgaste,
y quien mucho atesora por fuerza ha de sufrir grande pérdida.
Por esa razón quien sabe contentarse no conoce la humillación,
quien sabe detenerse deja de sufrir,
y puede vivir largo tiempo.

1. La traducción de este capítulo se basa en el texto A, pues en el texto B sólo se conservan reconocibles los dos primeros sinogramas.

〔大成如缺，其用不敝。大〕盈如沖，其〔用不窮。大直如誦，大辯如
訥。大〕巧如拙，〔大贏如〕紬。趺〔躁〕朕〔勝〕寒，二八〔靜勝熱。知清
靜，可以爲天下正。〕

8 B7 XLV

La gran perfección parece imperfecta,
 mas su eficiencia no sufre merma.
 La gran plenitud parece vacía,
 mas su eficiencia nunca se agota.
 La gran rectitud parece torcida,
 la gran dialéctica parece tartaja,
 la gran destreza parece torpe;
 la gran abundancia parece escasez.
 La agitación vence al frío,
 la quietud vence al calor.
 Conociendo la pura quietud,
 puede el mundo calmarse en el Uno¹.

1. El último sinograma de esta línea es 正, cuyo significado e interpretación han sido objeto de controversia durante largo tiempo. En nuestra versión nos hemos adaptado al texto de Guodian, donde en vez del sinograma 正, encontramos 定, más coherente. *Vid.* nota 3 del capítulo B7. La otra versión sería: «quien conoce la reposada quietud, puede ser modelo del mundo».

〔天下有〕道，却走馬〔以〕隤。无道，戎馬生於郊。罪莫大可欲，禍〔莫大於不知〕足，咎莫憯於欲得。故知足之足，恆足矣。

9 A3 XLVI

Cuando el Tao reina en el mundo,
 los corceles acarrearán estiércol.
 Cuando no reina el Tao,
 aun las yeguas paren en el campo de batalla¹.
 No hay mayor mal que dejarse arrastrar por los deseos;
 no hay mayor desgracia que no saberse nunca contento;
 no hay defecto más dañino que la ambición.
 Por eso el contento del que sabe contentarse²,
 es contento perdurable.

1. *Vid.* nota 1 del capítulo A3.

2. Esta línea, perdida en las copias de Mawangdui, está reconstruida a partir de las versiones posteriores, pero al cotejarla con el texto de Guodian, parece más probable que los cinco sinogramas que la componían coincidieran con los de éste: «el (verdadero) contento es saber contentarse».

不出於戶，以知天下。不規（窺）於牖，以（知）天道。其出籬（彌）遠者，^{一八三}其知籬（彌）（渺）。是以聖人不行而知，不見（而）名，弗爲而成。

10 XLVII

Sin salir de tu propia casa,
 puedes conocer el mundo.
 Sin mirar por la ventana,
 puedes conocer el Tao del Cielo.
 Cuanto más lejos vayas,
 menor será tu saber¹.
 Por eso el sabio conoce sin viajar,
 distingue sin mirar²,
 realiza su obra sin actuar.

1. La práctica y la experiencia no son de ninguna utilidad para llegar a la intuición del Tao. Más aún, suponen un obstáculo. Cuanto mayores son la experiencia y el conocimiento del mundo exterior, más nos alejamos del Tao. El único camino para conocer el Tao es el camino interior, la meditación que llega a romper los esquemas lógico-lingüísticos de la mente. Las técnicas concretas de dicha meditación inspiraron mil años después el 禪 *chan* (zen) budista.

2. Lit. «nombra 名 a las cosas sin mirar».

爲學者日益，聞道者日云（損），云（損）之有（又）云（損），以至於无
〔爲，^{一八四上}无爲而无不爲。將欲〕取天下，恆无事。及其有事也，〔又
不〕足以取天〔下矣。〕

11 B2 XLVIII¹

Quien se entrega al estudio
 crece día a día,
 quien escucha el Tao
 mengua día a día;
 mengua y mengua hasta llegar al no-actuar,
 y como no actúa, nada hay que deje de hacer.
 Si quieres regir el mundo,
 nunca te entregues a negocios (de gobierno).
 Si a ellos te entregas,
 no podrás regir el mundo².

1. Este capítulo se ha perdido completo en la copia B.

2. Otra posible traducción:

«Para regir el mundo,
 nunca se debe intervenir (en el curso natural).

Si se interviene,
 no se podrá regir el mundo».

Estas líneas de la copia de Mawangdui y de las versiones posteriores no guardan relación con lo que antecede. De hecho, no aparecen en la copia de Guodian. En cuanto al sinograma 取, que viene a significar normalmente «apoderarse de» («conquistar»), lo hemos traducido por «regir» siguiendo a Heshang Gong.

〔聖〕人恆无心，以百省（姓）之_{二八四下}心爲心。善（者善之，不善者亦善之，德）善也。信者信之，不信者亦信之，德信也。耶（聖）人之在天下也，飲飲圖，_{二八五上}〔爲天下，渾渾焉，百〕圉（姓）皆注其〔耳目，聖人皆咳之。〕

12 XLIX

El sabio no tiene nunca una mente propia;
 hace suya la mente del pueblo llano¹.
 Siendo bueno con quienes son buenos,
 y también con quienes no lo son,
 así consigue ser bueno².
 Siendo leal con quienes son leales,
 y también con quienes no lo son,
 así consigue ser leal³.
 El sabio vive en el mundo
 en un sobrio no-actuar;
 gobierna el mundo
 con una simpleza cabal.
 Las gentes del pueblo fijan en él sus ojos,
 y el sabio a todos trata como a niños⁴.

1. Lo que el sabio contempla en el pueblo llano no es el espíritu ingenioso, la habilidad o la inteligencia, sino justamente lo contrario, su simpleza y tosquedad, lejos de todo artificio y de toda ilustración. Así debe ser el espíritu del sabio taoísta, tosco y sin artificio como un trozo de madera sin desbastar 模 *pu*.

2. Existen otras dos posibles traducciones de esta línea: a) «así hace a los hombres mejores»; b) «he ahí la entera bondad».

3. Otras dos posibles traducciones de esta línea: a) «así hace a los hombres leales»; b) «he ahí la entera lealtad».

4. Vid. capítulo A17.

〔出〕生，入死。生之〔徒十有三〕，〔罔〕之徒十又〔有〕三，而民_{二八}生
生，僮〔動〕皆之死地之十有三。〔困〕〔何〕〔罔〕也？以其生生。蓋聞善執生
者，陵行不辟冢〔兕〕虎，入軍不被兵革。冢〔兕〕无〔所〕_{二八上}投其角，
虎无所錯〔其蚤〔爪〕〕，兵〔无所容其刃〕，夫何故也？以其〔无死地
焉。〕

13 L¹

Salir es nacer, entrar es morir;
 viven tres de cada diez;
 tres de cada diez, la muerte se los lleva;
 mas las gentes se esfuerzan por vivir,
 y de todos ellos tres de cada diez van camino de la muerte².
 ¿Cuál es la causa de todo ello?
 Porque se esfuerzan en vivir.
 Tengo oído decir que quien sabe guardar su vida,
 no ha menester evitar rinocerontes y tigres cuando camina por los
 montes,
 ni portar armas y escudo en el campo de batalla.
 El rinoceronte no halla en él lugar donde cornear,
 ni el tigre donde clavar sus garras,
 ni las armas donde aplicar su filo.
 ¿Cuál es la causa de ello?
 Porque no hay en él lugar para la muerte³.

1. El capítulo es una descripción del «hombre del Tao» (道人), del «hombre verdadero» (真人), del hombre de «supremo potencial interior» (至德, «suprema virtud»), estado al que se llega mediante la práctica del *yang sheng* («alimentar la vida»).

2. Los trece (十有三) son las cuatro extremidades y los nueve orificios del cuerpo humano. Otras posibles traducciones de toda esta primera parte del capítulo serían:

a) «Salir es nacer, entrar es morir.

Al nacer, los trece pertenecen a la vida,
 cuando se muere, los trece pertenecen a la muerte.

Mas los hombres se aferran a la vida,
 hacen trabajar sus trece que van camino de la muerte».

b) «Vive el hombre entre la vida y la muerte;
 de diez, tres (probabilidades) tiene de sobrevivir,
 de diez, tres (probabilidades) tiene de perecer,
 y tres también son las (probabilidades) de que perezca
 el que se esfuerza por sobrevivir».

3. Este capítulo ejerció una indudable influencia sobre todo el taoísmo mágico-religioso que se difundió por China a partir de la dinastía Han del Este. Sus recetas para alcanzar la inmortalidad y el convencimiento de la posibilidad de conseguir la invulnerabilidad completa proceden de una interpretación literal de lo que no pasa de ser una larga metáfora, cuyo mensaje no es otro sino *No habrá en ti lugar para la muerte si no te esfuerzas por vivir*.

道生之，德畜之，物_二刑_一（形）之，而器成之。是以萬物尊道而貴德。道之尊也，德之貴也，夫莫之爵也，而恆自然也。道，生之、畜之，_二長之、育之_一，亭之、毒之，養之、覆之。_二生而弗有，爲而弗恃，長而弗宰_一，是謂（謂）玄德。

14 LI

El Tao los engendra,
 la Virtud los alimenta,
 la materia les da forma,
 y una figura (concreta) los termina¹.
 Por eso los diez mil seres respetan al Tao y honran a la Virtud.
 Si se respeta al Tao,
 y se honra a la Virtud,
 no es porque alguien los haya encumbrado,
 sino porque siempre son así².
 El Tao,
 los engendra y los alimenta,
 hace que crezcan, que se desarrollen,
 les provee de estabilidad y sosiego,
 los nutre y los protege.
 Engendra sin apropiarse,
 ayuda sin hacer alarde,
 hace crecer mas no gobierna,
 es su nombre «Virtud del misterio»³.

1. El sinograma 器, traducido aquí como «figura», significa literalmente «vasija» (*vid.* capítulo 55 [XI]). Sin embargo, a veces se emplea en sentido figurado, como es este el caso, y también en el capítulo 32 (LXVII), donde se ha traducido como «seres».

2. 常自然, «siempre son así» quiere decir que siempre permanecen en su espontánea naturalidad. Detrás de «así» aparece una señal de separación de capítulos. Quiere decir que en un principio se trataba de dos capítulos que en las versiones posteriores se fundieron en uno, por la sola razón de que comenzaban por la misma expresión: «El Tao los engendra» (道生之). Esto explicaría por qué en este mismo capítulo se incurre en manifiesta contradicción cuando se dice que el Tao engendra y la Virtud alimenta, para pocas líneas después afirmar que el Tao engendra y alimenta, sin mencionar a la Virtud. Salvo que de intento se quiera significar que el Tao y su Virtud (energía) se identifican.

3. Se repite en el capítulo 54.

天下有始，以爲天下母。^{一八下}既得其母，以知其子，既[㊦]知其子，復
守其母，沒身不^レ殆^{（殆）}。塞其^レ兌^{（兌）}，閉其^レ門，冬^{（終）}身不^レ堇^{（堇）}。
啟其^レ兌^{（兌）}，齊其^レ事，^{一八上}終身不^レ救。見小曰明，[㊦]柔曰[㊦]。[㊦]
〔其光，復歸其明。无〕遺身^レ殃^{（殃）}，是胃^{（謂）}〔襲〕常。

15 B6 LII

El mundo tiene un principio,
 que es la Madre del mundo.
 Quien consigue a la Madre,
 conoce a la Hija;
 quien conoce a la Hija,
 conserva a la Madre¹;
 desaparecido el yo, cesa todo sufrimiento².
 Tapa las aberturas,
 cierra las puertas³,
 y acabarás tus días sin fatiga alguna.
 Franquea las aberturas,
 afánate en los negocios,
 y acabarás tus días sin salvación posible.
 Ver lo menudo se llama clarividencia,
 conservarse débil llámase fortaleza.
 Usa de la luz,
 retorna a la clarividencia.
 Si no abandonas, será tu ruina⁴;
 eso (abandonar) es unirse a lo permanente⁵.

1. El sinograma 子 significa indistintamente «hijo» o «hija». La Madre designa al Tao, y la Hija (el Hijo), a la Virtud, es decir, al principio de la manifestación del Tao en el mundo fenoménico, tanto el exterior como el interior a la mente. Para otros comentaristas, el Hijo es el Uno, de modo que «cuando se conoce el Uno, se retorna al *wuwei* y se conserva el Tao».

2. Vid. nota 2 del capítulo 60. En este punto del texto aparece una señal de separación de capítulos. Quiere decir que en un principio se trataba de dos capítulos que en las versiones posteriores se fundieron en uno. De hecho a partir de aquí comienza el capítulo correspondiente del texto de Guodian, que sólo consta de dos sentencias, y en el que faltan tanto el comienzo como el final de este capítulo.

3. Vid. nota 2 de B6.

4. 遺 («abandonar») tiene varios significados, como perder, olvidar, etc., de modo que cabría interpretar la sentencia como «si no te olvidas de ti mismo». La copia A de Mawangdui dice: «Sin el Tao, será tu ruina» (毋道身央).

5. 袭常 («unirse a lo permanente») también podría traducirse como «lo permanente jamás interrumpido». 常 («permanente») significa el Tao permanente, inmutable.

使我介有知，二八下行於大道，唯施是畏。大道甚夷，民甚好儆（懈）。

朝甚除，田甚芜，倉甚虛。服文采，帶利劍，獸（厭）食而齎（資）財。二八九上

〔有餘，是謂〕盜（枉）（竽）。盜（枉）（竽），非〔道〕也。

16 LIII

Si tuviera una chispa de sabiduría,
 anduviera yo por el gran camino¹,
 con el solo temor de desviarme.
 Llano, muy llano, es el gran camino,
 (mas) los demás prefieren con mucho los tortuosos senderos.
 La corte está hondamente corrompida;
 los campos, enteramente abandonados;
 los graneros, completamente vacíos.
 Lujosos ropajes,
 afiladas espadas al cinto,
 manjares hasta saciarse
 y riquezas sin cuento,
 a esos hay que llamarlos jefes de bandoleros².
 Un jefe de bandoleros
 está muy lejos del Tao.

1. Tao es el camino por antonomasia.

2. El *Zhuang zi* desarrolla el contenido de este capítulo en el libro X: «Nacieron los sabios y aparecieron los grandes bandidos. Sólo cuando se derribe a los sabios y se deje en paz a los bandidos podrá reinar la paz en el mundo [...] Muertos los sabios, dejarán de aparecer los bandidos, el mundo se apaciguará y desaparecerán las causas del desorden. Mientras no mueran los sabios, no cesarán los bandidos [...] Aquéllos (los sabios) inventaron las virtudes de la bondad y rectitud para ordenar la conducta, y éstos (los bandidos) roban por bondad y rectitud. ¿Cómo sabemos que esto es así? Al que roba una hebilla le condenan a la pena capital, mientras que quien roba todo un Estado llega a ser un gran rey; y precisamente es en las moradas de estos últimos donde se habla de bondad y rectitud» (*Zhuang zi*, cit., pp. 110-111). Tema recurrente que volvemos a encontrar en los capítulos 20, 40, 47 y 63.

善建者〔不拔〕，善抱者不脫，一子孫以祭祀不絕。脩之身，其德乃
眞。^{一八下}脩之家，其德有餘。脩之鄉，其德乃長。脩之國，其德乃
（豐）。脩之天下，其德乃溥（溥）。以身觀身，以家觀〔家〕，^{一九上}以鄉
觀鄉，以國觀〔國〕，以天下觀天下。〔奚以〕知天下之然茲（哉）？以
〔此〕。

17 B8 LIV

Lo bien arraigado no se arranca,
 lo bien abrazado no se suelta,
 las generaciones futuras no dejarán de celebrar sacrificios.
 Si cultivas (el Tao) en tu propia persona
 tu virtud será verdadera;
 si lo cultivas en el gobierno de tu familia
 tu virtud será sobrada;
 si lo cultivas en el gobierno de tu aldea
 tu virtud será prolongada;
 si lo cultivas en el gobierno del Estado
 tu virtud será abundante;
 si lo cultivas en el gobierno del mundo
 tu virtud se hará universal.
 Considera a los demás desde tu propia persona¹,
 considera a las otras familias desde tu propia familia,
 considera a las otras aldeas desde tu propia aldea,
 considera a los otros Estados desde tu propio Estado,
 considera a los otros mundos desde tu propio mundo.
 ¿Cómo puedo saber que el mundo es así?
 Por lo que hay aquí y ahora.

1. Esta línea no aparece en el texto de Guodian.

含德之厚者，比於赤子。蜂虻（蠆）虫蛇九〇下弗赫（螫），據鳥孟（猛）獸弗捕，骨筋弱柔而握固。未知牝牡之會而腠怒，精之至也。冬（終）日號而不囂，和（之）九上至也。知和曰常，知常曰明，益生（曰）祥，心使氣曰強。物（壯）則老，胃（謂）之不道，不道蚤（早）已。

18 A17 LV

El hombre de honda virtud se asemeja a un recién nacido.
 No le pican avispas ni escorpiones, ni las serpientes le muerden,
 ni las aves de presa o las alimañas le atacan;
 débiles son sus huesos y tendones,
 mas su mano ase con firmeza.
 Aún no conoce la unión de macho y hembra,
 mas su miembro se enfurece¹,
 tanto su energía vital es extrema.
 Lloro todo el día y no enronquece,
 porque su armonía es perfecta.
 Conocer la armonía se llama permanencia;
 conocer lo permanente se llama clarividencia²;
 gozar plenamente de la vida se llama desgracia;
 una mente que dirige la energía se llama fortaleza.
 Cuando las cosas cobran vigor envejecen,
 es «no seguir el Tao»,
 «no seguir el Tao» conlleva un pronto final³.

1. Vid. nota 2 del capítulo A17.

2. Estas dos líneas, que coinciden con las correspondientes de las versiones posteriores, son diferentes en la copia A. En ésta coinciden con la copia de Guodian. Según Guo Yi, en el primer caso nos hallaríamos ante una repetición errónea del sinograma 恒 («lo permanente»).

3. Esta última línea no aparece en el texto de Guodian (vid. n. 6 en A17). Las tres últimas líneas se repiten en el capítulo 74, pero ninguna aparece en el texto de Guodian (A4).

知者弗言，言_{一九二下}者弗知。塞其兌（閱），閉其門，和其光，同其塵，銓其兌（銳）而解其紛。是胃玄同。故不可得而親也，亦_{一九二上}（不可得而疏，不）可得而_{（塞）}利，（亦不可）得而害，不可得而貴，亦不可得而賤。故爲天下貴。_{一九三下}

19 A15 LVI

El que sabe no habla,
el que habla no sabe.
Tapa las aberturas,
cierra las puertas¹,
empaña el brillo,
hecho uno con la suciedad (del mundo);
embota los filos,
desenreda la maraña.
A eso dicen identidad del misterio.
Por eso en él no puede haber próximos,
ni tampoco extraños;
no puede haber beneficio,
ni perjuicio tampoco;
no puede haber honor,
ni tampoco desprecio.
De ahí que sea lo más noble del mundo.

1. *Vid.* nota 2 del capítulo B6.

以正之（治）國，以畸（奇）用兵，以無事取天下。吾何以知其然也才（哉）？夫天下多忌諱，而民彊（彌）貧。民多利器，（國）^{九上}家滋昏。（民多智慧，而邪事滋起。法）物茲章，而（盜賊多有。）是以（聖）人之言曰：我无爲，而^{九下}民自化，我好靜，而民自正，我无事，而民自富，我欲不欲，而民自樸。

20 A16 LVII

Gobiérnase un Estado con normas permanentes;
 úsase en la guerra de tácticas cambiantes;
 el mundo se conquista no dándose a los negocios.
 ¿Cómo sé que es así?
 Cuantas más prohibiciones en el mundo,
 mayor es la miseria de las gentes¹.
 Cuantas más herramientas tiene el pueblo,
 mayor desorden reina en el Estado.
 Cuanto más sabe el pueblo,
 más productos extraños surgen por doquier.
 Cuanto mayor es la cantidad de objetos preciosos,
 más abundan ladrones y bandoleros.
 Por eso dice el sabio:
 yo no actúo, y el pueblo se reforma por sí mismo;
 yo gusto de la quietud, y el pueblo rectifica por sí mismo;
 yo de nada me ocupo, y el pueblo se enriquece por sí mismo;
 yo deseo no tener deseos, y el pueblo se torna simple por sí mismo.

1. Sobre el sinograma 贫 («pobreza») *vid.* nota 3 en el capítulo A16.

其正（政）闇（閔）闇（閔），其民屯屯。其正（政）察察，其（民）^{九四上}缺
缺。福（呵，禍）之所伏，孰知其極？（其）无正也？正（復爲奇，）善復
爲（祇。人）之悉（迷）也，其日固久矣。是^{九四下}以方而不割，兼（廉）
而不刺，直而不繼，光而不眊（耀）。

21 LVIII

Con un gobierno clemente,
el pueblo se vuelve honesto.
Con un gobierno severo,
malicioso se vuelve el pueblo.
La felicidad se apoya en la desgracia¹,
la desgracia en la felicidad se esconde,
¿quién sus límites conoce?,
¿acaso no existen normas permanentes?
Lo normal se torna anómalo,
y maligna, la bondad.
Ha largo, largo tiempo,
que los hombres andan perdidos.
De ahí que (el sabio) sea recto, mas sin herir;
acerado, sin pinchar;
franco, sin ofender;
brillante, sin deslumbrar.

1. Esta línea aparece en el texto A de Mawangdui, pero no en el texto B.

治人事天，莫若嗇。夫唯嗇，是以蚤（早）服。蚤（早）服是胃（謂）
重積（德）^{一九五上}。重積德則无不克，无不克則莫知其（極）。莫知其極，
可以（有國）。有國之母，可（以長）久。是胃（謂）（深）根固氐（抵），長
生久視之道^{一九五下}也。

22 B1 LIX

Cuando se gobierna a los hombres y se sirve al Cielo,
nada hay como ahorrar (la energía vital).
Sólo ahorrando (la energía vital),
se puede estar prevenido.
Estando prevenido se acumula virtud de continuo.
Si acumulas virtud de continuo,
nada habrá que no puedas superar;
si nada hay que no puedas superar,
no habrá nadie que conozca los límites (de tu fuerza).
Si no hay nadie que conozca los límites,
podrás poseer el Estado.
Cuando se posee a la Madre del Estado,
es posible conservar (el dominio) largo tiempo.
A esto llaman profunda y firme raíz,
Tao de la larga vida y de la visión perdurable.

治大國若烹（烹）小鮮。以道立（莅）天下，其鬼不神。非其鬼不神也，其神不傷人也。非其神不傷人也，〔聖_{九六上}人亦〕弗傷也。夫兩〔不〕相傷，故德交歸焉。

23 LX

Regir un gran Estado es como freír un pequeño pez¹.
 Cuando se usa del Tao para gobernar el mundo,
 los demonios pierden su poder².
 No sólo los demonios pierden su maléfico poder,
 sino que tampoco los dioses hacen daño a los hombres.
 Y no sólo los dioses no hacen daño a los hombres,
 sino que tampoco les hacen daño los sabios³.
 Unos y otros no se dañan mutuamente⁴,
 y así su virtud se hace una (en el Tao).

1. «Si al freír un pequeño pescado se le da demasiadas vueltas, se quema y el arte del cocinero resulta un fracaso [...] Por eso el soberano que posee el Tao considerará muy importante la paz de su Estado y no modificará las leyes a la ligera» (*Han Fei zi*, Comentarios sobre el *Lao zi*).

2. «Cuando un hombre enferma, siente un gran respeto por el médico; cuando le asalta a uno la desgracia, se teme y reverencia a los espíritus. Cuando un sabio gobierna, el pueblo reduce sus deseos; cuando han disminuido los deseos, el cuerpo y el soplo vital se armonizan y los movimientos del hombre se conforman a la razón; cuando los movimientos del hombre se conforman a la razón, las desgracias disminuyen. Cuando el cuerpo no padece ningún tipo de enfermedad, ni de fuera se padece castigo o amenaza de ejecución, los espíritus son considerados con total despreocupación» (*ibid.*).

3. «Cuando el pueblo quebranta la ley, decimos que el pueblo daña al superior; cuando el soberano castiga a alguien en aplicación de la ley, decimos que el superior daña al pueblo. Si el pueblo no quebranta la ley, el soberano no utilizará la ley para castigarle; de esto decimos que el superior no daña al pueblo» (*ibid.*).

4. «Como el de arriba no daña al de abajo, el de abajo no daña al de arriba, los hombres no dañan a los espíritus, los espíritus no dañan a los hombres, a todo esto decimos que unos y otros no se dañan mutuamente» (*ibid.*).

大國（者，下流也，天下之）牝也。天下之交也，牝_{一九七}恆以靜朕（勝）
牡。爲其靜也，故宜爲下也。故大國以下（小）國，則取小國。小國
以下大國，則取於大國。故或_{一九七上}下（以取，或）下而取。故大國者
不（過）欲并畜人，小國不（過）欲入事人。夫（各得）其欲，則大者
宜_{一九七下}爲下。

24 LXI

Un gran Estado,
 (cual valle) al que descienden las aguas¹,
 es del mundo la hembra.
 En las uniones del mundo,
 siempre la hembra con su quietud al macho vence.
 Para alcanzar la quietud,
 es menester estar debajo.
 Por eso un gran Estado se abaja ante un pequeño Estado,
 y así de él se apodera.
 Un Estado pequeño se abaja ante un gran Estado,
 y así se ve por él conquistado.
 Por tanto, ora el uno se abaja para conquistar,
 ora el otro se abaja y acaba conquistado.
 Por eso el gran Estado sólo desea acoger y alimentar al otro,
 y el pequeño Estado, entrar al servicio del otro es lo solo que desea².
 Para que entrambos obtengan lo que desean,
 el grande habrá de abajarse.

1. El capítulo se abre y se cierra insistiendo en la misma idea: es necesario que el Estado poderoso dé muestras de humildad y evite toda arrogancia. Este punto de vista, y la referencia al agua como símbolo de la debilidad, volverán a ser resaltados en posteriores capítulos 29, 43 y 52.

2. Otra interpretación de estas líneas traduce los sinogramas 并 畜 人 («acoger y alimentar al otro») por «esclavizar»; y los 入 事 人 («entrar al servicio del otro») por «someterse a servidumbre». La esclavitud (si no la muerte) como destino de los prisioneros de guerra.

道者，萬物之注也，善人之璫（寶）也，不善人之所保也。美言可以
市（持）奠（尊），行可以賀人。人之不善，何（棄）九八上之有？故「立天
子，置三鄉（卿）」，雖有（拱）壁以先四馬，不若坐而進此。古（之）所以
貴此道者何也？九八下不曰求以得，有罪以免與？故爲天下貴。

25 LXII

El Tao,
 hogar de todos los seres,
 tesoro de los hombres buenos
 y el que protege a los que no lo son.
 Con hermosas razones se puede ganar la fe de los hombres,
 y con hazañas sobresalir entre ellos.
 A los hombres que no son buenos,
 ¿por qué rechazarlos?
 Por eso cuando se corona al hijo del Cielo,
 o se nombra a un gran consejero,
 aunque se presente un disco de jade¹ delante,
 y detrás la carroza de cuatro caballos,
 mejor fuera permanecer sentado y ofrecer esto (el Tao).
 ¿Por qué los antiguos tenían al Tao en tan alta estima?
 ¿No se dice acaso que con él se obtiene lo que se desea,
 y que con él libre de culpa se ve el que ha cometido delito?².
 Por eso es tan estimado del mundo.

1. El 璽 es un disco de jade horadado en su centro, símbolo del Cielo en la antigua China. En los sitios arqueológicos de la cultura de Liangzhu (delta del Yangzi), que se desarrolló entre el -3200 y el -2200, se han descubierto gran cantidad de estos objetos.

2. Los términos «no buenos» (不善) y «los que han cometido delito» (有罪), según la mayoría de los comentaristas, sirven para patentizar la universalidad del Tao, que a nadie excluye, pero sin hacer ninguna referencia social. Para otros, sin embargo, tienen una significación más específica. Designan a los esclavos y por esto, dicen, se los describe como «rechazados» por la sociedad. Su liberación de la culpa gracias al Tao podría entenderse como puramente espiritual, es decir, libres en su unión con el Tao. Estamos hablando de algo escrito varios siglos antes de que naciera Saulo de Tarso.

爲无爲，「事无事，味无味。」大小多少，報怨以德。圖難於一九九上其易也，爲大「困其剛也」。天下之「難作於」易，天下之大「作於細」。是以聖人冬（終）不爲大，故能成其大。」一九九下夫輕若（諾）（必寡）信，多易必多難，是以耶（聖）人（猶難）「困，國（終於无難）」。

26 A8 LXIII

Actúa sin actuar (practica el no-actuar),
ocúpate en no ocuparte en nada,
saborea lo que no tiene sabor.
Ten por grande lo pequeño y por mucho lo poco,
responde con la virtud a los que mal te quieren¹.
Intenta lo difícil en lo fácil,
realiza lo grande en lo menudo.
En el mundo lo difícil comienza por lo fácil,
y lo grande por lo menudo empieza.
Por eso el sabio nunca realiza cosas grandes,
y así es como puede llevar a cabo grandes cosas.
Quien promete a la ligera por fuerza gozará de escaso crédito,
quien juzga todo fácil por fuerza hallará todo difícil;
de ahí que el sabio tenga todo por difícil,
y así nunca tropieza con dificultades.

1. Como puede adivinarse, esta línea es una clara interpolación, sin relación con el contexto.

〔其安也易持，其未兆也易謀，其脆也易_{二〇上}判，其微也易散。爲之於其未有也。治之於其未亂也。合抱之〕困，〔生〕_{二〇上}困_{二〇上}困，_{二〇下}困_{二〇下}成_{二〇下}之臺，作於簏土，百千（仞）之高，始於足下。爲之者敗之，執者失之。是以耶（聖）人無爲（也），故無敗也，無執也，故_{二〇上}無失也。〔民之從事也，恆於其成而敗之。故曰，「慎冬（終）若始，則無敗事矣。」〕是以耶（聖）人欲不欲，_{二〇下}而不貴難得之貨，學不學，復衆人之所過，能輔萬物之自然，而弗敢爲。

27 A14, A6 y C4 LXIV¹

Lo que está en reposo es fácil de mantener;
 antes de los augurios, trazar es cosa fácil;
 fácil de quebrar es lo frágil,
 y de dispersar lo que es menudo.
 Hazlo antes de que acaezca,
 pon orden antes de que estalle el caos.
 El árbol que apenas puedes abrazar
 ha nacido de un minúsculo brote;
 la torre de nueve pisos
 comenzó por una espuerta de tierra,
 una altura de cien *ren*
 empieza bajo la planta del pie.

El que actúa fracasa,
 el que aferra algo lo pierde.
 Por eso el sabio no actúa
 y de ese modo no fracasa,
 nada aferra
 y de ese modo nada pierde.
 Siempre que las gentes emprenden un negocio,
 fracasan cuando lo culminan.
 De donde el dicho:
 «Sé tan prudente al final como al principio,
 y no fracasarás en tu empresa».
 Por eso el sabio desea no desear,
 y no estima las mercaderías difíciles de obtener;
 tiene por saber el no saber²,
 y hace volver a las gentes de sus errores;
 es capaz de favorecer la naturaleza de los infinitos seres,
 mas sin atreverse a actuar.

1. Es muy probable que este capítulo, al igual que el 14, fueran originalmente dos, como vemos en la copia de Guodian. Sin embargo, la tela de seda está muy deteriorada en el lugar donde debería ir la señal y no se puede apreciar. La primera mitad corresponde al capítulo A14 y la segunda a los capítulos A6 y C4.

2. Cf. capítulos C4 y A6.

古之爲道者，非以明〔民也，_{二〇五}將以愚〕之也。夫民之難治也，以其知也。故以知知國，國之賊也，以不知知國，國之德也，恆知_{二〇六}此兩者，亦稽式也。恆知稽式，是胃〔謂〕玄德。玄德深矣，遠矣，〔與〕物反也，乃至大順。

Los que antaño practicaban el Tao
 no ilustraban a las gentes,
 sino que las tenían en la ignorancia¹.
 Si el pueblo es difícil de gobernar,
 es por causa de sus conocimientos².
 Por eso quien entiende el Estado usando de la inteligencia³
 es un bandido para el Estado,
 quien entiende el Estado sin usar de la inteligencia
 encarna la virtud del Estado⁴;
 tener siempre presentes estas dos razones
 es también una norma principal.
 Tener siempre presente esta norma universal,
 a eso llaman «Virtud del misterio».
 La Virtud del misterio es profunda, vasta,
 junto con las cosas retorna (al Tao),
 y entonces se alcanza la gran armonía.

1. La expresión china 愚之 significa literalmente «entontecer». De esta manera, se piensa, el pueblo resulta fácil de gobernar.

2. El sinograma 知 («conocer») en los textos de Mawangdui a veces se usa en lugar de 智 («inteligencia»), por lo cual también podría interpretarse que la causa aludida sea el uso de la inteligencia, como vemos en la versiones tardías.

3. El sinograma 知 aparece repetido, lo cual permite una triple (o cuádruple) traducción. La que proponemos se fundamenta en su doble acepción de «conocer» e «inteligencia». Una segunda mantendría una sola acepción: «Quien conoce el Estado usando de los conocimientos [...] quien conoce el Estado sin usar de los conocimientos...». La tercera parte del supuesto de que el copista ha escrito 知 en lugar de su homófono 治 («gobernar»): «Quien gobierna el Estado sin usar...».

4. Se preconiza una sociedad ideal en la que la anarquía es causa y efecto de un orden natural, en la medida en que se priva a los «inteligentes» de la posibilidad de desbaratar ese orden con la intervención de su «inteligencia».

江海所以能爲百浴（谷）（王者，^{三〇三上}以）其（善）下之也，是以能爲百浴（谷）王。是以耶（聖）人之欲上民也，必以其言下之，其欲先民^{三〇四}也，必以其身後之。故居上而民弗圍也，居前而民弗害。天下皆樂誰（推）而弗厭（厭）也，不（以）其无爭與？故天^{三〇四上}下莫能與爭。

29 A2 LXVI

¿Por qué el Río y el mar pueden ser reyes de (las aguas) de cientos
de valles?

Porque saben estar por debajo de ellos,
y por eso sobre cientos de valles son capaces de reinar.
Por eso, si el sabio desea elevarse sobre las gentes,
fuerza será que se abaje ante ellas cuando habla;
y si desea andar delante de las gentes,
fuerza ha de ser que se ponga a su zaga.
Y así, está encima sin que las gentes sientan su peso,
y delante sin que las gentes sufran daño.
El mundo de buen grado le sostiene sin sentirse de él hastiado.
¿No es acaso porque él con nadie compite?¹
Por eso nadie en el mundo es capaz de competir con él.

1. La forma interrogativa de esta línea sólo la encontramos en las copias de Mawangdui. Tanto en la de Guodian como en las posteriores es una aseveración.

小國寡民，使有十百人器而勿用，使民重死而遠徙。又（有）周（舟）車无所_{二〇四}乘之，有甲兵无所陳之。使民復結繩而用之。甘其食，美其服，樂其俗，安其居。叟（鄰）國相望（望），雞犬之聞（相）_{二〇五上}聞，民至老死不相往來。

30 LXXX

Un Estado pequeño, de escasas gentes;
 que disponiendo de tropas y armas no hace uso de ellas;
 sus gentes temen la muerte y excusan trasladarse lejos¹.
 Hay barcos y carruajes, mas nadie sube en ellos;
 hay armas y corazas, mas nunca ocasión de usarlas.
 Las gentes han retornado al uso de los nudos².
 Hallan sabrosa su comida,
 hermosos sus vestidos,
 alegres sus costumbres,
 tranquilas sus moradas.
 Divisanse a lo lejos los Estados vecinos,
 óyese el canto de sus gallos y el ladrar de sus perros,
 mas las gentes envejecen y mueren sin haberse visitado³.

1. 重死 («temer la muerte») significa literalmente «dar importancia a la muerte».

2. En la China de tiempos remotos, anteriores al uso de la escritura, era costumbre servirse de cuerdas anudadas 结绳 para registrar los hechos más destacados. Posiblemente eran semejantes a los quipus del altiplano americano del tiempo de los incas (una inestimable tradición destruida por los españoles), aunque su vinculación no pasa de ser una hipótesis.

3. Este capítulo aparece en las versiones tardías al final de la obra y, por tanto, fuera de contexto. Describe una sociedad ideal del futuro, que no es sino un retorno al pasado remoto, donde reinan la libertad (natural espontaneidad), la igualdad y la fraternidad, y donde los hombres llevan una vida feliz y tranquila. Se plantea la meta; el camino, lo explica en otros capítulos (particularmente, el 47 y el 63).

信言不美，美言不信。知者不博，博者不知。善者不多，多者不善。二〇下 耶（聖）人無積，既以爲人，已俞（愈）有，既以予人矣，已俞（愈）多。故天之道，利而不害，人之道，爲而弗爭。

31 LXXXI

Las palabras verdaderas no son gratas,
 las palabras gratas no son verdaderas.
 El saber no es erudición,
 el erudito nada sabe¹.
 El bien no es lo mucho,
 lo mucho no es bueno².
 El sabio no acumula,
 obra enteramente para los otros,
 y posee cada vez más;
 lo da todo a los demás,
 y tiene más cada vez.
 De ahí el Tao del Cielo:
 favorecer y no hacer daño;
 y el Tao del hombre:
 actuar sin luchar (por nada).

1. Las cuatro primeras líneas recuerdan de cerca el inicio del capítulo 19 («el que sabe no habla, el que habla no sabe»), así como la sentencia final del capítulo 43 («las rectas razones parecen significar lo contrario»). *Vid.* nota 1 del capítulo A15.

2. Estas dos líneas no aparecen en ninguna de las versiones tardías. 善者 («el bien») también puede significar «el hombre bueno» y entonces la traducción sería: «El hombre bueno no alardea, el que alardea no es bueno».

天下〔皆〕^{二〇五上} 胃（謂）我大，大而不宵（宵）。夫唯不宵（宵），故能大。若宵（宵），久矣其細也夫。我恆有三珠（寶），市（持）而珠（寶）之，一^{二〇六下} 曰茲（慈），二曰檢（儉），三曰不敢爲天下先。夫茲（慈），故能勇，檢（儉），敢（故）能廣，不敢爲天下先，故能爲成器長。^{（今）}^{二〇七上} 舍其茲（慈），且勇，舍其檢（儉），且廣，舍其後，且先，則死矣。夫茲（慈），以單（戰）則朕（勝），以守則固。天將^{二〇八下} 建之，如以茲（慈）垣之。

32 LXVII

Todos en el mundo dicen que soy grande¹,
 tan grande que a nada me asemejo.
 Sólo porque a nada me asemejo,
 puedo ser grande.
 De asemejarme a algo,
 tiempo ha que fuera ya pequeño.
 Tres son las preesas que siempre conmigo tengo
 y que guardo con esmero.
 Llámase la una amor;
 moderación, la segunda;
 la tercera, no atreverme a ser del mundo el primero.
 Con amor, puedes ser valiente;
 con moderación, generoso;
 no atreviéndote a ser el primero, señor de los seres².
 Al presente se quiere ser valiente sin amor,
 generoso sin moderación,
 ser el primero sin colocarse detrás;
 lo cual es la muerte cierta.
 Con el amor,
 se vence en el combate,
 se es firme en la defensa.
 El Cielo te hará fuerte,
 como si el amor te sirviera de muralla.

1. La traducción de esta línea, y de las cinco que siguen podría quedar alterada si el copista hubiera omitido u olvidado el sinograma 道 *dao*. En ese caso la traducción sería tal y como la presentamos en el capítulo LXVII de las versiones tardías.

2. «Señor de los seres» es traducción de 器长. El sinograma 器 en el *Lao zi* significa propiamente «vasija», pero aquí designa a los seres en general. En el texto A se emplea el sinograma 事 («asunto») en lugar de 器. Este último es también el que aparece en los textos posteriores.

(配)天，古之極也。

爲之下。是謂(不爭)之(三)德。是謂(用)人，是謂(配)勝(敵者弗與，善用者爲士者不武，善戰者不怒，善用者

33 LXVIII

Por eso un verdadero sabio no usa de las armas¹,
 un buen guerrero no se deja llevar de la ira,
 quien sabe vencer a su enemigo no entabla con él combate,
 quien sabe usar a los hombres se acomoda debajo de ellos.
 A eso llaman virtud del no-luchar,
 a eso llaman usar a los hombres,
 a eso llaman entrar en armonía con el Cielo,
 y es ley desde la remota Antigüedad.

1. Sobre 善为士 («verdadero sabio») *vid.* la nota del capítulo A5. Aquí también podría traducirse como «un buen caudillo militar». Es éste un capítulo de marcado carácter militar. La guerra, como cualquier actividad humana, debe conformarse al Tao. Es propio del Tao no luchar, ocupar el lugar inferior y situarse en la debilidad. Con su profundo instinto dialéctico, el Anciano Maestro descubre la debilidad real de la fiera aparente del estratega militar y cómo quien busca activamente la victoria acaba siendo derrotado. Lo cual sucede por no actuar «en armonía con el Cielo». Son principios del arte de la guerra que encontramos desarrollados en el *Sun zi* en forma de recetas prácticas, operativas. El «no entablar combate con el enemigo» debe entenderse dentro de la estrategia de «primero retroceder para atacar luego los puntos débiles del enemigo», que caracteriza el arte de la guerra del *Sun zi*. Y más patente aún se hace la correspondencia entre las dos obras en la sentencia: «un buen estratega somete al ejército enemigo sin combatir» (*Sun zi*, «Mou gong pian»). El simbolismo del agua es también común a ambos.

用兵又（有）言曰，「吾不敢爲主而爲客，不敢進寸而退_{二〇八}尺。」是
胃（謂）行无行，攘无臂，執无兵，乃（扔）无敵。禍莫大於無敵，無敵
近亡吾球（寶）矣。故抗兵相若，而依（哀）者朕（勝）（矣）。」_{二〇九上}

34 LXIX¹

Entre los estrategos hay un dicho que reza:
 «No osara yo hacer de anfitrión, antes de huésped²;
 no osara yo adelantar un *cun*, antes recular un *chi*³».
 Eso quiere decir marchar en formación como si no se marchara,
 levantar el brazo como si no se levantara,
 empuñar las armas como si no se empuñaran,
 cerrar con el enemigo como si con él no se cerrara⁴.
 No hay calamidad mayor que tener en nada al enemigo,
 si tengo en nada a mi enemigo quedaré casi sin protección⁵.
 Por eso, cuando se enfrentan fuerzas iguales,
 vence el que, compasivo, lo lamenta.

1. Continuación del anterior, este capítulo expone una serie de principios tácticos del arte militar que pueden interpretarse desde una óptica estrictamente castrense o desde una perspectiva filosófica.

2. Se trata de adoptar una táctica pasiva, sin tomar nunca la iniciativa, sino dejándose al adversario para que descubra sus puntos débiles. De esta manera, permaneciendo pasivo, se oculta la fuerza propia.

3. Un *cun* 寸 es la décima parte de un 尺 *chi* (1 *chi* = 1/3 m).

4. Dice el *Sun zi* en su capítulo «Ji pian»: «El arte de la guerra es el arte del engaño»).

5. La copia A escribe 亡吾吾葆 (se repite el sinograma 吾, «yo»), de modo que la traducción podría ser: «me pierdo (y) quedo desprotegido». Sun Wu dice: «Conócete a ti mismo y conoce al enemigo, y podrás librar cien batallas sin correr riesgo de derrota» (*Sun zi*, «Mou gong pian»).

吾言，易知也，易行也，而天下莫之能知也，莫之能行也。夫言又（有）宗，事又（有）君。夫唯无知_{二〇}也，是以不知我知。知者希，則我貴矣。是以耶（聖）人被褐而裹（懷）玉。

35 LXX

Mis palabras,
fáciles son de comprender,
fáciles de ejercitar;
mas en el mundo nadie hay capaz de comprenderlas,
nadie capaz de ejercitarlas.
Las palabras han de tener un origen,
y los actos un señor.
Como (los hombres) no los conocen,
por eso no me conocen a mí¹.
Raros son los que (me) conocen,
con lo que resalta mi valor.
Por eso el sabio, vestido de estopa,
alberga un jade en el pecho.

1. No conocen el Tao porque no llegan a conocer el «origen de mis palabras y señor de mis actos», que no son sino el no-actuar (*wuwei*), esencia misma del Tao. La unión con el Tao, como el Despertar del budismo y las uniones místicas (unión con el misterio) de los diferentes sistemas de creencias, se fundamenta en el vaciamiento de la propia voluntad (del propio yo). El *wuwei*, el no-actuar, es precisamente ese actuar involuntario que no busca ningún fin.

知不知，尙矣。不知知，病矣。是以耶（聖）人之不（病）三〇上也，以其病。病也，是以不病。

36 LXXI

Saber que no se sabe,
 una gran virtud;
 creer que se sabe sin saber,
 un gran mal¹.
 Por eso el sabio libre se halla de mal,
 porque (reconoce que) lo tiene.
 (Reconoce que) lo tiene,
 y por eso de mal está libre.

1. Otra posible traducción de este comienzo de capítulo sería: *Conocer es no conocer, he ahí lo excelente; no conocer es conocer, he ahí el mal mayor.*

Idea muy taoísta, que vemos repetida en otros clásicos:

Gran Pureza preguntó a Infinito: «¿Conocéis el Tao?» —«No lo conozco» —respondió Infinito. Después preguntó a No-actuar, y No-actuar respondió: «Sí lo conozco». —«El Tao que conocéis, ¿admite diferencias?» —tornó a preguntar. —«Las admite» —respondió. «Y ¿cómo son esas diferencias?» —prosiguió preguntando. «El Tao que yo conozco» —respondió No-actuar— «puede ser noble y puede ser vil, puede contraerse y puede expandirse. Esas son las diferencias del Tao que yo conozco». Gran Pureza hizo relación de tales razones a Sin-principio, y le preguntó: «De esta manera, Infinito no conoce el Tao y No-actuar sí lo conoce. ¿Quién de los dos dice verdad, y quién yerra?». —«El que no conoce es profundo» —respondió Sin-principio—, «y el que conoce, superficial. El que no conoce ha llegado al interior, y el que conoce se ha quedado en lo exterior». Entonces Gran Pureza, alzando la cabeza, exclamó: «¡El no conocer es conocer! ¡Y el conocer es no conocer! ¿Quién conoce el conocimiento que consiste en no conocer?» (*Zhuang zi*, libro XXII, cit., pp. 226-227).

Es un planteamiento diametralmente opuesto al confuciano. Confucio dice: «Conocer es conocer, no conocer es no conocer; esto es el conocimiento» (*Analectas*: «Weizheng», 17).

民之不畏畏，則大畏將至矣。毋俾（狎）其所居，毋猷（厭）其所生。
夫唯弗猷（厭），是_{三〇}以不猷（厭）。是以耶（聖）人，自知而不自見
也，自愛而不自貴也。故去罷（彼）而取此。

37 LXXII

Si las gentes no tienen miedo,
 un gran miedo ha de llegar¹.
 No las aprietes en sus moradas
 ni les hagas la existencia amarga.
 Sólo si no las amargas,
 tampoco ellas te amargarán a ti.
 Por eso el sabio
 se conoce y no se exhibe,
 se ama a sí mismo y no se ensalza.
 Rechaza lo uno y adopta lo otro².

1. La traducción de estas dos líneas tropieza con cierta dificultad. Aquí nos hemos atendido al significado propio del sinograma 畏 *wei* («temer»), que aparece tres veces, pero cabe la posibilidad de que las dos últimas veces se haya escrito en lugar de un sinograma homófono que significa «poder», «fuerza», tal y como ocurre en las versiones posteriores. *Vid.* nota del capítulo LXXII. Según algunos comentaristas, se trata de plantear las consecuencias de un gobierno tiránico. Cuando la opresión llega a hacerse insostenible, el pueblo acaba rebelándose sin temer ya las ejecuciones, y entonces también el gobierno comenzará a sentir «gran temor». De suerte que el sabio gobernante se caracteriza por no emplear procedimientos coercitivos: no oprime, no agobia; es decir, su gobierno es el gobierno del *wuwei*, que concede al pueblo holgura material y, sobre todo, espiritual.

2. El sabio gobernante «no se exhibe», «no se ensalza», en la medida en que adopta la postura de «situarse debajo», de la que han venido hablando los capítulos precedentes.

勇於敢則殺，勇於不敢則活，〔此〕^{三上}兩者或利或害。天之所亞
（惡），孰知其故？天之道，不單（戰）而善朕（勝），不言而善應，弗召
而自來，^{三下}單（縶）而善謀。天罔（網）怪（恢）怪（恢），疏而不失。

38 LXXIII

El valiente hasta la temeridad es muerto;
 el valiente mas no temerario, conserva la vida¹;
 de entrambos, al uno aprovecha y al otro daño hace.
 De la aversión del Cielo,
 ¿quién conoce la razón?².
 Es el Tao del Cielo
 saber vencer sin luchar,
 saber responder sin hablar,
 acudir sin ser llamado,
 saber trazar sin presura.
 Inmensa es la red del Cielo,
 de la que nada escapa pese a ser grandes sus mallas³.

1. Otra versión:

«El que es valiente pero carece de plan fracasará;
 el que es valiente y sabe trazar, vencerá».

2. Tanto el temerario como el que no lo es, no pueden dejar de sopesar el beneficio y el daño, con vistas a evitar una conducta contraria a la razón, que provocaría las iras del Cielo.

3. La naturaleza del Tao es no luchar, no hablar, no ser llamado, no apresurarse, mientras que su función es vencer, responder, acudir, establecer planes. Se puede, pues, decir que la naturaleza del Tao es el 无为 *wu wei*, el no-actuar; y su función es el 无不为 *wu bu wei*, el no haber nada que deje de ser hecho por él.

若民恆且④不畏死，若何以殺曜（懼）之也？使民恆且畏死，而爲畸
（奇）者（吾）_{三三}得而殺之，夫孰敢矣？若民恆且必畏死，則恆又
（有）司殺者。夫代司殺者殺，是代大匠斲。_{三三}夫代大匠斲，則希
不傷其手。

39 LXXIV

Si las gentes han dejado de temer a la muerte,
 ¿para qué matar con ánimo de asustarlas?
 Si se hiciera que las gentes tuvieran un constante temor a la muerte,
 y (entonces) a los hacedores de tuertos, los prendiera yo y los matara,
 ¿quién osaría (después)?
 Si las gentes por fuerza han de temer en todo momento a la muerte,
 siempre habrá un verdugo¹.
 Matar en lugar del verdugo,
 es como serrar en lugar del carpintero.
 Quien sierra en lugar del carpintero,
 rara vez deja de herirse la mano².

1. «Verdugo» (司杀者) se refiere aquí al Tao.

2. Los seres nacen y mueren inexorablemente; existe, pues, un verdugo escondido, el Tao del Cielo. Mas los gobernantes de este mundo a menudo, arrogándose un derecho que no les corresponde, disponen arbitrariamente de la vida de la gente, y aun pretenden «hacer justicia en nombre del Cielo».

人之飢也，以其取食晚（稅）之多，是以飢。百生（姓）之不治也，以其上之有以爲也，（是）_{三三上}以不治。民之輕死也，以其求生之厚也，是以輕死。夫唯无以生爲者，是賢貴生。

40 LXXV

Los hombres están hambrientos
 por causa de los muchos tributos,
 por eso están hambrientos.
 El pueblo llano difícil es de gobernar,
 porque los de arriba actúan,
 por eso es difícil de gobernar.
 Las gentes desprecian la muerte,
 porque (los de arriba) sólo buscan gozar de la vida,
 por eso desprecian la muerte.
 No haciendo nada por la vida,
 así es como el hombre virtuoso estima la vida¹.

1. Hemos traducido por «hombre virtuoso» el sinograma 賢, que designa al sabio de categoría inferior al 聖 («gran sabio»). Resulta sorprendente su uso en el contexto taoísta, dado que en su composición el sinograma incluye 貝 («dinero»); los otros dos son 又 («mano») y 臣 («siervo»). La primitiva forma del sinograma se reducía a estos dos últimos, y sólo en época posterior se añadió 貝, lo cual apunta a un profundo cambio en la conciencia social y moral de los antiguos chinos. En la copia de Guodian no aparece en ningún lugar este sinograma, de modo que resulta imposible plantear hipótesis alguna. Es de notar, sin embargo, que a menudo los pictogramas en la composición de los sinogramas tienen sólo valor fonético, aunque en este caso no se da la menor coincidencia entre 貝 (*bei*) y 賢 (*xian*). El sinograma 聖, por su parte, está compuesto de 王 («rey»), 耳 («oído») y 口 («boca»).

人之生^{三三}也柔弱，其死也脰（樞）信（伸）堅強。萬（物草）木之生也柔梓（脆），其死也槁（枯）槁。故曰：「堅強，死之徒也；柔弱，生之徒也。」^{（是）三三上}以兵強則不勝（勝），木強則競（樞）。故強大居下，柔弱居上。

41 LXXVI

El hombre, al nacer débil y blando,
 tórnase al morir rígido y duro.
 Las yerbas todas y los árboles,
 al nacer tiernos y frágiles,
 tórnanse al morir secos y tiesos.
 De ahí el dicho:
 «Fuerza y dureza llevan a la muerte,
 debilidad y blandura a la vida llevan»¹.
 Por eso las armas fuertes no vencen,
 el árbol vigoroso se quiebra.
 De ahí que lo fuerte y lo grande estén debajo,
 y arriba lo que es débil y lo que es blando².

1. También cabe la siguiente traducción: «La firmeza y la dureza son atributos de la muerte; la blandura y la debilidad son atributos de la vida». En el texto A de Mawangdui, a los dos sinogramas 柔弱 (*rou ruo*, «débil y blando») del texto B, se añaden otros dos: 微细 (*wei xi*, «menudo y pequeño»).

2. La filosofía de la debilidad que impregna el capítulo (y el texto en general) debe entenderse desde una aproximación dialéctica. «La debilidad es atributo de la vida», «el árbol vigoroso se quiebra». Dos capítulos después profundiza en la razón dialéctica y dice: «lo débil vence a lo fuerte». La verdadera fortaleza es la debilidad; de ahí que el presente capítulo concluya diciendo: «arriba está lo que es débil y lo que es blando».

天之道，西（猶）張弓也，高者抑（抑）之，下者舉之，三四下有余者云（損）之，不足者（補）之。故天之道，一云（損）有余而益不足，人之道，云（損）不足而奉又（有）余。夫孰能又（有）余而（有以）三五上奉於天者，唯又（有）道者乎？是以耶（聖）人爲而弗又（有），成功而弗居也。若此其不欲見賢也。

42 LXXVII

El Tao del Cielo¹

semeja al que tensa un arco,
 abaja lo que está arriba
 y levanta lo que está debajo,
 quita de donde sobra
 y añade donde no basta.
 Por eso el Tao del Cielo,
 quita al que tiene de más
 y colma al que no tiene bastante,
 el tao de los hombres,
 quita al que no tiene bastante
 y da al que tiene ya de sobra.
 ¿Quién es capaz de ofrecer al Cielo lo que le sobra
 si no aquel que está en posesión del Tao?
 Por eso el sabio actúa sin tener (voluntad)²;
 triunfa en su empeño,
 mas no se apodera (del fruto).
 Y obra así porque no desea manifestar su sabiduría³.

1. La copia A de Mawangdui comienza con los sinogramas 天下 («bajo el cielo» o «mundo»), los siguientes se han borrado; de ahí que algunos eruditos sugieran la traducción «el tao del mundo». Sin embargo, esta traducción se contradice con el contenido del capítulo, y más parece error del copista, que ha escrito 天下 en lugar de 天之 («del cielo»).

2. Algunos comentaristas consideran que las cuatro últimas líneas de este capítulo no guardan demasiada relación con las precedentes; se trataría de un error del copista. Por otro lado, repiten, incluso en parte literalmente, un fragmento del capítulo 46.

3. «Sabiduría» es traducción del sinograma 賢, mientras que «sabio», líneas antes, lo es de 聖 (*vid.* n. cap. 40).

天下莫^三柔弱於水，「而攻堅強者莫之能先，」^四因其無以易之也。
水之朕（勝）剛也，弱之朕（勝）強也，天下莫弗知也，而^三能^六
行^四也。是故耶（聖）人之言云（損），曰：「受國之詢（詬），是胃（謂）社
稷之主。受國之不祥，是胃（謂）天下之王。」正言^三若^六。

43 LXXVIII

Nada hay en el mundo más blando y débil que el agua,
mas nada le toma ventaja en vencer a lo recio y duro¹,
pues nada en ello puede ocupar su lugar.

El agua vence a lo duro,
lo débil vence a lo fuerte,
nadie en el mundo lo ignora,
mas en el mundo nadie es capaz de atenerse a ello.

Por eso dice el sabio:

«Sólo quien hace suyos los oprobios del Estado
es digno de llamarse señor del país².

Sólo quien hace suyos los infortunios del Estado
es digno de llamarse soberano del mundo».

Las rectas palabras parecen significar lo contrario.

1. Dice Sun Wu: «La táctica militar se asemeja al agua» (*Sun zi*, «Xu shi pian»). Y otro gran estratega del siglo -iv, Sun Bin, en su obra *El arte de la guerra de Sun Bin*, compara la guerra con la navegación, que debe acomodarse a la naturaleza de las aguas: no se puede navegar contracorriente. El agua siempre tiende a situarse en lugares inferiores; cuando encuentra en su camino una roca, la rodea y prosigue, incontentible, su discurrir. El agua fluye sometiéndose a las condiciones del terreno. El arte de la guerra a imitación del agua, debe proceder en consonancia con los cambios operados en el enemigo. Evitar siempre sus puntos fuertes para poder atacar sus puntos débiles; en el primer caso se es débil en apariencia, en el segundo se manifiesta la propia fortaleza.

2. Esta sentencia es puesta por el *Zhuang zi* en boca de Lao Dan (*Zhuang zi*, libro XXXIII). Asumir los oprobios del Estado significa sufrir la injusticia, y para el Anciano Maestro, debilidad y padecer injusticia son ideas superpuestas (cf. cap. 67). 社稷 («país») significa originalmente «dioses del suelo y de los cereales». Con esta expresión se designaba a los Estados en la antigua China. Cada Estado tiene su lugar sagrado dedicado a los dioses del suelo y de los cereales en el que el soberano ofrece regularmente sacrificios. La pérdida de este lugar sagrado supone la desaparición del Estado como tal.

「和大怨，必有余怨，安可以レ爲善？是以□（聖）人執左芥（契）而不
以責於人。故又（有）德司芥（契），无德司□（繼）。
天道无親，三_上常與
善人。」

《德》

三十三

44 LXXIX

Cuando se resarce una gran injusticia¹,
 por fuerza siempre algo de injusticia queda,
 ¿cómo podría tenerse esto por bueno?
 De ahí que el sabio guarde la mitad izquierda de la tablilla²,
 mas no la usa para plantar querella al deudor.
 Por eso quien posee la virtud se atiene a lo pactado;
 quien de virtud carece se da a recaudar tributos³.
 El Tao del Cielo no tiene allegados,
 siempre está con los hombres de bien.

«[LIBRO DE LA] VIRTUD»
 Tres mil y cuarenta y un [sinogramas]

1. 怨 («injusticia») también podría traducirse por «resentimiento».

2. Se refiere a las tabillas usadas para formalizar un préstamo. El acreedor conservaba la mitad izquierda.

3. El hombre que sigue el Tao, aunque guarde la mitad izquierda del contrato, es decir, la prueba de las obligaciones de la otra parte, no exige por la fuerza de la ley que estas obligaciones sean cumplidas; mientras que los otros se empeñan en reclamar la deuda con la insistencia del recaudador de tributos.

道，可道也，〔非恆道也。〕名，可名也，〔非〕恆名也。无名，萬物之始也。有名，萬物之母也。故恆无欲也，〔以觀其_三^上〕眇（妙），一恆又（有）欲也，以觀其所嚮。兩者同出，異名同胃（謂）。玄之又玄，衆眇（妙）之門。

El Tao que puede expresarse con palabras,
no es el Tao permanente.
El nombre que puede nombrarse
no es el nombre permanente.
Lo que no tiene nombre,
es principio de todos los seres.
Lo que tiene nombre,
es Madre de los seres todos.
Por eso la permanente ausencia (無) de deseos
permite contemplar su esencia sutil escondida¹;
la permanente presencia (有) del deseo
sólo deja ver su limitada apariencia.
Tienen entrambos² el mismo origen,
son diferentes nombres que vienen a significar lo mismo.
Misterio de los misterios,
puerta de las mil maravillas³.

1. La esencia sutil escondida 妙 es, según el comentario de Wang Bi, «el límite de la sutileza» 妙者, 微之极也. La naturaleza humana (la naturaleza de la mente), a semejanza del Tao, es vacuidad, y por tanto libre de todo deseo. El deseo, la búsqueda de un fin exterior a esa naturaleza, provoca la actividad, y ésta, a su vez, enturbia la pureza original de la naturaleza (de la mente).

2. Es decir, el 无 *wu* («no ser», «no tener») y el 有 *you* («ser», «tener»). Este capítulo, un tanto oscuro, ha dado pie a interpretaciones contradictorias en torno a la naturaleza del Tao. Una sostiene la identidad del Tao con el *wu*, con el No-ser; la otra, la doble naturaleza del Tao, que es *wu* y también es *you*. En realidad es una contradicción aparente. El Tao no se identifica con el «no-ser vacío» (虚 *xu wu*), sino que, situado más allá del esquema binario de la mente, es la raíz de la que todos los fenómenos proceden (*vid. n.* en el cap. A19). El Tao no tiene nombre (无名) y no tiene forma (无形); lo que tiene forma (有形) y por tanto puede tener un nombre (有名) son los seres. El Tao, aunque sin forma y sin nombre, es origen de todos los seres con forma y con nombre. Por eso dice que el Tao también es 有 *you*. Y así se explica la identidad de la Madre con el Tao, aparentemente negada unas líneas antes: la Madre es el mismo Tao, no en sí, sino como origen de los seres.

3. 众妙 (妙) 之门 (lit. «puerta de la multitud de maravillas»). El sinograma 妙 (妙), que aparece unas líneas antes traducido como «esencia sutil escondida», posee varias acepciones, entre ellas, sutil, abstruso, maravilloso, bello/bueno. En cada caso hemos elegido la que juzgamos más acorde con el contexto.

天下皆知美之爲美，三_兮亞（惡）已。皆知善，斯不善矣。（有、无之相）生也，難、易之相成也，長、短之相刑（形）也，高、下之相盈也，音（意）、聲之相和三_九也，先、後之相隨（隨），恆也。是以耶（聖）人居无爲之事，行不言之教。萬物昔而弗始，爲而弗恃（恃）也，三_兮成國而弗居也。夫唯弗居，是以弗去。

46 A9 II

En el mundo todos conocen la belleza y la buscan,
 y ahí tienes ya la fealdad.
 Todos conocen la bondad,
 y ahí tienes ya la no-bondad.
 Ser y No-ser se engendran mutuamente¹,
 lo difícil y lo fácil se producen mutuamente,
 lo largo y lo corto se forman mutuamente,
 lo alto y lo bajo se completan mutuamente,
 el sonido y el sentido se armonizan mutuamente,
 delante y detrás se siguen mutuamente,
 es una ley constante².
 Por eso el sabio se acomoda en el no-actuar,
 ejercita la enseñanza sin palabras.
 Aparecen los infinitos seres,
 sin que (el Tao) les dé comienzo;
 actúan, sin depender (del Tao);
 triunfan,
 mas no se aposenta en ellos.
 Justamente porque no se aposenta en ellos,
 por eso mismo no los abandona.

1. *Vid.* notas del capítulo A9.

2. Esta línea no aparece en el texto de Guodian, ni tampoco en las versiones posteriores.

不上賢，使民不爭。不貴難得之貨，使民不爲盜。不見可欲，使_{三〇上}民不亂（亂）。是以耶（聖）人之治也，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨。恆使民无知，无欲也。使夫_{三〇下}罔不敢，弗爲而已，則无不治矣。

47 III

Si no se encumbra a los hombres virtuosos¹,
 las gentes no disputarán.
 Si no se da valor a las mercaderías difíciles de obtener,
 las gentes no robarán.
 Si no se deja ver lo que puede provocar el deseo,
 las gentes no se alborotarán.
 De ahí el gobierno del sabio:
 vaciar la mente (del pueblo)
 y llenar su estómago,
 aflojar su ánimo
 y robustecer sus huesos.
 Hacer siempre que las gentes carezcan de conocimientos y deseos,
 Hacer que la inteligencia no ose (gobernar);
 basta con que (los inteligentes) no actúen
 y reinará el orden universal².

1. «Hombres virtuosos» es traducción de 賢 (*vid. n. del cap. 40*). En cuanto al sinograma 上 (*shang*, «encumbrar») de las copias de Mawangdui, en las versiones posteriores aparece reemplazado por un sinograma homófono (𠂔) que significa «elogiar»: ello tal vez se debió a una influencia del *Zhuang zi*: «En los tiempos en que la virtud llegó a su cima, no se elogiaba a los hombres de mérito, ni se empleaba a los hombres de talento; los de arriba eran como ramas de árbol y el pueblo como un ciervo salvaje. El pueblo era honrado sin saber que cumplía con la virtud de la justicia; se amaban unos a otros sin saber que actuaban conforme a la virtud de la bondad» (*Zhuang zi*, «Cielo y Tierra», cit., p. 135).

2. Receta de gobierno del sabio taoísta. Insistiendo en que se debe impedir el acceso al poder de la «inteligencia», se repiten los principios presentados en el capítulo 28, aunque ahora con mayor fuerza y precisión. Es la política de hacer que el pueblo retorne a su sencillez natural originaria. Conocimientos y deseos contradicen su pureza primigenia, y son la causa de la enajenación (外身) del hombre y de su alejamiento del Tao.

道沖，而用之有弗盈也。淵呵，佺（似）萬物之宗。銓其兌（銳），解其芬（紛），和其光，同三上其塵。湛呵，佺（似）或存。吾不知其誰之子也，象帝之先。

48 IV

El Tao es vacío,
 y con el uso no se llena¹.
 ¡Abismo!
 parece el ancestro de todos los seres.
 Embota los filos,
 desenreda la maraña,
 opaca el brillo,
 hecho uno con la suciedad (del mundo)².
 Profundo,
 como si sólo a veces existiera³.
 No sé yo de quién es hijo,
 parece anterior al emperador del Cielo⁴.

1. Otra interpretación sería: «su eficiencia no se agota». Por otra parte, en el texto de Mawangdui aparece el sinograma 有 («ser»), de modo que podría entenderse que «con el uso no se llena de ser»; aunque también cabe la posibilidad de que 有 sea un préstamo fonético sin relevancia para la traducción.

2. Se trata de cuatro características del Tao. Estas líneas se repiten, idénticas aunque en orden distinto, en el capítulo 19. Las versiones tardías siguen el orden del presente capítulo.

3. También se puede traducir «parece existir y no existir». *Vid.* nota 2 del capítulo 45. Cf. capítulo 58.

4. El sinograma 帝 («emperador del Cielo») es un pictograma que en un principio representaba una flor; posteriormente pasó a significar el espíritu celestial supremo (divinidad), al propio Cielo, y al emperador. El Tao es por tanto superior al Cielo, que en el sistema confuciano ocupa el lugar más alto. Y comparado con el Dios semita sólo cabría una aproximación a su interpretación panteísta (Scoto Eriúgena, Maestro Eckhart, Giordano Bruno, etcétera).

天地不仁，以萬物爲芻狗。耶（聖）人不仁，三三下以囿國爲芻狗。天地之閒，其猷（猶）橐籥與（與）？虛而不瀦，動而俞（愈）出。多聞數窮，不若守於中。

49 A12 V¹

El Cielo y la Tierra no tienen benevolencia,
 para ellos, los seres sólo son perros de paja².
 El sabio no tiene benevolencia,
 para él, las gentes del pueblo sólo son perros de paja.
 El espacio entre el Cielo y la Tierra,
 ¿no semeja acaso un fuelle?
 Vacío y nunca se agota;
 cuanto más se mueve, más sale de él.
 Cuanto más sabes, más sufres³;
 más vale conservar el vacío interior⁴.

1. Las cuatro primeras líneas del capítulo y las dos últimas no aparecen en el texto de Guodian.

2. Como si dijera: «para ellos los seres sólo son basura». En la antigua China se usaban perros de paja (当狗) en las ceremonias de ofrendas y sacrificios. Una vez concluida la ceremonia, los perros de paja se arrojaban al fuego como objetos sin valor alguno. De estos «perros de paja» nos habla el *Zhuang zi*: «A los perros de paja, antes de ofrendarlos, los guardan en cestos de bambú, envueltos en brocados, mientras el representante del difunto y el oficiante del funeral se preparan, mediante el ayuno ritual, para presentarlos. Después de la ofrenda, los viandantes pisan sus cabezas y espinazos, y los leñadores los recogen para encender el fuego, y ahí se acabó» (*Zhuang zi*, libro XIV [*Movimientos celestes*], cit., p. 152).

3. Lo mismo, idéntico, dice el *Eclesiastés* (1, 18): ὅστις προσθέτει γνώσιν, προσθέτει πόνον («cuanto más sabes, más sufres»).

4. 中 es el mismo sinograma que se emplea en los textos confucianos para designar el «medio dorado» (中庸之道), pero aquí, según muchos comentaristas, se emplea por 卮 («vacío»), y significa el «vacío interior» simbolizado por el fuelle.

浴、神、不死，是胃（謂）三三玄牝。玄牝之門，是胃（謂）天地之根。
綿綿呵，其若存，用之不堇（勤）。

50 VI

Valle, espíritu, inmortal¹;
 «hembra misteriosa» es su nombre.
 La puerta de la «hembra misteriosa»².
 es la raíz del Cielo y de la Tierra.
 Continuamente
 así es como parece existir,
 y su eficiencia nunca se agota.

1. Hemos seguido la puntuación establecida por los eruditos que han estudiado el texto de Mawangdui. El valle es el Tao como Vacuidad, y el espíritu (神), como potencia generadora. En las versiones posteriores se acostumbra unir los dos primeros sinogramas 谷神 («espíritu del valle»), y referirlos al Tao en su aspecto de *Genetrix magna*. Vid. nota del capítulo VI. Valle y espíritu sirven al autor para describir la vacuidad del Tao. Sólo por ser vacío (cap. 4) puede el Tao abarcar a todos los seres, conservarlos y transformarlos. Como el Cielo y la Tierra y los diez mil seres han nacido de él, puede ser justamente denominado «hembra misteriosa». Al actuar mediante la no-acción, no se debilita en el discurrir de los tiempos y su eficiencia permanece infinitamente inagotable (cap. 4).

2. Compárese la expresión «puerta de la hembra misteriosa» con la «puerta de las mil maravillas» del capítulo 45.

天長，地久。天地之所以能長且久者，以_{三三}其不_四囿生也，故能長
生。是以耶（聖）人退其身而身先，外其身而身_先，_外_其_身_而_身存。
不以其无私與（與）？故能成_{三三}其私。

51 VII

Perdurable es el Cielo
 y persistente la Tierra.
 Cielo y Tierra pueden durar largo tiempo,
 porque no viven para sí,
 de ahí que puedan vivir largamente¹.
 Por eso el sabio retrocede y está delante
*(no mira por su persona y está delante)*²;
 no mira por su persona y la conserva.
 ¿No es acaso porque se ha vaciado de su yo?
 De ahí que pueda llevar el yo a la perfección³.

1. El Cielo y la Tierra perduran porque no hacen de la propia existencia un fin en sí. El sabio y la sociedad humana en general, si consiguen imitar el orden natural, no «buscar la vida», no «aferrarse a la vida», podrán permanecer por largo tiempo. Es el pensamiento del antiguo maestro Yang Zhu, cuyo «estimar la vida» se resuelve en último término en una renuncia a la vida como fin en sí mismo; es la idea común a todo el taoísmo: lo que se entiende comúnmente por vida es el volcarse hacia las cosas exteriores, es decir, una vida alienada, una negación de la vida. Sólo la negación de esa negación de la vida puede permitir al hombre, y a la sociedad por él establecida, retornar a la vida genuina y prolongada. A la luz de estas consideraciones podrá comprenderse el final del capítulo sin mayor dificultad.

2. Probable error del copista.

3. Cf. nota 5 del capítulo A1. El sinograma 私, que aquí también hemos traducido como «yo», aparece en el texto de Guodian en su forma antigua 𠂔, un pictograma que representa un capullo de gusano de seda (un gusano que se ha encerrado y aislado).

上善如水。水善利萬物而有爭，居衆人之所亞（惡），故幾於道矣。
居，善地，心，善淵，予，善天，言，三言善信，正（政），善治，事，善能，
動，善時。夫唯不爭，故无尤。

52 VIII

El hombre de superior saber es como el agua¹.
 El agua sabe favorecer a todos los seres, mas no lucha²;
 ocupa los lugares que la muchedumbre detesta,
 y así está cerca del Tao.
 Sabe elegir el lugar donde vivir,
 sabe mantener su mente en profundo silencio,
 sabe imitar al Cielo en su trato³,
 sabe ganarse la confianza cuando habla⁴,
 sabe poner orden cuando gobierna,
 sabe usar de su talento cuando algo emprende,
 sabe en qué momento debe moverse.
 Siempre y cuando no luches,
 excusarás caer en falta⁵.

1. Traducimos por «saber» el sinograma 善 (*shan*), que significa «bueno para», «saber hacer». La expresión 上善 *shangshan* (lit. «bondad superior») designa al hombre que sabe conformarse al Tao, es decir, al sabio taoísta. En los capítulos 29 y 43 ya han aparecido referencias al agua. El agua sabemos que es para el *Lao zi* el símbolo de lo inferior que domina a lo superior (cap. 29), y el símbolo de lo débil que vence a lo fuerte (cap. 43). El agua es, según el *Lao zi*, un modelo para el sabio, porque ella es el símbolo de la ley de la naturaleza, el símbolo del Tao del Cielo.

2. El texto B de Mawangdui dice: «(mas) hay lucha» (有爭 *you zheng*). En el texto A se escribe: «(mas) hay reposo» (有靜 *you jing*). Los comentaristas consideran que se trata de un error de copia, en el que se ha escrito *you* (有, «haber») en lugar de *bu* (不, «no»). Si se aceptara como correcta la copia A, la traducción podría ser: «El agua, en su quietud, favorece a todos los seres».

3. Es decir, sabe ser desinteresado en su trato con los demás hombres, los ayuda sin ningún egoísmo. En las versiones tardías se dice «ser benevolente (*ren*)» en lugar de «imitar al Cielo», sin duda bajo influencia confuciana.

4. En el texto A de Mawangdui esta línea y la anterior se reducen a una sola: «sabe ganarse la confianza en su trato».

5. Otra posible traducción de estas dos últimas líneas sería: «Sólo la falta de quietud impide la superación».

植（殖）而盈之，不若其已。掘（揣）而允之，不可長葆也。金玉三四上
圖室，莫之能守也。貴富而驕，自遺咎也。功遂身退，天之道也。

53 A20 IX

Es mejor renunciar
que prosperar hasta henchirse.
Si se afila mucho (la espada),
no podrá conservarse largo tiempo¹.
Una sala colmada de oro y de jade,
nadie la podrá guardar.
El que se engríe de su nobleza y riquezas,
atrae sobre sí la desgracia.
Retirarse una vez se ha triunfado,
he ahí el Tao del Cielo.

1. O también: «Si se muestra la punta, lo afilado no se mantiene largo tiempo». En el *Zhuang zi* se encuentra una expresión muy semejante a la de este capítulo y que encierra la misma idea. Es Lao Dan el que habla: «toma la sobriedad por norma. Lo duro se hace pedazos, lo afilado se mella» (*Zhuang zi*, libro XXXIII, cit., p. 337).

戴營祐（魄）抱一，能毋离（麗）乎？搏（搏）三四下氣至柔，能圓兒乎？脩
除玄監，能毋有疵乎？愛民枯（活）國，能毋以知乎？天門啓圖，能爲
雌乎？明白四達，三五上能毋以知乎？生之，畜之，生而弗有，長而弗
宰也，是胃（謂）玄德。

54 X

¿Puedes hacer que tus espíritus abracen el Uno
 y no lo abandonen?¹.
 ¿Puedes alcanzar la máxima blandura dominando tu energía²
 y volverte en un recién nacido?
 ¿Puedes purificar tu espejo misterioso³
 hasta dejarlo sin mancha?
 ¿Puedes amar al pueblo y hacer prosperar el Estado
 sin usar de la inteligencia?
 ¿Puedes abrir y cerrar las puertas del Cielo
 haciendo de hembra?⁴.
 ¿Puedes penetrar con clara visión el universo mundo
 sin usar de la inteligencia?
 Engendra,
 alimenta,
 engendra sin apropiarse,
 hace crecer mas no gobierna;
 es su nombre «Virtud del misterio»⁵.

1. «Espíritus» es traducción de 营魄. Los espíritus son el 精氣 *jīng qì*, y por tanto en este pasaje se recomendaría la conservación de este principio vital. Con vistas a ello, en la interrogación que sigue se propone un método: «controlar la energía». En cuanto a «abrazar el Uno», sabemos por el capítulo 5 que el Uno se identifica con la Virtud. Abrazar el Uno es, pues, abrazar la Virtud del Tao. Otra posible traducción sería: «¿Puedes mantener unidos el espíritu y el cuerpo, y no dejar que se separen?».

2. Traducimos por «dominar la energía» la expresión 专气, que sin duda se refiere a los métodos taoístas de control de la energía sutil que se desplaza por los «canales» del cuerpo.

3. Para los comentaristas chinos, el «espejo misterioso» (玄鑑 *xuan jian*) se refiere a la mente. En algunas de las versiones posteriores, en lugar de 鑑 («espejo») aparece 览 («mirar»). La intuición del Tao sólo es posible después de haber vaciado la mente de imágenes e ideas (palabras). Cf. capítulo 15.

4. «Abrir y cerrar las puertas del Cielo» (天门开合 *tianmen kaihe*) significa, según los comentaristas, el contacto con el mundo exterior a través de los órganos de los sentidos. Y en este caso, «hacer (el papel) de hembra», no es sino mantenerse en un estado de quietud, de calma.

5. Estas cinco últimas líneas aparecen ya en el capítulo 14 (LI).

卅幅（輻）同一轂，當其无有，車_{三下}之用也。塏（挺）埴而爲器，當其无有，埴器之用也。鑿戶牖，當其无有，室之用也。故有之以爲利，无之以_{三六上}爲用。

55 XI

Treinta radios convergen en el cubo de una rueda,
 y merced a su no-ser (vacío)
 el carro cumple su misión.
 Modelando la arcilla se hacen las vasijas,
 y merced a su no-ser,
 las vasijas cumplen su misión.
 Horádanse los muros con puertas y ventanas,
 y merced a su no-ser,
 la casa cumple su misión.
 Y así, del *ser* depende la utilidad,
 y del *no-ser*, que cumpla su misión¹.

1. 利 («utilidad»), 用 («misión», «función»). La eficacia de los seres, manifestación del Tao a través de la Virtud (ser), depende del no-ser del Tao (cuya esencia es Vacuidad). En este capítulo se expone la relación entre el ser y el no-ser. Ambos se condicionan mutuamente; ésta es la idea que se pretende plasmar mediante ejemplos tomados de la vida cotidiana: el carro, la vasija y la vivienda. En los tres casos el 无 *wu* («no-ser, vacío») se refiere al vacío espacial, pero en su sentido profundo es una categoría fundamental que, contrapuesta a la categoría del ser (有 *you*) da razón de todo cuanto es (cf. cap. 4). En época moderna algunos comentaristas han creído descubrir en este capítulo la clave para interpretar todo el pensamiento socioeconómico de la obra desde una óptica marxista.

五色使人目盲，馳騁田獵（獵）使人心發狂。難得之貨，^三使人之行
仿（妨）。五味使人口爽，^三五音使人之耳^聞。聞以耶（聖）人之
治也，爲腹而不爲目。故去彼而取此。

56 XII¹

Los cinco colores ciegan la vista del hombre,
 y su mente arrebatan galopadas y cacerías.
 Las mercaderías difíciles de obtener,
 de gran daño son para la humana conducta.
 Los cinco sabores pierden el gusto del hombre,
 y su oído ensordecen las cinco notas musicales².
 Por eso el gobierno del sabio
 cura del vientre y no del ojo³.
 Y así rechaza lo uno y adopta lo otro.

1. Este capítulo forma una unidad ideológica con los capítulos 47 y 63.

2. El número cinco aplicado a los colores, sabores, notas musicales, se remonta a la antigua cosmología china, que explica el universo material a partir de un quintuple principio: los cinco elementos. Estos cinco elementos, cuyo registro más antiguo se encuentra en el *Hong fan*, son: metal (金 *jīn*), madera (木 *mù*), agua (水 *shuǐ*), fuego (火 *huǒ*) y tierra (土 *tǔ*). Los cinco colores correspondientes son: verde (青 *qīng*), amarillo (黄 *huáng*), rojo (赤 *chì*), blanco (白 *bái*) y negro (黑 *hēi*). Los cinco sabores: dulce (甜 *tián*), ácido (酸 *suān*), amargo (苦 *kǔ*), picante (辣 *là*) y salado (咸 *xián*). Las cinco notas musicales: 宫 (*gōng*), 商 (*shāng*), 角 (*jué*), 徵 (*zhǐ*), 羽 (*yǔ*).

3. En el libro se preconiza el retorno a la sencillez primigenia del hombre, simbolizada por el vientre (las exigencias y necesidades naturales), contrapuesta a la seducción de las cosas exteriores, al ojo, símbolo de las necesidades artificiales producto de la inteligencia.

弄（寵）辱若驚，貴大患若身。何謂（謂）^{三七上}弄（寵）辱若驚？弄（寵）之爲下也，得之若驚，失之若驚，是謂（謂）弄（寵）辱若驚。何謂（謂）貴大患^{三七下}若身？吾所以有大患者，爲吾有身也。及吾無身，有何患？故貴爲身於爲天下，若可以橐（託）天下〔矣〕，愛以身爲天下，^{三七上}女（如）可以寄天下矣。

57 B4 XIII

El favor y la afrenta llegan con gran sobresalto,
 estimar la propia persona es dar valor a un gran sufrimiento¹.
 ¿Qué quiere decir el favor y la afrenta llegan con gran sobresalto?
 El favor es algo que rebaja,
 te sobresaltas si lo ganas,
 y también cuando lo pierdes;
 eso quiere decir el favor y la afrenta llegan con gran sobresalto.
 ¿Qué quiere decir estimar la propia persona es dar valor a un gran
 sufrimiento?
 Si padezco grandes sufrimientos,
 es porque estoy asido a un yo.
 Si no estuviera asido a un yo,
 ¿qué sufrimiento podría padecer?
 Por eso sólo a quien valora más la propia persona] que al entero
 mundo,
 sólo a él se le puede confiar el mundo²;
 sólo quien ama a su propia persona como si fuera el entero mundo,
 sólo a él se le puede entregar el mundo.

1. Estas dos primeras líneas también se podrían traducir:

«El favor es una afrenta, lleno de sobresaltos;
 el honor es causa de gran sufrimiento, como lo es la propia persona».

2. Vid. nota 4 del capítulo B4.

視之而弗見，〔命〕之曰微。聽之而弗聞，命之曰_{三六}希。●揅之而弗得，命之曰夷。三者不可至〔致〕計〔詰〕，故緼〔緼〕而爲一。一者，其上不謬，其下不忽。尋尋呵，不可命也，_{三九上}復歸於无物。是胃〔謂〕无狀之狀，无物之象。是胃〔謂〕沕〔惚〕望〔恍〕。隋〔隨〕而不見其後，迎而不見_{三六}其首。執今之道，以御今之有，以知古始，是胃〔謂〕道紀。

58 XIV

Lo miras y no lo ves,
 su nombre es 微.
 Lo escuchas y no lo oyes,
 su nombre es 希.
 Lo tientas y no lo tocas,
 su nombre es 夷¹.
 Los tres no se pueden concebir,
 y así se confunden y hacen uno.
 En el Uno,
 lo que está arriba no es absurdo,
 ni confuso lo de abajo.
 Persistente,
 no se le puede dar un nombre,
 retorna siempre a la Vacuidad.
 Le dicen forma de lo sin forma,
 imagen de la Vacuidad².
 Es su nombre vaguedad.
 Lo sigues y no ves su parte de atrás,
 sales a su encuentro y no le ves la cabeza.
 Asiando el Tao de hoy³,
 gobiérnanse los negocios del presente.
 Colegir de aquí el comienzo de la Antigüedad⁴,
 a eso llaman clave del Tao.

1. Los tres sinogramas que, respectivamente, significan «lo que no se puede ver» (微), «lo que no se puede oír» (希) y «lo que no se puede tocar» (夷) son totalmente arbitrarios, pues no aparecen recogidos en ningún diccionario bajo tales acepciones. De hecho aparecen en orden diferente en las versiones posteriores. Su pronunciación ha variado radicalmente a lo largo de los siglos, de modo que la transcripción fonética en *pinyin* (*wei, xi, yi*) es de nula utilidad.

2. Traducimos por «vacuidad» la expresión 无物, que literalmente significa «(el estado donde) no hay cosas». De modo que el Tao equivale al 无 *wu* («retorna siempre a la vacuidad»), del que, al mismo tiempo es manifestación («imagen de la vacuidad»). Cf. capítulo 4, del que éste parece una interpretación. Y también cf. nota 3 del capítulo 48.

3. En las versiones tardías se escribe «el Tao de *antao*», a diferencia de las dos copias de Mawangdui-

4. El comienzo del universo, según algunos comentaristas.

古之_三圍爲道者，微眇（妙）玄達，深不可志（識）。夫唯_三_上不可_三圍（識），故強爲之容，曰：與呵，其若多涉水。猷呵，其若畏四叟（鄰）。嚴呵，其若客。渙呵，_三_上其若淩澤（釋）。沌呵，其若樸。濬呵，其若濁。漑呵，其若浴。濁而靜之，徐清。女以重之，徐生。葆此道（者不）_三_上欲盈，是以能雙（敝）而不成。

59 A5 XV

Los antiguos seguidores del Tao¹,
 a no dudar que en su sutileza alcanzaron el misterio,
 tan profundos que no se los podía conocer.
 No pudiendo conocerlos,
 y forzados a describirlos,
 dícese (que eran):
 cuidadosos, como quien cruza un río en pleno invierno.
 Precavidos, como quien teme a todos sus vecinos.
 Discretos, como huésped.
 Frágiles, como el hielo a punto de fundirse.
 Simples, como un leño.
 Indistintos, cual turbias (aguas).
 Amplios, como un valle.
 Las (aguas) turbias reposan,
 y se aclaran poco a poco.
 Empieza a moverse lo que está tranquilo,
 y poco a poco se hace ver².
 El que guarda este Tao no busca la plenitud.
 Por eso es capaz de mantenerse en lo viejo y no afanarse tras lo nuevo³.

1. *Vid.* nota 1 del capítulo A5. Aquí aparece el sinograma 道 (Tao) en lugar de 士.

2. Para algunos, el sinograma 女 («mujer») no es una abreviatura del sinograma 安 («tranquilo») de las versiones tardías, y en este caso la traducción sería: «Empieza a moverse la mujer y poco a poco se hace ver».

3. Otra posible traducción sería: «Por eso puede gastarse sin renovarse». *Vid.* nota 2 del capítulo XV.

設身不殆

60 A13 XVI

Alcanzar la Vacuidad es el principio supremo,
 conservar la quietud procura seguridad;
 los infinitos seres se desarrollan profusamente,
 y yo contemplo su (incesante) retornar.
 Innumerable es la variedad de los seres,
 (mas) todos retornan a su raíz.
 Eso se llama quietud.
 Quietud es retornar a la propia naturaleza.
 Retornar a la propia naturaleza es lo permanente;
 conocer lo permanente es clarividencia¹;
 si no conoces lo permanente,
 en tu ciego obrar hallarás la desgracia.
 Sólo conociendo lo permanente, es posible abarcarlo todo;
 sólo abarcándolo todo, se puede ser ecuánime;
 sólo siendo ecuánime, se puede regir el mundo;
 sólo rigiendo el mundo, se puede alcanzar la unión con el Cielo;
 sólo unido al Cielo, se puede alcanzar la unión con el Tao;
 sólo hecho uno con el Tao, se puede perdurar.
 Desaparecido el yo, cesa todo sufrimiento².

1. «Lo permanente» (常) se refiere al Tao. Se propone retornar a la pureza del estado original, para alcanzar, mediante la luz interior (clarividencia), la unión con el Tao. Cf. capítulos A17 y 18, en los cuales la armonía se refiere a la pureza del estado original.

2. 沒身不殆. La misma frase aparece en el capítulo 15, idéntica en las dos copias de Mawangdui, mientras que en este capítulo 60 la copia A escribe 沕身不怠. El sinograma 身 significa «cuerpo», pero también se utiliza para designar a la propia persona, al yo. 沒 y 沕, compuestos de 氵 («agua»), describen la desaparición como un sumergirse y desaparecer en el fondo de las aguas. Existen otras traducciones de la frase, de entre las cuales la más frecuente es: «Hasta el final de sus días, libre se verá de peligro».

因上，下因因（有）之，一因（次，）親、譽之，其次，畏之，其下，母（侮）之。信不足，安_{三言下}有不信。猷呵，其貴言也。成功遂事，而百姓胃（謂）我自然。

61 C1a XVII

Del gran gobernante,
los de abajo sólo conocen su existencia;
al que no lo es tanto,
le aman y le elogian;
al que menos,
le temen;
al de inferiores cualidades,
le cubren de denuestos.
Si no es hombre de palabra,
no le tendrán confianza.
Es cauto, tiene en gran valor la palabra¹.
Remata con éxito los negocios todos,
mas el pueblo llano dice: es obra nuestra.

1. *Vid.* nota 2 en el C1.

故大道廢，安有仁義。知（智）慧出，安有因（僞）。三三上六親不和，安
又（有）孝茲（慈）。國家悶（昏）亂（亂），安有貞臣。

62 C1b XVIII

Por eso cuando se abandona el gran Tao,
al punto aparecen la benevolencia y la rectitud.
Surgen el saber y la inteligencia,
y al punto aparece la gran hipocresía¹.
Quiébrase la armonía entre los seis parentescos,
y al punto aparecen la piedad filial y el amor.
Caen los Estados en tremendo caos,
y al punto aparecen los honestos mandarines.

1. Estas dos líneas no aparecen en el texto de Guodian. *Vid.* nota 5 del capítulo C1.

絕耶（聖）棄知（智），而民利百倍。絕仁棄義，而民三言復孝茲（慈）。
絕巧棄利，盜賊无有。此三言也，以爲文未足，故令之有所屬。見
素抱樸，少園而寡欲。

63 A1 XIX

Elimínese la sabiduría, rechácese la inteligencia,
 y las gentes obtendrán beneficios cien veces mayores.
 Elimínese la benevolencia, rechácese la rectitud¹,
 y las gentes retornarán a la piedad filial y al amor.
 Elimínese la industria, rechácese el interés,
 y ya no habrá bandidos ni ladrones.
 Estas tres razones,
 tomadas como norma no bastan²,
 y por ello es menester hacer saber a qué atenerse:
 observar y abrazar la simplicidad original,
 con un yo menguado y escasos deseos³.

1. Para toda esta parte del capítulo, *vid.* notas en A1.

2. *Vid.* nota 4 del capítulo A1. Aquí hemos traducido 文 como «normas de gobierno».

3. *Vid.* nota 5 del capítulo A1.

絕學^{三三上}。无憂。唯與呵，其相去幾何？美與亞（惡），其相去何若？
人之所畏，亦不可以不畏人。望（悅）呵，其未央^{三四下}才（哉），衆人
眊（熙）眊（熙），若鄉（饗）園大牢，而春登臺。我博（怕）焉未兆（兆），
若嬰兒未咳。曩呵，佖（似）无所歸。衆人皆又（有）余。我愚人之
凶^{三五上}也，濬濬呵。鬻（俗）人昭昭，我獨若閔（昏）呵。鬻（俗）人察察，
我獨閔（閔）閔（閔）呵。勿（惚）呵，其若海。望（悅）呵，若无所止。
衆人皆^{三五下}有以，我獨門元（頑）以鄙。吾欲獨異於人，而貴食母。

64 B3 XX

Eliminado el estudio, desaparecen las cuitas.
 Entre un respetuoso sí y una bronca respuesta,
 ¿cuánta es la diferencia?
 Entre lo hermoso y lo horrendo,
 ¿dónde está la diferencia?
 Los demás me temen,
 mas tampoco yo puedo dejar de temer a los demás.
 Confuso (está mi espíritu),
 isin un centro (sin un norte)!
 Desborda la multitud de alegría,
 cual si al *da lao* acudiera¹,
 subiendo a las terrazas en primavera.
 (En cambio) yo no siento nada,
 cual recién nacido que aún no sabe reír.
 Fatigado, como quien no tiene adonde ir.
 Todo el mundo vive en la abundancia,
 [sólo yo parezco un menesteroso]².
 Es mi mente la de un estúpido,
 ¡un rematado estúpido!
 La gente ve todo con claridad,
 isólo yo vivo en tinieblas!
 La gente sabe muy bien distinguir,
 isólo yo de mi perplejidad no salgo!
 Indistinto, como el mar.
 Confuso, como sin tener donde parar.
 Todos obran con cordura,
 sólo yo soy torpe y despreciable.
 Es mi deseo ser diferente de los demás³,
 porque para mí lo más grande
 es la Madre que alimenta.

1. El *da lao* (大牢) era un rico y abundante sacrificio ritual.

2. Esta línea no aparece en la copia B de Mawangdui, sólo en la copia A.

3. El sinograma 欲 («desear») sólo aparece en las dos copias, A y B, de Mawangdui.

孔德之容，唯道是從。道之物，唯望（悅）唯物（惚）。物（惚）呵望（悅）呵，中又（有）象圖。三六上望（悅）呵物（惚）呵，中有物呵。幼（窈）呵冥呵，其中有請（精）呵。其請（精）甚真，其中有信。自今及古，其名不去，三六下以順衆父。吾何以知衆父之然也？以此。

65 XXI

La gran virtud se manifiesta
 en seguir únicamente al Tao¹.
 El Tao (se manifiesta) en las cosas,
 nebuloso y confuso.
 ¡Confuso y nebuloso,
 en él están contenidas las formas!
 ¡Nebuloso y confuso,
 en él las cosas están contenidas!
 ¡Profundo y oscuro,
 en él se halla la energía vital!².
 La energía vital es asaz verdadera,
 y en ella está la confianza.
 Desde hoy hasta los remotos tiempos,
 nunca se perdió su nombre,
 por él se obedece al padre de la multitud de seres³.
 ¿Cómo puedo yo saber que así es el padre de la multitud de seres?
 Merced a éste (el Tao).

1. El sinograma 孔 puede significar aquí tanto «grande» como «vacío». Este último significado es el que le atribuyen algunos comentaristas, como Wang Bi (孔德 «la Virtud vacía»). En esta sentencia se trata la relación entre el Tao y la Virtud (cf. cap. 15). La Virtud vuelve a aparecer identificada con la ley natural. De modo que el sabio sigue y se adapta a esas leyes y deja que las cosas adopten espontáneamente su forma natural original. Su postura será no forzar nunca el devenir de los seres permaneciendo en la quietud del no-actuar, gracias a la cual podrá, al mismo tiempo, edificar en sí mismo la virtud.

2. Según el comentario de Heshang Gong, el 精 («energía vital») sería ya algo real, existente (实), en el seno del vacío (虚) del Tao. Como también significa «semilla», sería un signo más (junto a *qi* 气, *yuan qi* 元气, *jing qi* 精气) del principio de la existencia (del ser y de los seres), equiparable al *arjé* griego.

3. «padre» equivale a «principio», y así en las versiones tardías se usa el sinograma 甫, con ese significado. El «padre» por tanto vendría a identificarse con la Virtud. Una muestra más del predominio de lo femenino en la obra: Tao-madre, Virtud-padre. Si bien ambos son lo mismo, identificados en la Vacuidad.

其在道也。曰。『禁（餘）食（贅）行（物）亞（惡）人（之）故（有）欲（者）弗（居）居。

然者不止。自視者不章。自見者不明。自伐者无功。自矜者不长。三

66 XXIV¹

De puntillas no te puedes mantener de pie.
 Si sólo te ves a ti mismo, no tienes clarividencia;
 si haces ostentación de tu persona, no eres hombre de luces;
 si te jactas, no llegarás a triunfar;
 si eres orgulloso, ningún adelanto harás².
 Considerado desde el Tao,
 llámase a todo eso:
 «migajas, maula»³.
 Los seres lo detestan,
 y por eso el que tiene deseos pierde la quietud⁴.

1. Este capítulo aparece en los textos tardíos detrás del capítulo 68. En el texto de Mawangdui su colocación es más consecuente, dado que forma una unidad de sentido con el capítulo 67.

2. El sinograma 长 (*chang* [o *zhang*]) admite varias interpretaciones: «durar largo tiempo»; «ser jefe»; «crecer», «hacer progresos». Hemos preferido esta última.

3. 赘行 («maula», «cosa inútil») significa literalmente «actos inútiles». Sin embargo, algún erudito (Gao Heng) propone que el sinograma 行, «actos», podría ser originalmente 衣 («vestido»), dada la semejanza entre ambos en la escritura antigua. En ese caso, la traducción sería «exceso inútil de comida y vestidos».

4. También podría traducirse: «el que (lo) desea pierde la quietud». Vid. nota 1 del capítulo 75.

曲則全，枉（枉）則正，洼則盈，敝（敝）則新，少則得，三三多則惑。是以耶（聖）人執一，以爲天下牧。不自視故章，不自見也故明，不自伐故有功，弗矜故能長。夫唯不三六爭，故莫能與之爭。古之所胃（謂）曲全者，幾語才（哉）？誠全歸之。

67 XXII

Lo que se pliega se conserva entero,
 lo que se dobla se mantiene recto¹;
 lo hundido se colma,
 tórnase nuevo lo ajado;
 con poco, se consigue;
 con mucho, se cae en extravío.
 Por eso el sabio aferra el Uno²,
 y así puede volverse en pastor del entero mundo.
 No se mira a sí mismo y por eso es de todos conocido,
 no se ve a sí mismo y de ahí su gran clarividencia,
 no se jacta y por eso llega a triunfar,
 no es orgulloso y de ahí que sea el primero.
 Como no lucha,
 nadie hay capaz de luchar contra él.
 ¿Acaso tiene valor el dicho de los antiguos:
 «Lo que se pliega se conserva entero»?
 En verdad, así es como se conserva
 la integridad.

1. 𠄎 [枉] («doblar») tiene también el sentido de sufrir una injusticia, mientras que 正 (zheng, «mantenerse recto») implica la idea de la posesión personal de la justicia. La sentencia inicial aparece otra vez al final del capítulo. Idénticas palabras se atribuyen a Lao Dan en el *Zhuang zi*: «Los hombres buscan siempre la felicidad; sólo yo me pliego para conservarme entero» (libro XXXIII).

2. Sobre el Uno que debe «asir» el sabio, cf. capítulo 2. Este capítulo 67 es uno de los principales argumentos para quienes sostienen que el Uno del *Lao zi* no es otro sino el mismo Tao.

希言自然。剽（飄）風不冬（終）朝，暴雨不三六冬（終）日。孰爲此？
天地而弗能久有，兄（况）於人乎？故從事而道者同於道，德者同於
德，失者同於失。同於三九者，道亦德之。同於失者，道亦失之。

68 XXIII

Ser parco en palabras es acorde con la Naturaleza.
 Un viento furioso no sopla toda una mañana,
 una lluvia torrencial no dura todo el día.
 ¿Quién causa todo esto?
 Si el Cielo y la Tierra no pueden durar largo tiempo,
 imenos ha de poder el hombre!
 Por eso quien todo lo hace según el Tao, únese al Tao;
 quien todo lo hace según la Virtud, a la Virtud se une;
 quien todo lo hace abandonando (el Tao y la Virtud),
 se une a ese abandono.
 Si te unes a la Virtud, el Tao te acogerá.
 Si al abandono te unes, el Tao te abandonará¹.

1. El final del capítulo (en ambas copias, A y B, idéntico) no presenta el orden y coherencia que encontramos en las versiones tardías. Hemos traducido por «acoger» el sinograma 德 («virtud»), suponiendo que se trata aquí de un préstamo fonético por su homófono 得, usado en las versiones tardías, que significa «obtener». Si no fuera así, la traducción más plausible sería: «El Tao acrece en ellos la virtud» (cf. cap. XXIII). En este capítulo se subraya la temporalidad de todas las cosas: sólo el Tao, en medio de las pasajeras manifestaciones de los seres, permanece «por largo tiempo» (cf. cap. 60). La descripción que aquí se hace de la mutación incesante de todo cuanto existe (Cielo, Tierra, hombre), recuerda muy de cerca el pensamiento de Maestro Zhuang: 变化无常 («constante transformación sin nada permanente»). Es una referencia a la realidad universal que «abarca en su seno a los infinitos seres», y de la que «no se puede decir que retorne a ningún sitio» (*Zhuang zi*, libro XXXIII). Comparando ambos textos, se observa que en el *Lao zi* la noción de Tao aparece más perfilada que en el *Zhuang zi*; lo cual ha servido de argumento a quienes sostienen que el primero se redactó, o cuando menos se acabó de redactar, mucho más tarde de lo comúnmente admitido, e incluso en época posterior al *Zhuang zi*.

有物昆（混）成，先天地生。蕭（寂）呵謬（寥）呵，獨立而不改（改），
可_三以爲天地母。吾未知其名也，字之曰道。吾強爲之名曰大。
大曰筮（逝），筮（逝）曰遠，遠曰反。道大，天大，地大，王亦因。_{二四上}
國中有四大，而王居一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。

69 A11 XXV

Hay una cosa confusamente formada¹,
 anterior al Cielo y a la Tierra.
 ¡Silencio, Vacuidad!
 De nada depende y no sufre mudanza,
 puede ser tenida por madre del Cielo y de la Tierra.
 Su nombre desconozco,
 aunque lo escriben 道².
 Yo creo que su nombre es «grande».
 Lo grande se desplaza sin cesar,
 lo que se desplaza sin cesar llega hasta muy lejos,
 hasta tan lejos que acaba por retornar.
 Grande es el Tao,
 grande el Cielo,
 grande la Tierra,
 y también grande el soberano.
 Cuatro grandes hay en el Estado³,
 y uno de ellos es el soberano.
 El hombre tiene a la Tierra por norma,
 la Tierra al Cielo por norma tiene,
 del Cielo el Tao es la norma,
 la norma del Tao es Él mismo⁴.

1. «El Ser es algo que procede del caos». Vid. nota 1 en capítulo A11.

2. *Idem*, nota 3.

3. *Idem*, nota 4.

4. Literalmente «el Tao tiene a la Naturaleza por norma». Ahora bien, 自然 («naturaleza») significa la naturaleza última, o sea, la Vacuidad, como más tarde el *tathata* del *mahayana*, con el que está semánticamente asociado. En cualquier caso, no puede interpretarse como *fisis* o *natura*, dado que este concepto se encierra en la categoría de «existencia», a diferencia de Tao. Este final del capítulo expone con claridad un orden cosmogónico y cosmológico en el que se destaca la distinción del Tao respecto del mundo, excluyendo la idea de creación. El reino de lo inmutable, el Tao, se situaría por encima de los otros tres órdenes (Cielo, Tierra, Hombre), caracterizados por la mutabilidad, aunque todos en perfecta correspondencia; la cual estaría inspirada por *zi ran* (自然), la ley de la naturaleza, identificada con el Tao. No se debe, pues, confundir Naturaleza en este último sentido de ley universal con Naturaleza en el sentido de universo mundo (天地, «Cielo y Tierra»).

重爲輕根，靜爲躁（躁）君。是以君_{三〇下}子冬（終）日行，不遠其留
（輜）重。雖有環（營）官（館），燕處則昭若。若何萬乘之王而以
身輕於天下？輕則失本，躁（躁）則失_{三〇上}君。

70 XXVI

Lo pesado es raíz de lo liviano;
 la quietud, señora de la agitación.
 De ahí que el caballero viaje el día entero
 sin alejarse del furgón¹.
 Aun protegido por su guardia y en seguro lugar,
 siempre se tendrá vigilante.
 ¿Cómo puede un soberano de miles de carros de guerra,
 juzgar a su propia persona más liviana que el mundo entero?²
 Por causa de esa liviandad se pierde el origen,
 por culpa de la agitación se pierde el señorío³.

1. 輕重 (*qī zhōng*, «furgón») designaba, antiguamente, los carros que transportaban impedimentos y armas, y que acompañaban al señor que partía de viaje. Algunos comentaristas chinos traducen *qī zhōng* simplemente por «carro entoldado». Aquí simboliza lo pesado. En cuanto a «caballero», *vid.* nota 1 del capítulo C3.

2. Es ésta una idea del taoísmo primitivo desarrollada por el filósofo Yang Ch'u. *Vid.* pp. 57 s.

3. El sentido del capítulo es recomendar a quien aspire a la sabiduría taoísta que no actúe con ligereza, conservando la quietud mental en todo trance. Es el método para cuidar el cuerpo, cultivar la propia persona y mantenerse unido al Tao. Y es también el método que debe seguir el gobernante, el «soberano de miles de carros», pues la «agitación», es decir, el gobierno activo, desemboca en el desorden y la ruina.

善行者无達（徹）迹，善言者无瑕適（謫），善數者不用櫛（籌）筴（策）。善數閉者无關籥，而不可_三_下啟也。善結者无縲約，而不可解也。是以耶（聖）人恆善懷（救）人，而无棄人，物无棄財，是胃申明。故善人，善人之師，不_三_上善人，善人之資也。不貴其師，不愛其資，雖知（智）乎大迷。是胃（謂）眇要。

71 XXVII

El buen caminante no deja huellas,
 el buen orador no yerra al hablar,
 el que sabe contar no usa de *chou ce*¹.
 El que sabe cerrar no echa el cerrojo,
 mas lo que cierra no se puede abrir.
 El que sabe atar no anuda cuerdas,
 mas lo que ata no se puede soltar.
 Por eso el sabio siempre sabe remediar a los demás
 y no les abandona,
 ni tampoco abandona las cosas de valor;
 a esto llaman clarividencia².
 De ahí que el hombre que sabe,
 sea maestro de los hombres que saben³,
 y que el que no sabe
 sea útil para los que saben.
 Quien no tiene en alta estima a su maestro,
 quien no ama a lo que para él es útil,
 pese a su inteligencia se hallará en gran confusión.
 A esto llaman profunda sutileza⁴.

1. 筹策 (*chou ce*) era un conjunto de varillas de bambú utilizado antiguamente como instrumento de cálculo.

2. Traducimos por «clarividencia» los sinogramas 神明, si bien el primero aparece un tanto confuso en la copia B de Mawangdui, y algunos estudiosos creen reconocer el sinograma 越 (*yue*, «sobrepasar», «transcender»). En este caso, la traducción más exacta podría ser «visión (comprensión) transcendente». Sobre estos sinogramas, *vid.* Comentario al fragmento A del *Gran Uno*.

3. «saber» es traducción del sinograma 善, que significa «ser bueno para algo». En las versiones tardías se dice: «... sea maestro de los hombres que no saben». Tal vez en el texto de Mawangdui se trata de un error del copista. Algunos comentaristas quieren ver en estas sentencias un trasfondo político. Los conceptos hombre bueno (que sabe) y hombre no bueno (que no sabe) representarían relaciones sociales de oposición. «Los que no saben (los siervos) son útiles para los que saben (los señores)».

4. «profunda sutileza» es traducción de 微妙, que parece apuntar hacia una esencia sutil y misteriosa.

知其雄，守其雌，爲天下雞。爲天_{三四下}下雞，恆德不離。恆德不離，復歸於嬰兒。知其白，守其辱，爲天下_四浴_{（谷）}。爲天下浴_{（谷）}，恆德乃足。恆德乃足，復歸於樸。知其白，守其_{三四上}黑，爲天下式。爲天下式，恆德不貸_{（忒）}。恆德不貸_{（忒）}，復歸於无極。樸散_{（散）}，則爲器，耶_{（聖）}人用則爲官長，夫大制无_{三四下}割。

72 XXVIII

Conoce lo masculino,
 pero mantente en lo femenino,
 y hazte barranca¹ del mundo.
 Si te haces barranca del mundo,
 no abandonarás la Virtud permanente.
 No abandonando la Virtud permanente,
 retornarás al (estado de) recién nacido.
 Conoce lo blanco (no tener mácula),
 mantente en la deshonra,
 hazte vaguada del mundo,
 haciéndote vaguada del mundo,
 tu permanente Virtud será bastante.
 Siendo bastante tu permanente Virtud,
 retornarás al (estado de) leño².
 Conoce lo blanco,
 mantente en lo negro,
 hazte la norma del mundo.
 Siendo la norma del mundo,
 no habrá yerro en tu Virtud permanente.
 No habiendo yerro en tu permanente Virtud,
 retornarás a lo que no tiene límites³.
 Divídese el leño y se vuelve en utensilios,
 usa de él el sabio y alcanza a ser señor de mandarines.
 Un gran gobierno no divide en partes.

1. El sinograma 谿 significa exactamente «pequeño río de montaña», pero en los textos de Mawangdui el que aparece es 雞, que significa «gallo». Se trata, sin duda, de un error de copia debido a la semejanza entre ambos sinogramas, o al uso alternativo de los mismos. Nos hemos atenido, pues, a las restantes versiones, que coinciden con el texto del *Zhuang zi* en que se recoge esta cita de Lao Dan: «Quien conoce lo masculino y conserva lo femenino, es la barranca del mundo; quien conoce lo que no tiene mácula y se mantiene en la humillación, es la vaguada del mundo» (libro XXXIII).

2. «Tornar al estado de leño» (復歸於樸) es retornar a la simplicidad original del propio ser, simbolizada por el trozo de madera o leño, sin desbastar, y que por ello no ha visto modificada por el hombre su forma natural.

3. Sobre el 无极 (wuji, «sin límites»), *vid.* Introducción, pp. 85 s.

將欲取〔天下而爲之者，吾見其不〕得已夫。天下，神器也，非可爲者也。爲之者敗之，執之者失之。④〔物三四上〕或行或隨（隨），或熱，或硿，或陪（培）或墮。是以耶（聖）人去甚，去大，去諸（奢）。

73 XXIX

Si alguien desea ganar el mundo y en ello se empeña,
bien veo que no saldrá con su intento.

El mundo,
arma mágica es,
que no es posible manejar.

Si la manejas fracasas,
y la pierdes si la agarras.

Las cosas¹, unas veces van delante y otras detrás;
soplan suave a veces, otras con fuerza;
a veces fuertes, a veces débiles,
a veces crecen vigorosas, otras veces decaen².
Por eso el sabio rechaza lo extremado,
rechaza lo grande,
rechaza el lujo.

1. Para algunos, 物 *wu* («cosa») aquí significa «hombre».

2. Para traducir estas cuatro líneas hemos seguido el texto A, cuyas tres primeras líneas (parcialmente reconstruidas) coinciden con el de las versiones posteriores. En el texto B sólo hallamos tres líneas, de las que la primera y la tercera coinciden con la primera y la cuarta de la copia B; la segunda dice: «unas veces calientes, otras veces duras». Probablemente se trata de un error del copista.

以道佐人主，不以兵強三四下於天下。其（事好還，師之所在，荆）園
生之。善者果而已矣，毋以取強焉。果而毋驕，果而勿矜，果而
〔毋〕三四上伐，果而毋得已居。是胃（謂）果而強。物壯而老，胃（謂）
之不道，不道蚤（早）已。

74 A4 XXX

Quien usa del Tao para asistir a príncipes
 no usa de las armas para alardear ante el mundo.
 El negocio de la guerra no deja de tener consecuencias,
 donde acampan los ejércitos,
 todo se cubre de maleza.
 El que sabe, se contenta con el fruto (de la victoria);
 no lo uses para hacer alarde de tu fuerza.
 Consigue el fruto y no te enorgullezcas,
 consigue el fruto y no te jactes,
 consigue el fruto y no alardees,
 consigue el fruto y no lo tengas por mérito.
 A eso llaman conseguir el fruto y no hacer alarde de fuerza¹.
 Cuando las cosas cobran vigor envejecen,
 es «no seguir el Tao»,
 «no seguir el Tao» acarrea un pronto final².

1. *Vid.* nota 3 del capítulo A4.

2. Estas tres últimas líneas no aparecen en el texto de Guodian. *Vid.* nota 4 en A4.

夫兵者，不祥之器也。

二四五下

物或亞（惡）之，故有道者不處。是以君

子居則貴左，用兵則貴右，故兵者非君子之器。

兵者困圍之

二四六上

器也，不得已而用之，鉅龍爲上，勿美也，若美之，是樂殺人也。夫

樂殺人，不可以得志於

二四六下

天下矣。是以吉事尚左，凶事尚右，

是以偏將軍居左，而上將軍居右，言以喪禮居之也。殺（人衆，以

悲

二四七上

哀立（莅）之，

單（戰）朕（勝）而以喪禮處之。

75 C3 XXXI

Las armas,
 instrumentos nefastos.
 Los seres las detestan,
 y por eso el que tiene deseos pierde la quietud¹.
 Y así el caballero, en su morada honra la izquierda,
 y la derecha quienes empuñan las armas;
 las armas, pues, no son instrumento de caballero².
 Las armas son instrumentos nefastos
 que sólo se deben usar cuando forzados nos vemos,
 siendo lo mejor mostrarse indiferente,
 ¡jamás las tengas por bellas!
 Tenerlas por bellas es hallar placer en matar hombres.
 Quien halla placer en matar hombres jamás podrá triunfar en el
 mundo.
 Por eso en los asuntos fastos la izquierda es el lugar de honor,
 en los nefastos el lugar de honor es la derecha;
 de ahí que el mariscal ocupe el lado izquierdo,
 y el condestable el lado derecho;
 quiere decir que se sitúan conforme a los ritos funerarios.
 Cuando se ha matado a multitud de hombres,
 siéntase ante ello grande tristeza y pena;
 si se vence en la batalla,
 procédase según los ritos funerarios.

1. En el texto de Guodian no aparecen estas primeras líneas del capítulo. De ellas la última, perdida en la copia B de Mawangdui, repite en la copia A la última línea del capítulo 66; de modo que también podría traducirse: «el que (las) desea pierde la quietud». Como se puede apreciar, no hemos seguido a los eruditos chinos que reproducen los sinogramas perdidos a partir de las versiones tardías.

2. Esta línea tampoco aparece en el texto de Guodian. Sobre el término «caballero», *vid.* nota 1 de C3.

道恆无名。樸唯（雖）小而天下弗敢臣，侯王若能守之，萬物將三四七
自賓。天地相合，以俞（渝）甘洛（露）。〔民莫之〕令，而自均焉。始
制有名，名亦既有，夫亦將知止，知止所以不殆。卑（道之）三四八上 圉天
下也，猷（猶）小浴（谷）之與江海也。

76 A10 XXXII

El Tao es permanente y no tiene nombre.
 Leño que, pese a ser pequeño, nadie en el mundo osa avasallar;
 si señores y monarcas lo pudieran conservar,
 serían como huéspedes para los infinitos seres.
 Cuando el Cielo y la Tierra estaban unidos,
 se desprendía dulce rocío.
 Como entre las gentes nadie daba órdenes,
 se tenían por iguales.
 Empiezan las jerarquías y con ellas aparecen los nombres,
 habiendo aparecido los nombres,
 será menester saber detenerse¹;
 y sabiendo detenerse, se dejará de sufrir.
 Se podría comparar lo que el Tao es para el mundo
 con lo que para los pequeños valles es el Río o es el mar.

1. A la hora de interpretar el capítulo se podrían distinguir dos niveles. Algunos pasajes esconderían bajo su terminología sociopolítica, un mensaje más profundo. Los sinogramas «nombres» 名 y «detenerse» 止 podrían referirse a la práctica meditativa y significar, respectivamente, el pensamiento discursivo y el estadio meditativo de aquietamiento de la mente (止觀).

知人者，知（智）也。自知，明也。朕（勝）人者，有力也。自朕（勝）者，強也。知_{三四}足者，富也。強行者，有志也。不失其所者，久也。死而不忘者，壽也。

77 XXXIII

Conocer a los demás,
 inteligencia.
 Conocerse a sí mismo,
 clarividencia¹.
 Vencer a los demás,
 fortaleza.
 Vencerse a sí mismo,
 poderío.
 Saber contentarse,
 riqueza.
 Esforzarse,
 voluntad.
 No perder el lugar,
 perduración.
 Morir sin caer en el olvido,
 longevidad².

1. El comienzo del capítulo se corresponde con la recomendación del *Sun zi*: «Conoce a tu adversario y concórete a ti mismo, y podrás librar cien batallas sin riesgo de derrota» (cf. cap. 34). Vemos, pues, unos principios de estrategia militar elevados al dominio gnoseológico.

2. Estas cuatro últimas líneas también se podrían traducir: «No perder la propia condición, perduración. Morir sin desaparecer, longevidad». La mayoría de los comentaristas relacionan el capítulo con el 修养 (*xiu yang*), es decir, con el perfeccionamiento espiritual del sabio taoísta: autoconocimiento, autodomínio, autosatisfacción, voluntad de permanencia en el Tao. Quien consigue culminar este proceso, necesariamente «no perderá su lugar (condición)» y será capaz de alcanzar la longevidad, pues habrá llegado a hacerse uno con el Tao.

道，溥（汎）呵，其可左右也，成功遂（事而）二四九上弗名有也。萬物歸焉而弗爲主，則恆无欲也，可名於小。萬物歸焉而弗爲主，可二四九下命（名）於大。是以耶（聖）人之能成大也，以其不爲大也，故能成大。

78 XXXIV

El Tao, vastísimo¹,
 puede extenderse a derecha e izquierda;
 cumple con éxito su obra, mas no se atribuye el mérito².
 A él acuden todos los seres, mas no se hace señor de ellos;
 porque siempre está libre de deseos;
 se le puede llamar pequeño.
 A él acuden los seres todos, mas no se hace señor de ellos,
 se le puede llamar grande.
 Por eso el sabio puede llegar a ser grande,
 porque no se considera grande,
 de ahí que pueda llegar a ser grande.

1. El sinograma 汎 («vastísimo») también puede significar «desbordarse». *Vid.* nota del capítulo XXXIV.

2. 弗名有 («no atribuirse el mérito») también podría traducirse por «ni nombrar ni tener (apropiarse)».

執大象，天下往。往而不害，安平大。樂與（餌，）三〇上過格（客）止。
故道之出言也，曰：「淡呵，其无味也。視之，不足見也。聽之，不足
聞也。用之，不二五〇下可既也。」

79 C2 XXXV

Asiendo la gran imagen
 se somete el mundo entero.
 Se somete y no sufre daño,
 y reinan grandísima paz e igualdad.
 Dulces sonos y ricos manjares,
 los caminantes se detienen.
 Por eso hablando del Tao, se dice¹:
 «Insípido,
 sin ningún sabor.
 Lo miras
 y no lo puedes ver.
 Lo escuchas
 y no lo puedes oír².
 Lo usas
 y no se puede acabar».

1. En las copias de Mawangdui vemos el sinograma 曰 («decir»), que no aparece en las demás versiones.

2. Estas dos sentencias guardan un gran parecido con las líneas iniciales del capítulo 58.

將欲擒（翕）之，必古（固）張之。將欲弱之，必古（固）（圉）強之。將欲去之，必古（固）與之。將欲奪之，必古（固）予（之）。（三三）上是胃（謂）微明。柔弱勝（勝）強。魚不可說（脫）於淵，國利器不可以示人。

80 XXXVI¹

Si quieres encoger algo,
antes debes estirarlo.
Si quieres debilitar algo,
antes debes fortalecerlo.
Si quieres eliminar algo,
antes debes apoyarlo.
Si quieres conquistar algo,
antes debes entregarlo.
Eso se llama «clarividencia sutil».
Lo blando y débil triunfan de lo duro y fuerte.
El pez no puede abandonar las profundidades,
los instrumentos eficaces del Estado no se pueden mostrar a los hom-
bres.

1. Algunos interpretan este capítulo desde la óptica del arte militar. «Lo blando y lo débil triunfan de lo fuerte» sería el principio estratégico fundamental del pensamiento militar contenido en el libro. En él se expone la táctica del «primero retroceder» («hacer concesiones»). El débil se encuentra en principio a la defensiva; para conservar las propias fuerzas y, al mismo tiempo, obligar al enemigo a pasar de su ventajosa posición inicial a una situación final desventajosa, es preciso retroceder en un primer momento con vistas a colocar al enemigo en situación pasiva, hacerle descubrir sus puntos débiles y destrozarlo en el momento propicio. Es la táctica también preconizada en el *Sun zi*. Por otro lado, uno de los más prestigiosos eruditos chinos del siglo XX, Guo Moruo, sostiene que este capítulo del *Lao zi* es una exposición de la técnica de la hipocresía (詐術), dentro de una crítica global del ideario taoísta desde su muy particular punto de vista.

道恆无名，侯王若^{三五下}能守之，萬物將自化。化而欲作，吾將闡之以无名之樸。闡之以无名之樸，夫將不辱。不辱以靜，天地將自正。^{三五上}

《道》 二千四百廿六·^{三五下}

81 A7 XXXVII

El Tao permanente no tiene nombre;
 si los señores y monarcas lo pudieran conservar,
 los seres todos se reformarían por sí solos¹.
 Si una vez reformados, brotaran en ellos deseos,
 reprimíalos yo con el leño sin nombre².
 Reprimidos con el leños sin nombre,
 no se sentirán humillados.
 No sintiéndose humillados, reinará la calma,
 y el Cielo y la Tierra se rectificarán de forma espontánea.

«[LIBRO DEL] TAO»

Dos mil y cuatrocientos y veintiséis [sinogramas]

1. Otra posible traducción de esta línea: «todos los seres se les someterían espontáneamente».

2. Vid. nota 5 del capítulo A7. En la copia de Guodian no aparece el sinograma 吾 (*wu*, «yo»), lo cual permite una traducción donde el sujeto de «reprimir» podrían ser los señores y monarcas. No se puede descartar que la inclusión del 吾 sea un error de copia que se mantuvo en las siguientes versiones.

Literature cited

- BRIDGES, J. B. 1960. The life history of the European spruce sawfly, *Pristiphora abietis* (L.), in Canada. *Can. Entomol. Stud.* 1: 1-10.
- BRIDGES, J. B. 1961. The life history of the European spruce sawfly, *Pristiphora abietis* (L.), in Canada. *Can. Entomol. Stud.* 2: 1-10.
- BRIDGES, J. B. 1962. The life history of the European spruce sawfly, *Pristiphora abietis* (L.), in Canada. *Can. Entomol. Stud.* 3: 1-10.
- BRIDGES, J. B. 1963. The life history of the European spruce sawfly, *Pristiphora abietis* (L.), in Canada. *Can. Entomol. Stud.* 4: 1-10.
- BRIDGES, J. B. 1964. The life history of the European spruce sawfly, *Pristiphora abietis* (L.), in Canada. *Can. Entomol. Stud.* 5: 1-10.

Manuscript accepted

1965-1966. The life history of the European spruce sawfly, *Pristiphora abietis* (L.), in Canada.

TAO TE CHING (道 德 經)

VERSIÓN DE WANG BI (王 弼, 226-249)*

* Hemos elegido la versión de Wang Bi entre las tardías debido a la consideración en que ha sido tenida por los eruditos chinos a lo largo de los siglos. Otra muy conocida y utilizada versión, la de Heshang Gong (河上公), no presenta sino mínimas alteraciones del texto (las más interesantes se han señalado en las notas o en el mismo texto); sólo en las notas y comentarios de ambos autores se aprecian serias y muy importantes diferencias. La más antigua es la de Heshang Gong, aunque un siglo antes ya se había alcanzado la redacción final del libro, hacia mediados del siglo -I. Comparando estas versiones con las copias anteriores, se observa la sustitución de sinogramas «tabúes» (諱) por corresponder a los nombres de los primeros emperadores de la dinastía Han, v.g. el uso de 國 por 邦, de 常 por 恆, de 開 por 啓, entre otros.

道可道，非常道。名可名，非常名。無名，天地之始。
有名，萬物之母。故常無欲，以觀其妙；常有欲，
以觀其徼。此兩者，同出而異名，同謂之玄，玄之又玄，
眾妙之門。

I 45¹

El Tao que se puede expresar con palabras,
 no es el Tao permenente.
 El nombre que puede nombrarse
 no es el nombre permanente.
 Lo que no tiene nombre,
 es principio del Cielo y de la Tierra.
 Lo que tiene nombre,
 es Madre de todos los seres.
 Por eso con la permanente ausencia (無) de deseos
 se contempla su esencia sutil escondida²;
 con la permanente presencia (有) del deseo
 se contemplan sólo sus apariencias.
 Estos dos (無 y 有) tienen el mismo origen³,
 aunque diferentes nombres;
 tanto al uno como al otro puedes llamarlos misterio.
 Misterio de los misterios,
 puerta de las mil maravillas.

1. Los números arábigos indican la numeración de los capítulos correspondientes de las copias de Mawangdui. A continuación, cuando existen, la de los capítulos del *Lao zi* de Guodian.

2. *Vid.* nota 1 del capítulo 45.

3. *Idem*, nota 2.

天下皆知美之為美，斯惡已；皆知善之為善，斯不善已。
故有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，
音聲相和，前後相隨。是以聖人處無為之事，
行不言之教。萬物作焉而不辭，生而不有，為而不恃，
功成而弗居。夫唯弗居，是以不去。

II 46 A9

En el mundo todos conocen la belleza y la buscan,
y ahí tienes ya la fealdad.
Todos conocen la bondad y la buscan,
y ahí tienes ya la no-bondad.
En el mundo todos saben por qué lo bello es bello,
y así aparece lo feo.
Todos saben por qué lo bueno es bueno,
y entonces aparece lo que no es bueno.
Por eso el Ser y el No-ser se engendran mutuamente,
lo difícil y lo fácil se producen mutuamente,
lo largo y lo corto se forman mutuamente,
lo alto y lo bajo se completan mutuamente,
el sonido y el sentido se armonizan mutuamente,
delante y detrás se siguen mutuamente.
Por eso el sabio se acomoda en el no-actuar,
ejercita la enseñanza sin palabras,
Aparecen los infinitos seres,
y (el Tao) no los abandona;
crecen, y no los posee¹,
actúan, sin depender (del Tao);
triunfan, mas no se aposenta en ellos.
Justamente porque no se aposenta en ellos,
por eso mismo no los abandona.

1. Esta línea no aparece en ninguno de los textos más antiguos.

不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不為盜；
不見可欲，使民心不亂。是以聖人之治，虛其心，實其腹，
弱其志，強其骨。常使民無知無欲。使夫知者不敢為也。
為無為，則無不治。

III 47

Si no se elogia a los hombres virtuosos,
 las gentes no disputarán.
 Si no se da valor a las mercaderías difíciles de obtener,
 las gentes no robarán.
 Si no se deja ver lo que puede provocar el deseo,
 el corazón de las gentes no se alborotará¹.
 De ahí el gobierno del sabio:
 vaciar su mente (del pueblo),
 y llenar su estómago,
 aflojar su ánimo
 y robustecer sus huesos.
 Hacer siempre que las gentes carezcan de conocimientos y de deseos,
 hacer que los inteligentes no osen actuar.
 Practicando el no-actuar
 reinará el orden universal.

1. El sinograma 心 («corazón») significa «mente», tal y como se traduce dos líneas después. En la versión de Heshang Gong se omite el sinograma 民 («gente», «pueblo»).

道冲而用之或不盈，淵兮似萬物之宗；挫其銳，
解其紛，和其光，同其塵，湛兮似或存。
吾不知誰之子，象帝之先。

IV 48

El Tao es vacío,
 mas su eficiencia nunca se agota.
 ¡Abismo!
 parece el ancestro de todos los seres.
 Embota los filos,
 desenreda la maraña,
 empaña el brillo,
 hecho uno con la suciedad (del mundo)¹.
 Profundo,
 como si sólo a veces existiera.
 No sé yo de quién es *hijo*,
 parece anterior al emperador del Cielo².

1. Las líneas 5 a 8 se repiten, idénticas, en el capítulo LVI. *Vid.* nota 2 del capítulo 48.

2. *Vid.* nota 4 del capítulo 48.

天地不仁，以萬物為芻狗；聖人不仁，以百姓為芻狗。
天地之間，其猶橐籥乎？虛而不屈，動而愈出。
多言數窮，不如守中。

V 49 A12

El Cielo y la Tierra no tienen benevolencia,
para ellos, los seres sólo son perros de paja¹.
El sabio no tiene benevolencia,
para él, las gentes del pueblo sólo son perros de paja.
El espacio entre el Cielo y la Tierra,
icómo se asemeja a un fuelle!
Vacío y nunca se agota;
cuanto más se mueve, más sale de él.
Cuanto más hables, más sufrirás²;
mejor, conservar el vacío interior.

1. *Vid.* nota 2 del capítulo 49.

2. *Cf.* capítulo 49: «cuanto más sabes, más sufres».

谷神不死，
是謂玄牝。
綿綿若存，
用之不勤。

玄牝之門，
是謂天地根。

VI 50

El espíritu del valle no muere;
«hembra misteriosa» es su nombre¹.
La puerta de la «hembra misteriosa»
es la raíz del Cielo y de la Tierra.
Continuamente,
así es como parece existir
y su eficiencia nunca se agota.

1. Gao Heng dice al explicar este capítulo: «Espíritu del valle, hembra misteriosa, son nombres que designan al Tao». El Tao es llamado espíritu del valle y hembra misteriosa; valle es aquí adjetivo y significa «que engendra y alimenta»; hembra es nombre sustantivo, es el ser que engendra y alimenta; son dos nombres diferentes pero lo mismo en el fondo».

天長地久。天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生。是以聖人後其身而身先；外其身而身存。非以其無私耶，故能成其私。

VII 51

Perdurable es el Cielo
y persistente la Tierra.
Cielo y Tierra pueden durar largo tiempo
porque no viven para sí,
de ahí que puedan vivir largamente.
Por eso el sabio se sitúa detrás y está delante;
no mirando por su persona, es el primero;
no mira por su persona y la conserva.
¿No es acaso porque se ha vaciado de su yo?
Así es como puede llevar el yo a la perfección¹.

1. *Vid.* notas de los capítulos A1 y 51.

上善若水。水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道。居善地，心善淵，與善仁，言善信，正善治，事善能，動善時。夫唯不爭，故無尤。

VIII 52

El hombre de bondad superior es como el agua.
El agua sabe favorecer a todos los seres, mas no lucha;
ocupa los lugares que la muchedumbre detesta
y así está cerca del Tao.
Sabe elegir el lugar donde vivir,
sabe mantener su mente en profundo silencio,
sabe ser benevolente en su trato,
sabe ganarse la confianza cuando habla,
sabe poner orden cuando gobierna,
sabe usar de su talento cuando algo emprende,
sabe en qué momento debe moverse.
excusarás caer en falta.

持而盈之，不如其已；揣而棖之，不可長保。
金玉滿堂，莫之能守；富貴而驕，自遺其咎。
功成身退，^{*}天之道也。

* Heshang Gong: 功成、名遂、身退

IX 53 A20

Es mejor detenerse
 que seguir hasta llenar (el cántaro).
 Si se afila mucho (la espada),
 no podrá conservarse largo tiempo.
 Una sala colmada de oro y de jade,
 nadie la podrá guardar.
 El que se engríe de su nobleza y riquezas
 atrae sobre sí la desgracia.
 Retirarse una vez se ha triunfado¹,
 he ahí el Tao del Cielo.

1. En la versión de Heshang Gong: «retirarse una vez se ha triunfado y ganado nombre» (功成、名遂、身退).

載營魄抱一，能無離乎？專氣致柔，能嬰兒乎？
滌除玄覽，能無疵乎？愛國治民，能無知乎？
天門開闔，能為雌乎？明白四達，能無為乎？
生之，畜之。生而不有，為而不恃，長而不宰，
是謂玄德。

¿Puedes hacer que tus espíritus abracen el Uno
y no lo abandonen?
¿Puedes alcanzar la máxima blandura concentrando tu energía
y volverte un recién nacido?
¿Puedes purificar tu espejo misterioso
hasta dejarlo sin mancha?
¿Puedes amar al pueblo y gobernar el Estado
usando del no-actuar?
¿Puedes abrir y cerrar las puertas del Cielo
haciendo de hembra ?
¿Puedes penetrar con clara visión el universo mundo
sin usar de tu inteligencia?
Engendra y alimenta,
engendra sin apropiarse,
sustenta sin hacer alarde,
hace crecer mas no gobierna;
es su nombre «Virtud del misterio».

三十輻，共一轂，當其無，有車之用。埏埴以為器，當其無，有器之用。鑿戶牖以為室，當其無，有室之用。故有之以為利，無之以為用。

XI 55

Treinta radios convergen en el cubo de una rueda,
y merced a su no-ser (vacío),
el carro cumple su misión.
Modelando la arcilla se hacen las vasijas,
y merced a su no-ser,
las vasijas cumplen su misión.
Horádanse los muros con puertas y ventanas
al levantar la casa,
y merced a su no-ser,
la casa cumple su misión.
Y así, del *ser* depende la utilidad,
y del *no-ser*, que cumpla su misión.

五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，
馳騁畋獵令人心發狂，難得之貨令人行妨。
是以聖人為腹不為目，故去彼取此。

XII 56

Los cinco colores ciegan la vista del hombre,
su oído ensordecen las cinco notas musicales,
los cinco sabores pierden el gusto del hombre,
y su mente arrebatan galopadas y cacerías.
Las mercaderías difíciles de obtener
de gran daño son para la humana conducta.
De ahí que el sabio se preocupe del vientre y no del ojo,
y por eso rechaza lo uno y adopta lo otro.

寵辱若驚，貴大患若身。何謂寵辱若驚？寵為下，得之若驚，失之若驚，是謂寵辱若驚。

何謂貴大患若身？吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患？故貴以身為天下，若可寄天下；愛以身為天下，若可託天下。

XIII 57 B4

El favor y la afrenta llegan con gran sobresalto,
estimar la propia persona es dar valor a un gran sufrimiento.
¿Qué quiere decir el favor y la afrenta llegan con gran sobresalto?
El favor es algo que rebaja,
te sobresaltas si lo ganas
y también cuando lo pierdes;
eso quiere decir el favor y la afrenta llegan con gran sobresalto.
¿Qué quiere decir estimar la propia persona es dar valor a un gran
sufrimiento?
Si padezco grandes sufrimientos,
es porque estoy asido a un yo.
Si no estuviera asido a un yo,
¿qué sufrimiento podría padecer?
Por eso sólo a quien valora su propia persona como si fuera el entero
mundo,
sólo a él se le puede entregar el mundo;
sólo quien ama a su propia persona como si fuera el entero mundo,
sólo a él se le puede confiar el mundo.

視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微。此三者，不可致詰，故混而為一。其上不皦，其下不昧。繩繩不可名，復歸於無物。是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。迎之不見其首，隨之不見其後。執古之道，以御今之有。能知古始，是謂道紀。

XIV 58

Lo miras y no lo ves,
su nombre es 夷.
Lo escuchas y no lo oyes,
su nombre es 希.
Lo tientes y no lo tocas,
su nombre es 微¹.
Estos tres no se pueden concebir,
y así se confunden y hacen uno.
Encima de él no hay luz
ni debajo las tinieblas.
Persistente,
no se le puede dar un nombre,
retorna siempre a la Vacuidad.
Le dicen forma de lo sin forma,
imagen de la Vacuidad.
Es su nombre vaguedad.
Sales a su encuentro y no le ves la cabeza,
lo sigues y no ves su parte de atrás.
Asiendo el Tao de antaño,
gobiérganse los negocios del presente.
Ser capaz de conocer el comienzo de la Antigüedad,
a eso llaman clave del Tao.

1. *Vid.* nota 4 del capítulo 58.

古之善為士者，微妙玄通，深不可識。夫唯不可識，故強為之容：豫兮若冬涉川，猶兮若畏四鄰，儼兮其若客，渙兮若冰之將釋，敦兮其若樸，曠兮其若谷，渾兮其若濁。孰能濁以靜之徐清？孰能安以久動之徐生？保此道者不欲盈，夫唯不盈，故能蔽不新成。

XV 59 A5

Los verdaderos sabios de antaño¹,
 a no dudar que en su sutileza penetraron el misterio,
 tan profundos que no se los podía conocer.
 No pudiendo conocerlos,
 fuerza será describirlos:
 vacilantes,
 como quien cruza un río en pleno invierno;
 precavidos,
 como quien teme a todos sus vecinos;
 discretos,
 como huésped;
 frágiles,
 como el hielo a punto de fundirse;
 honestos y sencillos,
 como un leño;
 amplios,
 como un valle;
 indistintos,
 cual turbias aguas;
 tranquilos,
 como el mar profundo;
 naturalmente elegantes,
 como si no tuvieran límites.
 ¿Quién, hallándose en medio de la turbiedad, es capaz de calmarse y
 así tornarse claro poco a poco?
 ¿Quién, hallándose en medio del reposo, es capaz de empezar a mo-
 verse y así crecer poco a poco?
 El que guarda este Tao no busca la plenitud.
 Y es precisamente por no satisfacer sus deseos
 por lo que es capaz de deshacerse de lo viejo y renovarse².

1. Vid. nota 1 del capítulo A5.

2. En la versión de Wang Bi esta última línea dice 故不新更 en lugar de 故不
 新更. Los sinogramas 不 y 毋 en la antigua escritura *zhuan* son muy semejantes, por lo
 que podría tratarse de un error de copia. 毋 es una simple partícula coordinante, mien-
 tras que 不 significa «no», con lo cual la sentencia vendría a decir todo lo contrario.

致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，
各復歸其根。歸根曰靜，是曰復命。復命曰常，
知常曰明。不知常，妄作凶。知常容，容乃公，
公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，沒身不殆。

XVI 60 A13

Alcanzar la Vacuidad es el principio supremo,
 conservar la quietud procura seguridad;
 Los infinitos seres se desarrollan vigorosos,
 y yo contemplo su retorno.
 Innumerable es la variedad de los seres,
 (mas) todos retornan a su raíz.
 Retornar a la raíz se llama «quietud»;
 quietud se llama «retornar a la propia naturaleza»;
 retornar a la propia naturaleza se llama «lo permanente»;
 conocer lo permanente se llama «clarividencia»;
 si no conoces lo permanente,
 en tu ciego obrar hallarás la desgracia.
 Sólo conociendo lo permanente, es posible abarcarlo todo;
 sólo abarcándolo todo, se puede ser ecuánime;
 sólo siendo ecuánime, se puede ser universal¹;
 sólo siendo universal, se puede alcanzar la unión con el Cielo;
 sólo unido al Cielo, se puede alcanzar la unión con el Tao;
 sólo hecho uno con el Tao, se puede perdurar:
 desaparecido el yo, cesa todo sufrimiento².

1. La versión de Wang Bi dice «rey» (王) en lugar de «todo» (全). Entonces la traducción sería: «se puede reinar».

2. Vid. nota 2 del capítulo 60.

大上，下知有之，其次親而譽之，其次畏之，其次侮之。信不足焉，有不信焉。悠兮其貴言，功成事遂，百姓皆謂我自然。

XVII 61 C1

Del gran gobernante,
los de abajo sólo conocen su existencia;
al que no lo es tanto,
le aman y le elogian;
al que menos,
le temen;
al de inferiores cualidades,
le cubren de denuesos.
Si no es hombre de palabra,
no le tendrán confianza.
Es cauto, tiene en gran valor la palabra.
Remata con éxito los negocios todos,
y el pueblo llano dice: es obra nuestra¹.

1. *Vid.* nota 4 en C1.

大道廢，有仁義；智慧出，有大偽；六親不和，
有孝慈；國家昏亂，有忠臣。

XVIII 62 C1

Por eso cuando se abandona el gran Tao,
al punto aparecen la benevolencia y la rectitud.
Surgen la inteligencia y la sabiduría,
y al punto aparece la gran hipocresía.
Quiébrase la armonía entre los seis parentescos,
y al punto aparecen la piedad filial y el amor.
Caen los Estados en tremendo caos,
y al punto aparecen los leales¹ mandarines.

1. El sinograma 忠 («lealtad») también significa «diligencia», «dedicación».

絕聖棄智，民利百倍。
絕巧棄利，盜賊無有。
見素抱樸，少私寡欲。

絕仁棄義，民復孝慈。
此三者以為文不足，故令有所屬。

XIX 63 A1

Elimínese la sabiduría, rechácese la inteligencia,
y las gentes obtendrán beneficios cien veces mayores.
Elimínese la benevolencia, rechácese la rectitud,
y las gentes retornarán a la piedad filial y al amor.
Elimínese la industria, rechácese el interés
y ya no habrá bandidos ni ladrones.
Estas tres (razones),
tomadas como normas (de gobierno), no bastan
y por ello es menester hacerles saber a qué atenerse:
observar y abrazar la simplicidad original,
con un yo menguado (y) escasos deseos.

絕學無憂，唯之與阿，相去幾何？善之與惡，相去若何？人之所畏，不可不畏。荒兮其未央哉！眾人熙熙，如享太牢，如春登臺。我獨怕兮其未兆，如嬰兒之未孩；儼儼兮，若無所歸。眾人皆有餘，而我獨若遺。我愚人之心也哉！沌沌兮，俗人昭昭，我獨若昏。俗人察察，我獨悶悶。澹兮其若海，颺兮若無止。眾人皆有以，而我獨頑似鄙。我獨異於人，而貴食母。

XX 64 B3

Eliminado el estudio, desaparecen las cuitas¹.
 Entre un respetuoso sí y una bronca respuesta,
 ¿cuánta es la diferencia?
 Entre lo hermoso y lo horrendo,
 ¿dónde está la diferencia?
 Los demás me temen,
 mas tampoco yo puedo dejar de temer.
 Confuso (está mi espíritu),
 ¡sin un centro (sin un norte)!
 Desborda la multitud de alegría
 cual si al *da lao* acudiera,
 como si subiera a las terrazas en primavera.
 Sólo yo me tengo indiferente, impasible
 cual recién nacido que aún no sabe reír.
 Fatigado como quien no tiene adonde ir.
 Todo el mundo vive en la abundancia,
 sólo yo parezco un menesteroso.
 Es mi mente la de un estúpido,
 ¡un rematado estúpido!
 La gente ve todo con claridad,
 ¡sólo yo vivo en tinieblas!
 La gente sabe muy bien distinguir,
 ¡sólo yo de mi perplejidad no salgo!
 Tranquilo como el (profundo) mar.
 Libre como quien no está atado a ningún lugar.
 Todos obran con cordura,
 sólo yo soy torpe y despreciable.
 Sólo yo soy diferente de los demás,
 que para mí lo más grande
 es la Madre que alimenta.

1. Vid. nota 2 del capítulo B3.

孔德之容，惟道是從。道之為物，惟恍惟惚。
惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。
窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。
自古及今，其名不去，以閱眾甫。
吾何以知眾甫之狀哉？以此。

XXI 65

La gran virtud se manifiesta
 en seguir únicamente al Tao.
 El Tao (se manifiesta) en las cosas,
 nebuloso y confuso.
 ¡Confuso y nebuloso,
 en él están contenidas las formas!
 ¡Nebuloso y confuso,
 en él las cosas están contenidas!
 ¡Profundo y oscuro,
 en él se halla la energía vital!
 La energía vital es asaz verdadera,
 y en ella está la confianza.
 Desde los remotos tiempos hasta el presente¹,
 nunca se perdió su nombre,
 por él se sabe el origen de la multitud de seres.
 ¿De qué modo puedo yo saber cómo es el origen de la multitud de
 seres?
 Merced a éste (el Tao).

1. 自古及今 dice la versión de Heshang Gong, en cambio la de Wang Bi, coincidiendo con la copia de Mawangdui, escribe 自今及古 («desde el presente hasta los remotos tiempos»).

曲則全，枉則直，窪則盈，弊則新，少則得，多則惑。
是以聖人抱一為天下式。不自見故明，不自是故彰，
不自伐故有功，不自矜故長。夫唯不爭，
故天下莫能與之爭。古之所謂曲則全者，豈虛言哉！
誠全而歸之。

XXII 67

Lo que se pliega se conserva entero,
lo que se dobla se mantiene recto;
lo hundido se colma,
tórnase nuevo lo ajado;
con poco se consigue;
con mucho se cae en extravío.
Por eso el sabio abraza el Uno
y lo toma por norma del entero mundo.
No se ve a sí mismo, y de ahí su gran clarividencia,
no piensa que siempre tiene razón y por eso es conocido,
no se jacta y de ahí que llegue a triunfar,
no es orgulloso y por eso es el primero.
Como no lucha,
nadie hay en el mundo capaz de luchar contra él.
¡Cómo no ha de tener valor el dicho de los antiguos:
«Lo que se pliega se conserva entero»!
En verdad, así es como la integridad se conserva.

希言自然。故飄風不終朝，驟雨不終日。孰為此者？天地。天地尚不能久，而況於人乎？

故從事於道者，道者同於道，德者同於德，失者同於失。同於道者，道亦樂得之；同於德者，德亦樂得之；同於失者，失亦樂得之。信不足焉，有不信焉。

XXIII 68

Ser parco en palabras es acorde con la Naturaleza.

Un viento furioso no sopla toda una mañana,
una lluvia torrencial no dura todo el día.

¿Quién causa todo esto?

El Cielo y la Tierra.

Si el Cielo y la Tierra no pueden durar largo tiempo,
¿cómo ha de poder el hombre!

Por eso quien todo lo hace según el Tao únese al Tao;
quien todo lo hace según la Virtud a la Virtud se une;
quien todo lo hace abandonando (el Tao y la Virtud)
se une a ese abandono.

A quienes se unen al Tao,

el Tao también con gusto los acoge;

a quienes se unen a la Virtud,

la Virtud también con gusto los acoge;

a quienes al abandono se unen,

también el abandono con gusto los abandona.

A quien no es hombre de palabra,

nadie le tendrá confianza.

企者不立，跨者不行，自見者不明，自是者不彰，
自伐者無功，自矜者不長。其在道也，曰餘食贅行。
物或惡之，故有道者不處。

XXIV 66

De puntillas no te puedes mantener de pie;
a grandes zancadas no llegarás muy lejos;
si sólo te ves a ti mismo, no tienes clarividencia;
si piensas que siempre tienes razón, no puedes ver con claridad;
si te jactas, no llegarás a triunfar;
si eres orgulloso, ningún adelanto harás.
Considerado desde el Tao,
llámase a todo eso:
«migajas, maula».
Los seres lo detestan,
y por eso el que posee el Tao no se conduce así.

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，
可以為天下母。吾不知其名，字之曰道，強為之名，
曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。故道大，天大，地大，
王亦大。域中有四大，而王居其一焉。人法地，地法天，
天法道，道法自然。

XXV 69 A11

Hay una cosa confusamente formada¹,
 anterior al Cielo y a la Tierra.
 ¡Silencio, Vacuidad!
 De nada depende y no sufre mudanza,
 gira y retorna sin descanso²;
 puede ser tenida por Madre del mundo.
 Su nombre desconozco,
 aunque se escribe 道³.
 Yo creo que su nombre es «grande».
 Lo grande se desplaza sin cesar,
 lo que se desplaza sin cesar llega hasta muy lejos,
 hasta tan lejos que acaba por retornar.
 Por eso grande es el Tao,
 grande el Cielo,
 grande la Tierra
 y también grande es el hombre.
 Cuatro grandes hay en el universo⁴,
 y uno de ellos es el hombre.
 El hombre tiene a la Tierra por norma,
 la Tierra al Cielo por norma tiene,
 del Cielo el Tao es la norma,
 la norma del Tao es Él mismo.

1. *Vid.* nota 1 en capítulo A11.

2. Esta línea no aparece en los textos más antiguos.

3. *Vid.* nota 3 en capítulo A11.

4. *Idem*, nota 4.

重為輕根，靜為躁君。是以聖人終日行不離輜重。
雖有榮觀，燕處超然。奈何萬乘之主，而以身輕天下？
輕則失本，躁則失君。

XXVI 70

Lo pesado es raíz de lo liviano;
la quietud, señora de la agitación.
De ahí que el sabio viaje el día entero¹
sin apartarse del furgón.
Posee lujosas mansiones,
mas él vive tranquilo en apartado lugar.
¿Cómo puede un señor de miles de carros de guerra
gobernar el mundo a la ligera y sin deliberación?
Por causa de esa liviandad se pierde el origen,
por culpa de la agitación se pierde el señorío.

1. Más congruente, en la copia de Mawangdui aparece 君子 («caballero») en lugar de 圣人 («sabio»).

善行無轍迹，善言無瑕譴；善數不用籌策；
善閉無關楗而不可開，善結無繩約而不可解。
是以聖人常善救人，故無棄人；常善救物，
故無棄物，是謂襲明。故善人者，不善人之師；
不善人者，善人之資。不貴其師，不愛其資，
雖智大迷，是謂要妙。

XXVII 71

El buen caminante no deja huellas,
 el buen orador no yerra al hablar,
 el que sabe contar no usa de *chou ce*.
 El que sabe cerrar no echa el cerrojo,
 mas lo cerrado no se puede abrir.
 El que sabe lo que ata no anuda cuerdas,
 mas lo atado no se puede soltar.
 Por eso el sabio siempre sabe remediar a los demás
 y por tanto no les abandona;
 siempre sabe remediar a las cosas
 y por tanto no las abandona.
 A esto llaman seguir la luminosidad (del Tao).
 De ahí que el hombre que sabe
 sea maestro de los hombres que no saben¹;
 y que quien no sabe
 sea útil para los que saben.
 Quien no tiene en alta estima a su maestro,
 quien no ama a lo que para él es útil,
 pese a su inteligencia se hallará en gran confusión.
 A esto llaman sutileza profunda.

1. En la copia B de Mawangdui dice: «De ahí que el hombre que sabe sea maestro de los hombres que saben».

知其雄，守其雌，為天下谿。為天下谿，常德不離，復歸於嬰兒。知其白，守其黑，為天下式。

為天下式，常德不忒，復歸於無極。知其榮，

守其辱，為天下谷，常德乃足，復歸於樸。

樸散則為器，聖人用之，則為官長，故大制不割。

XXVIII 72

Conoce lo masculino,
pero mantente en lo femenino,
y hazte barranca del mundo.
Si te haces barranca del mundo
no abandonarás la Virtud permanente,
retornarás al estado de recién nacido.
Conoce lo blanco (la claridad),
mantente en lo negro (la oscuridad),
hazte la norma del mundo.
Si te haces la norma del mundo,
no habrá yerro en tu Virtud permanente,
retornarás a lo que no tiene límites.
Conoce el honor,
mantente en la deshonra,
hazte vaguada del mundo.
Si te haces vaguada del mundo,
bastante será tu permanente Virtud,
retornarás al estado de leño.
Divídese el leño y se vuelve en utensilios,
usa de él el sabio y alcanza a ser señor de mandarines.
Por eso un gran gobierno no divide en partes.

將欲取天下而為之，吾見其不得已。天下神器，不可為也，為者敗之，執者失之。故物或行或隨，或歔或吹，或強或贏，或挫或隳。是以聖人去甚，去奢，去泰。

XXIX 73

Si alguien desea ganar el mundo y en ello se empeña,
bien veo que no saldrá con su intento.
El mundo,
arma mágica es,
que no es posible manejar.
Si la manejas fracasas,
y la pierdes si la agarras.
Por eso las cosas unas veces van delante y otras detrás;
soplan suave a veces, otras con fuerza;
a veces fuertes, a veces débiles,
a veces seguras, otras veces peligrosas.
Por eso el sabio rechaza lo extremado,
rechaza el lujo,
rechaza el exceso.

以道佐人主者，不以兵強天下。其事好還。

師之所處，荊棘生焉。大軍之後，必有凶年。

善者果而已，不以取強。果而勿矜，果而勿伐，

果而勿驕。果而不得已，果而勿強。物壯則老，

是謂不道，不道早已。

XXX 74 A4

Quien usa del Tao para asistir a los príncipes
no usa de las armas para alardear ante el mundo.
El negocio de la guerra no deja de tener consecuencias,
donde acampan los ejércitos
todo se cubre de maleza.
Inexorablemente, tras una gran guerra
siguen años de grandes calamidades.
El que sabe, se contenta con obtener el fruto (de la victoria)
y no se atreve a usarlo para hacer alarde de su fuerza.
Consigue el fruto y no se jacta,
consigue el fruto y no alardea,
consigue el fruto y no se enorgullece,
consigue el fruto y no lo tiene por mérito,
consigue el fruto y no hace alarde de fuerza.
Cuando las cosas cobran vigor envejecen,
esto es la negación del Tao;
la negación del Tao acarrea un pronto final.

夫佳兵者，不祥之器，物或惡之，故有道者不處。

君子居則貴左，用兵則貴右。兵者不祥之器，

非君子之器，不得已而用之，恬淡為上。勝而不美，

而美之者，是樂殺人。夫樂殺人者，

則不可以得志於天下矣。吉事尚左，凶事尚右。

偏將軍居左，上將軍居右，言以喪禮處之。

殺人之眾，以哀悲泣之，戰勝，以喪禮處之。

XXXI 75 C3

Las armas afiladas son instrumentos nefastos.
Los seres las detestan
y por eso quien posee el Tao no las toca.
Y así el caballero, en su morada honra la izquierda,
y la derecha quienes empuñan las armas.
Las armas son instrumentos nefastos,
no son instrumentos de caballero.
Sólo se deben usar cuando forzados nos vemos,
siendo lo mejor mostrarse indiferente.
Aunque se venza, no hay que tenerlas por bellas.
Tenerlas por bellas es hallar placer en matar hombres.
Y quien halla placer en matar hombres jamás podrá triunfar en el
mundo.
En los asuntos fastos la izquierda es el lugar de honor,
en los nefastos el lugar de honor es la derecha.
El mariscal ocupa el lado izquierdo
y el condestable el lado derecho;
quiere decir que se sitúan conforme a los ritos funerarios.
Cuando se ha matado a multitud de hombres,
llórese con grande pena y tristeza;
si se vence en la batalla,
procédase según los ritos funerarios.

道常無名，樸雖小，天下莫能臣也。侯王若能守之，
萬物將自賓。天地相合，以降甘露，民莫之令而自均。
始制有名，名亦既有，夫亦將知止，知止所以不殆。
譬道之在天下，猶川谷之與江海。

XXXII 76 A10

El Tao es permanente, leño sin nombre
 al que, pese a ser pequeño,
 nadie en el mundo es capaz de avasallar¹;
 si señores y monarcas lo pudieran conservar,
 serían como huéspedes para los infinitos seres.
 Cuando el Cielo y la Tierra estaban unidos,
 se desprendía dulce rocío.
 Como entre las gentes nadie daba órdenes,
 se tenían por iguales.
 Empiezan las jerarquías y con ellas aparecen los nombres,
 habiendo aparecido los nombres,
 habrá que saber detenerse²;
 sabiendo detenerse se podrá dejar de sufrir.
 Se podría comparar lo que el Tao es para el mundo
 con lo que para los pequeños valles es el Río o es el mar.

1. Otros interpretan: «El Tao permanente no tiene nombre. Leño que, aunque fino...».

2. La versión de Heshang Gong difiere de las restantes: escribe 知之 («conocerlos») en lugar de 知止 («saber detenerse»).

知人者智，自知者明。勝人者有力，自勝者強。
知足者富。強行者有志。不失其所者久。死而不亡者壽。

XXXIII 77

Conocer a los demás,
inteligencia.
Conocerse a sí mismo,
clarividencia.
Vencer a los demás,
fortaleza.
Vencerse a sí mismo,
poderío.
Saber contentarse,
riqueza.
Esforzarse,
voluntad.
No perder el lugar,
perduración.
Morir sin caer en el olvido,
longevidad.

大道汎兮，其可左右。萬物恃之而生而不辭，功成不名有。
衣養萬物而不為主，常無欲，可名於小；
萬物歸焉而不為主，可名為大。以其終不自為大，
故能成其大。

XXXIV 78

El gran Tao se desborda,
puede extenderse a derecha e izquierda¹.
Los infinitos seres crecen gracias a él,
mas él no los gobierna;
cumple con éxito su obra
mas sin atribuirse el mérito;
alimenta con cariño a los infinitos seres
mas sin tenerse por señor de ellos;
siempre libre de deseos,
se le puede llamar pequeño;
a él acuden los seres todos
mas no se hace señor de ellos,
se le puede llamar grande.
Por eso el sabio nunca se tiene por grande,
y de ahí que pueda llegar a ser grande.

1. Una vez más la comparación del Tao con el agua, que ya vimos en los capítulos 29 y 43. Aquí la imagen del agua se utiliza para reproducir plásticamente la naturaleza del Tao, que se adapta a todas las modificaciones. Al igual que el agua de un desbordamiento, no hay lugar al que el Tao no se adapte; ni lugar, a derecha o izquierda, que no alcance su poder.

執大象，天下往。往而不害，安平太。樂與餌，過客止。道之出口，淡乎其無味，視之不足見，聽之不足聞，用之不可既。

XXXV 79 C2

Asiendo la gran imagen,
se somete el mundo entero.
Se somete y no sufre daño,
y reinan grandísima paz e igualdad.
Dulces sonos y ricos manjares,
los caminantes se detienen.
Las palabras que salen del Tao
son insípidas, sin ningún sabor.
Lo miras
y no lo puedes ver.
Lo escuchas
y no lo puedes oír.
Lo usas,
y no se puede acabar.

將欲歛之，必固張之；將欲弱之，必固強之；
將欲廢之，必固興之；將欲奪之，必固與之。
是謂微明。柔弱勝剛強。魚不可脫於淵，
國之利器不可以示人。

XXXVI 80

Si quieres encoger algo,
antes debes estirarlo.
Si quieres debilitar algo,
antes debes fortalecerlo.
Si quieres eliminar algo,
antes debes apoyarlo.
Si quieres conquistar algo,
antes debes entregarlo.
Eso se llama «clarividencia sutil».
Lo blando y lo débil triunfan de lo fuerte.
El pez no puede abandonar las profundidades.
Los instrumentos eficaces del Estado no se pueden mostrar a los
hombres.

道常無為而無不為。侯王若能守之，萬物將自化。化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。無名之樸，夫亦將無欲。不欲以靜，天下將自定。

XXXVII 81 A7

El Tao permanente no actúa,
mas nada hay que deje de hacer¹.
Si los señores y monarcas pudieran conservarlo,
los seres todos se reformarían por sí solos.
Si una vez reformados, brotaran en ellos deseos,
reprimiéndolos yo con el leño sin nombre.
Reprimidos con el leño sin nombre,
no volverán a tener deseos.
No teniendo ya deseos, se aquietarán,
y el mundo se tornará estable de forma espontánea.

1. Esta línea no aparece en ninguno de los textos antiguos.

上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德。

上德無為而無以為；下德為之而有以為。

上仁為之而無以為；上義為之而有以為。

上禮為之而莫之應，則攘臂而扔之。

故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，

失義而後禮。夫禮者，忠信之薄，而亂之首。

前識者，道之華，而愚之始。是以大丈夫處其厚，不居其薄；處其實，不居其華。故去彼取此。

XXXVIII 1

El hombre de virtud superior no ejercita la virtud,
 y por eso es virtuoso.
 El hombre de virtud inferior se aferra a la virtud,
 y por eso carece de virtud.
 El hombre de virtud superior no actúa
 ni pretende alcanzar fin alguno.
 El hombre de virtud inferior no actúa,
 mas pretende alcanzar algún fin.
 Quien posee la más alta benevolencia actúa,
 mas no pretende alcanzar fin alguno.
 Quien posee la más alta rectitud actúa
 y siempre busca algún fin.
 Quien observa al máximo los ritos actúa,
 mas nadie hace caso de él,
 y entonces extiende sus brazos y les hace fuerza (para que le res-
 peten).
 De suerte que tras la pérdida del Tao aparece la virtud,
 tras la pérdida de la virtud aparece la benevolencia,
 tras la pérdida de la benevolencia aparece la rectitud,
 tras la pérdida de la rectitud aparecen los ritos.
 Los ritos, menoscabo de la lealtad y la confianza,
 de un gran desorden son el origen.
 La presciencia es huero ornamento del Tao
 y principio de la necedad.
 De ahí que los grandes hombres
 se atengan a lo que acrece y no a lo que menoscaba,
 se atengan a la esencia y no al huero ornamento.
 Por eso rechazan lo uno y adoptan lo otro.

昔之得一者，天得一以清，地得一以寧，

神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，

侯王得一以為天下貞。其致之，天無以清將恐裂，

地無以寧將恐發，神無以靈將恐歇，谷無以盈將恐竭，

萬物無以生將恐滅，侯王無以貴高將恐蹶。

故貴以賤為本，高以下為基。

是以侯王自稱孤、寡、不穀。此非以賤為本耶？非乎？

故致數與無與，不欲琭琭如玉，珞珞如石。

XXXIX 2

Antaño alcanzaron el Uno:

el Cielo alcanzó el Uno y con él la pureza,
la Tierra alcanzó el Uno y con él la quietud,
los espíritus alcanzaron el Uno y se tornaron eficaces,
los valles alcanzaron el Uno y se llenaron,
los infinitos seres alcanzaron el Uno y crecieron,
los señores y los reyes alcanzaron el Uno y el mundo se pacificó.
Todos lo consiguieron a partir del Uno.

Sin esa quietud, acaso el Cielo se hubiera resquebrajado;
sin esa calma, acaso la Tierra se hubiera hundido;
sin esa eficacia, acaso los espíritus se hubieran agotado;
sin ese llenarse, acaso los valles se hubieran secado;
sin ese crecimiento, acaso los infinitos seres hubieran sucumbido;
sin esa paz en el mundo, acaso los señores y los reyes se hubieran
visto derribados.

Por eso la nobleza tiene su raíz en la humildad,
y lo superior tiene a lo inferior por fundamento.

De ahí que señores y reyes se nombren a sí mismos «huérfano», «miserero», «indigno»;

¿no es esto tomar lo humilde por raíz?, ¿o no?

La máxima fama es carecer de fama¹.

(El sabio) no desea brillar como el jade,

(prefiere ser) duro como una roca.

1. *Vid.* nota 3 del capítulo 2.

反者道之動，弱者道之用。天下萬物生於有，有生於無。

XL 4 A19

Retornar (al principio), he ahí el movimiento del Tao;
debilidad, he ahí la propia cualidad del Tao.
Los diez mil seres del mundo nacen del Ser;
el Ser nace del No-ser.

上士聞道，勤而行之；中士聞道，若存若亡；下士聞道，大笑之。不笑，不足以為道。故建言有之：明道若昧，進道若退，夷道若類，上德若谷，大白若辱，廣德若不足，建德若偷，質真若渝，大方無隅，大器晚成，大音希聲，大象無形，道隱無名。夫唯道，善貸且成。

XLI 3 B5

Un letrado superior oye hablar del Tao
y lo practica con diligencia.
Un letrado mediano oye hablar del Tao
y duda de su existencia.
Un letrado inferior oye hablar del Tao
y hace grande mofa de él.
Si no se mofara, no podría ser tenido por el verdadero Tao.
Por eso hay un proverbio (que dice)¹:
el Tao luminoso parece oscuro,
el Tao avanza como si retrocediera;
el Tao llano parece escabroso.
La Virtud superior parece fondo de valle,
la gran blancura parece un baldón,
la omnímoda Virtud parece no ser bastante,
la firme Virtud parece debilidad,
la pura verdad parece falsedad,
el gran cuadrado no tiene ángulos,
la gran vasija tarda mucho en hacerse,
el gran sonido raramente se oye,
la gran imagen no tiene forma,
el Tao, oculto, no tiene nombre.
Sólo el Tao puede proveer y llevar a la plenitud.

1. *Vid.* notas de los capítulos B5 y 3.

道生一，一生二，二生三，三生萬物。

萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。

人之所惡，唯孤、寡、不穀，而王公以為稱。故物或損之而益，或益之而損。人之所教，我亦教之。強梁者不得其死，吾將以為教父。

XLII 5

El Tao engendra al Uno,
el Uno engendra al Dos,
el Dos engendra al Tres,
el Tres engendra a los diez mil seres.
Los diez mil seres albergan en su seno el *yin* y el *yang*,
y el vacío y la energía se armonizan.
Lo más aborrecido de los hombres
es la orfandad, la miseria, la indignidad;
mas ved que así es como reyes y duques se nombran a sí mismos.
Pues las cosas crecen cuando las amenguas
y menguan cuando las acreces.
Lo que otros me han enseñado,
yo también lo enseño.
El que abusa de su fuerza no tendrá una buena muerte;
esto es para mí el padre de la enseñanza.

天下之至柔，馳騁天下之至堅。無有人無間，
吾是以知無為之有益。不言之教，無為之益，
天下希及之。

XLIII 6

Lo más blando del mundo,
cabalga sobre lo más duro que en el mundo hay.
El no-ser penetra donde no hay (espacio) vacío¹.
De ahí conozco yo el provecho del no-actuar.
La enseñanza sin palabras,
el provecho del no-actuar,
en el mundo pocos son los que lo alcanzan.

1. *Vid.* nota 2 del capítulo 6.

名與身孰親？身與貨孰多？得與亡孰病？
是故甚愛必大費，多藏必厚亡，知足不辱，
知止不殆，可以長久。

XLIV 7 A18

El buen nombre o la propia persona,
¿qué nos es más caro?

La propia persona o las riquezas,
¿qué es más valioso?

Ganar o perder,
¿qué es peor?

Por eso un amor intenso conlleva forzosamente un gran desgaste,
y quien mucho atesora por fuerza ha de sufrir grande pérdida.

Quien sabe contentarse no conoce la humillación,
quien sabe detenerse deja de sufrir,
y puede vivir largo tiempo.

大成若缺，其用不弊。
大盈若沖，其用不窮。
大直若屈，大巧若拙，
大辯若訥。
躁勝寒，靜勝熱。
清靜為天下正。

XLV 8 B7

La gran perfección parece imperfecta,
mas su eficiencia no sufre merma.
La gran plenitud parece vacía,
mas su eficiencia nunca se agota.
La gran rectitud parece torcida,
la gran destreza parece torpe;
la gran dialéctica parece tartaja.
La agitación vence al frío,
la quietud vence al calor.
Con la pura quietud el mundo se calma en el Uno.

天下有道，卻走馬以糞。天下無道，戎馬生於郊。
禍莫大於不知足；咎莫大於欲得。故知足之足，
常足矣。

XLVI 9 A3

Cuando el Tao reina en el mundo,
los corceles acarrearán estiércol.
Cuando en el mundo no reina el Tao,
aun las yeguas paren en el campo de batalla.
No hay mayor mal que dejarse arrastrar por los deseos;
no hay mayor desgracia que no saberse nunca contento;
no hay defecto más dañino que la ambición.
Por eso el contenido del que sabe contentarse
es contenido perdurable.

不出戶，知天下；不窺牖，見天道。其出彌遠，其知彌少。是以聖人不行而知，不見而名，不為而成。

XLVII 10

Sin salir de tu propia casa
puedes conocer el mundo.
Sin mirar por la ventana
puedes ver el Tao del Cielo.
Cuanto más lejos vayas,
menor será tu saber.
Por eso el sabio conoce sin viajar,
distingue sin mirar¹,
realiza su obra sin actuar.

1. *Vid.* nota 2 del capítulo 10. En algunas versiones tardías se lee «sin mirar ve con claridad» (明 en lugar de 名).

為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為。
無為而無不為。取天下常以無事，及其有事，
不足以取天下。

XLVIII 11 B2

Entregarse al estudio
es crecer día a día;
practicar el Tao
es menguar día a día;
menguar y menguar hasta llegar al no-actuar,
no se actúa, mas nada hay que se deje de hacer.
Si quieres regir el mundo,
nunca te entregues a negocios (de gobierno).
Si a ellos te entregas,
no podrás regir el mundo.

聖人無常心，以百姓心為心。善者，吾善之；不善者，吾亦善之，德善。信者，吾信之；不信者，吾亦信之，德信。聖人在，天下歛歛，為天下渾其心，百姓皆注其耳目，聖人皆孩之。

XLIX 12

El sabio no tiene una mente constante;
hace suya la mente del pueblo llano.
Soy bueno con quienes lo son conmigo
y también con quienes no lo son:
así hago a los hombres mejores.
Soy leal con quienes lo son conmigo
y también con quienes no lo son:
así hago a los hombres más leales¹.
El sabio vive en el mundo
en un sobrio no-actuar;
en su gobierno del mundo
hace (al pueblo) retornar a la sencillez.
Las gentes del pueblo fijan en él sus ojos
y el sabio a todos trata como a niños.

1. *Vid.* notas del capítulo 12.

出生入死。生之徒，十有三；死之徒，十有三；人之生，動之死地，亦十有三。夫何故？以其生生之厚。蓋聞善攝生者，陸行不遇兕虎，入軍不被甲兵；兕無所投其角，虎無所措其爪，兵無所容其刃。夫何故？以其無死地。

L 13

Salir es nacer, entrar es morir;
viven tres de cada diez;
tres de cada diez, la muerte se los lleva;
el hombre puede vivir largo tiempo,
mas también tres de cada diez eligen el camino de la muerte.
¿Cuál es la causa de todo ello?
Porque se esfuerzan demasiado en vivir.
Tengo oído decir que quien sabe guardar su vida
no topa con rinocerontes y tigres cuando viaja por tierra,
ni porta armas y coraza en el campo de batalla.
El rinoceronte no halla en él lugar donde cornear
ni el tigre donde clavar sus garras,
ni las armas donde aplicar su filo.
¿Cuál es la causa de ello?
Porque no hay en él lugar para la muerte.

道生之，德畜之，物形之，勢成之。
是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊，
德之貴，夫莫之命而常自然。故道生之，
德畜之。長之育之，成之熟之，養之覆之。
生而不有，為而不恃，長而不宰。是謂玄德。

LI 14

El Tao los engendra,
la Virtud los alimenta,
la materia les da forma,
el entorno los termina.
Por eso de los diez mil seres
ninguno hay que no respete al Tao
y no honre la Virtud.
Si respetan al Tao
y honran la Virtud
no es por designio,
sino porque siempre son así.
Por eso el Tao los engendra,
la Virtud los alimenta,
hace que crezcan, que se desarrollen,
que alcancen la plena madurez,
los nutre y protege.
Engendra sin apropiarse,
ayuda sin hacer alarde,
hace crecer mas no gobierna;
es su nombre «Virtud del misterio».

天下有始，以為天下母。既知其母，復知其子，
既知其子，復守其母，沒身不殆。塞其兌，
閉其門，終身不勤。開其兌，濟其事，終身不救。
見小曰明，守柔曰強。用其光，復歸其明，
無遺身殃；是謂習常。

LII 15 B6

El mundo tiene un principio
 que es la Madre del mundo.
 Quien conoce a la Madre
 conoce (de vuelta) a la Hija;
 y quien conoce a la Hija
 conserva en retorno a la madre¹;
 desaparecido el yo, cesa todo sufrimiento.
 Tapa las aberturas,
 cierra las puertas
 y acabarás tus días sin fatiga alguna.
 Franquea las aberturas,
 afánate en los negocios
 y acabarás tus días sin salvación posible.
 Ver lo menudo se llama clarividencia,
 conservarse débil llámase fortaleza.
 Usa de la luz
 retorna a la clarividencia,
 (porque) si no abandonas, será tu ruina:
 y eso es unirse a lo permanente².

1. *Vid.* nota 1 del capítulo 15. Aquí seguimos la versión de Heshang Gong. Según su comentario, la Madre es el Tao, y el Hijo (o la Hija), el Uno. En otras versiones tardías se lee: «Quien consigue a la Madre, conoce a la Hija (al Hijo); y quien conserva a la Madre, acaba sus días sin menoscabo alguno».

2. *Vid.* notas 4 y 5 del capítulo 15.

使我介然有知，行於大道，唯施是畏。大道甚夷，而民好徑。朝甚除，田甚蕪，倉甚虛；服文綵，帶利劍，厭飲食，財貨有餘；是為盜夸。非道也哉！

LIII 16

Si tuviera una chispa de sabiduría,
anduviera yo por el gran camino
con el solo temor de desviarme.
Llano, muy llano, es el gran camino,
mas los demás gustan de los atajos.
La corte está hondamente corrompida;
los campos, enteramente abandonados;
los graneros, completamente vacíos.
Lujosos ropajes,
afiladas espadas al cinto,
vinos y manjares hasta saciarse,
riquezas sin cuento;
a éstos hay que llamarlos grandes bandidos.
¡Cuán lejos están del Tao!

善建者不拔，善抱者不脫，子孫以祭祀不輟。修之於身，其德乃真；修之於家，其德乃餘；修之於鄉，其德乃長；修之於國，其德乃豐；修之於天下，其德乃普。故以身觀身，以家觀家，以鄉觀鄉，以國觀國，以天下觀天下。吾何以知天下然哉？以此。

LIV 17 B8

Lo bien arraigado no se arranca,
lo bien abrazado no se suelta,
las generaciones futuras no dejarán de celebrar sacrificios.
Si cultivas (el Tao) en tu propia persona,
tu virtud será verdadera;
si lo cultivas en el gobierno de tu familia,
tu virtud será sobrada;
si lo cultivas en el gobierno de tu aldea,
tu virtud será prolongada;
si lo cultivas en el gobierno del Estado,
tu virtud será abundante;
si lo cultivas en el gobierno del mundo,
tu virtud se hará universal.

Por eso considera a los demás desde tu propia persona,
considera a las otras familias desde tu propia familia,
considera a las otras aldeas desde tu propia aldea,
considera a los otros Estados desde tu propio Estado,
considera a los otros mundos desde tu propio mundo.
¿Cómo puedo saber que el mundo es así?
Por lo que hay aquí y ahora.

含德之厚，比於赤子。蜂蟄虺蛇不螫，猛獸不據，攫鳥不搏。骨弱筋柔而握固。

未知牝牡之合而全作，精之至也。終日號而不嗄，和之至也。知和曰常，知常曰明。益生曰祥。

心使氣曰強。物壯則老，謂之不道，不道早已。

LV 18 A17

El hombre de honda virtud
se asemeja a un recién nacido.
No le pican los bichos venenosos
ni las bestias salvajes le atacan
ni le agreden las aves de presa.
Débiles son sus huesos y tendones,
mas su mano ase con firmeza.
Aún no conoce la unión de macho y hembra,
mas su pequeño miembro se levanta¹,
tanto su energía vital es extrema.
Llora todo el día y no enronquece,
que su armonía es perfecta.
Conocer la armonía se llama permanencia;
conocer lo permanente se llama clarividencia;
gozar plenamente de la vida se llama desgracia;
una mente que dirige la energía se llama fortaleza.
Cuando las cosas cobran vigor envejecen,
es «no seguir el Tao»,
«no seguir el Tao» conlleva un pronto final.

1. Vid. nota 2 de A17.

知者不言，言者不知。塞其兌，閉其門，挫其銳，解其分，和其光，同其塵，是謂玄同。故不可得而親，不可得而疏；不可得而利，不可得而害；不可得而貴，不可得而賤。故為天下貴。

LVI 19 A15

El que sabe no habla,
el que habla no sabe.
Tapa las aberturas,
cierra las puertas,
embota los filos,
desenreda la maraña,
empaña el brillo,
hecho uno con la suciedad (del mundo),
a eso dicen identidad del misterio.
Por eso en Él no puede haber próximos,
ni tampoco extraños;
no puede haber beneficio,
ni perjuicio tampoco;
no puede haber honor,
ni tampoco desprecio.
De ahí que sea lo más noble del mundo.

以正治國，以奇用兵，以無事取天下。吾何以知其然哉？
以此。天下多忌諱，而民彌貧；民多利器，國家滋昏；
人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盜賊多有。故聖人云：
我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，
我無欲而民自樸。

LVII 20 A16

Gobiérnase un Estado con normas permanentes;
úsase en la guerra de tácticas cambiantes;
el mundo se conquista no empeñándose en ello.
¿Cómo sé que es así?

Por lo siguiente:

cuantas más prohibiciones en el mundo,
mayor es la miseria de las gentes.

Cuantas más herramientas tiene el pueblo,
mayor desorden reina en el Estado.

Cuanto mayor es la industria y más las mañas de los hombres,
más productos extraños surgen por doquier.

Cuanto más y más severas las leyes y decretos,
más abundan ladrones y bandoleros.

Por eso dice el sabio:

yo no actúo, y el pueblo se reforma por sí mismo;

yo gusto de la quietud, y el pueblo rectifica por sí mismo;

yo de nada me ocupo, y el pueblo se enriquece por sí mismo;

yo no tengo deseos, y el pueblo se torna simple por sí mismo.

其政悶悶，其民淳淳；其政察察，其民缺缺。
禍兮福之所倚，福兮禍之所伏。孰知其極？
其無正。正復為奇，善復為妖。人之迷，
其日固久。是以聖人方而不割，廉而不剝，
直而不肆，光而不耀。

LVIII 21

Con un gobierno compasivo,
el pueblo se vuelve honesto.
Con un gobierno severo,
malicioso se vuelve el pueblo.
La felicidad se apoya en la desgracia,
la desgracia en la felicidad se esconde,
¿quién sus límites conoce?
¡No existen normas permanentes!
Lo normal se vuelve anómalo,
y maligna, la bondad.
Ha largo, largo tiempo,
que los hombres andan perdidos.
De ahí que el sabio sea recto, mas sin herir;
acerado, mas sin pinchar,
franco, mas no desconsiderado,
brillante, sin deslumbrar.

治人事天，莫若嗇。夫唯嗇，是謂早服；
早服謂之重積德；重積德則無不克，
無不克則莫知其極；莫知其極，可以有國；
有國之母，可以長久；是謂深根固柢，
長生久視之道。

LIX 22 B1

Cuando se gobierna a los hombres y se sirve al Cielo,
nada hay como ahorrar (la energía vital).

Ahorrando (la energía vital),
se está prevenido.

Estando prevenido se acumula virtud de continuo.

Si acumulas virtud de continuo,

nada habrá que no puedas superar;

si nada hay que no puedas superar,

no habrá nadie que conozca los límites (de tu fuerza).

Si no hay nadie que conozca los límites,

podrás poseer el Estado.

Cuando se posee a la Madre del Estado,

es posible conservar (el dominio) largo tiempo.

A esto llaman profunda y firme raíz,

Tao de la larga vida y de la visión perdurable.

治大國，若烹小鮮。以道莅天下，其鬼不神；
非其鬼不神，其神不傷人；非其神不傷人，
聖人亦不傷人。夫兩不相傷，故德交歸焉。

LX 23

Regir un gran Estado es como freír un pequeño pez.
Cuando se usa del Tao para gobernar el mundo,
los demonios pierden su poder.
No sólo los demonios pierden su poder,
sino que los dioses tampoco hacen daño a los hombres.
Y no sólo los dioses no hacen daño a los hombres,
sino que tampoco les hacen daño los sabios.
Unos y otros no se dañan mutuamente
y así su virtud se hace una (en el Tao).

大國者下流，天下之交。天下之牝，牝常以靜勝牡，以靜為下。故大國以下小國，則取小國；小國以下大國，則取大國。故或下以取，或下而取。大國不過欲兼畜人，小國不過欲入事人。夫兩者各得所欲，大者宜為下。

Un gran Estado,
(valle) al que descienden las aguas,
donde el mundo se concentra.
La hembra del mundo,
siempre la hembra con su quietud al macho vence.
Con la quietud se puede ocupar el lugar inferior.
Por eso un gran Estado se abaja ante un pequeño Estado,
y así de él se apodera.
Un Estado pequeño se abaja ante un gran Estado,
y así se ve por él conquistado.
Por tanto, ora el uno se abaja para conquistar,
ora el otro se abaja y acaba conquistado.
Por eso el gran Estado sólo desea acoger y alimentar al otro;
y el pequeño Estado, entrar al servicio del otro es lo solo que desea.
Para que tanto uno como otro obtengan lo que desean,
el grande habrá de abajarse.

道者萬物之奧。善人之寶，不善人之所保。

美言可以市，尊行可以加人。人之不善，何棄之有？

故立天子，置三公，雖有拱璧以先駟馬，

不如坐進此道。古之所以貴此道者何？不曰：以求得，

有罪以免耶？故為天下貴。

LXII 25

El Tao se esconde en todos los seres;
tesoro de los hombres buenos
y el que protege a los que no lo son.
Con hermosas razones se puede ganar la fe de los hombres,
y con nobles acciones sobresalir entre ellos.
A los hombres que no son buenos,
¿por qué rechazarlos?
Por eso cuando se corona al hijo del Cielo
o se nombra a un gran consejero,
aunque se presente un disco de jade delante
y detrás la carroza de cuatro caballos,
mejor fuera, sentado, ofrecer este Tao.
¿No se dice acaso que con él se obtiene lo que se desea,
y que con él libre de culpa se ve el que ha cometido delito?
Por eso es tan estimado del mundo.

為無為，事無事，味無味。大小多少，報怨以德。
圖難於其易，為大於其細；天下難事必作於易，
天下大事必作於細。是以聖人終不為大，
故能成其大。夫輕諾必寡信，多易必多難。
是以聖人猶難之，故終無難矣。

LXIII 26 A8

Actúa sin actuar (practica el no-actuar),
ocúpate en no ocuparte en nada,
saborea lo que no tiene sabor,
ten por grande lo pequeño y por mucho lo poco,
responde con la virtud a los que mal te quieren,
intenta lo difícil en lo fácil,
realiza lo grande en lo menudo.
Las cosas difíciles del mundo forzosamente comienzan por lo fácil,
y las cosas grandes del mundo forzosamente por lo menudo.
Por eso el sabio nunca realiza cosas grandes,
y así es como puede llevar a cabo grandes cosas.
Quien promete a la ligera por fuerza gozará de escaso crédito.

其安易持，其未兆易謀。其脆易泮，其微易散。

為之於未有，治之於未亂。合抱之木，生於毫末；

九層之臺，起於累土；千里之行，始於足下。

為者敗之，執者失之。是以聖人無為故無敗，

無執故無失。民之從事，常於幾成而敗之。

慎終如始，則無敗事。是以聖人欲不欲，

不貴難得之貨；學不學，復眾人之所過。

以輔萬物之自然，而不敢為。

LXIV 27 A6, A14, C4

Lo que está en reposo fácil es de mantener;
 antes de los augurios, trazar es cosa fácil;
 fácil de quebrar es lo frágil,
 y de dispersar lo que es menudo.
 Hazlo antes de que acaezca,
 pon orden antes de que estalle el caos.
 El árbol que apenas puedes abrazar
 ha nacido de un minúsculo brote;
 la torre de nueve pisos
 comenzó por una espuerta de tierra;
 una jornada de mil *li*¹
 empieza por un primer paso.
 El que actúa fracasa,
 el que aferra algo lo pierde.
 Por eso el sabio no actúa
 y de ese modo no fracasa,
 nada aferra
 y de ese modo nada pierde.
 Siempre que las gentes emprenden un negocio,
 fracasan cuando están a punto de culminarlo.
 De donde el dicho:
 «Sé tan prudente al final como al principio,
 y no fracasarás en tu empresa».
 Por eso el sabio desea no desear,
 y no estima las mercaderías difíciles de obtener,
 tiene por saber el no saber
 y hace volver a las gentes de sus errores;
 favorece la naturaleza de los infinitos seres,
 mas sin atreverse a actuar.

1. 里 Medida china de longitud que en aquella época equivalía a unos 600 m (hoy día a 500).

古之善為道者，非以明民，將以愚之。民之難治，以其智多。故以智治國，國之賊；不以智治國，國之福。知此兩者亦稽式。常知稽式，是謂玄德。玄德深矣，遠矣，與物反矣，然後乃至大順。

LXV 28

Antaño quienes sabían practicar el Tao
no ilustraban a las gentes,
sino que las tenían en la ignorancia.
El pueblo es difícil de gobernar,
porque se abusa de la inteligencia.
Por eso quien gobierna el Estado usando de la inteligencia
es un bandido para el Estado;
gobernar el Estado sin usar de la inteligencia
es (traer) la felicidad al Estado;
tener presentes estas dos razones
es también una norma principal.
Tener siempre presente esta norma universal,
a eso llaman «Virtud del misterio».
La Virtud del misterio es profunda, vasta,
junto con las cosas retorna (al Tao),
después se alcanza la gran armonía.

江海所以能為百谷王者，以其善下之，故能為百谷王。
是以欲上民，必以言下之。欲先民，必以身後之。

是以聖人處上而民不重，處前而民不害。

是以天下樂推而不厭，以其不爭，故天下莫能與之爭。

LXVI 29 A2

¿Por qué el Río y el mar pueden ser reyes de (las aguas) de cientos de valles?

Porque saben estar por debajo de ellos,
y de ahí que sobre cientos de valles sean capaces de reinar.

Por eso cuando se desea estar encima de las gentes,
es menester abajarse ante ellas cuando se habla;
y cuando se desea andar delante de las gentes,
es menester ponerse a su zaga.

Por eso el sabio está encima sin que las gentes sientan su peso,
y delante sin que las gentes sufran daño.

Por eso el mundo de buen grado le sostiene sin sentirse de él hastiado.

No compite con nadie,
y de ahí que nadie en el mundo sea capaz de competir con él.

天下皆謂我道大，似不肖。夫唯大，故似不肖。若肖，久矣其細也夫！我有三寶，持而保之。一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先。慈故能勇；儉故能廣；不敢為天下先，故能成器長。今舍慈且勇，舍儉且廣，舍後且先，死矣！夫慈以戰則勝，以守則固。天將救之，以慈衛之。

LXVII 32

Todos en el mundo me dicen:
 el Tao es grande, a nada se asemeja.
 Justamente porque es grande,
 por eso a nada se asemeja.
 De asemejarse a algo,
 tiempo ha que fuera ya pequeño¹.
 Tengo tres preseas
 que guardo con esmero.
 Llámase la una amor;
 moderación, la segunda;
 la tercera, no atreverme a ser del mundo el primero.
 Con amor puedes ser valiente;
 con moderación, generoso;
 no atreviéndote a ser el primero, señor de los seres².
 Al presente se quiere ser valiente sin amor,
 generoso sin moderación,
 ser el primero sin ponerse detrás;
 ideo es la muerte cierta!
 Con el amor
 se vence en el combate,
 se es firme en la defensa.
 El Cielo te ayudará
 y con el amor te protegerá.

1. En la versión de Heshang Gong en estas primeras líneas del capítulo no aparece el sinograma 道, de modo que su comienzo sería similar al de las copias de Mawangdui. Cf. nota 1 del capítulo 32. Por otro lado, según algunos comentaristas, como Yan Lingfeng, todo este comienzo del capítulo no guarda relación con lo que sigue, y consideran que es un error de copia, y que es en el capítulo XXXIV donde procede situarlo. Sin embargo, las antiguas copias de Mawangdui no confirman esta opinión, aunque sí difieren en el contenido.

2. *Vid.* nota 2 del capítulo 32.

善為士者不武，善戰者不怒，善勝敵者不與，
善用人者為之下，是謂不爭之德，是謂用人之力，
是謂配天古之極。

LXVIII 33

Un verdadero sabio no usa de las armas,
un buen guerrero no se deja llevar de la ira,
quien sabe vencer a su enemigo no entabla con él combate,
quien sabe usar a los hombres se acomoda debajo de ellos.
A eso llaman virtud del no-luchar,
a eso llaman poder de usar a los hombres,
a eso llaman ley suprema de la armonía con el Cielo.

用兵有言：吾不敢為主而為客，不敢進寸而退尺。
是謂行無行，攘無臂，扔無敵，執無兵。
禍莫大於輕敵，輕敵幾喪吾寶。故抗兵相加，
哀者勝矣。

LXIX 34

Entre los estrategos corre un dicho:

«No osara yo hacer de anfitrión, antes de huésped;
no osara yo adelantar un *cun*, antes recular un *chi*»¹.

Eso quiere decir marchar en formación como si no se marchara,
levantar el brazo como si no se levantara,
cerrar con el enemigo como si no se cerrara,
empuñar las armas como si no se empuñaran.

No hay calamidad mayor que menospreciar al enemigo,
menospreciar a mi enemigo casi sería perder mi tesoro.

Por eso cuando se enfrentan fuerzas iguales,
vence el que, compasivo, lo lamenta.

1. Un *cun* 寸 es la décima parte de un 尺 *chi* (1 *chi* = 1/3 m).

吾言甚易知，甚易行。天下莫能知，莫能行。言有宗，
事有君。夫唯無知，是以不我知。知我者希，則我者貴。
是以聖人被褐懷玉。

LXX 35

Mis palabras,
harto fáciles son de comprender,
harto fáciles de ejercitar.
En el mundo nadie hay capaz de comprenderlas,
nadie capaz de ejercitarlas.
Las palabras han de tener un origen
y los actos un señor.
Como (los hombres) no los conocen,
por eso no me conocen a mí.
Raros son los que me conocen,
de gran mérito los que me siguen.
Por eso el sabio vestido de estopa
alberga un jade en el pecho.

知不知上，不知知病。夫唯病病，是以不病。
聖人不病，以其病病，是以不病。

LXXI 36

Saber que no se sabe,
superior;
creer que se sabe sin saber,
un mal.
Sólo cuando se tiene al mal por mal,
se está libre de mal.
El sabio libre se halla de mal,
porque tiene al mal por mal,
y por eso se halla libre de mal.

民不畏威，則大威至。無狎其所居，無厭其所生。
夫唯不厭，是以不厭。是以聖人自知不自見；
自愛不自貴。故去彼取此。

LXXII 37

Cuando las gentes pierden el miedo al poder,
sobrevienen hechos terribles¹.
No las aprietes en sus moradas
ni les hagas la existencia amarga.
Sólo si no las amargas
tampoco ellas te amargarán a ti.
Por eso el sabio
se conoce y no se exhibe,
se ama a sí mismo y no se ensalza;
rechaza lo uno y adopta lo otro.

1. El sinograma 威 (*wei*) significa propiamente «poder», pero aquí, en el segundo lugar se emplea en el sentido de «hechos terribles», «grandes desgracias».

勇於敢則殺，勇於不敢則活。此兩者，或利或害。
天之所惡，孰知其故？是以聖人猶難之。天之道，
不爭而善勝，不言而善應，不召而自來，
緡然而善謀。天網恢恢，疏而不失。

LXXIII 38

El valiente hasta la temeridad es muerto;
el valiente mas no temerario conserva la vida;
de entrambos, al uno aprovecha y al otro daño hace.
De la aversión del Cielo,
¿quién conoce la razón?
Por eso el sabio tiene todo por difícil.
Es el Tao del Cielo
saber vencer sin luchar,
saber responder sin hablar,
acudir sin ser llamado,
saber trazar sin presura.
Inmensa es la red del Cielo,
de la que nada escapa pese a ser grandes sus mallas.

民不畏死，奈何以死懼之？若使民常畏死，而為奇者，吾得執而殺之，孰敢？常有司殺者殺，夫代司殺者殺，是謂代大匠斲，夫代大匠斲者，希有不傷其手矣。

LXXIV 39

(Si) las gentes han dejado de temer a la muerte,
¿para qué asustarlas con la muerte?

Si se hiciera que las gentes tuvieran un constante temor a la muerte,
y (entonces) a los hacedores de tuertos, los prendiera yo y los matara,
¿quién osaría (después)?

Siempre hay un verdugo que mata¹.

Matar en lugar del verdugo,
es como serrar en lugar del carpintero.

Quien sierra en lugar del carpintero,
rara vez deja de herirse la mano.

1. *Vid.* nota 1 del capítulo 39.

民之饑，以其上食稅之多，是以饑。民之難治，以其上之有為，是以難治。民之輕死，以其求生之厚，是以輕死。夫唯無以生為者，是賢於貴生。

LXXV 40

El pueblo está hambriento
por causa de los muchos tributos,
por eso está hambriento.
El pueblo llano difícil es de gobernar
porque los de arriba actúan,
por eso es difícil de gobernar.
Las gentes desprecian la muerte
porque (los de arriba) sólo buscan gozar de la vida,
por eso desprecian la muerte.
No hacer nada por la vida
más sabio es que tener la vida en alta estima¹.

1. «sabio» es traducción de 賢. *Vid.* nota del capítulo 40.

人之生也柔弱，其死也堅強。萬物草木之生也柔脆，其死也枯槁。故堅強者死之徒，柔弱者生之徒。是以兵強則不勝，木強則兵。強大處下，柔弱處上。

LXXVI 41

El hombre, al nacer débil y blando,
tórñase al morir fuerte y duro.
Las yerbas todas y los árboles,
al nacer débiles y blandos,
tórñanse al morir secos y tiesos.
Por eso fuerza y dureza son atributos de la muerte,
debilidad y blandura atributos son de la vida.
Por eso las armas fuertes no vencen,
el árbol vigoroso muere.
Lo fuerte y lo grande están debajo,
y arriba lo que es débil y lo que es blando.

天之道，其猶張弓與？高者抑之，下者舉之；
有餘者損之，不足者補之。天之道，損有餘而補不足。
人之道則不然，損不足以奉有餘。孰能有餘以奉天下，
唯有道者。是以聖人為而不恃，功成而不處，
其不欲見賢。

LXXVII 42

El Tao del Cielo,
 semeja al que tensa un arco,
 abaja lo que está arriba
 y levanta lo que está debajo,
 quita de donde sobra
 y añade donde no basta.
 El Tao del Cielo,
 quita al que tiene de más
 y da al que no tiene bastante;
 no así el tao de los hombres,
 pues quita al que no tiene bastante
 y da más al que tiene ya de sobra.
 ¿Quién es capaz de ofrecer al mundo lo que le sobra?
 Sólo aquel que está en posesión del Tao.
 Por eso el sabio actúa sin imponerse;
 triunfa en su empeño
 sin apoderarse (del fruto);
 no desea manifestar su sabiduría¹.

1. Según algunos comentaristas, las cuatro líneas finales del capítulo se añadieron por error: las tres primeras son una clara repetición de las que aparecen en el capítulo 46 (II), en tanto que la última sería una glosa de las anteriores. Sobre los términos «sabio» y «sabiduría», *vid.* nota 3 del capítulo 42.

天下莫柔弱於水，而攻堅強者莫之能勝，
其無以易之。弱之勝強，柔之勝剛，
天下莫不知莫能行。是以聖人云：受國之垢，
是謂社稷主；受國不祥，是為天下王。
正言若反。

LXXVIII 43

Nada hay en el mundo más blando y débil que el agua,
mas nada la supera en vencer a lo recio y duro,
pues nada en ello puede ocupar su lugar.

Lo débil vence a lo fuerte,
lo blando vence a lo duro;
nadie en el mundo lo ignora,
mas en el mundo nadie es capaz de atenerse a ello.
Por eso dice el sabio:

«Sólo quien hace suyos los oprobios del Estado
es digno de llamarse señor del país;
sólo quien hace suyos los infortunios del Estado
es digno de llamarse soberano del mundo».
Las rectas palabras parecen significar lo contrario.

和大怨，必有餘怨，安可以為善？是以聖人執左契，而不責於人。有德司契，無德司徹。天道無親，常與善人。

LXXIX 44

Cuando se resarce una gran injusticia,
por fuerza siempre algo de injusticia queda,
¿cómo podría tenerse esto por bueno?
Por eso el sabio guarda la mitad izquierda de la tablilla,
mas contra el deudor no se querella.
Quien posee la virtud se atiene a lo pactado,
quien de virtud carece se da a recaudar tributos.
El Tao del Cielo no tiene allegados,
siempre está con los hombres de bien.

小國寡民。使有什伯之器而不用，使民重死而不遠徙。

雖有舟輿，無所乘之，雖有甲兵，無所陳之。

使人復結繩而用之，甘其食，美其服，安其居，樂其俗。
鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死，不相往來。

LXXX 30

Un Estado pequeño de escasas gentes,
que disponiendo de un ejército no hace uso de él;
sus gentes temen la muerte y excusan trasladarse lejos.
Aunque hay barcos y carruajes, nadie sube en ellos;
aunque hay armas y corazas, nunca ocasión de usarlas.
Las gentes han retornado al uso de los nudos.
Hallan sabrosa su comida,
hermosos sus vestidos,
tranquilas sus moradas,
alegres sus costumbres.
Divísanse a lo lejos los Estados vecinos,
óyese el canto de sus gallos y el ladrar de sus perros,
mas las gentes envejecen y mueren sin haberse visitado.

信言不美，美言不信。善者不辯，辯者不善。
知者不博，博者不知。聖人不積，既以爲人已愈有，
既以與人已愈多。天之道，利而不害，聖人之道，
為而不爭。

王弼註道德經

LXXXI 31

Las palabras verdaderas no son gratas,
las palabras gratas no son verdaderas.
El hombre bueno no se justifica,
quien se justifica no es bueno.
El saber no es erudición,
el erudito nada sabe.
El sabio no acumula,
obra enteramente para los otros
y posee cada vez más,
lo da todo a los demás
y tiene más cada vez.
De ahí el Tao del Cielo:
traer provecho y no daño;
y el Tao del sabio:
actuar sin luchar (por nada).

TAO TE CHING
ANOTADO POR WANG BI

The following table shows the results of the survey. The first column lists the countries, and the second column shows the percentage of respondents who answered "Yes" to the question "Do you think that the use of force is justified in the case of a terrorist attack?"

Country	Yes (%)
USA	85
UK	78
France	72
Germany	68
Italy	65
Spain	62
Canada	60
Japan	58
South Korea	55
Australia	52
India	50
China	48
Russia	45
Brazil	42
Argentina	40
Colombia	38
Peru	35
Venezuela	32
Chile	30
Ecuador	28
Guatemala	25
Honduras	22
Nicaragua	20
Costa Rica	18
Panama	15
Dominican Republic	12
Jamaica	10
Trinidad and Tobago	8
Grenada	5
Belize	3
Suriname	2
Guyana	1

TABLA DE CORRESPONDENCIAS DE LA NUMERACIÓN
DE LOS CAPÍTULOS EN LAS TRES VERSIONES

LAO ZI DE GUODIAN	LAO ZI DE MAWANGDUI	VERSIONES TARDÍAS
LIBRO A		
1	63	XIX
2	29	LXVI
3	9	XLVI
4	74	XXX
5	59	XV
6	27b	LXIVb
7	81	XXXVII
8	26	LXIII
9	46	II
10	76	XXXII
11	69	XXV
12	49	V
13	60	XVI
14	27*	LXIV
15	19	LVI
16	20	LVII
17	18	LV
18	7	XLIV
19	4	XL
20	53	IX
LIBRO B		
1	22	LIX
2	11	XLVIII
3	64	XX
4	57	XIII
5	3	XLI
6	15	LII
7	8	XLV
8	17	LIV
LIBRO C		
1	61-62	XVII-XVIII
2	79	XXXV
3	75	XXXI
4	27	LXIV

TABLA DE CORRESPONDENCIAS DE NUMERACIÓN DE LOS CAPÍTULOS

LAO ZI DE MAWANGDUI		LAO ZI DE MAWANGDUI		LAO ZI DE MAWANGDUI	
VERSIONES TARDÍAS		VERSIONES TARDÍAS		VERSIONES TARDÍAS	
1	XXXVIII	28	LXV	55	XI
2	XXXIX	29	LXVI	56	XII
3	XLI	30	LXXX	57	XIII
4	XL	31	LXXXI	58	XIV
5	XLII	32	LXVII	59	XVI
6	XLIII	33	LXVIII	60	XV
7	XLIV	34	LXIX	61	XVII
8	XLV	35	LXX	62	XVIII
9	XLVI	36	LXXI	63	XIX
10	XLVII	37	LXXII	64	XX
11	XLVIII	38	LXXIII	65	XXI
12	XLIX	39	LXXIV	66	XXIV
13	L	40	LXXV	67	XXII
14	LI	41	LXXVI	68	XXIII
15	LII	42	LXXVII	69	XXV
16	LIII	43	LXXVIII	70	XXVI
17	LIV	44	LXXIX	71	XXVII
18	LV	45	I	72	XXVIII
19	LVI	46	II	73	XXIX
20	LVII	47	III	74	XXX
21	LVIII	48	IV	75	XXXI
22	LIX	49	V	76	XXXII
23	LX	50	VI	77	XXXIII
24	LXI	51	VII	78	XXXIV
25	LXII	52	VIII	79	XXXV
26	LXIII	53	IX	80	XXXVI
27	LXIV	54	X	81	XXXVII

GLOSARIO

CONFUCIO (孔子 o 孔夫子, -551 a -479). Su nombre era Kong Qiu, y su sobrenombre Zhongni. Natural de Zouyi (hoy Qufu), en el Estado de Lu. Consagró su vida a la defensa y consolidación de las instituciones creadas bajo los primeros emperadores de la dinastía Zhou (basadas en los ritos y en una estructura social esclavista). Se dedicó a la política y llegó a desempeñar el cargo de ministro de Justicia (*si kou*) de su Estado natal. Fue entonces cuando ordenó la ejecución de Shaozheng Mao, un destacado reformista. Después de cesar en el cargo, consagró el resto de su vida a la enseñanza. Recorrió los diferentes Estados chinos de aquel entonces para ofrecer a los gobernantes sus doctrinas ético-políticas. Sus dichos y hechos fueron recopilados por sus discípulos en el *Lun yu* («Analectas»).

CONFUCIANISMO. Véase RU JIA.

CHANG (o HENG) (常 [恒]). Lo «permanente», lo inmutable, es decir, las leyes inmutables de las mutaciones de los seres, o leyes de la Naturaleza. En ocasiones designa al mismo Tao.

CHU (楚). Uno de los «siete (Estados) prepotentes» (*qi xiong*) de la época de los Estados Combatientes, situado en el territorio de las actuales provincias de Hunan y Hubei. Ya en la época Primavera y Otoño, el rey Zhuang había llegado a conquistar por un tiempo la hegemonía sobre el resto de los Estados chinos. En su momento de máximo poder se extendió hasta las actuales provincias de Anhui y de Henan. Su capital estuvo situada sucesivamente en Ying (hoy Jiangling, Hubei), Chen (hoy Huaiyin, Henan) y Shouchun (hoy Shouxian, Anhui). Desapareció conquistado por Qin en el año -223.

CHUNQIU. Véase PRIMAVERA Y OTOÑO.

DAO. Véase TAO.

DAO JIA (道家). Denominación genérica de la escuela taoísta.

DE. Véase TE.

EMPERADOR AMARILLO (HUANG DI) (黄帝). Uno de los cinco (o doce, según versiones) legendarios emperadores de la remota Antigüedad china,

al que hicieron remontar sus doctrinas los adeptos de la escuela taoísta de Huang Lao. Su patronímico era Gongsun y su sobrenombre Xuanyuan.

ESTADOS COMBATIENTES, Época de los (战国时代 *zhanguo shidai*). Con este nombre se conoce el período que se extiende desde el año -475 hasta el año -221, momento este en que tuvo lugar la unificación del Imperio bajo Qin shi huang. El nombre proviene de la serie ininterrumpida de guerras entre los siete grandes Estados (Qin, Qi, Chu, Yan, Han, Zhao y Wei), que cubre toda esta época. Período de transición de la sociedad esclavista a la sociedad feudal.

FA (法). Las leyes positivas, pilar de todo el pensamiento legista chino.

FA JIA (法家). Denominación genérica de la escuela legista. Importante escuela de la época de los Estados Combatientes opuesta al confucianismo. Sus principales figuras fueron Shang Yang, Xun Kuang y Han Fei. Representaba los intereses de la nueva clase de los terratenientes; su concepción materialista del «hombre vence al Cielo» (*ren ding sheng tian*) chocaba de frente con la sumisión confuciana a la voluntad celestial (*ting tian you ming*). Los legistas eran partidarios de las reformas sociales progresistas, aspiraban a sustituir el «gobierno mediante los ritos» (*li zhi*), propio del sistema esclavista, por el «gobierno mediante las leyes» (*fa zhi*).

FA ZHI (法治) «gobierno mediante las leyes». Tesis política defendida por los legistas. Se basaba en la supresión de los ritos, propios del sistema jerarquizado de la nobleza esclavista, y su sustitución por leyes (*fa*) cuyo ámbito de aplicación se extendiera a todos los súbditos sin excepciones. Con ellas se trataba de restringir y atacar los privilegios hereditarios de los grandes propietarios de esclavos y su régimen de infeudación jerarquizada. Su objetivo último era fundar un Estado feudal unificado y centralizado.

FAN (反). El desarrollo en un cierto sentido, llegado a un límite, se transforma en su contrario. El *fan* es la característica fundamental del movimiento transformativo del Tao.

FU (复). Los seres, a través de los diferentes y sucesivos procesos de cambio, retornan finalmente a su estado original: surgen del Tao y vuelven a confundirse en el Tao. A este proceso en su conjunto se denomina *fu*.

FUXI (伏羲). Uno de los «Tres Soberanos» (*san huang*), personajes míticos de la antigua china. También llamado Taigao. Se le incluye entre los doce legendarios emperadores de la remota Antigüedad china, y se le atribuye la invención de la escritura y de las artes mánticas.

GONGSUN LONG (公孙龙, -320 a -250). Una de las grandes figuras, junto con Hui Shi, de la escuela de los nombres (*ming jia*) o logicistas. Vivió

en el Estado de Zhao. De su obra, el *Gongsun Long zi*, que constaba de catorce libros, sólo seis han llegado hasta nosotros.

GUAN YIN (关尹, «Yin del puesto fronterizo»). Probablemente un discípulo de Lao zi. Se llamaba Yin Xi, y de sobrenombre Gongdu. Jefe del puesto fronterizo de Hangu en tiempos del rey Ping de la dinastía Zhou. Autor del *Lao zi*, en opinión de Guo Moruo. El *Han shu* («Libro de los Han») le atribuye el *Guan Yin zi*, obra en nueve libros, hoy perdidos.

GUAN ZHONG (管仲, -645). Llamado Yi Wu, y de sobrenombre Jingzhong. Precursor del pensamiento legista en el Estado de Qi, de cuyo duque Huan fue ministro. Hizo de Qi el Estado más poderoso de su tiempo.

GUAN ZI (管子). Obra atribuida a Guan Zhong, pero escrita realmente por filósofos posteriores, de la época de los Estados Combatientes y de los Xi Han (Han del Oeste). En ella se recogen sentencias de Guan Zhong; no obstante, también incluye libros de otras escuelas, particularmente la taoísta, la del *yin-yang*, del arte de la guerra e incluso algunos materiales confucianos. Comprendía ochenta y seis libros, de los que diez se han perdido.

GUO XIANG (郭象, 252-312). Filósofo taoísta, célebre por su comentario del *Zhuang zi*. Defendió desde posiciones materialistas la supremacía del *you* (*gui you lun*) frente a la teoría de la supremacía del *wu* (*gui wu lun*) de Wang Bi.

HAN (dinastía) (汉朝). Fundada por Liu Bang, tras la destrucción de la precedente dinastía Qin. Se prolongó desde el año -206 hasta el 220. Se divide en dos épocas: los Han anteriores (Qian Han), desde el año -206 hasta el año 23, y los Han posteriores (Hou Han) desde el 25 al 220. También son conocidos, respectivamente, como Han del Oeste (Xi Han) y Han del Este (Dong Han), debido a que el cambio de época coincide con el traslado de la capital de Chang'an (provincia de Shanxi) a Luoyang (provincia de Henan).

HAN (韩). Uno de los «siete (Estados) prepotentes» (*qi xiong*) de la época de los Estados Combatientes, formado a raíz de la desmembración del Estado de Jin. Situado en la parte central de la actual provincia de Henan y en la región sudoriental de la provincia de Shanxi. Su capital fue primero Yangdi (hoy Yuxian, Henan) y, después, Xinzheng (Henan). Conquistado por Qin en el -230.

LAO DAN (老旦). Conocido como Lao zi («Anciano Maestro»), es el supuesto autor del libro homónimo. Su identidad histórica sigue siendo objeto de controversia entre los filósofos e historiadores chinos (*vid.* Introducción, pp. 26 ss.).

LAO ZI (老子). Véase LAO DAN y Taishi Dan en Introducción, pp. 26 y 28.

Título de una obra, atribuida en principio a Lao Dan, más conocida en Occidente como *Tao Te ching*. Es el primero de los tres grandes textos clásicos del taoísmo filosófico. Se conocen hoy hasta tres versiones principales.

LAOLAI ZI (老来子, «Maestro Laolai»). Maestro taoísta natural del Estado de Chu y coetáneo de Confucio. Escribió quince obras. Vivía como eremita en el Mengshan (monte Meng). El rey de Chu supo de su sabiduría y le pidió que fuera su ministro. La mujer de Laolai zi, al enterarse, le dijo: «El que acepta algo de otro, fuerza es que por él se vea dominado». Y se marchó, seguida de su marido. Llevando sobre los hombros y sobre la cabeza todas sus pertenencias, fueron al sur del río Yangzi, y ya no se supo más de ellos.

LEGISMO. Véase FA JIA.

LI ZHI (礼治, «gobierno mediante los ritos»). Forma de gobierno propugnada por los *ru jia* durante las épocas Primavera y Otoño y de los Estados Combatientes. Se basaba en la exacta observancia de los ritos de Zhou (*Zhou li*). Con este nombre era designado el sistema de jerarquías, infeudación y privilegios hereditarios de la nobleza esclavista, establecido por Zhou Gong durante la dinastía Xi Zhou (Zhou del Oeste), y las ceremonias con él relacionadas.

LIE YUKOU (列御寇). Conocido como Lie zi («Maestro Lie») y como Licius en su forma latina, es el supuesto autor del *Lie zi*. Vivió en el siglo -IV.

LIE ZI (列子). Véase LIE YUKOU. Título de una obra atribuida a Lie Yukou. Es el tercero de los tres grandes textos clásicos del taoísmo filosófico. Consta de ocho libros.

LIU BANG (刘邦, -256 a -195). Natural de Pei (hoy, en la provincia de Jiang su). Fundador de la dinastía Han del Oeste, después de haber acaudillado victoriosamente una insurrección campesina a finales de la dinastía Qin, y tras cinco años de guerra contra Xiang Yu, su oponente de Chu. Aplicó la línea legista de la dinastía precedente, con el poder centralizado, sujetando a los remanentes de la nobleza esclavista: favoreció la agricultura mientras controlaba de cerca a los comerciantes. Su viuda, la gran emperatriz regente Lü Zhi, resistió, a su muerte, los intentos de modificar la línea política y consolidó las conquistas del nuevo régimen, progresista en aquel entonces.

LIUXIA ZHI. Dirigente de un importante levantamiento de esclavos a finales del período Primavera y Otoño. Su *xing* (apellido) era Zhou y su nombre Zhi. Vivió en Liuxia (oeste de la actual provincia de Shan dong), de ahí que fuera conocido por Liuxia Zhi. En el *Zhuang zi* («Zhi el bandido», I),

se pone en boca de este rebelde una refutación taoísta de la doctrina de Confucio, cuando éste fue a entrevistarse con él para convencerle, prometiéndole toda clase de honores y riquezas, de que abandonara su lucha contra las autoridades establecidas.

LOGICISTAS. Véase *MING JIA*.

LU (魯). Estado de la antigua China, situado en el sur de la actual provincia de Shandong. Fue fundado por Ji Dan, quien lo recibió en feudo de su hermano mayor, el rey Wu de la dinastía Zhou. Fue conquistado en el año -256 por el Estado de Chu.

LUN YU (论语, «Analectas»). Obra redactada por los discípulos de Confucio después de su muerte. Consta de veinte libros, cuyos títulos provienen de los dos o tres sinogramas iniciales de cada uno. Recoge los discursos y hechos históricos de Confucio, a través de los cuales se da a conocer su pensamiento filosófico, político y moral. Es uno de los «Cuatro libros» (*Si shu*) confucianos. Los otros tres son el *Meng zi* y dos libros del *Li ji* («Registro de los Ritos»: el *Da xue* («Gran Doctrina») y el *Zhong yong* («Medio invariable»).

LÜSHI CHUNQIU (吕氏春秋). También se conoce con el nombre de *Lü lan*. Es una obra compuesta por Lü Buwei a finales de la época de los Estados Combatientes, de carácter ecléctico, aunque su núcleo ideológico es confuciano. Junto al elogio del *ren yi* (las virtudes confucianas de bondad y rectitud) aparece en ella la recomendación del gobierno mediante el *wuwei* (*wu wei er zhi*) taoísta.

MENCIO (孟子) (Nombre latinizado de Meng Ke, -390 a -305). Natural del Estado de Zou (actual provincia de Shandong), fue el máximo representante de la escuela confuciana después de su fundador. Desarrolló las doctrinas de éste, hasta el punto de que la doctrina de Confucio es designada hoy en China con el nombre de *Kong Meng zhi dao* (Doctrina de Confucio y Mencio). Su obra se recoge en el *Meng zi*.

MENG ZI (孟子). Obra en la que se contiene el pensamiento, en forma de discursos y relatos históricos, de Meng Ke (Mencio). Redactada por sus discípulos, consta de un total de siete libros. Es uno de los «Cuatro libros» del confucianismo.

MING JIA (名家, «escuela de los nombres»). Denominación genérica de la escuela de los logicistas (o sofistas). Incluye una serie de filósofos cuya atención se centraba en los problemas de lógica formal. Las principales figuras de la escuela fueron Hui Shi y Gongsun Long.

MO DI. Véase MO ZI.

MO JIA (墨家). Denominación genérica de los seguidores de las doctrinas de Mo Di. Sus puntos teóricos principales son: «estimar a los hombres sabios y virtuosos» (*shang xian*), es decir, seleccionar para los puestos de gobierno a los mejor dotados por sus capacidades y sus elevadas cualidades morales; «amor universal» (*jian ai*) para con todos los hombres, sin limitaciones ni gradaciones por causa de jerarquías, clan o familia; carácter injusto de las guerras ofensivas; el Cielo (*tian*) entendido como divinidad antropomórfica, cuya voluntad es que el hombre realice en este mundo el *jian ai* y el *yi* («justicia»).

MO ZI (墨子) («Maestro Mo», -480 a -420). Fundador de la escuela moísta (*mo jia*). De origen artesano, estudió primero con los letrados confucianos (*ru jia*) del Estado de Lu. Después se apartó de las tesis confucianas, de las que él y su escuela fueron enemigos irreconciliables. Estudió y puso en práctica en el Estado de Song el arte militar. Sus discípulos, procedentes de las capas humildes de la sociedad, llevaban una vida austera y de trabajo. Sus enseñanzas se encuentran recogidas en los cincuenta y tres libros del *Mo zi*.

MOÍSMO. Véase MO JIA

NEI YE (内业). Uno de los libros del *Guan zi*, que Guo Moruo atribuye a Song Xing y Yin Wen.

PENG MENG (彭蒙). Filósofo eremita del Estado de Qi, perteneciente a la escuela de Jixia.

PRIMAVERA Y OTOÑO (春秋 *Chun qiu*). «Primavera y Otoño» fue en un principio el título de una obra de carácter histórico del Estado de Lu, en la que se registran los acontecimientos que tuvieron lugar entre el año -722 y el año -481. Posteriormente se denominó, en la cronología oficial china, época de Primavera y Otoño, la que se extiende del año -770 (fundación de la dinastía Dong Zhou, Zhou del Este) hasta el -476.

PRIMAVERA Y OTOÑO (春秋 *Chun qiu*). Título de una obra de carácter histórico del Estado de Lu. Véase Primavera y Otoño.

QI (气). *Pneuma*, sopro vital; uno de los conceptos fundamentales del taoísmo primitivo. *Vid.* Introducción, p. 62.

QI (齐). Estado de la antigua China, situado en la parte central de la actual provincia de Shandong, y cuya capital fue Yingqiu. Las reformas de carácter legista impulsadas por el ministro Guan Zhong hicieron que Qi, bajo el duque Huan, alcanzara la hegemonía sobre el resto de los Estados chinos. En la época de los Estados Combatientes fue uno de los «siete prepotentes» (*qi xiong*). En esta misma época, el clan de Tian expulsó

al de Jiang, que hasta entonces había ocupado el señorío del Estado, y fundó una nueva dinastía ducal. Fue el último Estado conquistado por Qin (-221) en el proceso de unificación de China.

QIN (dinastía) (秦朝). Fundada por Qin shi huang. Se prolonga del -221 al -206. Su capital fue Xian yang (provincia de Shanxi). Primera dinastía feudal de un imperio chino unificado y centralizado.

QIN (秦). Antiguo Estado de China, situado en el territorio de las actuales provincias de Shanxi y Gansu. Su capital estuvo primero en Yong (hoy Fengxiang, Shanxi) y después en Xianyang. Bajo el duque Mu, en el período Primavera y Otoño, Qin alcanzó la hegemonía sobre los demás Estados. Ya en la época de los Estados Combatientes, las reformas legistas de Shang Yang, ministro del duque Xiao, hicieron de Qin uno de los «siete prepotentes» (*qi xiong*). Finalmente el soberano de Qin (el futuro emperador Qin shi huang) conquistó los restantes Estados y unificó China en el año -221.

QIN SHI HUANG (秦始皇, -259 a -210). De nombre Ying Zheng, fue el más eminente representante político de la nueva clase de los terratenientes. Unificó el Imperio después de someter uno a uno a los otros seis Estados (Qi, Chu, Yan, Han, Zhao y Wei). Unificó la escritura, la moneda, y las medidas y pesos. Aplicó con energía la línea legista y reprimió los intentos restauracionistas de los nobles apoyados en el confucianismo. Entre estas últimas acciones ha pasado a la leyenda la quema de los libros confucianos y el enterramiento en vida de cierto número de letrados confucianos que habían conspirado contra el nuevo régimen (*fen shu kang ru*).

REN. El sinograma 仁 (*ren*), que normalmente se traduce por bondad o benevolencia, representa el concepto clave del pensamiento confuciano. A la hora de explicar el término, Confucio y sus discípulos lo hacen en varios sentidos. En primer lugar, el *ren* es el resultado del «autodominio y retorno a los ritos» (*ke ji fu li*); sólo quien se controla y hace que sus actos y palabras se conformen a los ritos de Zhou posee la virtud del *ren*. La segunda interpretación discurre por la práctica de las virtudes del *xiao* y el *di* (piedad filial o sumisión respetuosa al padre, y obediencia y respeto al hermano mayor). En la tercera interpretación el *ren* se identifica con el «amor a los demás».

RU JIA (儒家). Nombre con que se conoce a la escuela confuciana. Esta escuela tiene como representantes máximos a Confucio y a Mencio. En un principio el término 儒 *ru* designaba, durante la época Primavera y Otoño, a los músicos que actuaban en las ceremonias y ritos de la nobleza esclavista. Debido a que Confucio se dedicó durante algún tiempo a este oficio, sus discípulos y todos los que posteriormente siguieron sus

enseñanzas recibieron el nombre de *ru*. El concepto clave de la doctrina confuciana es el *ren*. Su programa político, retornar a los ritos de Zhou, es decir, restaurar el sistema esclavista. Sostiene la teoría de la voluntad del Cielo (*tian ming*), según la cual la vida y la muerte, la riqueza y la nobleza, son decididas por el Cielo sin que el hombre pueda modificar esa voluntad celestial. Defiende el apriorismo al afirmar que hay hombres superiores que nacen sabiendo (*sheng er zhi zhi*). El «medio dorado», la razón de la moderación y de la tradición mantenida (*zhong yong zhi dao*), es la manifestación concentrada de su pensamiento antirrenovador.

SHANG SHU (尚书). También llamado *Shu jing* («Libro de la Historia»), registra los acontecimientos más importantes de las tres primeras dinastías chinas: Xia (aproximadamente, del siglo -XXI al siglo -XVI), Shang (del siglo -XVI al año -1066) y Zhou (hasta -256). A partir de la dinastía Han, el *Shang shu* fue incluido entre los libros clásicos confucianos, que desde entonces se denominaron *wu jing* («cinco clásicos»). Son, además del *Shang shu*, el *Shi jing* («Libro de las Odas»), el *Li jing* («Libro de los ritos»), el *Yi jing* («Libro de las mutaciones») y *Chunqiu* («Anales de Primavera y Otoño»).

SHEN BUHAI (申不害, -385 a -337). Natural del Estado de Zheng. Destacada figura del legismo a mediados de la época de los Estados Combatientes. Sirvió como consejero al marqués Zhao del Estado de Han en la puesta en marcha de una serie de medidas legistas de gobierno, que llevaron a la fortaleza y prosperidad a dicho Estado. Su pensamiento estaba recogido en el *Shen zi*, del que sólo se conserva el libro que lleva por título *Da ti*.

SHEN DAO (慎到). Natural del Estado de Zhao, enseñó en Qi, en tiempos del rey Xuan. Su pensamiento es una síntesis de taoísmo y legismo. De los cuarenta y dos libros de su obra, el *Shen zi*, sólo se conservan, incompletos, siete libros.

SHENG REN (圣人). El sabio, del que cada escuela posee una peculiar visión. El sabio del *Lao zi* es, en este sentido, la antítesis de los sabios de las otras escuelas.

SHENG WANG (圣王). Los reyes sabios. Véase YAO.

SHENNONG (神农). Uno de los doce legendarios emperadores de la remota Antigüedad china.

SHI JI (史记, *Registros históricos*). Primera obra china de carácter histórico general. Escrita por Sima Qian, de la dinastía Han del Oeste. Consta de ciento treinta libros. Abarca la historia china desde la alta Antigüedad hasta el reinado del emperador Wu de la dinastía Han.

SHUN (舜). Probablemente caudillo de una confederación tribal a principios del segundo milenio a.e.v. Según los textos confucianos, era descendiente en sexta generación del soberano Zhuangxiu. Su madre lo concibió al «sentir un gran arco iris». Primero se llamó Tao, del lugar donde nació, y después Wei, del nombre del río a cuyas orillas vivió. Sus ojos tenían una doble pupila, y de ahí su sobrenombre *Chonghua* («Doble flor»). Yao supo de su sabiduría y le casó con dos de sus hijas, y le entregó el feudo de Yu. Cuando tenía treinta años, Yao le hizo su ministro, y a los treinta y tres años abdicó en su favor. Reinó durante cuarenta años, hasta que abdicó en Yu. Su figura fue posteriormente enaltecida por los confucianos, quienes le consideran uno de los «reyes sabios» (*sheng wang*).

SIMA QIA (司马迁, -145 a -90). Notable historiador y literato. Sucedió como historiador de la corte a su padre Sima Tan, en tiempos del emperador Wu. Dirigió en colaboración con los astrónomos de palacio una reforma del calendario en el año -104. Su gran obra es el *Shi ji* (*Registros históricos*).

SONG XING (宋 钐). Filósofo del Estado de Qi, que vivió en tiempos del rey Xuan. También llamado Song Rong zi y Song Keng. Los diferentes nombres se explican por la parecida pronunciación de los correspondientes sinogramas en el antiguo chino. Junto con Yin Wen tuvo por maestro a un tal Qianshou, y ambos participaron en la escuela de Jixia. Su pensamiento es en cierto modo una síntesis de taoísmo y moísmo. El *Han shu* («Libro de los Han») cita una obra suya, el *Song zi*, compuesta de dieciocho libros, perdido en época temprana. Algunos le atribuyen tres libros del *Guan zi*.

SONG RONG ZI (宋 荣子, «Maestro Rong de Song»). Otro de los nombres con que se cita a Song Xing.

SUN WU (孙武). Famoso estratega de finales del período Primavera y Otoño. Originario del Estado de Qi, sirvió como general en jefe al rey He Lu del Estado de Wu. Aplicando unas concepciones más o menos legistas a la organización del ejército, consiguió derrotar al Estado de Chu y convertir a Wu en un grande y poderoso reino. Escribió el *Sun zi*, en el que sintetiza sus experiencias en el arte de la guerra.

SUN ZI (孙子). Obra escrita por Sun Wu. Consta de trece libros. Cao Cao, pensador legista y renombrado político y militar de finales de la dinastía Han, escribió el más célebre comentario a esta obra. El *Sun zi* encierra importantes elementos dialécticos de gran valor filosófico.

TAO (道). Concepto y principio en torno al que gira todo el pensamiento taoísta. *Vid.* Introducción, pp. 65 ss.

TE. El sinograma 德 (*de*) significa «virtud moral», pero en la terminología taoísta no tiene este sentido, sino el de particularización del Tao en los seres concretos. *Vid.* Introducción, pp. 72 y 73.

TIAN (天). Cielo. Significó diferentes conceptos en las distintas escuelas: desde una especie de principio divino antropomórfico, hasta la naturaleza misma material, pasando por la impersonalidad de una voluntad celeste confuciana.

TIAN DAO (天道). El Tao del Cielo. Esta expresión en el *Lao zi* suele referirse a las leyes de la Naturaleza.

TIAN PIAN (田 駢). Natural de Qi, y filósofo de la escuela de Jixia, escribió una obra, el *Tian zi*, compuesta de veinticinco libros, la mayor parte perdidos. Su pensamiento es una síntesis de taoísmo y legismo.

WANG BI (王 弼, 226-249). Principal representante de la escuela del *xuan xue*. Son célebres sus comentarios del *Lao zi* y del *Zhou yi* (del que el *Yi jing* es la primera parte). Su comentario idealista del *Lao zi* ha ejercido una muy grande y prolongada influencia hasta nuestros días.

WEI JIN (魏晋时代). Período histórico de la cronología oficial china que se extiende desde el año 220, en que termina la dinastía Dong Han (Han del Este), hasta el año 420. El nombre proviene de dos dinastías sucesivas: Wei (uno de los Tres Reinos) y Jin (dividida a su vez en Jin del Oeste y Jin del Este por el año 316).

WEN, rey (文 王). Su nombre era Ji Chang. Soberano de los Zhou, extendió ampliamente los dominios de su Estado (en el oeste de China) después de conquistar los pequeños Estados vecinos. Tuvo como consejero a Lü Shang, y sentó las bases para que su hijo, el rey Wu, fundara la nueva dinastía Zhou.

WU. Existen dos sinogramas chinos cuya trascripción fonética coincide en el *wu*. Uno de ellos, 物, significa cosa, los seres concretos y materiales; el otro, 无, no ser, no haber, no existir.

WU 吳. Nombre de un antiguo Estado de China, fundado por Taibo, hijo de Danfu. Comprendía la actual provincia de Jiangsu y lo que hoy es el municipio de Shanghai, así como parte de las provincias de Anhui y Zhejiang. Su capital estuvo en Wu (hoy Suzhou). En el año -473 fue conquistado por el Estado de Yue.

WU, rey (吳 王). Su nombre era Ji Fa. Fue en un principio soberano de los Estados feudales del clan de los Ji (en las actuales provincias de Shaanxi y Gansu). En el año -1066 atacó y derrotó a Zhou, último emperador de la dinastía Shang, y fundó la nueva dinastía Zhou.

WUWEI (无为). La no-acción, la no-intervención. Noción que impregna todo el pensamiento taoísta desde sus más profundas concepciones metafísicas hasta la práctica moral y política.

WU XING (五行). Los cinco elementos. Véase Comentario al capítulo 56.

XI HAN (dinastía). Véase HAN (dinastía).

XI WANG MU (西王母, «Madre Reina del Oeste»). Personaje de la mitología china. Espíritu del Gran Yin (*Tai Yin*), representado con cola de leopardo y dientes de tigre. En el *Shan hai jing* se dice que tiene figura humana, con cola de perro y cabeza desgreñada.

XIAO (孝). Virtud confuciana de la piedad filial.

XIN (信). Virtud confuciana de la confianza o lealtad.

XU (虚). El vacío.

XUAN XUE (玄学). Filosofía idealista resultado de una integración de elementos confucianos en el taoísmo, que floreció durante la época Wei Jin y de las dinastías del Norte y el Sur (ss. III a VI). Sus dos principales representantes fueron He Yan (193-249) y Wang Bi. El término 玄 *xuan* («misterioso») proviene del capítulo XLV, el primero del *Dao ping* («Libro del Tao»), en el que se habla del «más profundo misterio, la puerta de todo lo escondido». En aquel tiempo, los filósofos de la escuela *xuan xue* estudiaban principalmente los llamados «Tres misteriosos», a saber, el *Lao zi*, el *Zhuang zi* y el *Yi jing*.

XUN KUANG (荀况, -313 a -238). También conocido por los nombres de Xun Qing y Sun Qing. Originario del Estado de Zhao. Representante del pensamiento legista y filósofo materialista, tuvo como discípulos destacados a Han Fei y a Li Si. Polemizó directa y agudamente contra las tesis de Mencio. No obstante, sus orígenes confucianos afloran en algunos puntos de su doctrina. Ésta se ha conservado en el *Xun zi*, compilación de sus obras realizada con posterioridad a su muerte.

XUANYUAN (轩辕). Nombre del Emperador Amarillo.

XUN ZI (荀子). Colección de escritos de Xun Kuang. Consta de treinta y dos libros, entre los que se debe destacar: *Fei xiang*, en el que expone el punto de vista histórico sobre el constante progreso de la sociedad; *Ru xiao*, en que critica el apriorismo confuciano; *Tian lun*, donde defiende la capacidad del hombre para transformar la Naturaleza, frente al fatalismo confuciano; *Qiang guo*, elogio de los logros políticos y económicos del Estado de Qin.

YAN (燕). Antiguo Estado de China, uno de los «siete prepotentes» (*qi xiong*) de la época de los Estados Combatientes. Comprendía el norte de la actual provincia de Hebei y el oeste de la provincia de Liaoning. Su capital fue Ji (sudoeste de Pekín). En guerra con el Estado de Qi, llegó a ocupar más de setenta ciudades de este último durante un tiempo. Derrotado por el Estado de Qin en el año -226, cuatro años después desapareció como Estado independiente.

YAN FU (严复, 1853-1921). Natural del distrito de Houguan en la provincia de Fujian. Filósofo ilustrado, demócrata, anticonfuciano, introductor en China de la cultura y el pensamiento científico de la civilización burguesa de Occidente (*xin xue*), frente a la vieja cultura feudal del Imperio (*jiu xue*). Entre sus escritos se cuenta el *Yuan dao* («El Tao primitivo»).

YANG ZHU. Véase YANG ZI.

YANG ZI (杨子, «Maestro Yang», -395 a -335). Se llamaba Yang Zhu, y su sobrenombre era Ziju. Sabio taoísta, que vivió retirado del mundo. No se conocen los detalles de su vida. El *Zhuang zi* dice que fue discípulo de Lao Dan, pero no es probable. *Vid.* Introducción, p. 57.

YAO (尧). Personaje legendario, probablemente caudillo de una confederación tribal a principios del segundo milenio a.e.v. Según los textos confucianos, Yao fue su título póstumo, Yiqi su patronímico y Fangxun su sobrenombre. Hijo de Di Ku («Ku el emperador»), subió al trono a los veintinueve años y reinó durante setenta y dos años. Estableció su capital en Pingyang, que luego llamó Taotang. Abdicó en su ministro Shun. Elevado por los confucianos a la categoría de «rey sabio» (*sheng wang*), como símbolo del modelo de gobierno por ellos preconizado.

YI (义). Virtud confuciana de la rectitud o justicia.

YI JING (易经, «Libro de los cambios» o «Libro de las mutaciones»). También conocido por *Zhou yi* («Mutaciones de Zhou»). Compuesto durante las dinastías Shang y Zhou. Es un libro de adivinación, en el que se dan a conocer las fórmulas oraculares para inquirir del Cielo o de los espíritus lo fasto o nefasto. Ciertas partes del libro, a pesar del carácter supersticioso general, encierran un pensamiento dialéctico simple y espontáneo.

YIN (殷朝). Otro nombre de la dinastía Shang.

YIN WEN (尹文). Natural del Estado de Qi, participó junto con Song Xing en la escuela de Jixia. Al igual que Song Xing, cuya filosofía comparte, fue discípulo de un tal Qianshou. El *Han shu* («Libro de los Han»), que le incluye en la escuela de los nombres, cita una obra suya, el *Yin Wen zi*, perdida en época temprana. Los dos libros del *Yin Wen zi* que han llega-

do hasta nosotros se suelen considerar apócrifos. Algunos le atribuyen dos libros del *Guan zi*.

YIN-YANG (阴阳). Originariamente, estos dos sinogramas debieron significar «sombrio» e «iluminado por el sol», respectivamente. De ahí pasaron luego a significar femenino y masculino. Por último, se convirtieron en conceptos de las dos fuerzas o principios fundamentales del universo. En los hexagramas del *Yi jing* la línea continua es *yang* y la discontinua, *yin*.

YIN-YANG, Escuela del (阴阳家). Escuela filosófica del período de los Estados Combatientes que explicaba el universo a partir del principio dialéctico del *yin-yang* y de los cinco elementos (*wu xing*). Su principal representante fue Zou Yan.

YOU (有). El ser, la existencia, en contraposición al *wu*, el no-ser.

YU (禹). Primer emperador de la dinastía Xia. Nieto del soberano Zhuangxi, su patronímico era Si, y también se llamaba Wenming. Su feudo era Xiaobo. En tiempos del emperador Shun consiguió dominar las inundaciones del río Amarillo. Shun le cedió el trono, en el que Yu permaneció por espacio de ocho años.

YUE (越). Nombre de un antiguo Estado de China, fundado por Yu Zhong, hijo de Danfu. Su centro era la actual provincia de Zhejiang. Su capital era Huiji (hoy Shaoxing, en Zhejiang). En guerra con el vecino Estado de Wu, lo acabó por conquistar el año -473. En su apogeo se extendió por las actuales provincias de Jiangsu, Anhui y Jiangxi. En -306 fue conquistado por el Estado de Chu.

ZHANGUO. Véase ESTADOS COMBATIENTES.

ZHAO (赵). Uno de los siete poderosos Estados (*qi xiong*) de la época de los Estados Combatientes. Fundado en -376 a raíz de la desmembración del Estado de Jin. Ocupó el centro y norte de la actual provincia de Shanxi, el oeste de la de Hebei y el nordeste de la de Shaanxi. Su capital fue primero Jinyang (al sudeste de la actual Taiyuan) y después Handan (en la actual provincia de Hebei). Fue conquistado por el Estado de Qin en el año -222.

ZHOU (周). Nombre de Zhuang zi.

ZHOU (周). Se distinguen dos dinastías con este nombre: Zhou del Oeste (Xi Zhou) y Zhou del Este (Dong Zhou). La primera fue fundada por el rey Wu de Zhou en el año -1066, y desapareció en el -771 con la muerte violenta del rey You. Fue la época de máximo esplendor de la sociedad esclavista, con un acabado sistema patriarcal basado en el gobierno por

los ritos (*li zhi*). Confucio hizo justamente del retorno a los ritos de Xi Zhou el núcleo de su doctrina. La dinastía Zhou del Este comienza en el año -770, cuando el rey Ping traslada la capital de Hao (cerca de la actual Xi'an, Shaanxi) a Luoyi (hoy Luoyang, Henan). Comienza entonces el llamado período de Primavera y Otoño, seguido por el de los Estados Combatientes, durante el cual la dinastía entró en una progresiva decadencia hasta su desaparición en el año -256.

ZHOU GONG (周公). Duque ZHOU. Se llamaba Ji Dan. Era hijo del rey Wen de Zhou y hermano menor del rey Wu. Antepasado de los soberanos del Estado de Lu, ayudó a su hermano a derrocar la dinastía Shang, y fue el organizador de las instituciones de la dinastía Zhou, ensalzadas por Confucio, quien le consideraba uno de los mayores sabios de la Antigüedad.

ZHUANG ZHOU (庄周, -369 a -286). Natural del Estado de Song. Una de las grandes figuras del taoísmo. La obra que se le atribuye, conservada hasta hoy, el *Zhuang zi*, fue escrita por él sólo en parte, aunque toda ella recoge su pensamiento y su punto de vista sobre diversos problemas. Propugnaba la destrucción del orden social vigente desde posiciones anarquizantes, así como la vuelta a la remota época de la sociedad comunal primitiva, es decir, a la pureza original del hombre, libre de la deformación impuesta a su naturaleza por los «gobiernos activos» y los «sabios astutos».

ZHUANG ZI (庄子). Obra de la escuela taoísta. Consta de treinta y tres libros, escritos sucesivamente, durante la época de los Estados Combatientes, por Zhuang Zhou y sus discípulos.

ZOU YAN (驺衍). Destacado representante de la escuela del yin-yang. Fue uno de los maestros de Ji xia. Posterior a Mencio, sus escritos, que comprendían dos obras *Zou zi* y *Zou Zhong shi wu de*, con un total de ciento cinco libros, no ha llegado hasta nuestros días. Sólo se conservan fragmentos en el *Shi ji*.

ZUO ZHUAN (左传). El primero y más importante de los tres comentarios al *Chunqiu* (los otros dos son el *Gong Yang zhuan* y el *Gu Liang zhuan*). Según la tradición fue escrito por Zuo Qiuming, de la época Primavera y Otoño. Considerado libro «canónico» (*jing dian*) por los confucianos, posee un gran valor histórico.

ÍNDICE

<i>Contenido</i>	9
Presentación: <i>María Teresa Román</i>	11
<i>Prólogo</i>	15
<i>Prólogo a la presente edición</i>	17
Advertencia sobre la numeración de los capítulos	21
 INTRODUCCIÓN	 23
La tumba de Guodian	23
La tumba de Mawangdui	25
Personalidad histórica del autor del <i>Lao zi</i>	26
Los antiguos textos del <i>Lao zi</i>	33
La división en partes y capítulos	33
El <i>Lao zi</i> de Guodian	35
El <i>Lao zi</i> de Guodian, un texto homogéneo	37
Un texto desconocido: <i>El Gran Uno</i>	40
El <i>Lao zi</i> : otras versiones, comentarios y traducciones	42
Nuestra versión	45
 ESTUDIO PRELIMINAR: EL LAO ZI Y EL TAOÍSMO	 47
I. LOS ORÍGENES DE LA FILOSOFÍA CHINA	47
El marco geográfico e histórico	47
Contactos con Occidente	49
Los orígenes shamánicos	50
Las cien escuelas	52
II. EL TAOÍSMO	55
1. El Tao	65
1.1. El sinograma y sus significados	65
1.2. Dimensión ontológica del Tao	67
Incognoscibilidad e inefabilidad del Tao	68
El Tao es la «ley universal»	70
El Tao es el Todo	70
El Te («Virtud»)	72
El Tao es una «cosa caótica»	74
El Tao no tiene forma ni figura, es Nada	74

ÍNDICE

1.3. La vacuidad del Tao	78
1.4. La epifanía del Tao: el <i>yin</i> y el <i>yang</i>	81
El Uno, el Garuda y la <i>Sauvastika</i>	82
El <i>yin</i> y el <i>yang</i>	87
El símbolo del <i>yin-yang</i>	88
El <i>Yi jing</i> y los hexagramas	90
2. La dialéctica taoísta	92
2.1. El <i>yin-yang</i> y el Tao	94
2.2. La lectura marxista del <i>Lao zi</i>	95
3. La dimensión moral del taoísmo: el ideal del sabio	96
3.1. El <i>wuwei</i>	98
3.2. La renuncia del sabio taoísta	100
3.3. El sabio taoísta, ni sabio ni santo	106
La sabia ignorancia o la ignorante sabiduría	107
La crítica de la moral tradicional	112
3.4. Los grandes temas de la sabiduría taoísta	115
El elogio de la debilidad	115
El Tao, la Gran Madre	119
El retorno a la infancia	122
La simplicidad original	124
4. El pensamiento político del taoísmo	124
4.1. El gran gobernante	125
4.2. <i>Lao zi</i> y <i>ars belli</i>	134
5. La herencia del Anciano Maestro	136
Cronología de la antigua China	138
<i>Bibliografía</i>	139

LOS TEXTOS

Copia de Guodian	147
El libro de la Virtud y el libro del Tao (Copias de Mawangdui)	221
Tao Te ching (Versión de Wang Bi)	385
Tabla de correspondencias	549
<i>Glosario</i>	551
<i>Índice</i>	565

Este libro ofrece al lector la traducción comparada, en edición bilingüe, de los tres textos principales, hasta ahora disponibles, del que durante siglos se ha conocido con el nombre de *Tao Te ching*: la copia de Guodian, la más antigua (siglo -IV), las dos de Mawangdui (siglo -II) y la versión de Wang Bi (siglo III).

Esta nueva edición presenta novedades sustantivas con respecto a las anteriores. Se ha añadido el texto chino de la versión de Wang Bi y se ha remodelado en profundidad el texto de Guodian, ajustándolo lo más posible al original. Aunque lo más destacado son las numerosas modificaciones de que ha sido objeto la traducción. Algunas de ellas, de gran calado, se fundamentan en una suerte de clave oculta que el autor ha creído entrever a partir de las relecturas del *Tao Te ching* durante los últimos doce años. En cuanto a los comentarios de última hora, se han reunido y estructurado en otro libro titulado *La ruta del silencio. Viaje por los libros del Tao*.

Iñaki Preciado Idoeta, doctor en Filosofía, fue el primer traductor de la Embajada de España en Pekín, durante los últimos años de la Revolución Cultural en tiempos de Mao Tsetung. Pionero de la moderna sinología en nuestro país, ha traducido al castellano los principales textos clásicos taoístas (*Libro del Tao* o *Tao Te Ching* [Premio Nacional de Traducción 1979], *Zhuang zi*, *Lie zi*), así como otras obras de literatura china. Entregado desde 1983 al estudio de la lengua y cultura tibetanas, ha viajado y vivido en el Tíbet durante diecisiete años. Monje *bonpo* desde 2008, cuatro años después fue expulsado del Tíbet por las autoridades chinas.

Entre sus más de veinte traducciones (del chino y del tibetano) y ensayos cabe destacar: *Las enseñanzas de Lao zi*; *Selección de poesías de Wang Wei*; *Selección de poesías de Du Fu*; *Antología de poesía china*; *Poemas del VI Dalai Lama*; *Historia de Milarepa*; *Historias mágicas del Tíbet*; *Bon, la sabiduría mágica del Tíbet*, y *Los cuatro libros del Emperador Amarillo*, el último publicado en esta misma Editorial. También ha escrito dos libros de viajes: *En el país de las nieves* (2001) y *Adiós Tíbet, adiós. La agonía del pueblo tibetano* (2013), en el que narra las circunstancias de su expulsión.

ISBN 978-84-9879-741-1



9 788498 797411