

## PERSPECTIVAS SOBRE LA FILOSOFÍA TAOÍSTA

Jorge Palacios C.  
papalachino@vtr.net

**PALABRAS CLAVE:** Lao Tse; Chuang Tse; *I Ching*; Yin y Yang; Tao; “moral” taoísta.

**KEYWORDS:** Lao-tzu; Chuang-tzu; *I Ching*; Yin and Yang; Tao; taoist “morality”.

### Introducción

**R** No obstante la reconocida influencia que ha tenido Oriente y, en particular, China Antigua en importantes filósofos occidentales, como Hegel y Schopenhauer, muchos intelectuales se resisten a aceptar como filosofía ciertas concepciones ancestrales de dicho país, como el taoísmo. Clasifican, sin más, a esta antiquísima escuela de pensamiento entre las religiones. Existe, claro está, una religión tradicional taoísta, con personajes venerados por el pueblo. Ellos no son, sin embargo, “todopoderosos”, como el Dios judeo-cristiano o el musulmán; y si bien se les atribuyen acciones “sobrehumanas” y hasta “milagrosas”, como a los dioses griegos, básicamente se les venera por su inmortalidad: son los llamados “Inmortales” en las tradiciones chinas. Ellos colman y constituyen un paradigma del anhelo de longevidad, uno de los valores más apreciados en China antigua y moderna. Quienes contribuyeron en gran medida a desvirtuar la filosofía taoísta fueron los misioneros jesuitas enviados a China por Luis XIV, que son de los primeros traductores para Occidente de los milenarios textos chinos. En su conocido anhelo de asimilar pretéritas concepciones de diversas civilizaciones a las del catolicismo, o de mostrarlas como anuncios precursores de éste, identificaron el concepto de Tao con la idea monoteísta occidental de Dios. Posteriormente, sin embargo, les parecieron más acordes con el cristianismo las doctrinas de Confucio y, confundiendo la religión popular taoísta con la filosofía de ese nombre, acusaron a todos los taoístas de hechicería, chamanismo y demonología. No obstante, los conceptos filosóficos taoístas y la “moral” que de ellos parece desprenderse, ni siquiera corresponden a los ideales y creencias de la propia religión taoísta, y mucho menos aún, al monoteísmo occidental. El filósofo contemporáneo chino Fong Yeou-lan señala que la corriente filosófica taoísta (*Tao-kia*) no solo es distinta a la religión taoísta (*Tao-kiao*) sino opuesta a ella. “Sus enseñanzas –dice– no son sólo diferentes; ellas son contradictorias. Como filosofía, el taoísmo enseña una doctrina según la cual es necesario conformarse a la naturaleza, mientras que como religión enseña una doctrina de acuerdo con la cual hay que actuar

en contra de la naturaleza. Según Lao Tse y Chuang Tse, por ejemplo, está en la naturaleza de las cosas que la muerte siga a la vida, y hay que abandonarse tranquilamente a ese curso natural de las cosas. Pero la religión taoísta tiene como doctrina esencial el principio de evitar la muerte, con la técnica apropiada, lo que va expresamente contra la naturaleza” (Fong Yeou-lan 1985, p. 25)<sup>1</sup>.

Parece haber en la tradición cultural china, una sensibilidad, una estructura del lenguaje y un sistema de conceptualización del mundo bien diferentes a los que han predominado en la tradición histórica occidental; esto, no obstante la asimilación por parte de algunos pensadores europeos de ideas provenientes de Asia y, no obstante, el acercamiento a filosofías de Oriente –determinado por numerosos e inusitados hechos experimentales– que han emergido en algunas audaces teorías científicas actuales (pienso en Prigogine, por ejemplo). Incluso la invasión en Occidente de textos religiosos y filosóficos, así como de prácticas y terapias orientales, junto a toda una charlatanería “orientalizante” puramente comercial, muestran el interés de nuestro hemisferio por lo que nos es diferente.

La original manera de “apropiarse” del mundo de la China tradicional y de transmitirse el saber que de allí deriva, genera un sistema de conceptos y un idioma gráfico, calificado por algunos grandes especialistas en lingüística como único en el mundo. León Vandermeersch, Director de Estudios en la Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales de Francia, señala al respecto: “En China, la literatura clásica nace luego de la invención de un instrumento lingüístico único en su género... que va a marcarla de una originalidad que no tiene parangón en las otras culturas. Este instrumento es la lengua escrita china... Se trata, en efecto, de una verdadera lengua artificial, extraída seguramente de la lengua natural, pero que implica una profunda reestructuración de ella. En los simples sistemas de escritura, los signos escritos remiten a los signos orales y son los signos orales los que remiten al referente extra-lingüístico. En cambio, en el sistema chino, el grafismo es construido para representar directamente al referente extra-lingüístico” (L. Vandermeersch 1994, pp. 132 y 133). Los chinos, que hablan diversos dialectos en el país, se comunican básicamente mediante caracteres ideográficos que representan, solos o combinados, sus conceptos. Es difícil hacer que esos signos o los sonidos monosilábicos que los acompañan, correspondan a nuestras palabras escritas u orales. Como señala Marcel Granet, “El chino no marca ni el tiempo, ni el número, ni el género... El chino no distingue el verbo, el nombre (sustantivo), el adverbio... La lengua china no se ha preocupado especialmente de conservar o acrecentar su riqueza fonética, o de desarrollar su morfología. No ha buscado perfeccionarse en el sentido de la claridad. No se ha modelado en absoluto de modo de parecer hecha para expresar ideas” (Granet 1974, pp. 362 y 42). E Isabelle Robinet, gran especialista en el pensamiento taoísta, en una introducción a

<sup>1</sup> Los nombres de los principales filósofos taoístas Lao Tse, Chuang Tse y Lieu Tse han sido transcritos en el texto del autor con el sistema Wade, el más próximo a la pronunciación española. Las traducciones del francés son del autor.

la presentación en francés de textos de Chuang Tse, señala: "..., lo propio de un texto chino, ya sea poético o filosófico –y éste contiene de los dos a la vez– es de ser plural. Los sentidos en él son múltiples, tan legítimos los unos como los otros, así como adversarios a menudo, al menos para los espíritus precisos y voluntariosos. Rechaza la idea de una significación única y "verdadera", autoriza varios sentidos y al mismo tiempo los sobrepasa. Los sentidos posibles interactúan entre sí, se encajan los unos en los otros, sin que sea necesario ni incluso a veces legítimo, reconocer el principal, o el "verdadero". Éstos reciben y suponen varios códigos, según el lector" (Robinet 1990, p. 9).

Lo señalado más arriba, valga para explicar las dificultades de presentar en nuestro medio de un modo coherente y claro, una filosofía como la taoísta. Si es difícil para especialistas que han logrado leer el chino antiguo, tanto más para alguien como yo que debe contentarse con traducciones de dichos textos, comentarios y análisis de los mismos.

#### *Antecedentes de la filosofía taoísta: el I Ching*

En la figura de Lao Tse, quien inicia con su *Tao Te King* la filosofía taoísta, se mezcla un personaje histórico no bien identificado con alguien a quien la religión taoísta ha atribuido diversas leyendas. Dicha filosofía, sin embargo, que comienza en la época de los Reinos Combatientes (del siglo IV al III° A.N.E.), hereda de textos elaborados milenios antes, una serie de conceptos como los de Yin-Yang, germen, evolución permanente, así como el propio concepto de Tao. Entre estos textos se cuenta el *I Ching*, cuyos orígenes se pierden en los tiempos prehistóricos del neolítico. El *I Ching* con sus signos (8 trigramas y 64 hexagramas, contruidos con combinaciones variables de líneas enteras y quebradas), consiste en una suerte de lógica simbólica, con la particularidad de que esos signos no representan en dicho libro solo conceptos abstractos como en nuestros sistemas lógicos, sino imágenes concretas, que condensan múltiples significados. La simbología abstracta del libro, que interesara profundamente a Leibniz por su coincidencia con un sistema binario que él concibiera para expresar el sistema decimal (en 1709, presentó este hallazgo en una Memoria a la Academia de París), es, como hemos señalado, inseparable de imágenes de situaciones concretas, –así como de los consejos derivados de ellas– formulados por los sabios que sucesivamente lo han comentado. Richard Wilhelm, el eximio traductor del *I Ching*, citando esta obra, señala: "En él (el libro) se encuentran las formas y los ámbitos de todas las configuraciones del Cielo y de la Tierra, de modo que nada se le escapa. En él se hallan todas las cosas del contorno, de modo que no falte ninguna de ellas. Por eso por su intermedio puede penetrarse en el *sentido* del día y de la noche y llegar a comprenderlo" (R. Wilhelm 1975, p. 384). Obviamente, esas formas y ámbitos corresponden a la época de origen del mismo y a los períodos posteriores en que ha sido comentado. "El espectro de campos de los cuales se tomaron dichas imágenes (del *I Ching*) –señala Hellmut Wilhelm– ha de haber sido prácticamente ilimitado. Algunas procedían sin duda de la mitología entonces vigente;

otras, de la poesía de ese período; otras de instituciones religiosas y sociales; y entre otras, por último, parecerían reconocerse las configuraciones arquetípicas de ciertos momentos históricos. Sin embargo, muchas de las imágenes empleadas no pueden (o todavía no pueden) esclarecerse de este modo y aún permanece incólume –concluye– el postulado según en cual gran parte de la representación mediante imágenes que encontramos en el Libro, procede de la intuición de sus primitivos autores” (R. Wilhelm (1975), Prólogo de Hellmut Wilhelm, p. 45).

Se trata pues, a mi juicio, de un tratado (que evolucionó a través de siglos), mediante el cual, *seleccionando* una imagen apropiada del mismo, –análoga a la situación problemática que plantea el consultante– permite aconsejarle cómo enfrentarla. El Libro –pienso– es interrogado teniendo como intermediario a un Sabio, que elige la imagen adecuada de éste (un arquetipo de la situación) para “fundamentar” su consejo de cómo actuar, elección que no tiene nada que ver con el azar. Más tarde, el libro fue utilizado impropriamente para predicciones azarosas con milenramas o monedas. El propio Richard Wilhelm, expresa que a partir de las dinastías Tsin (-221 a -207) y Han (-102 a + 24), el libro cayó en manos de la Escuela de hechiceros (*Fang Shi*), que le dio un uso exclusivo (que se mantiene hasta hoy), como libro de adivinación y de confección de oráculos, y no de acuerdo con lo que realmente es: un libro de sabiduría y de previsión (no de adivinación) del futuro. Y agrega: A... “la mutación y a las imágenes de los estados mutantes..., se agregó luego otro factor más. Cada situación requería, para poder adaptarse a ella, un específico modo de actuar. Para cada una de las situaciones un cierto modo de proceder resultaba correcto, otro resultaba erróneo. La actuación correcta, evidentemente, procuraba felicidad, la errónea desgracia”. Y R. Wilhelm, concluye: “Al parecer en China, por primera vez, cuando alguien que no se dio por satisfecho con saber el porvenir y preguntó: ¿qué debo hacer?, sucedió que el Libro adivinatorio hubo de convertirse en libro sapiencial” (R. Wilhelm 1975, p. 65). La hipótesis pues del traductor recién citado es que ciertos comentaristas autorizados, entre otros, el Rey Wen (1000 A.N. E.), el Duque Chou y más tarde Confucio, con sus consejos de cómo actuar, le confrieron a un libro destinado a “pura adivinación”, el carácter de un libro sapiencial. Personalmente, no concuerdo con esta última afirmación. O bien, el *I Ching* fue siempre un libro que condensaba una enorme sabiduría y cuyas imágenes arquetípicas ayudaban a *prever* el desarrollo de un acontecimiento determinado; o bien, él no ha sido nunca más que un vehículo tradicional de supersticiones, ligadas a la falsa creencia de que el porvenir puede *adivinarsé*. Por mi parte, pienso que sirviéndose de imágenes-arquetipo del *I Ching*, cuya evolución como situaciones simbólicas era conocida por los intérpretes del libro, ellos se esforzaban –en analogía con el problema vital planteado por el consultante– de prever el probable desarrollo de los hechos y de aconsejarle como encararlos. Se trata de lo mismo que hoy intentan la futurología y la prospectiva, mediante *escenarios posibles*, allí donde no nos permiten prever el futuro aquellas leyes científicas, que expresan la regularidad y repetición de ciertos fenómenos. En el saber prospectivo juega un rol muy importante el concepto de “germen” planteado en el *I Ching*. Es sabido que la China antigua careció del concepto de ley científica desarrollado en Occidente. Una de las razones es que nunca creyeron en un Dios

creador y legislador del universo<sup>2</sup>. La idea de “leyes que Dios ha impuesto a la naturaleza”, que plantea Descartes en el *Discurso del Método*, así como varios otros que contribuyeron al origen de la ciencia experimental, proviene de la dominación que mantuvo por muchos siglos (y en algunos aspectos hasta hoy en día) la religión monoteísta occidental sobre las ciencias<sup>3</sup>. Hoy la ciencia acepta el azar como un ingrediente decisivo en la evolución del universo y puntos de inflexión en dicha evolución, con potencialidades imprevisibles; así como el desarrollo de contingencias, *de gérmenes*, capaces de generar en condiciones favorables efectos de grandes proporciones, alterando la estructura básica de un proceso. Hoy se habla de la “pluralidad del porvenir” y del importante rol que puede jugar la intervención del hombre, si éste es capaz de anticipar esas posibilidades y posee el poder y la voluntad de hacerlo.

Todo lo expresado más arriba para avalar la hipótesis de que el *I Ching* –en una sociedad que careció del concepto de ley científica y, por ende, de la concepción mecanicista y rígida del determinismo– representa un notable intento de prever el futuro encarando situaciones concretas en función de su analogía con ciertos arquetipos, cuya evolución creen conocer los creadores e intérpretes del *Libro de los Cambios*. Por cierto, las imágenes con las que se aconseja están formuladas en el *I Ching* a través del simbolismo propio de la época y del original modo de expresión y pensamiento de China antigua.

No abundaremos aquí en los diversos métodos que plantean el *I Ching* y sus comentaristas para anticipar los hechos y aconsejar. Solo mencionaremos la idea de *germen*. “Conocer los gérmenes –se señala– eso sin duda es divino. El sabio no es adulator en el trato con los de arriba, ni es arrogante en su trato con los de abajo. Él conoce los gérmenes. Los gérmenes constituyen el primer comienzo imperceptible, aquello que se manifiesta primero como señal de ventura (o desventura). El sabio ve los gérmenes y actúa inmediatamente. No aguarda primero todo el día”. Y luego: “Son las mutaciones aquello mediante lo cual los santos y sabios alcanzaron todas las profundidades y comprendieron todos los gérmenes... Únicamente mediante los gérmenes es posible llevar a su consumación todas las cosas en la tierra”... (R. Wilhelm: 1975, pp. 43 y 38). Estas ancestrales ideas son heredadas por el taoísmo. El Tao deja siempre un germen, una huella que permite seguir su traza. “El Tao es algo huidizo e

<sup>2</sup> A comienzos del siglo XVIII, un misionero se quejaba amargamente: “Los ateos chinos no son más dóciles en lo que concierne a la Providencia, que en lo que atañe a la Creación. Cuando les enseñamos que Dios, que creo el universo a partir de la nada, lo gobierna por medio de leyes generales, apropiadas a su sabiduría infinita, y a las cuales todas las criaturas se someten con una regularidad admirable, ellos dicen que esas son palabras muy rimbombantes, pero a las que no pueden fijar ninguna idea y que, por lo mismo, no logran esclarecer su entendimiento”. Joseph Needham (1973), p. 221.

<sup>3</sup> “Es en las obras del gran matemático eclesiástico Nicolás Oresme, que murió en 1382, mientras era obispo de Lisieux, que se encuentra por primera vez la metáfora del universo visto como un enorme reloj mecánico creado y puesto en marcha por Dios, de manera que ‘todos los engranajes se mueven tan armoniosamente como es posible’”. Joseph Needham (1973), p. 75.

inasequible; huidizo e inasequible, él presenta sin embargo alguna imagen; inasequible e huidizo es, sin embargo, alguna cosa. Profundo y oscuro, contiene una suerte de esencia. Esta suerte de esencia es muy verdadera y comporta la eficiencia" (*Philosophes taoïstes*, Lao Tseu: 1980, p. 24). Y Chuang Tse, expresa: "Toda cosa posee su verdad; toda cosa contiene su posibilidad. No hay nada que no posea su verdad; no hay nada que no tenga su posibilidad. Pero, ¿quién puede tener una visión duradera del universo que cambia sin cesar, sino aquel cuyas palabras varían cotidianamente, conforme a la ley natural? Todas las cosas del mundo nacen de un germen, que se metamorfosea incesantemente. Su comienzo y su fin son como un círculo cuyo orden no tiene término". (*Philosophes taoïstes*, Tchouang Tseu, 1980, p. 303).

### *El Yin-Yang*

Para la China antigua, la idea de cambio permanente impulsado por el Tao, opera a través de dos viejos conceptos, o fuerzas, o energías, o propiedades: el Yin y el Yang, que tienen su origen en el *I Ching* y otros milenarios textos. En el *I Ching* están incorporados incluso a la simbología más abstracta con la que se expresan las transformaciones del Universo: la de los trigramas y de los hexagramas. En ellos la línea compacta (-) representa el Yang y la línea discontinua (- -) el Yin. En la dialéctica del *I Ching*, la orientación del cambio o del reposo relativo está representada por las propiedades Yin o Yang del hexagrama (que es la superposición de dos trigramas), por el lugar que cada tipo de signo ocupa en el hexagrama, así como por la situación de conjunto expresada por cada hexagrama. El principio Yang (-) es *activo* y el principio Yin (- -) es *pasivo*. Además, según el lugar que cada línea o signo ocupe en el trígama o en el hexagrama, puede apreciarse su importancia relativa. Es posible, por ejemplo, dar a conocer la estabilidad relativa de un trígama o de un hexagrama por el lugar que cada signo Yin o Yang ocupe en éstos. La simbología abstracta del *I Ching* permite, asimismo, diferenciar aquello que "el cielo" impone al hombre, de aquello que éste puede modificar e, incluso, los cambios que dependen del azar. Si una línea maleable (Yin) se cambia en firme (Yang), o bien, si ocurre lo contrario, se puede detectar un progreso o un retroceso en el desarrollo de un proceso. Esta simbología indica al maestro el sentido en que evolucionará la situación arquetípica, mediante la cual, -por analogía- encarará el problema de quién consulta.

Ambos emblemas conforman parejas de opuestos: claro-oscuro, masculino-femenino, seco-húmedo, activo-pasivo, etc. Ellos asumen un contenido más concreto en los 5 elementos y más aún, en los "10 mil seres", que representan todo lo que existe y va existiendo a través del cambio. "En el sistema de pensamiento chino -sostiene A. Kielce- el Yin y el Yang representan todos los contrarios posibles. Más aún, en todo lo que es discernible, predomina ya sea el Yin ya sea el Yang. De sus transformaciones, de la alternancia o de la interacción del uno y del otro nacen todas las combinaciones de la naturaleza. El Tao, puesto que está por encima de las categorías de Yin y de Yang, preside todo lo que verdaderamente ocurre en el mundo" (A. Kielce 1985, p. 39). Se trata de opuestos, pero de opuestos inseparables, que constituyen un

todo diversificado; ambos coexisten, compenetrándose el uno con el otro. “Ni Yin sin Yang; ni Yang sin Yin”, dice un milenarismo aforismo chino. Más aún, cada realidad (objeto, situación, persona), no solo es Yin o Yang, sino que puede poseer un doble carácter: el hombre es Yang respecto a su mujer, la cual es Yin con relación a él; pero ese mismo hombre es Yin respecto a su padre, que es Yang para él. Las categorías de Yin y Yang, como se habrá comprendido, no son tampoco sustancias o fuerzas independientes. Todas las cosas, así como sus aspectos y propiedades, se tornan en Yin o en Yang, según cual sea el principio que predomina en ellas. “Una vez Yin, una vez Yang, eso es el Tao”, señala el *Hi ts'eu*, pequeño tratado anexo al *I Ching*, que contiene uno de los más antiguos desarrollos conocidos acerca del tema. Las ideas de oposición y de alternancia son sugeridas ambas en conjunto. El Tao no es la suma del Yin y del Yang, sino el regulador y resorte de su alternancia. El *Hi ts'eu* sugiere simultáneamente las ideas de *yi* (mutación), *pien* (cambio cíclico), y *t'ong* (interpenetración mutua).

Además, el predominio que define algo como Yin o Yang no es definitivo, *ambos principios se suceden y se alternan como dominantes*. Es decir, opera un desarrollo determinado, limitado, en el proceso de predominio de cada uno de los opuestos básicos, en cuyo extremo o término uno se transforma en el otro. Yen Tsouen (59 a 24 A.N.E), un sabio taoísta experto en el *I Ching*, escribió: “El Yang a su término se cambia en Yin; el Yin a su término se cambia en Yang: Yin y Yang, se tornan mutuamente el uno en el otro”. Y más adelante: “Lo vacío y lo pleno se cambian el uno en el otro; el ser y el no-ser nacen el uno del otro; el frío y el calor se transforman el uno en el otro; lo claro y lo oscuro se siguen el uno al otro; cuando el Yin decrece, crece el Yang; cuando el Yang decrece, crece el Yin. El Tao del Cielo y de la Tierra es el resorte de las transformaciones” (Robinet 1977, p. 17). No solo tenemos pues la idea de opuestos, que va a reaparecer en la filosofía hegeliana y marxista, sino también la idea de avance cuantitativo y de salto cualitativo, aunque no se habla de síntesis de los opuestos. El *Tao Te King* de Lao Tse, por su parte, de acuerdo con esos principios provenientes del *I Ching*, enseña: “El que quiera empequeñecer a alguien debe primero engrandecerlo; el que quiera debilitar a alguien debe primero fortalecerlo; el que quiera eliminar a alguien debe primero exaltarlo; el que quiera suplantar a alguien debe primero hacerle concesiones. Es lo que se llama ‘camuflar la luz’. Lo flexible vence a lo duro, lo débil vence a lo fuerte” (*Philosophes Taoïstes*, Lao Tseu 1980, p. 39). ¿No es esto lo que hicieron –aun contra su voluntad– los enemigos de Mao Tse-tung para derrotarlo: fomentar un fanático culto a su personalidad?

### *El Tao*

El Tao es el concepto más importante de la filosofía china y, al mismo tiempo, tal vez el más oscuro y plurivalente, en especial para el sistema de pensamiento occidental. En sí mismo, encierra una paradoja bastante sorprendente: se afirma que no posee nombre, pero se le llama Tao, que quiere decir Vía. La traducción de los primeros versos del *Tao Te King* hecha por Liou Kia-hway para la colección *Philosophes*

*Taoístes* du Pléiade, expresa “*El Tao que podría expresarse, no es el Tao de siempre; El nombre que podría nombrarse, no es el nombre de siempre*”. Y el mismo traductor, en una versión anterior, traducía así: “*El Tao que se intenta captar, no es el Tao mismo; el nombre que se le quiere dar no es el nombre adecuado*”. Ho Chan-kon, un famoso taoísta legendario del siglo I de N. E, señala por su parte: “El Tao es vacío” y el gran comentarista de la obra de Lao Tse, el sabio Wang Pi (226 a 249), reafirma esta idea, señalando: “El vacío no es sólo una cualidad del Tao, sino el Tao mismo” (Isabelle Robinet 1977, p. 73).

Los comentaristas chinos a través de siglos se enfrascaron en la discusión de si el término *wou* (no-ser), con el que se relaciona a menudo al Tao, debe interpretarse como la nada o solo como un vacío, pleno de potencialidades. Esta última formulación termina, al parecer, por imponerse. Kou Houan (siglo V de N. E), expresa: “Las ciencias profanas no comprenden: ellas profesan que..., el Tao es totalmente *wou*; ¿si el Tao fuera totalmente *wou*, de qué provecho sería él para los seres (*yeou*)?” Nótese, que dice *totalmente wou*, es decir, hay un *wou* que no es *totalmente wou* y que podría ser el Tao. Y el mismo autor, agrega luego: “lo que hace la utilidad de los seres es el *yeou* (ser), lo que les permite ejercerla (*yong*) es el *wou*” (Isabelle Robinet 1977, pp. 85 y 84). Los versos del *Tao Te King* que siguen a los dos primeros ya citados, “explicitan” el sentido de lo que afirma Kouo Houan: “Lo sin nombre: origen del Cielo y de la Tierra. Lo que posee nombre la madre de todas las cosas”. Y en otro lugar de la obra: “Toda cosa en el mundo viene al ser a partir del ser (*yeou*); y el ser viene al ser a partir del no-ser (*wou*)” (*Philosophes Taoístes*, Lao Tseu 1980, p. 43). Es decir, entre el ser que genera otro ser (otra forma del ser diríamos ahora), hay algo que provoca ese paso, y que no forma parte, ni del ser que produjo el cambio, ni del nuevo ser. Para comprender estas paradojas hay que tomar en cuenta que para el pensamiento chino no existe el concepto de creación de la nada absoluta. El significado de las afirmaciones precedentes es, a mi juicio que todo ser (es decir, toda *nueva forma* del ser) viene al ser por la acción de otro ser, pero el conjunto de esas interacciones que “originan el ser”, proviene del Tao, que es calificado por algunos como la nada y por otros, como algo potencial y misterioso que opera desde el vacío. Lo que está en juego en realidad en la discusión es el carácter cambiante del ser, que es el que origina “nuevos” seres, así como el misterioso factor que opera este cambio universal.

En una época cercana al origen del *Tao Te King*, aparece una distinción filosófica de conceptos, que podría ayudarnos a situar mejor la incógnita del significado del Tao. Se habla de “lo que está al interior de las formas y figuras”, y “de lo que está más allá de las formas y figuras”. Lo primero es lo real, por ejemplo, algo largo o algo corto, algo cuadrado o algo redondo, una cosa blanca u otra negra. Más concretamente, todo lo que es objeto de *experiencia sensible*, tiene forma y figura y pertenece al mundo real. Además, todas las cosas que se encuentran al interior de las formas y figuras tienen *nombres* o, al menos, tienen la posibilidad de ser nombradas. Por otra parte, existen, asimismo, universales como la blancura, la cuadratura, el amor, la envidia y otros, que están situados más allá de las formas y figuras, pero que, no obstante, pueden también ser nombrados. Lao Tse, sin embargo, distingue al Tao de



esas dos categorías nombrables y se refiere a él como lo *Innombrable*, que forma parte, por cierto, de lo que está fuera de las formas y figuras. El Tao o la Vía de los taoístas es, pues, un concepto de esta especie.

El Innombrable Tao produciría el cambio en el universo y se uniría así de alguna manera con lo que cambia, sin formar parte de ello. No puede confundirse, por lo tanto, con *aquellos que cambia*, aunque está presente de algún modo *en todo* lo que cambia, pues es el promotor “anónimo” de esos cambios. Como ya lo señalaríamos, el Tao “es el resorte de las transformaciones”. Precisamente esas transformaciones, ese paso del ser a otra forma del ser (y no del “no-ser” al ser), que impresionaba intensamente la mentalidad de los pensadores de China tradicional, es lo que los lleva a *postular* algo desconocido, algo para lo que no encuentran nombre, pues incluso los universales que no poseen forma y figura, pueden ser nombrados y diferenciarse conceptualmente unos de otros, y con mayor razón del Innombrable Tao. Ellos conciben los universales y los expresan en sus escritos, pero les resulta muy difícil comprender qué es el Tao, que intuyen como promotor del paso del “no-ser al ser” y viceversa. “*Mirándolo uno no lo ve, se le llama el invisible. Escuchándole, no se le oye, se le llama el inaudible. Tocándole, no se le siente, se le llama el impalpable... Su fase superior no es iluminada, su fase inferior no es oscura. Perpetuo, él no puede ser nombrado, así él pertenece al reino de sin cosas. Él es la forma sin forma y la imagen sin imagen. Él es huidizo e inasequible. Acogiéndolo, uno no ve su cabeza, siguiéndolo, uno no ve su espalda...*” (*Philosophes Taoïstes*, Lao Tseu 1980, p. 16). No obstante, ese Tao no es el no-ser (*wou*), es una Vía de transformación de los seres, que opera desde algo semejante al “no-ser” o más bien desde un vacío pleno de potencialidades. Tampoco es un ente creador que saca las cosas de la nada, idea que, como vimos, los chinos del pasado rechazaban. Recordemos que en ciertos argumentos teológicos se asimila el surgimiento de toda nueva *forma* original del ser a una creación de la nada, proceso que termina –pasando por una serie de causas *contingentes*– en una Primera Causa *necesaria*, que habría “sacado” todo el universo de la nada.

Tao es más bien “el alma” dialéctica de los seres, la Vía por la que ellos transitan transformándose. De todas las traducciones del *Tao Te King*, los más eminentes sinoístas y lingüistas (como Paul Demiéville, por ejemplo, miembro del Instituto y del Colegio de Francia), reconocen como la más seria aquella realizada por J. J. L. Duyvendak (París 1981). Refiriéndose a esa traducción, Demiéville expresa: ...“se impondrá como la más autorizada de todas aquellas que han aparecido y aparecen sin cesar en todas las lenguas; es a ella a la que habrá que referirse desde ahora, excluyendo a las precedentes” (Citado en *Philosophes Taoïstes*, 1980, pp. 618 y 619). El común de las traducciones que la preceden, así como muchas posteriores, se esfuerzan por ligar, ya desde los dos primeros versos, el Tao con el concepto de “eterno” o “de siempre” o “absoluto” o “el Tao él mismo”, presentándolo como un *ente* semejante a los dioses monoteístas. Duyvendak, en cambio, escribe: “La Vía verdaderamente Vía es distinta a una Vía constante; los Términos verdaderamente Términos son diferentes a los términos constantes”. Y explica su traducción en una nota: “¿Qué es el Tao? La palabra Tao significa ‘vía’. Ahora bien, la característica de una vía

ordinaria es que ella es inmutable, constante, permanente. Sin embargo, la Vía de la que aquí se trata se caracteriza por la idea contraria: esta vía es la propia transformación perpetua. El Ser y el No-ser, la vida y la muerte alternan constantemente. No hay nada que sea fijo o inmutable. Así pues, un sentido contradictorio es atribuido a la noción de 'vía'. De todas las paradojas del *Tao Te King* ésta es la primera y la más grande" (J. J. L. Duyvendak 1981, p. 3). Duyvendak, pues, no solo dialectiza los seres que tienen nombre y figura, a los que llama Términos, sino al propio Tao "eterno" al que define como una Vía cambiante. Distingue así, netamente, al Tao, del significado que le daban la mayor parte de los traductores, que lo presentaban como un ente eterno y creador.

Aventurando una interpretación más moderna de aquello que puede haber generado esa noción tan especial y misteriosa promotora del cambio –que tanta perplejidad produjo en China antigua– pensamos que podría asimilarse a lo que en la actualidad se considera en algunas formulaciones científicas *el desequilibrio, la desigualdad, la asimetría*, del universo. Esta idea se la expuse en una carta en 1993 a Edgar Morin, quien en su respuesta me señaló que lo consideraba un punto de vista de gran interés. Es verdad, que todas estas propiedades del universo son para nosotros nombrables y aun, en muchos aspectos, mensurables. Pero, ¿lo eran para chinos que vivieron varios milenios A. N. E? Isabelle Robinet, refiriéndose al Yin y al Yang, e interpretando el pensamiento de China antigua, escribe: "Es la tensión de Uno al Otro lo que explica el movimiento del universo" (Isabelle Robinet 1996, p. 129). Y el eminente sinoísta Marcel Granet, por su parte, opina del concepto de Tao: "Él anima el juego y se mantiene fuera del juego. Su única regla es el wou-wei, la no-intervención. Uno piensa, por cierto, que él actúa o más bien que es activo, pero en el sentido que, incansablemente, irradia una cierta vacuidad continua. Principio global de toda coexistencia, constituye un medio neutro, propicio, por eso mismo, al flujo y reflujo indefinido de las interacciones espontáneas" (Granet 1974, p. 427). Es difícil, pienso, una descripción mejor del desequilibrio, que hoy se piensa impulsa el cambio en el universo.

El *desequilibrio, la desigualdad, la asimetría*, al igual que el concepto de Tao, no son propiedades que puedan ser directamente percibidas, como la generalidad de las cosas reales, ni situadas en el espacio junto a otras cosas. Constituyen una relación entre cosas, y yo diría una relación universal y cambiante, que genera a su vez la *inestabilidad* de todas las cosas y de sus propiedades, determinando su carácter cambiante y evolutivo. ¿Cómo se expresan estas ideas en la ciencia contemporánea? Prigogine, premio Nobel de química, opina: "Nuestro mundo carece de simetría. Predomina en él sobradamente la materia sobre la anti-materia, y es una feliz circunstancia, porque si no, la aniquilación entre materia y anti-materia significaría el fin de todas las partículas con masa... El no-equilibrio es fuente de orden, de coherencia; entre las unidades surgen correlaciones. El no-equilibrio, como origen de orden se presenta ya como uno de los principios más generales que podemos formular actualmente" (Ilya Prigogine 1983, pp. 22 y 23). Por su parte, el conocido astrónomo europeo Hubert Reeves, sostiene lo mismo: "El modo de expansión del universo instaura en momentos precisos de la historia cósmica las fases de desequilibrio gracias a las

cuales las fuerzas pueden engendrar la complejidad y la variedad de formas de la naturaleza... Pero para crear la variedad y la diversidad, la acción de esas fuerzas debe ejercerse en condiciones de *desequilibrio*...” (Reeves 1986, p. 122). Y también, Edgar Morin, refiriéndose al gran matemático René Thom, señala: “La idea fundamentalmente compleja y rica que aporta Thom es la de ligar toda morfogénesis o creación de forma a una ruptura de forma o catástrofe... Idea metamórfica, la catástrofe no se identifica a un comienzo absoluto y deja abierto el misterio de lo desconocido a-cósmico o proto-cósmico. Ella incluye en si la idea de Acontecimiento y de cascadas de acontecimientos. Lejos de excluir, incluye la idea de desorden y de un modo genésico, puesto que la ruptura y desintegración de una antigua forma es el propio proceso constitutivo de la nueva forma. Ella contribuye a que se comprenda que la organización y el orden del mundo se edifican en y por el *desequilibrio* y la *inestabilidad*” (Morin 1977, p. 44). Finalmente, también esa idea taoísta de un vacío lleno de potencialidades, que no debe ser confundido con el “no-ser” absoluto, encuentra su equivalente en la ciencia actual. Prigogine-Stengers, refiriéndose a la concepción de Minkowski de un “Universo vacío, de curvatura nula”, señalan: ... “el “vacío” se encuentra aquí definido desde el punto de vista de la mecánica cuántica. El vacío cuántico es lo contrario de la nada: lejos de ser pasivo o inerte, él contiene en potencia todas las partículas. Sin cesar esas partículas surgen del vacío para luego desaparecer” (Prigogine-Stenger 1988, p. 162)

### La “moral” taoísta

Los consejos de vida de los filósofos taoístas se desprenden de los grandes principios implícitos en la concepción del mundo que ellos profesan: el universo es cambiante; el cambio no se explica por la sola interacción de los objetos nombrables; existe un factor innombrable, que facilita el paso del “no-ser” al ser de los entes nombrables; este factor innombrable o Tao, no se mezcla con aquello que transforma, ni se apodera de su destino, permite la *espontaneidad* del cambio. No obstante lo anterior, los cambios ocurren en los marcos de un cierto orden variable derivado de las interacciones complementarias y opuestas del Yin y del Yang. Por otra parte, existen *gérmenes*, que nos permiten un cierto grado de previsión del tipo de desarrollo probable de un acontecimiento. El gran Tao, además, sin ser una forma rígida de determinismo, es la Vía por la que se desenvuelve el universo entero en su desarrollo.

Existe –en perspectiva– un sentido *estratégico* de la vida y un sentido *táctico* de ella, que consiste en la aplicación de aquel a las circunstancias más inmediatas que vivimos (cuyo tiempo, por cierto, es variable). Estos dos sentidos existenciales se expresan en el controversial y paradójico concepto de *wou-wei* (no actuar, no intervenir). Estratégicamente, las reglas de conducta del taoísmo derivan, muy especialmente, del cambio y desarrollo espontáneos del universo, que implican la transitoriedad, la inconsistencia, la variabilidad de todo lo existente. La regla de oro de esta conducta la sintetizó muy bien Lieu Tse: “Despreciar las cosas; estimar la propia vida”. O para decirlo con las palabras de Chuang Tse: “Cualquiera que se une al Tao... está con el ancestro de las cosas, utilizando las cosas como cosas, pero sin ser utilizado por las

cosas como cosa. ¿En ese caso, quién puede turbarlo?” (Fong Yeou-lan, citando a Chuang Tse, p. 85). En la vida moderna, para comprender qué es “ser utilizado por las cosas como cosa”, bastaría que analizáramos la relación de muchos con la televisión o la computadora o nuestra conducta como automovilistas. Para los taoístas, en lo que concierne a la convivencia mundana, la suprema sabiduría consiste en vivir de acuerdo con nuestra propia naturaleza, –espontáneos como el Tao– con el máximo de simplicidad, y eludiendo todas aquellas trabas que coartan una total disponibilidad de nosotros mismos para vivir, plena y libremente, una existencia necesariamente limitada. Por eso, los taoístas desprecian olímpicamente el poder, las convenciones, la moral basada en preceptos y mandamientos que nos son impuestos desde el exterior; así como las riquezas, ceremonias, jerarquías y honores. Es un ideal, en muchos aspectos, opuesto al de Confucio. Para un taoísta es aberrante ese razonamiento tan común en nuestra época y sociedad: me sacrificaré trabajando muy duro para acumular riquezas y luego disfrutar de la vida y ser feliz. No solo es inadmisibles porque implica renunciar a nuestra necesidad *actual* de ser felices, a nombre de un futuro hipotético e incierto, sino porque de ese modo nos esclavizamos –en función de la falsa creencia de que la felicidad puede comprarse– a una actividad programada, a menudo injusta, que crea en nosotros hábitos nefastos y antinaturales. El taoísmo está en contra de la acumulación de cosas y del consumismo desenfrenado. Chuang Tse señala: “Sólo la paz interior procura la felicidad. Todo lo superfluo daña. Es así para todo el mundo, y nada daña más que la riqueza. En efecto, el rico se ensordece las orejas con el sonido de las campanas, tambores y flautas; él se repleta de carne y de vino. Todo eso actúa sobre su voluntad y le hace olvidar su tarea ¡Qué vida de desorden! Se harta hasta la saturación, lo que lo aplasta como a alguien que carga un pesado fardo para subir la pendiente de una montaña. ¡Qué vida de miseria! Quien se ata al dinero se atrae afrentas; quien se ata al poder se agota; quien vive en la ociosidad se ahoga en ella; quien se habitúa al bienestar se convierte en su esclavo. ¡Qué vida más enferma! Quien desea la riqueza y persigue la ganancia se encuentra como amurallado en su plenitud; atado a sus bienes, no suelta nada. ¡Qué vida vergonzosa! Quien amasa dinero sin utilizarlo jamás, abrazándolo contra su pecho sin soltarlo nunca, ése se llena de angustia y de inquietud y quiere siempre ganar más. ¡Qué vida de preocupaciones! En su domicilio, el rico teme a los ladrones y a los mendigos; fuera de su casa, teme a los bandidos; hace que se multipliquen los turnos y rondas en su morada, y no se atreve jamás a salir solo. ¡Qué vida temerosa! El desorden, la miseria, la enfermedad, la vergüenza, la preocupación y el temor, esos seis males son los peores del mundo. El rico los olvida y no los tiene en cuenta. El día en que la catástrofe le llega, intentará vanamente recurrir a lo que le queda de natural y agotar toda su fortuna por lograr un solo día de tranquilidad, su deseo no se cumplirá. No obtiene pues, ni el renombre ni el provecho que buscaba. ¡Bien loco quien encadena su espíritu y desgasta su cuerpo para terminar en un final semejante!” (*Philosophes Taoïstes*, Tchouang Tseu 1980, pp. 328 y 329).

En el fondo, piensa el taoísmo, el rodearse de cosas, riquezas, bienes, no es más que una huida del encuentro consigo mismo. Es preciso aprender a ser felices a través de aquellas vivencias simples que, en distinta medida, están al alcance de todos: el amor, la amistad, la solidaridad, el sexo, la naturaleza, el humor, el goce de los

sentidos, etc. Los taoístas repudian el empleo de artificios con el objeto de lograr esa dosis de felicidad que nos es dado obtener en nuestra existencia. Para decirlo con las palabras del ya citado Fong Yeou-lan: “Según la teoría de “no tener actividad” (*wou-wei*), una persona debería restringir ésta sólo a lo que es necesario y natural. *Necesario* significa, actuar lo indispensable para la obtención de un cierto fin. Jamás actuar de más. *Natural* significa seguir su *tö* con un esfuerzo no-arbitrario. Actuando así, se debe elegir la simplicidad como principio director de la vida” (Fong Yeou-lan 1985, p. 117) Poco antes, el filósofo citado, había definido la noción de *tö* como “una palabra que significa *potencia* o *virtud*... El *tö* de una cosa es lo que ella es por naturaleza”, es decir, espontáneamente.

De la vigencia universal del Tao, que determina el ser y el “no-ser” de los “diez mil seres” (todo lo que tiene nombre), como señalábamos, deriva un sentido estratégico y un sentido táctico de la vida, que se expresa en el paradójico concepto de *wou-wei*. Nuestro medio ambiente, nuestra época con sus problemas, nosotros mismos, y todos los seres que nos rodean; tanto lo que nos hace felices como desgraciados, todo ello es efímero. Por consiguiente, no debemos aferrarnos, ni mucho menos apoderarnos –imaginando que se trata de algo definitivo– de ningún objeto, persona, sentimiento o situación. En particular, debemos rechazar el propósito de *poseer* a los otros seres humanos, ya sea a través de la adulación, del chantaje sentimental, de los celos, del machismo, del autoritarismo o de cualquier otro medio. No se trata de eludir toda acción, compromiso o sentimiento, sino de asumir su *contingencia*, tanto frente al fracaso como al éxito de la relación. Toda relación debe ofrecerse y ser aceptada siempre libre y espontáneamente por parte del otro.

Es necesario, por otra parte, para el taoísmo, desprenderse de toda la maraña de ataduras convencionales: psicológicas, moralistas, intelectualistas, burocráticas, consumistas y, en general, de todo aquello que mediatiza y distorsiona una vida que tiene límites. Si permanecemos en la sociedad, hay que establecerse –como aconsejaba un maestro Zen– “a un metro del suelo”. Es decir, sensibles a lo que ocurre, pero sin dejarnos envolver y arrastrar por intrigas, envidias, odios, favoritismos, celos, disputas; o permitir que se nos encasille en convenciones, prejuicios, nacionalismos, partidarismos y otras telarañas sociales. Así el auténtico taoísta –en su “misantrópía”– es extremadamente útil: puede guiar, acoger y ayudar a los demás de una manera imparcial, no premeditada, desinteresadamente, sin arribismo ni segundas intenciones. En esencia pues, se trata de aprender a vivir lo efímero como tal, como relativo y transitorio. La patética frase de Fausto: “¡Oh bello instante, detente!”, es imposible de lograr. Lo que sí puede lograrse es vivir intensamente un instante, pero con plena conciencia de que no podemos detenerlo, eternizarlo. Por lo demás, ¿sería tan bello si durara eternamente?

Para comprender y poner en práctica la *táctica* a seguir, respecto a la *estrategia* que nos plantea el carácter transitorio de todo en el universo, el concepto de *wou-wei* (no actuar, no intervenir) constituye una regla fundamental de conducta, es decir de acción y de intervención para los taoístas. El *wou-wei* nos exige asumir el carácter contradictorio que existe entre ambas: el Tao como estrategia nos lleva a “despreciar” toda vivencia, –sea positiva o negativa– porque, aun en el tiempo de una vida,

es bastante probable que sea efímera, fugaz, transitoria; pero, al mismo tiempo, precisamente por poseer esos atributos, nos exige tomarla muy en serio, elegir lo que valga la pena en ella, no dilapidar nuestra energía en vanidades, ni enajenar nuestra libertad y disponibilidad para vivirla; y, al mismo tiempo, no desesperarnos si es negativa. “Un torbellino no dura toda la mañana, un aguacero no dura todo el día. ¿Quién los produce? El cielo y la tierra. ¿Si los fenómenos del cielo y de la tierra no son durables, cómo podrían serlo las acciones humanas?” (*Philosophes Taoïstes*, Lao Tseu 1980, p. 26). Lo primero que es preciso descartar como sentido del *wou-wei* es que éste consista en un simple llamado a la inactividad, a la ataraxia, a la pasividad. Para expresarlo con las palabras del sinoísta Max Kaltenmark: “Hemos encontrado ya varias veces la expresión *wou-wei*: “no actuar”, “ausencia de acción”. Tal como *wou* no es la nada, *wou-wei* no designa un ideal de inacción absoluta, es, por el contrario, una actitud particularmente eficaz, puesto que permite todas las realizaciones” (M. Kaltenmark 1965, p. 65). No obstante, una de las nociones fundamentales ligadas al *wou-wei* es la de eliminar todas las conductas voluntaristas, tendientes a forzar a las personas o cosas e, incluso, a sí mismo, en función de ambiciones y propósitos preconcebidos. El taoísmo descarta la existencia en el devenir universal de toda orientación teleológica, de toda finalidad: cielo por alcanzar o infierno que temer. El Tao es pura espontaneidad. “El gran Tao fluye por todas partes, a la derecha, a la izquierda. Por él existen todas las cosas y él no las rechaza. Actúa espontáneamente y no exige retribución en su actuar. Con amor alimenta a todos los seres, pero no se apropia de ellos. Siempre sin deseos, es pequeño. Los seres retornan a él y él no los posee, por eso es grande...” (*Philosophes Taoïstes*, Lao Tseu 1980, p. 36). Por su parte, Marcel Granet, citando a Lieu Tse, escribe: “Una simpatía imparcial y libre une al Yo y al Otro. Esta verdadera afinidad es el principio de un conocimiento verdadero. Las gaviotas, a aquel que las ama y por pura amistad viene a saludarlas todas las mañanas, se acercan familiarmente. Entre ellas y su amigo, el juego es desinteresado y, por lo mismo, la comunicación íntima. Pero si un día, viene a visitarlas con deseo de apoderarse de ellas, las gaviotas perciben esta intención secreta y huyen de inmediato. Nadie logra entenderse, si no se respeta, –conservando su propia naturaleza– la libre naturaleza del Otro. El conocimiento resulta de un acuerdo espontáneo de dos autonomías, de dos indiferencias benevolentes” (Marcel Granet 1968, p. 437). Y Chuang Tse, por su parte, nos enseña: “Sólo el hombre perfecto puede vivir en medio de sus contemporáneos, sin aceptar sus prejuicios. Él se adapta a ellos sin perder su personalidad. De sus enseñanzas no tiene nada que aprender. Admite sus aspiraciones sin hacerlas suyas” (*Philosophes Taoïstes*, Tchouang Tseu 1980, p. 300).

Otro concepto básico del taoísmo, acorde con el principio “Despreciar las cosas; estimar la propia vida”, es el concepto de libertad, entendido básicamente como independencia, autonomía. Es decir, no dejarse comprometer por ambiciones de riqueza, poder, fama, reconocimiento... “Mientras Chuang Tse pescaba con su caña en la ribera del río Po’u, el Rey de Tch’ou envió dos oficiales importantes a hacerle ofertas. “Nuestro Príncipe, le dijeron, desearía que se hiciera cargo de su territorio”. Sin levantar su caña y ni siquiera tomar la cabeza, Chuang Tse les dijo: “Yo he oído

decir que hay en Tch'ou una tortuga sagrada, muerta desde hace tres mil años. Vuestro Rey conserva su concha dentro de una canasta envuelta con un paño, en lo más alto del templo de sus ancestros. Decidme: ¿no habría preferido esa tortuga vivir arrastrando su cola en el barro?" "Ella habría preferido vivir arrastrando su cola en el barro, asintieron los oficiales". "¡Marchaos!, dijo entonces Chuang Tse, yo prefiero también arrastrar mi cola en el barro" (*Philosophes Taoïstes*, Tchouang Tseu 1980, pp. 211 y 212).

Para salvaguardar, sin embargo, nuestra propia naturaleza y espontaneidad, hay que considerar que el medio en el que estamos insertos posee también su propia espontaneidad y ritmos que debemos respetar. En virtud del hecho de que los opuestos (Yin y Yang), se suceden y se suscitan mutuamente, ocurre que cualquier actividad exagerada genera antagonismos. Nuestra voluntad de ser libres, por consiguiente, está supeditada al respeto de los ritmos naturales, o seremos víctimas de ellos. A. Kielce opina al respecto: "La actitud que se desprende (del ritmo Yin-Yang) es fatalmente una suerte de retroceso con relación al acontecimiento, una retirada o, más bien, una retención del instinto primario, de toda reacción "en caliente", a las cuales deja lugar una búsqueda armoniosa con el curso general del Tao..."

Mantenerse entre el Yin y el Yang, para el taoísta significa *aceptar la naturaleza rítmica del mundo*. Al hombre del "justo medio", que es de hecho el hombre de Confucio, el taoísta le opone *el hombre natural*. Para él, es el movimiento, la transformación infinita de la vida lo que importa. El equilibrio reside en el fondo de la *unión armoniosa* del Yin y del Yang. No en el fondo de uno, ni en el fondo del otro, ni menos aun en una vía media. Lo que es absoluto, es el Tao; lo que tiene valor es la *reversibilidad* del proceso... La virtud del taoísta consiste así en rechazar todas las leyes fijas (igualmente, todas ideas recibidas), y en abandonarse espontáneamente a los ritmos de la vida. Lo que es imposible hoy día, puede tornarse posible mañana. Lo que es bueno y agradable hoy día puede volverse malo y nefasto mañana. Lo que parece justo para uno puede revelarse completamente falso para otro" (A. Kielce 1984, pp. 58 y 59). Sin embargo, reversibilidad no significa repetición o eterno retorno de lo mismo. No olvidemos: "Los árboles florecen nuevamente en cada primavera, pero no son jamás las mismas flores..."

El ser humano, para tener éxito, debe pues respetar los ritmos naturales, adaptarse a ellos y no imponerse y violentar a la naturaleza. Al respecto, los ejemplos de maestría en todas las artes y técnicas son innumerables en los grandes maestros del taoísmo. "Confucio admiraba la catarata de Liu-lean, cuya caída medía unas treinta veces su talla y cuya espuma se extendía sobre cuarenta estadios. En esa espuma, ni tortuga gigante, ni caimán, ni pez, podían jugar. De pronto, vio un hombre viejo que nadaba en los remolinos. Tomándolo por un desesperado, ordenó a sus discípulos que avanzaran por la orilla y lo sacaran del agua. Un centenar de pasos más abajo, el hombre salió del agua por sus propios medios. Los cabellos en desorden y cantando se paseaba allá lejos. Confucio, cuando lo alcanzó, le dijo: "Estuve a punto de confundiros con un espíritu, pero veo que sois un hombre. Permitidme preguntaros cuál es vuestro método para nadar tan fácilmente en el agua". "No tengo un método especial –respondió el hombre– comencé por costumbre; luego eso se transformó en

mi naturaleza; y después en mi destino. Yo desciendo con los torbellinos y remonto con los remolinos. Obedezco al movimiento del agua, no a mi propia voluntad. Es así que logro nadar tan fácilmente en el agua” (*Philosophes Taoistes*, Tchouang Tseu, p. 226)<sup>4</sup>.

Uno de los ejemplos patentes y más trágicos de violación de los ritmos naturales se manifiesta en la civilización tecnológica occidental. Allí el hombre se ha servido del poder transformador del Tao, –expresado en fuerzas opuestas de la naturaleza– para manipularla sin restricciones, con la pretensión de someterla a su dominación y, lo que es peor, para servir los intereses egoístas de una ínfima minoría. Los taoístas, ya en la más remota antigüedad, fueron reticentes respecto a los progresos tecnológicos, que fascinan a Occidente. No se trata, sin embargo, de una oposición cerrada e intransigente a utilizar adelantos técnicos, sino de restringirse a lo necesario, de preferir lo natural y la simplicidad, y de respetar los ritmos naturales, en especial los que preservan la vida en el planeta. La catástrofe ecológica en curso y las consecuencias aun peores que se anuncian para el futuro, los profundos desequilibrios que se han generado muestran lo bien fundados que eran los temores de los sabios taoístas del pasado. No obstante, si bien el taoísmo se torna hacia el pasado, añorando algunas formas de vida más simples, como un llamado a apreciar aquellos valores que tenemos al alcance de la mano y liberarnos del fetichismo de lo artificial, sus maestros fueron plenamente conscientes de que era absurdo pretender retornar al pasado. Chuang Tse, expresa: “Para ir sobre el agua, nada mejor que un barco; para ir por tierra, más vale un vehículo. Si uno pretende empujar un barco sobre la tierra, no avanzará sino unas leguas en una generación. ¿El pasado y el presente no son comparables al agua y a la tierra, y los Estados de Tcheou y de Lou a una barca y a un vehículo? Querer aplicar actualmente al Estado de Lou los viejos principios de Tcheou, es como querer viajar en barco sobre la tierra firme. Vuestro maestro (Confucio) se empeña en vano y marcha hacia una catástrofe. Eso porque ignora la impermanencia de toda tradición, y que es necesario adaptarse a los acontecimientos del mundo para evitar catástrofes” (*Philosophes Taoistes*, Tchouang Tseu 1980, p. 190).

Concluimos con un pensamiento de Allan Watts, que nos da una clara idea de la “virtud” taoísta: “El arte de vivir se asemeja más a la navegación que a la guerra, puesto que lo importante es conocer los vientos, las mareas, las corrientes, las estaciones y los principios de crecimiento y de decadencia, de modo que en nuestros actos debemos utilizarlos en lugar de luchar contra ellos. En este sentido, la actitud taoísta no se opone a la tecnología en sí misma. Precisamente, los escritos de Chuang

<sup>4</sup> Es notable la similitud de la “moral” taoísta del *wou-wei* con aspectos esenciales del Humanismo de Montaigne. Éste señala también: “Mi oficio, y mi arte, es vivir”... “Yo no he corregido, como Sócrates, a fuerza de razón mis complexiones naturales, y no he perturbado de manera alguna artificialmente mi inclinación”... “He podido mezclarme en cargos públicos sin apartarme de mí ni en el largo de una uña, y darme al prójimo sin despojarme de mí...” Traducido y citado de CH. Brunold y J. Jacob.



Tse están plagados de referencias a la habilidad y a la pericia perfeccionadas mediante este importante principio de “seguir la corriente”. La cuestión consiste, pues, en que la tecnología sólo es destructiva si está en manos de personas que no comprenden que ellos y el universo son uno y el mismo proceso” (Allan Watts 1979, p. 64).

### Referencias bibliográficas

- Brunold, Ch. y J. Jacob, eds. (1965), *De Montaigne à Louis de Broglie, Textes philosophiques*. Paris: Belin.
- Duyvendak, J.J.L. (1981), *Tao To King, Le livre de la voie et de la vertu*. Paris: Librairie D'Amérique et D'Orient.
- Fong Yeou-lan (1985), *Precis d'histoire de la philosophie chinoise*. Traduit par Guillaume Dunstheimer. Paris: Éditions le mail.
- Granet, Marcel (1974), *La pensée chinoise*. Paris: Éditions Albin Michel.
- Kaltenmark, Max (1965), *Lao Tseu et le taoïsme*. Paris: Éditions du Seuil.
- Kielce, Anton (1984), *Le Taoïsme*. Paris: M. A. Éditions.
- Kielce, Anton (1985), *Le Sens du Tao*. France: Éditions le Mail.
- Morin, Edgar (1977), *La Méthode I. La Nature de la Nature*. Paris: Éditions du Seuil.
- Needham, Joseph (1973), *La science chinoise et l'Occident*. Paris: Seuil.
- Philosophes Taoïstes: Lao-Tseu, Tchouang-Tseu, Lie-Tseu* (1980), Coordination Étienne, traductions: Liou Kia-Hway et Benedykt Grynopas, Paris: Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.
- Prigogine, Ilya & Isabelle Stengers (1988), *Entre le temps et l'éternité*. Paris: Arthème Fayard.
- Prigogine, Ilya (1983), *¿Tan sólo una ilusión? Una exploración del caos al orden*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Reeves, Huber (1986), *L'heure de s'enivrer*. Paris: Éditions du Seuil.
- Robinet, Isabelle (1996), *Lao Zi et le Tao*. Paris: Bayard Éditions.
- Robinet, Isabelle (1977), *Les commentaires du Tao To King jusqu'au VIIe siècle*. Paris, Collège de France, Mémoires de l'Institut des Hautes Études Chinoises, Volume V; la obra que cita es el Tao-tö tche kouei de Yen Tsouen (59 a 24 A.N.E.).
- Robinet, Isabelle (1990), *Zhuangzi (Tchouang. Tseu). Les chapitres intérieures*. Traduit du chinois par J. C. Pastor. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Vandermeersch, Léon (1994), *Études sinologiques*. Paris: PUF.
- Watts, Allan (1979), *El camino del Tao*. Barcelona: Editorial Kairos.
- Wilhelm, Richard (1975), *I Ching. El libro de las mutaciones*. Prólogo de Hellmut Wilhelm, Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

## Resumen / Abstract

Como religión, el taoísmo enseña que hay que actuar en contra de la naturaleza, mientras que como filosofía enseña que hay que conformarse a la naturaleza. Existe un sentido estratégico de la vida, inspirado en el cambio y desarrollo espontáneos del universo, y un sentido táctico que consiste en la aplicación del primero a las circunstancias más inmediatas. Aunque esta terminología nos recuerda el arte de la guerra, el arte de vivir se asemeja más a la navegación.

*Taoist religion teaches us to act against nature, but Taoist philosophy teaches us to conform to nature. There a strategic sense of life, inspired by the spontaneous change and development of the universe, and a tactical sense of life which applies the former to our more immediate circumstances. Although this terminology reminds us of war, the art of life is closer to sailing.*