

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**  
FACULTAD DE FILOLOGÍA



**TESIS DOCTORAL**

**Análisis de los "Libros interiores" del "Zhuang ZI" desde el eje del problema de la conciencia y la identidad**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

**Juan Luis Varona**

Director

Javier Bustamante Donas

Madrid, 2014

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

FACULTAD DE FILOLOGÍA

INSTITUTO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS DE LAS RELIGIONES



**ANÁLISIS DE LOS *LIBROS INTERIORES* DEL *ZHUĀNG ZĪ*  
DESDE EL EJE DEL PROBLEMA DE  
LA CONCIENCIA Y LA IDENTIDAD**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR  
PRESENTADA POR

**Juan Luis Varona**

Bajo la dirección del doctor

Javier Bustamante Donas

**Madrid, 2014**



# Índice

<b>1. Metodología</b> .....	<b>1</b>
a. Hipótesis de trabajo .....	2
b. Principios metodológicos: Reflexión sobre diferentes cosmovisiones y sobre los prejuicios cognitivos .....	6
c. Sobre el uso de la lengua china en la tesis .....	14
d. ¿Tiene sentido la expresión <i>filosofía china</i> ? .....	18
e. La problematicidad del concepto de autoría en el pensamiento chino .....	36
f. Ediciones del <i>Zhuāng zǐ</i> .....	38
g. Presentación del problema de la conciencia y la identidad .....	40
<b>2. Contexto histórico-filosófico del pensamiento del <i>Zhuāng zǐ</i></b> .....	<b>55</b>
a. La dinastía Shāng .....	57
b. La dinastía Zhōu .....	63
c. La época de los Estados Combatientes .....	73
d. El Primer Emperador de China .....	76
<b>3. Contextualización filosófica del <i>Zhuāng zǐ</i>: escuelas y corrientes de pensamiento</b> .....	<b>81</b>
a. Las <i>Cien Escuelas Filosóficas</i> .....	81
b. Influencia de Confucio en las concepciones sobre la conciencia y la identidad en el <i>Zhuāng zǐ</i> .....	88
c. La teoría del lenguaje del Moísmo .....	99
d. La relación del <i>Zhuāng zǐ</i> con la <i>Escuela de los Nombres</i> .....	103
<b>4. La inserción del <i>Zhuāng zǐ</i> en el pensamiento taoísta</b> .....	<b>115</b>
a. Sobre la “Escuela Taoísta” ( <i>dào jiā</i> ) .....	116
b. Orígenes del pensamiento taoísta .....	123
c. Lǎo zǐ .....	141
d. Yáng Zhū .....	167
e. La Escuela de la Oscuridad o Neotaoísmo .....	170
f. Sobre la posible influencia india .....	173
<b>5. El <i>Zhuāng zǐ</i>: Autoría, transmisión e interpretación</b> .....	<b>175</b>
a. Autoría del <i>Zhuāng zǐ</i> .....	175
b. Clasificación del <i>Zhuāng zǐ</i> .....	180
c. La interpretación de Guō Xiàng .....	189
d. La influencia del budismo y del yoga .....	191
e. Conclusión sobre la clasificación del <i>Zhuāng zǐ</i> .....	193
f. El sentido general de la obra .....	195
g. Sobre el argumento de autoridad .....	199
<b>6. La conciencia y la identidad en el <i>Zhuāng zǐ</i></b> .....	<b>201</b>
a. <i>Libros Interiores</i> .....	201
b. <i>Libros Exteriores</i> .....	237
c. <i>Libros Varios</i> .....	249
d. Sobre el relativismo del <i>Zhuāng zǐ</i> .....	252

<b>7. Conclusiones acerca de la concepción de la conciencia y la identidad en el <i>Zhuāng zǐ</i></b> .....	<b>263</b>
a. Confirmación de las hipótesis principales: Conciencia, identidad y cosmovisión .....	263
b. El relativismo lingüístico y el problema de la conciencia y la identidad ...	267
c. La reivindicación de la experiencia frente al pensamiento .....	270
d. La disolución de la conciencia y la identidad en el <i>Zhuāng zǐ</i> .....	274
e. Prácticas de transformación .....	277
 <b>Bibliografía</b> .....	 <b>283</b>
 <b>Anexo 1: Resumen / Abstract Teseo</b> .....	 <b>293</b>
 <b>Anexo 2: Extended Abstract</b> .....	 <b>295</b>



# 1. Metodología

¿Cuál es el sentido de esta tesis? Si bien es cierto que toda investigación debería iniciarse con esta pregunta, esta cuestión resulta aún más pertinente en cualquier estudio que tenga por objeto al *Zhuāng zǐ* (莊子), un complejo texto de la Antigüedad china que se declara contrario a todo intento por comprender sistemática o racionalmente cualquier cuestión o, más aún todavía, contrario a la eficacia del lenguaje para describir correctamente la realidad<sup>1</sup>. De modo que aquella primera pregunta no es ya acerca de la relevancia, orientación o vigencia de esta tesis, sino que tiene más bien el árido aspecto de esta otra: ¿Tiene sentido esta tesis? La cuestión de fondo con la que quiero iniciar este primer capítulo es acerca de si se puede realizar una investigación sistemática sobre un texto que se declara en contra de toda sistematización, contra la precisión del lenguaje y contra la razón humana. Y, si es posible hacerlo, cuál es la manera más adecuada de llevarlo a cabo para no desvirtuar el sentido de un texto tal. Lo primero que cabe decir al respecto es que un estudio coherente y bien fundamentado no implica una estructura rígida, que sería del todo inadecuada para comprender las ideas expuestas en el *Zhuāng zǐ*. Si bien sería absurdo usar una rígida estructura sistemática en una obra tal, sería igualmente absurdo tratar de emular un discurso similar al del propio texto, pues el

---

1 Dejaré para más adelante la evidente pregunta sobre el sentido de usar el lenguaje para declarar la imperfección del mismo, pero para evitar dejar la cuestión en el aire sin ningún tipo de respuesta, avanzo que la utilidad del lenguaje en el *Zhuāng zǐ* es la de una herramienta que permite meramente señalar, sugerir con metáforas o suscitar una reflexión; lo que permite mantener una cierta utilidad del lenguaje a la vez que una posición crítica contra las concepciones que suponen el lenguaje como un fiel representante de la realidad.

resultado no sería un estudio del mismo sino una continuación (mejor o peor) de su filosofía. Entre ambos extremos y ante la amplitud del texto y la variedad de las ideas que expone, he optado por enfocar el tema de esta investigación a partir de las siguientes hipótesis:

#### **a) Hipótesis de trabajo**

1. Los *Libros Interiores* del *Zhuāng zǐ* tienen una homogeneidad y una coherencia interna que apoyan la hipótesis de que forman el núcleo más antiguo de la obra completa (que consta de dos partes más, *Libros Exteriores* y *Libros Varios*).
2. Según mi hipótesis principal, esta uniformidad se plasma especialmente en preocupación por la longevidad y la concepción del Tao (道, dào) y, en íntima relación con este último tema, muy especialmente en una concepción particular de la conciencia y la identidad.

Aunque algunos pocos autores comienzan a cuestionar, con argumentos discutibles aunque no por ello carentes de todo sentido, esta asunción (por ejemplo Esther Klein (2011)), considero que sí es posible establecer unas claras diferencias en las tres partes de la obra y que, hasta que se presente un argumento mejor o se descubran versiones más antiguas de las que disponemos, son perfectamente explicables desde la perspectiva de las diferentes épocas en que fueron escritas, como muestro apoyándome en el texto original en las páginas de análisis del *Zhuāng zǐ* en el sexto capítulo.

El segundo y tercer capítulos de esta investigación tienen por objetivo demostrar

mi hipótesis sobre la mayor antigüedad de los *Libros Interiores* y su especial concepción del tema de la conciencia y la identidad, a través de un análisis del contexto histórico y filosófico en el que se inserta la obra. Tratándose de una obra reeditada a lo largo de varios siglos, es crucial comprender a qué contexto histórico pertenece cada parte del texto pues sólo así es posible enmarcarlo en la cosmovisión propia de cada época y trazar así, a la vez, las delimitaciones entre unas partes y otras así como entender en su contexto las ideas que aparecen en las mismas. Esta estrategia permite, además, poder identificar las posibles interpolaciones posteriores en núcleos más antiguos de la obra, justificando tal juicio en la necesaria coherencia de un texto no sólo consigo mismo sino también con el resto de fuentes de su época. Por ejemplo, como aparecerá en sucesivas ocasiones a lo largo del sexto capítulo que se dedica a analizar en profundidad el *Zhuāng zǐ*, la preocupación por la concepción del Tao como una fuerza trascendente al mundo inmediato, sólo aparece a partir del siglo III d. C. con la corriente del Neotaoísmo (unos seis siglos posterior a la fecha de escritura más probable de los *Libros Interiores*). De manera que, como justificaré en dicho capítulo, en las breves ocasiones en que tal tema aparece en las partes antiguas de la obra, todo nos inclina a pensar que se trata de un añadido posterior. En la siguiente sección explicaré los principios metodológicos que usaré para articular estas argumentaciones.

El cuarto capítulo tiene por objetivo contribuir a una mejor comprensión del *Zhuāng zǐ* en el siguiente aspecto: tradicionalmente se ha venido adscribiendo esta obra a lo que se conoce como *taoísmo*, sin embargo, este término es una construcción occidental que agrupa corrientes filosóficas y religiosas diferentes que, además son en

todos los casos posteriores a esta obra. Por ello, en este capítulo analizaré el término *taoísmo* y sus equivalentes en chino y compararé las principales obras adscritas a esta corriente concluyendo que: aunque puede trazarse un ideario cercano y similitudes en algunos planteamientos entre estas obras, no tiene sentido (como hacen algunos investigadores) interpretar al *Zhuāng zǐ* desde los paralelismos que presenta con otras obras bajo el supuesto de que pertenecían a una misma corriente de pensamiento, puesto que tal *escuela* no existía cuando se escribieron tales textos.

En el quinto capítulo analizaré en profundidad todos los aspectos de producción del *Zhuāng zǐ* (especialmente el tema de la autoría, la reedición a lo largo de los siglos y las diferentes interpretaciones que se han hecho del texto en la tradición china fundamentalmente) con el objetivo de poner en su contexto la coherencia de los *Libros Interiores* así como de explicar el tema de las interpolaciones y los malos entendidos que llevaron a muchos de los primeros investigadores de la obra (por ejemplo Maspero), que disponían de menor evidencia textual que hoy en día, a establecer interpretaciones que unifican toda la obra como si perteneciera a una misma época, mezclando así ideas antiguas con ideas de siglos posteriores y tratando a éstas como si hubieran existido mucho antes de que fueran una preocupación en su tiempo.

Por último, en el sexto capítulo emprendo un análisis crítico del *Zhuāng zǐ* siguiendo el texto original y dialogando con las diferentes traducciones para explicar en detalle las ideas contenidas en los *Libros Interiores* a través del eje temático del problema de la conciencia y la identidad y apoyándome en el marco histórico y filosófico diseccionado en los capítulos precedentes. La acotación de la investigación a

los *Libros Interiores* no implica que obviaré el resto de la obra, sino simplemente que el análisis se centrará en la primera parte (más antigua) de la misma. Aunque podría pensarse que esta decisión encierra un prejuicio purista acerca de la presunta independencia de aquellas partes más antiguas, no es este el motivo de tal elección. Puesto que definiendo que las otras dos partes del *Zhuāng zǐ* (*Libros Exteriores* y *Libros Varios*) fueron escritas posteriormente y, por tanto, contienen desarrollos de algunas ideas contenidas en la primera parte, recibieron influencias de otras corrientes de pensamiento y contienen más interpolaciones. Pero pretender que la primera parte sea en algún sentido *pura* frente a las siguientes partes *degeneradas con el pasar del tiempo*, supone un gran error al suponer que se gestaron ajenas a un contexto filosófico en un *limbo* de *ideas puras*. En ningún caso juzgo como negativa la evolución de las ideas y la influencia de otras corrientes de pensamiento (pues también encontramos esta cuestión en los *Libros Interiores*), pero sí es un hecho que tales cuestiones están presentes en ellas y que toman como punto de partida *fundacional* la primera parte de la obra (como demuestro en el sexto capítulo al comparar las diversas partes de la obra). Por tanto, la razón para la acotación del tema a los *Libros Interiores* obedece a que constituyen el punto de partida *fundacional* de toda una escuela, a la vez que del pensamiento taoísta posterior; sin que, como decía más arriba, eso signifique entenderlos exclusivamente como inicio *ex nihilo*, por lo que los primeros capítulos de esta tesis se centrarán precisamente en situarlos en su contexto histórico y filosófico para analizar estas influencias.

## **b) Principios metodológicos: Reflexión sobre diferentes cosmovisiones y sobre los prejuicios cognitivos**

Mi primer proyecto de investigación surgió a partir de mi tesis de máster, en la que partiendo del problema del solipsismo en la filosofía occidental establecía comparaciones con la cuestión de las relaciones entre la conciencia y el mundo en el *Zhuāng zǐ*. La conclusión de aquel estudio fue que podía establecerse una interesante correlación, por un lado, entre el imperante dualismo occidental que permite formular el solipsismo como un problema y la cosmovisión occidental fuertemente influida por religiones monoteístas con un Dios absoluto y omnisciente. Y, por otro lado, entre la cosmovisión china influida por una religiosidad en la que los dioses no son trascendentes a la esfera del mundo y la concepción de la conciencia integrada en el entorno (sin solipsismo y, por tanto, más bien monista) propia del taoísmo y, más concretamente, del *Zhuāng zǐ*. El primer proyecto de tesis tomaba esta senda como un mapa, y mi primera intención fue completarla con más lecturas y un mayor análisis del texto original, dado que hasta ese momento sólo había accedido al texto a través de traducciones al castellano y al inglés.

A medida que iba analizando el texto en chino y leyendo diversos artículos de estudiosos que seguían una ruta similar, comparando diversos temas de la filosofía occidental con las concepciones del *Zhuāng zǐ*<sup>2</sup>, fui dándome cuenta de lo inadecuado de tales empresas. De modo que tanto el tema del solipsismo como objeto de estudio

---

2 Slingerland (2004) hace una interpretación gestaltiana del texto; Lee (2007) una aproximación al texto en paralelo al famoso artículo de Nagel (1974) sobre la conciencia de un murciélago; Peterman (2008) señala las similitudes con Wittgenstein; Connolly (2011) señala los parecidos con la obra de Nietzsche; y Pang-White (2009) y Wenning (2011) parecidos con Kant.

dentro del *Zhuāng zǐ* como la comparación con su desarrollo en la filosofía occidental, empezaron a resultarme profundamente inadecuados al *pecar* de los errores que advertía en aquellos artículos y que, tan acertadamente, Wu Kuang-Ming (2010, 196) ha denominado en su artículo “*Let Chinese Thinking be Chinese, not Western*” como *hacer filosofía occidental con términos chinos*. La idea fundamental es que, apenas sin darse cuenta, la mayoría de los sinólogos occidentales retraducen el pensamiento chino a conceptos occidentales y luego tratan de ver la *lógica interna* de los planteamientos que resultan de su interpretación. Lo que Kuang-Ming critica en su ensayo es que la cosmovisión y las categorías de pensamiento típicos de la filosofía occidental son tan extraños al pensamiento chino (todavía más al chino antiguo) que más que servir de ayuda, desvirtúan por completo cualquier interpretación. No se trata de un error inevitable pero, en la opinión de Kuang-Ming que suscribo, muchos estudiosos occidentales no hacen un ejercicio metodológico suficientemente profundo como para advertir que sus parámetros y categorías de pensamiento no son universales; de manera que, extrañamente, el pensamiento chino expuesto en la gran mayoría de los artículos en revistas científicas no es en absoluto chino, sino occidental (Kuang-Ming, 2010, 194-197)<sup>3</sup>.

Sin ser sensibles a que en la lengua china un mismo término puede ser usado en muchísimos sentidos diferentes según junto a qué otros signos se presente, los sinólogos occidentales buscan en los textos las diversas ocasiones en que aparece un término y

---

3 Evidentemente no se trata de la única voz crítica en este respecto. Otro ejemplo sería el artículo “*Zhuangzi's Questioning of Distinctions*” de Don Levi (2004) que, introduciéndose en las controversias sobre el sueño de la mariposa y la concepción del lenguaje en el *Zhuāng zǐ* y aplicando una reflexión muy similar a la de Kuang-Ming, critica la mayor parte de las interpretaciones de los sinólogos occidentales, proponiendo una lectura desprovista de la racionalidad occidental y más próxima, en mi opinión, al texto original.

construyen un concepto universal que se aplica en todas esas ocasiones y, aunque no usa este término, parece defender (de forma bastante confusa) que el chino es una lengua mucho más metafórica, y que la relación entre el signo y el sentido del mismo no es una relación directa a través de un concepto, sino más bien alusiva a través de imágenes que sugieren lo que se quiere decir (Kuang-Ming, 2010,199-200). Es interesante que conmina a los sinólogos chinos a no entrar en el debate argumental de los problemas del pensamiento chino descrito por los occidentales, ya que sería “jugar en su terreno de lógica occidental” y perpetuar el error de seguir juzgando el pensamiento chino desde categorías que le son completamente ajenas ( Kuang-Ming, 2010, 204). La metodología que propone para realizar una correcta interpretación es bastante confusa: Su idea principal es que se usen las herramientas de la filosofía occidental (lógica y conceptos) para tratar de clarificar el pensamiento chino, pero que una vez usados, no se sigan usando para establecer la relaciones entre las ideas chinas, sino que, precisamente notando el contraste con la lógica occidental, reluzca la diferencia del pensamiento chino (Kuang-Ming, 2010, 200-203). Parece que lo que está describiendo es la difícil tarea de usar la lógica como una herramienta exegética sin que intervenga en el contenido del conocimiento nuevo que produce. Una empresa que se me antoja imposible. En cualquier caso, su artículo terminó de abrirme los ojos en torno a cómo, inadvertidamente, los sinólogos occidentales tienden a asumir que sus categorías de pensamiento y su lógica son universales y, así, desvirtúan el pensamiento chino al no explicarlo desde sus propias categorías y patrones de pensamiento.

Una reflexión de Bo Mou (2009, 6) me ayudó a situar de manera más clara esta

cuestión. Este sinólogo considera que hay que ser muy conscientes de que cuando se están usando términos o argumentaciones propias de otra tradición para explicar el pensamiento de un autor chino antiguo (por ejemplo, referir que sus planteamientos son relativistas o que sus argumentaciones se basan en juicios empíricos) se trata simplemente de una herramienta que no debe confundir al lector, como si se estuviera afirmando que explícitamente tales planteamientos estaban de la misma manera expuestos en tal autor. Aunque no lo explica de la siguiente manera, lo que viene a decir es que toda explicación de las ideas de un autor es una traducción de las mismas a otros términos que le son ajenos, pero que (al ser los términos con los que estamos familiarizados) nos ayudan a entender aquellas ideas. Siguiendo este planteamiento, cuando más adelante afirme que el *Zhuāng zǐ* es muy relativista tanto en el terreno ético como en el epistemológico, evidentemente en ningún caso quiero señalar que un autor chino del siglo IV a. C. expresara sus ideas con términos ni siquiera equivalentes a estos. Pero sí que sus planteamientos responden a los que *nosotros* entendemos por un relativismo ético y epistemológico. Siguiendo un planteamiento del propio *Zhuāng zǐ*, de la misma manera que una red sirve para coger un pez, que es lo verdaderamente importante<sup>4</sup>, los términos no son más que herramientas para describir y no deben empañar el sentido original del texto, que será interpretado de la manera más transparente posible.

Es claro que el idioma en que está escrita esta tesis es diferente del de la obra original; pero tampoco el chino actual es el mismo que el chino clásico. Como señalé

---

4 “La nasa sirve para coger peces; cogido el pez, olvídate de la nasa. La trampa sirve para cazar conejos; cazado el conejo, olvídate de la trampa. La palabra sirve para expresar la idea; comprendida la idea, olvídate de la palabra” (ZZ XXVI, 13, Preciado, 1996, 278).

antes, por otros motivos que también se aplican aquí, escribir una tesis en chino antiguo no constituiría un estudio, sino una continuación del *Zhuāng zǐ*. Por tanto, modifiqué el proyecto de investigación: aunque el idioma vehicular sea el castellano, me propuse no traducir las ideas del *Zhuāng zǐ* a categorías filosóficas bien establecidas en Occidente, con las que nada tiene que ver; y ni siquiera tratar de comparar ambas tradiciones, dado que esta perspectiva escondería un prejuicio acerca de la posibilidad de la comparación y, por tanto, acerca de la comunidad de ciertos rasgos entre ellas. Esta precaución no se vuelve obsesiva como para no llegar a advertir y señalar, ocasionalmente cuando es pertinente, la cercanía o lejanía con algunos de los planteamientos occidentales, a fin de aludir a coordenadas más conocidas para el posible lector. Pero cuando se hace uso de este recurso, no es más que una aproximación que no deja de señalar claramente las diferencias y sin que los parecidos sirvan para establecer ninguna suerte de *pensamiento común*. En conclusión, el nuevo proyecto de investigación se transformó en analizar la cuestión de la conciencia y la identidad en el *Zhuāng zǐ* desde sus propios planteamientos y con sus propios conceptos. Esta tesis no consiste, pues, en interpretar el texto desde la filosofía occidental o, como pretendía en un principio, establecer un diálogo entre ambas tradiciones de pensamiento; sino en interpretar el *Zhuāng zǐ* (en concreto el tema de la conciencia y la identidad) con la mirada lo más limpia posible, usando el aparataje conceptual crítico tratando de que no empañe la interpretación. Evidentemente es una tarea difícil que exige una suerte de *epojé*, de suspensión de prejuicios, que claramente no puede ser total, porque entonces (si fuera posible, que no lo creo) no se podría ni leer ni escribir. En el fondo, no deja de ser el mismo problema

que se le plantea a un antropólogo entre las perspectivas emic/etic: ante la imposibilidad de una conversión total sin dejar de ser un académico o, recurriendo al concepto de Quine, de una *traducción radical*, la solución del investigador no puede ser otra que la continua reflexión sobre estas cuestiones para volver transparentes sus propios prejuicios y así impedir que empañen su interpretación.

La última cuestión a tratar en este apartado compete al método para conseguir la coherencia en la interpretación del *Zhuāng zǐ*. Resulta que cuando uno sigue una controversia en torno al *Zhuāng zǐ*<sup>5</sup> uno tiene la incómoda sensación de que los autores de los diversos artículos pretenden sostener la *última y definitiva* interpretación. Creo que hay que ser extremadamente prudente y muy consciente de que cualquier tesis sobre el texto está completamente condicionada a la evidencia encontrada hasta este momento (más adelante explicaré que la versión más antigua de que disponemos es unos seis siglos posterior al texto *original*). Por otro lado, intentar interpretar cuál fue el sentido original del texto es prácticamente imposible en cualquier caso, y más en una obra tan plural y asistemática como el *Zhuāng zǐ*. No quiero tampoco recurrir ahora al debate en torno a cuál es el verdadero sentido de un producto cultural (si el que tenía su autor en mente o el que le dan sus lectores o espectadores en cada una de las diferentes épocas).

---

5 Las dos controversias más candentes actualmente son en torno a la interpretación del fragmento concreto del sueño de la mariposa (por ejemplo: Möller, 1999 y 2005; Levi, 2004; Yang, 2005; Lee, 2007; Wawrytko, 2008; Allison, 2009; Han, 2009 y 2010; Ming, 2012); y la cuestión más general en torno a si se puede desprender del *Zhuāng zǐ* una filosofía relativista o si, por el contrario, se trata de un texto perspectivista que defiende la posibilidad de llegar a un conocimiento objetivo (por ejemplo: Ivanhoe, 1993; Kjellberg, 1994 y 2007; Chinn, 1997; Hansen, 2003; Slingerland, 2004; Chen, 2005; Peterman, 2008; Mou, 2009; Shen, 2009; Connolly, 2011). No obstante, intentaré, en la medida de lo posible, entrar lo menos posible a dirimir entre estas controversias, dado que la mayor parte de ellas, incluso las que provienen de autores chinos, *pecan* de *occidentalizar* la filosofía china antigua, como acertadamente ha señalado Kuang-Ming (2010) en su artículo “*Let Chinese Thinking be Chinese, not Western*”.

Pero sí me gustaría señalar que leyendo las diferentes interpretaciones y sus justificaciones sobre el texto chino, uno puede considerar que son correctas por separado, y al tratar de combinarlas darse cuenta de lo contradictorias que son. El texto del *Zhuāng zǐ* es tan rico y complejo que me temo que más que interpretar proyectamos sin querer nuestras ideas, que encuentran apoyo en diferentes citas de un texto tan plural. Es preciso hacer un gran esfuerzo para no perder de vista estos problemas y tratar de formar una correcta idea de la época y su contexto para ofrecer una interpretación coherente con los mismos. Sabiendo que es imposible dar el sentido *último y definitivo*, esto no debe bloquear la posibilidad misma de esta investigación que, en lo referente a este tema, sigue el siguiente principio metodológico:

*Las interpretaciones de cada parte del texto deben ser coherentes entre sí<sup>6</sup> (en especial en lo tocante a los mismos temas) y también coherentes con el desarrollo filosófico y la cosmovisión de la época; a no ser que se especifique una razón de peso para señalar por qué tal fragmento constituye una excepción<sup>7</sup>.*

Considero que este principio, que podría resultar evidente, es especialmente necesario en un texto como el *Zhuāng zǐ*, en cuya escritura y edición han intervenido numerosos autores a lo largo de varios siglos y que, por último, recibió una última y radical re-edición siglos después, que es la versión más antigua de que disponemos hasta el momento. Es frecuente encontrar que la mayoría de académicos y traductores recurren a los innumerables comentarios de los estudiosos chinos para interpretar el

---

6 Y todavía más preciso: los fragmentos que deben ser coherentes se refieren a aquellos que pertenecen a la misma *parte* de la obra (es decir, por ejemplo, de los *Libros Interiores*) dado que, hasta que se demuestre lo contrario, cada una de las tres partes corresponde a una época diferente y, si bien se mantiene un discurso común, cabe señalar (como así lo haré en el sexto capítulo en el que analizo la obra en profundidad) sutiles diferencias entre ellas.

7 La razón más habitual para esto es que se trate de una probada interpolación posterior.

texto, sin advertir que en realidad éstos están reinterpretando de nuevo el texto según los parámetros de su época, sacando sentidos extraños a la época en que se produjo<sup>8</sup>. Por otro lado, cabría objetar contra este principio que si, como se dijo al inicio de este capítulo, el *Zhuāng zǐ* es una obra profundamente asistemática y muy heterogénea en sus temas y tratamiento de los mismos, la búsqueda de coherencia no haría sino desvirtuar el texto. Defiendo que esos rasgos no implican en modo alguno incoherencia sino, en todo caso, variedad de tratamiento de los diversos los temas, achacable no sólo al complejo sistema de producción del texto que he señalado así como a la concepción del lenguaje que plantea el propio texto (como una metáfora más que como un designador rígido), coherente con las ideas de fondo en toda la obra respecto a la concepción del mundo como un único proceso vivo en constante cambio.

De modo que, para garantizar un buen análisis del texto he investigado ampliamente sobre el contexto histórico y filosófico para poder contrastar mis interpretaciones con las ideas de la época. Es una buena arma contra las posibles interpretaciones sesgadas ante textos tan ambiguos que, a la luz de una investigación precipitada, podrían validar tesis muy contradictorias. No estoy afirmando que los textos de la China clásica, y especialmente el *Zhuāng zǐ*, sean tan oscuros que puedan ser interpretados de cualquier manera. Pero sí es cierto que según la selección que se haga de los mismos, sin una metodología de contraste clara que sea distinta del bagaje y la imaginación del investigador, existe el riesgo de forzar la interpretación para encajar con las hipótesis previas que éste tenga. En conclusión, el *contraste metodológico* que

---

8 Comentaré esta cuestión más adelante, en especial en lo que se refiere al término Tao (*dào*) y al vacío (*wú*).

utilizaré para validar mis interpretaciones es el contexto de producción del texto. Por ello, el primer capítulo aborda una completa descripción histórico-filosófica que servirá para describir la cosmovisión de la época y las peculiaridades de la cultura e ideas filosóficas de la China Clásica. Se trata de una estrategia similar a la que propone Harbsmeier (1998) en su gran obra sobre el pensamiento lógico en esa misma época. Tras sus eruditas interpretaciones de las diferentes figuras lógicas en el caso chino, ofrece fragmentos de una gran variedad de autores para mostrar la correcta validación de sus tesis. En su caso, la coherencia de su interpretación con las palabras de multitud de autores valida sus hipótesis y la amplitud de su selección invalida un posible sesgo en la elección de los fragmentos. De la misma manera, en el caso de mi análisis del *Zhuāng zǐ*, mis interpretaciones serán contrastada una y otra vez por su coherencia no sólo con el conjunto de la obra<sup>9</sup>, sino también con las ideas propias de su contexto histórico-filosófico. Es una metodología que también sigue la propuesta por Liu (2009, 219), que resume en los siguientes pasos: 1) cuidadosa lectura de las fuentes primarias; 2) interpretación de las mismas en su contexto histórico; 3) interpretación *personal y creativa*; y 4) construcción filosófica.

### **c) Sobre el uso de la lengua china en la tesis**

Tras comenzar la investigación cotejando varias traducciones del *Zhuāng zǐ*,

---

9 Con los problemas que esta cuestión puede tener, como expondré, en una obra que ha sufrido multitud de reediciones, añadidos y eliminaciones con el pasar de los siglos. Para esta cuestión cuento con dos herramientas: En primer lugar, la división de la obra en tres partes, siendo la primera la más antigua; y, en segundo lugar, de nuevo el contexto histórico de las diferentes épocas de los autores que han intervenido en el texto, que permiten discriminar, con gran claridad en bastantes ocasiones, los elementos antiguos de los más modernos (por ejemplo, cuando se trata de interpretaciones sofisticadas de algún término propias de una época muy posterior a la de las partes más antiguas de la obra).

enseguida me fue necesario contrastar mis hipótesis con el texto original, para lo cual emprendí la gran empresa de aprender chino. Después de familiarizarme con las cuestiones básicas de la escritura, sintaxis y pronunciación, empecé a darme cuenta de que esperar a un completo conocimiento del chino suficiente como para entender el texto directamente bloquearía la posibilidad de esta tesis doctoral durante varios años. No sólo por la dificultad del idioma, sino porque actualmente no es fácil encontrar cursos, profesores o recursos para aprender chino clásico. Aunque los caracteres empleados sean los mismos, ni el significado ni el uso sigue siendo el mismo. Una analogía no del todo desacertada sería que no por ser competentes en castellano, entendemos el latín: un hablante de castellano entiende algunas palabras en latín y, desde luego, sabe pronunciarlas, pero no puede traducir un texto completo sin conocimientos explícitos de latín. Algo similar ocurre con el chino actual y el chino clásico. Decidí entonces conocer el chino al suficiente nivel como para poder seguir las diferentes traducciones manejadas a la vez que el *texto original*<sup>10</sup>, con la ayuda de diccionarios y herramientas informáticas<sup>11</sup> como la búsqueda de caracteres chinos en el texto digitalizado. Pudiendo así manejar el original, he podido acceder a dimensiones del texto que no destacaban particularmente en las traducciones; o bien, a corregir varias de las primeras hipótesis, al basarse en una interpretación del traductor con la que no estaba de acuerdo al consultar el original y comparándolo con las condiciones histórico-filosóficas de la época. Las herramientas informáticas me han permitido

---

10 Por *texto original* entiendo la versión más antigua encontrada hasta la fecha.

11 Me refiero fundamentalmente a: Los diccionarios chino-inglés-*pinyin* de Chinese.yabla.com, el diccionario por trazos y etimológico de Yellowbridge.com, el fascinante proyecto on-line de arqueología y etimología de Richar Sears Chineseetymology.org y al proyecto de textos antiguos chinos digitalizados de Donald Sturgeon Ctext.org (último acceso a todos ellos 4/4/2014).

elementos de análisis tan interesantes como poder buscar específicamente un término en el texto escaneado para poder contar cuántas veces y en qué contextos aparece en toda la obra. En definitiva, el limitado conocimiento del chino que he podido desarrollar, apoyado con los diccionarios y las diversas traducciones, me ha permitido acercarme al texto e interpretarlo de una manera mucho más directa que la que se limita meramente a las traducciones, que se han convertido de única fuente en puntos de referencia; dicho de otra manera, autoridades en la materia a las que seguir pero en ningún caso indiscutibles tablas de la ley, al contar con la gran ventaja de poder comparar no sólo entre ellas sino con el texto original mismo.

### **c. 1. Transcripción fonética de los términos chinos: El *Pinyin***

Hasta la estandarización de la transcripción del chino a lenguas occidentales con el sistema *Pinyin* (汉语拼音, *hànyǔ pīnyīn*), circularon diferentes sistemas que añaden cierta dificultad al investigador que se enfrenta a artículos y libros de estudiosos anteriores a 1979, dado que son muy pocos los que acompañan la transcripción del carácter chino. Así por ejemplo, el sistema más utilizado había sido el de Wade-Giles<sup>12</sup> (de mediados del s. XIX), que es bastante diferente del sistema oficial que propuso la Republica Popular China hacia 1950 y que fue finalmente adoptado internacionalmente en 1979 a raíz de la adopción del mismo por la Organización Internacional de Normalización (ISO) de la ONU: El *Pinyin*. Aunque existen tablas de conversión entre ambos, digamos que el uso *antiguo* de los sistemas de transcripción no fue exquisito y,

---

<sup>12</sup> Desarrollado por Herbert Allen Giles partir de los trabajos de Thomas Francis Wade, tal y como aparecía en el diccionario del primero: *A Chinese-English Dictionary*, publicado en Shanghai en 1892.

por otro lado, incluso en la mayor parte de las publicaciones actuales, ni siquiera los estudiosos utilizan el *Pinyin* con sus correspondientes tonos, con lo que la lectura de libros y artículos se convierte, muchas veces, en una labor de reconstrucción y búsqueda del término chino al que se están refiriendo. Para evitar reproducir estos errores, he decidido seguir la siguiente metodología:

1. *Todo término chino aparecerá explícitamente en el denominado chino tradicional y no en su versión simplificada o moderna.*
2. *Se acompañará siempre todo término de su transcripción Pinyin incluyendo los tonos, en letra cursiva.*

Este punto es fundamental y todavía no entiendo cómo son pocos los artículos actuales que no respetan los tonos del *Pinyin*. Debo aclarar que el chino es un idioma tonal, es decir, que al sonido de las *sílabas* hay que añadirle un tono, de modo que un mismo sonido con diferentes tonos tiene significados completamente distintos<sup>13</sup>. Esta cuestión se complica enormemente con la existencia de sonidos (incluyendo el tono) que corresponden a caracteres diferentes. Por ejemplo, el sonido /wu/ puede corresponder, según su tono a los siguientes caracteres<sup>14</sup>:

- Wū: 巫 (chamán) o 屋 (casa).
- Wú: 無 (no, nada o vacío) o 吾 (pronombre personal de primera persona (mi)).
- Wǔ: 五 (cinco) o 武 (militar).
- Wù: 物 (cosa) o 務 (asunto).

13 En el chino mandarín existen cinco tonos: El tono alto (representado con la siguiente tilde en el ejemplo: wū), el tono ascendente (representado: wú), un tono que baja y vuelve a subir en la misma sílaba (representado: wǔ), un tono descendente (representado: wù) y, por último, un tono neutro (representado: wu).

14 Existen muchos más caracteres que corresponden a los sonidos que presento a continuación, pero he escogido tan sólo algunos ejemplos para ilustrar la explicación.

De modo que presentar el sonido sin su tono resultaría tremendamente vago, aún cuando por el contexto del artículo *suele entenderse* de qué término se está hablando. No obstante, a fin de evitar cualquier confusión:

*3. Aparecerá siempre todo carácter chino acompañado de su transcripción pinyin a no ser que en un mismo párrafo o sección se esté hablando constantemente del mismo término y, no existiendo posibilidad de confusión en este caso, tan sólo aparecerá el carácter chino en la primera ocasión, refiriéndome a él en las siguientes ocasiones tan sólo con la transcripción pinyin con su tono correspondiente.*

Las únicas excepciones a esta regla serán, en primer lugar, el título de la obra objeto de la tesis, que aparecerá tan sólo en su transcripción *Pinyin (Zhūāng zǐ)* dado que no puede dar lugar a ninguna confusión. En segundo lugar, también dado que no hay posibilidad de confusión, los nombres de los *filósofos* chinos de la antigüedad que en su mayoría están latinizados (por ejemplo, Confucio (孔子, *Kǒng zǐ*) o Mencio (孟子, *Mèng zǐ*). Y, por último, los nombres de los autores chinos contemporáneos, que aparecerán incluso sin tonos, dado que es como aparecen en las diversas publicaciones y bases de datos, y alterar este estilo de citarlos dificultaría absurdamente la búsqueda de las referencias bibliográficas.

#### **d) ¿Tiene sentido la expresión *filosofía china*?**

Quiero empezar esta reflexión adelantando una respuesta positiva a la cuestión que planteo en el título. Considero reduccionista reservar el término φιλοσοφία (filosofía) exclusivamente para la tradición de pensamiento de corte mayoritariamente

racionalista que nace en Grecia y se desarrollaría casi *exclusivamente* en Occidente prácticamente hasta la Edad Contemporánea (momento en el que la comunicación en un mundo más amplio permitiría a otros autores *no occidentales* insertarse en esta corriente de pensamiento filosófico *restringida*). Entender la filosofía en ese estrecho sentido es un flaco favor al sentido más vocacional de la filosofía: Debemos defender la filosofía como algo característicamente humano, por cuanto constituye una reflexión crítica sobre las cuestiones que más preocupan al animal racional independientemente de su cultura (la vida, la muerte, la libertad, el conocimiento, el mundo, la moral...). Negar la categoría de *filosóficas* a las reflexiones de otras tradiciones no occidentales, por más diferentes que éstas sean, sólo puede provenir de una actitud etnocéntrica que pretende minusvalorar toda reflexión humana que no se encauce por surcos marcados por la tradición occidental. Y cabría añadir que tales surcos ni siquiera se mantienen firmes en Occidente donde, entre otras corrientes no marcadamente racionalistas, el escepticismo y el relativismo se desarrollan unas veces en paralelo y otras en diálogo con la corriente racionalista mayoritaria (por ejemplo Heráclito, Pirrón de Helis, Sexto Empírico, Hume, Berkeley o Nietzsche, por citar sólo algunos). Pero volviendo a la cuestión principal: Pretender que la filosofía es patrimonio de alguna tradición es hacer un flaco favor a la propia filosofía, como si las reflexiones que se presentaran de otra forma a las de gran tratado argumentado lógicamente fueran *otra cosa diferente* a esfuerzos humanos por preguntarse y especular sobre los citados *grandes temas*. Es claro que *la filosofía no puede ser cualquier cosa*, y en ningún caso estoy afirmando esto. No es necesario modificar en absoluto la *intención* del concepto de filosofía, que en las diversas

definiciones que se han propuesto siempre se incluye un saber racional crítico; tan sólo hay que reivindicar una mayor *extensión* del mismo.

Cua (2009, 43-46) considera que los que niegan que exista una filosofía china cometen el error de comparar la filosofía actual con la antigüedad china, del que resulta un abismo insalvable. La correcta manera de defender la filosofía china es comparar autores coetáneos como, por ejemplo, Confucio y Sócrates, ambos preocupados por cuestiones básicas sobre normas éticas, describir el tipo de vida que más beneficia a la humanidad y reflexiones sobre la excelencia del ser humano; y, posteriormente, los *desarrollos* de Platón y Aristóteles al respecto son comparables a los que realizan Mencio (孟子) y Xunzi (荀子). Pero no sólo en el terreno ético, sino también, un último ejemplo, en el caso de las reflexiones sobre epistemología en el *Zhuāng zǐ* comparables, en claridad filosófica, a las de Aristóteles.

¿Cuáles son, pues, los rasgos de la filosofía china (del periodo clásico) y por qué algunos niegan que exista tal cosa? Se trata de una cuestión muy próxima a la planteada más arriba en torno a la correcta metodología para interpretar los textos chinos antiguos: Si la forma de argumentar en tales textos no es formalmente lógica ni sistemática, ¿es legítimo usar la lógica para tratar de sistematizarlos en una interpretación? Aclarando que se debe hacer desde interpretaciones que surjan desde la comprensión del contexto histórico y filosófico de los textos, Liu (2009, 218-219) considera que lo más relevante no es si independientemente se usan términos y perspectivas de la *filosofía occidental* o no, sino que tales interpretaciones provengan de una reflexión metodológica que permita la producción de un trabajo académico de calidad. Pero, en cualquier caso, no duda de

que sería muy estrecho entender la filosofía como algo exclusivo de Occidente y afirma que abrirse a textos de *filosofía china clásica* puede constituir un estimulante y un aporte constructivo a otras teorías modernas.

#### **d. 1. Principales rasgos de la filosofía china**

Uno de los principales rasgos que más llama la atención de la filosofía china es que, como justificaré detenidamente en el primer capítulo, se desarrolló en un contexto de racionalización de la religión (en la que además no existían dioses trascendentes) que le propició un carácter inmanente al centrar los principales temas en lo cercano y lo inmediato, frente al dualismo (inmanente/trascendente) que es más característico del pensamiento occidental. No es que no aparezca en China un anhelo por superar la existencia mundana, sino que esta búsqueda se realiza a través de la integración del individuo en cuestiones universales como la Naturaleza (taoísmo) o la Humanidad (confucianismo). Es frecuente que algunos estudiosos occidentales, al enfrentarse a afirmaciones como estas, las cataloguen rápidamente como religión, dado que reinterpretan “individual” como “alma” y “universal” como “Dios”<sup>15</sup>; pero si se estudian estas cuestiones *en su contexto* tienen mucha más cercanía con un planteamiento filosófico que religioso. Debo aclarar que me estoy refiriendo a lo que *hoy* entendemos por tales conceptos, pues sin duda la percepción de la religión como una entidad autónoma compuesta de una serie de prácticas y creencias, una comunidad de

---

15 Si no, evidentemente, como un solo Dios, sí como *algún tipo de fuerza divina*, aunque sea impersonal. En este sentido, se debe evitar la tentación de calificar al pensamiento taoísta de “panteísta”, pues su valoración de la naturaleza debe ser entendida en sus propios términos y no por comparación con otras tradiciones *parecidas*.

seguidores conscientes de su singularidad frente a otras religiones diferentes, así como una clara diferenciación entre religión, prácticas de *poder ritual* (“magia”), filosofía y ciencia es completamente ajena al contexto de la Antigüedad (Tambiah, 1990, 4-7 y Frankfurter, 2002, 159-160).

En el pensamiento chino en general encontramos muy próximas la filosofía, la ética, la *ciencia* y la religión. Existe una tendencia a encauzar las diferentes reflexiones desde una perspectiva que aúna estos diferentes intereses (dado que no eran diferentes *disciplinas* entonces): La búsqueda del mejor ser humano posible, el sabio<sup>16</sup>, que es aquel manifiesta su pensamiento con su modo de vivir integrando su individualidad en lo universal, que en el caso del primer taoísmo es la Naturaleza. En definitiva, el sabio no es el que ha acumulado muchos conocimientos, sino el que ha forjado un carácter. En este sentido, podemos trazar no pocas similitudes con la propia filosofía griega original, así como con las filosofías helenísticas, por ejemplo, hedonismo y estoicismo, cuyas filosofías tienen por objetivo encontrar la manera correcta de vivir. Hay que ser cuidadoso al afirmar que la filosofía china está centrada en el ser humano y se aleja de las abstracciones al ser profundamente pragmática<sup>17</sup>. Se pueden esgrimir fácilmente aportando ejemplos de autores con una desarrollada especulación metafísica o con una gran preocupación por los dioses (por ejemplo, Mò Dí (墨翟) en el siglo V a. C.). Pero nótese que en ningún caso estoy afirmando que aquellas sean las únicas preocupaciones del pensamiento chino, lo que sostengo es que la tónica general y el interés mayoritario

---

16 Para el cual existen una gran variedad de términos. Por ejemplo, en el *Zhuāng zǐ* encontramos algunos de los más habituales: 至人 (*zhì rén*, hombre supremo), 神人 (*shén rén*, hombre espiritual o divino), 聖人 (*shèng rén*, sabio) y 真人 (*zhēn rén*, hombre verdadero) (Shen, 2009, 254).

17 Sobre esta última cuestión se puede consultar el capítulo “The Tendency Towards Practicality” en Nakamura, 1964, pp. 233-246.

o, si se prefiere, el énfasis del pensamiento chino es fundamentalmente ético y tiene una orientación pragmática. Obviamente se trata de una generalización que no tiene otra utilidad que caracterizar el pensamiento chino y que es fácilmente reconocible si, por ejemplo, se compara el pensamiento chino con el indio (que, por contra, pone un mayor énfasis en cuestiones más metafísicas), como hace Nakamura (1964, 175-294) en los artículos reservados a China en su obra *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India – China - Tibet – Japan*.

Fung Yu-Lan (1948, 16-25) establece una clara dicotomía entre el pensamiento chino y el pensamiento occidental. Considera que el pensamiento chino es mucho más pragmático y centrado en lo concreto y sitúa el origen de esta tendencia en la base agrícola de la civilización china que contribuyó al desarrollo de un pensamiento preocupado por problemas materiales tangibles<sup>18</sup>. Por el contrario, considera que la cultura griega estaba más centrada en el comercio, de manera que desarrolló unas matemáticas que tuvieron una gran influencia en el desarrollo de un pensamiento mucho más abstracto. La huella marxista de esta interpretación es innegable, y resulta común, comprensiblemente, entre la mayoría de los historiadores chinos. No obstante, no todos los que sostienen esta tesis son autores chinos formados en el marxismo, por ejemplo el japonés Hajime Nakamura analiza exhaustivamente esta cuestión en “Emphasis on the Perception of the Concrete” (Nakamura, 1964, 177-184). Bauer (2006, 29) señala que siendo China desde época muy temprana, hasta prácticamente el siglo XX, un país cuyos habitantes eran en su mayoría campesinos, es normal que su pensamiento haya

---

<sup>18</sup> Encontramos una caracterización similar en Billeter, 2002, 19-21, 86-87 y 101 y, especialmente en lo que se refiere al pensamiento taoísta y su en cuestiones *que se pueden tocar con las manos* en Needham y Ronan, 1978, 86.

tomado a la naturaleza como tema principal y a la vez como modelo, situando su atención sobre los ciclos naturales de los que dependía la vida de la comunidad. Lo que trajo consigo el elogio de las cualidades útiles en ese contexto (paciencia, saber acomodarse a las inclemencias, etc.). Rasgos típicos todos ellos del pensamiento taoísta en particular y de gran parte del pensamiento chino en general.

En general, los historiadores chinos de la filosofía defienden que, al contrario que la occidental, más preocupada por cuestiones ajenas al ser humano (fundamentalmente la divinidad, y posteriormente las impersonales leyes naturales), la filosofía china se centra fundamentalmente en cuestiones humanas. Pero Bauer (2006, 26) señala que estos historiadores se encuentran profundamente influidos por la visión confuciana, para la que la religión, efectivamente, debe estar apartada de la filosofía, por lo que se trata más bien de una declaración de principios que de una interpretación histórica. Lo que es más prudente afirmar es que existen dos corrientes fundamentales en la filosofía china, una centrada en cuestiones humanas (ética, sociedad, costumbres, etc.) y otra centrada más bien en la naturaleza, como es el caso del taoísmo. Nakamura zanja muy bien esta cuestión con la siguiente reflexión: “Since ancient times the Chinese have tended to consider all things from an anthropocentric standpoint. They have tended to understand even abstract ideas in relation to man” (Nakamura, 1964, 233).

Hay una cuestión que genera cierta controversia, y es respecto a las posibles limitaciones del chino antiguo y la subsiguiente caracterización de la filosofía china como evocadora, metafórica y más sugestiva que descriptiva. En la siguiente sección

comentaré con más detenimiento estas cuestiones desde la perspectiva del lenguaje. En este apartado de caracterización de la filosofía china debo decir que uno de los rasgos que sí parece indiscutible es la brevedad de los textos antiguos (Harbsmeier, 1998, 96). Y no me refiero a que las obras tengan poca extensión, sino a que los textos son tremendamente aforísticos: Brevísimos párrafos o cortas historias que más que explicar una idea la presentan brevemente dejando espacio para la reflexión. Sería el motivo de una tesis doctoral completa averiguar el por qué de este modo expositivo, y tan sólo me atrevo a sugerir que, muy probablemente, las obras antiguas, como el *Zhuāng zǐ*, el *Dào dé jīng* (道德經, transcrito habitualmente como *Tao Te King*) o las Analectas de Confucio (論語, *Lún yǔ*), por citar las más sobresalientes, son *textos de escuela* (recopilados posteriormente) que agrupan breves reflexiones que constituyen el punto de partida o como apoyo de la reflexión de los maestros en las *clases*. Dicho de otra manera, como se ha señalado en alguna ocasión (Csikszentmihalyi y Nylan, 2003, 70-71), porque tales textos pudieran provenir de la larga transmisión por tradición oral antes de ser escritos. No obstante, en el caso del pensamiento taoísta, y muy especialmente en el caso del *Zhuāng zǐ*, los textos tienen una fuerte vocación poética además de filosófica, lo que les conferiría ese estilo propio de brevedad (Bauer, 2006, 94) así como otros efectos retóricos como finalizar abruptamente una reflexión para provocar una respuesta en el lector (Billeter, 2002, 54). En este sentido las diversas manos que escribieron el *Zhuāng zǐ* no pertenecen sólo a filósofos sino a grandes poetas “maestros de la paradoja y el humor, puentes colgantes entre el concepto y la iluminación sin palabras” (Paz, 1997, 14). De modo que muy probablemente la antigua

hipótesis de que el chino antiguo o clásico no estaba lo suficientemente desarrollado y, por ello, sus textos no pueden articular sus ideas de un modo complejo y sólo pueden hacerlo de un modo sugestivo (por ejemplo, Bauer, 2006, 34 y Nakamura, 1964, 245) sea falsa, y habría que apelar más bien a una decisión porque los textos fueran breves y aforísticos que a una limitación del idioma. Una decisión inicial que *creó escuela* en los continuadores de las partes más antiguas de tales obras y que trataron de mantener aquel primer estilo. Y que incluso, con el pasar de los siglos, llegarán a influir profundamente en el budismo chino en la forma de los *koan*<sup>19</sup>, que rehuyen una larga explicación teórica y presentan una brevísima anécdota o frase que tiene por objetivo provocar una profunda sorpresa en quien lo lee o escucha y conducirlo así a algún tipo de experiencia de comprensión profunda (*iluminación*) por encima del pensamiento racional discursivo.

Mou (2009, 26-27) señala que mientras que los textos occidentales han tendido a un tipo de argumentación más formalmente lógica, en los textos chinos predomina un modo de argumentación sugestiva, que no se basa en figuras de lógica formal, sino que su objetivo es más bien evocar pensamientos de un modo no lógico (se entiende en este caso, opuesto a la lógica formal). Entre los procedimientos más habituales de este tipo de argumentación menciona la argumentación por analogía, argumentación basada en la experiencia y conclusiones personales. Pero aclara que en ningún caso se debe pensar que cada modo de argumentación es exclusivo de una tradición.

---

19 公案, *gōng àn* en chino y 公案, *kōan*, en japonés, que es la transcripción más conocida en Occidente.

## d. 2. La mediación lingüística

Se intenta vincular en muchas ocasiones el pensamiento chino a las características de la lengua china. Que las diferentes lenguas tienen una importante influencia en las cosmovisiones de los hablantes no es una idea nueva. Al respecto pueden consultarse los trabajos pioneros de Benjamin Lee Whorf sobre cómo no se deben concebir las lenguas como formas muy similares de describir hechos de manera directa e inocente, sino que las diferentes gramáticas esconden una cosmovisión que influye profundamente en el pensamiento y la percepción de la realidad de los hablantes (Whorf, 1941, 246-247)<sup>20</sup>.

Apoyándose en los trabajos de Granet<sup>21</sup> y de Stenzel<sup>22</sup>, Nakamura (1964, 177-198) considera que las características específicas de la lengua china le confieren un especial énfasis en lo concreto que afecta sin duda al pensamiento; lo cual hace del chino una lengua que tiende poco a los universales y las abstracciones, algo patente en la gran cantidad de términos que existen para una misma acción o concepto o también, en el terreno ético, en el hecho de que los textos antiguos no den normas generales, sino una gran variedad de comentarios acerca de las acciones que son correctas o incorrectas. Esto último entronca con un modo particular de concebir y enseñar la ética, no tanto

---

20 En las páginas 254-256 del mismo artículo ofrece un interesante estudio acerca de la relación entre los fonemas (que en principio no tienen un significado) y las características semánticas que esperamos de una palabra que los contenga.

Sobre este mismo tema, especialmente en lo que se refiere al *lenguaje científico* de la sociedad contemporánea occidental, pueden también consultarse las obras de Thomas Kuhn (*La estructura de las revoluciones científicas*, 1962, 31-32, 52-53 y Capítulo VI: “La anomalía y la emergencia de los descubrimientos científicos” (92-11)); Latour y Woolgar (1976, 199-207, 263 y, especialmente el apartado “Cómo se construyen y destruyen los hechos en la conversación” en “El microprocesamiento de los hechos” (173-188); y también Feyerabend (1975, 166).

21 Concretamente el artículo de Marcel Granet: “Quelques Particularités de la Langue et de la Pensée Chinoises”, *Revue Philosophique*, mars-avril, 1920.

22 Concretamente la obra de Julius Stenzel: *Die Philosophie der Sprache*, Oldenbourg, München, 1928.

como una serie de leyes universales, sino más bien como un conocimiento extraído de la experiencia personal, ilustrado a través de diversos ejemplos particulares. Esto no significa evidentemente que no existan términos universales que engloben varios tipos de entes, pero sí es característico del pensamiento chino la ausencia de un planteamiento similar al griego o al indio, en los que sí hay una clara distinción entre un género universal y las diferencias específicas entre los entes subsumidos bajo el mismo.

Según estos planteamientos, cabría preguntarse entonces por la relación que existe entre una lengua y las ideas y teorías que sostienen sus hablantes. Dicho de otra manera, cabría preguntarse si las características de una lengua en concreto tienen algún tipo de influencia definitiva sobre el pensamiento y, por ello, sobre las teorías que se desarrollan mediante tal lengua. Respecto a la cuestión de la identidad y la conciencia, Alan Watts considera que la escisión de la experiencia en sujeto y objeto es una necesidad gramatical propia de las lenguas occidentales, y no tanto una condición de la *experiencia misma*.

“El promedio estándar de las lenguas europeas, por ejemplo, cuenta con oraciones construidas de modo tal que el verbo (acción) debe ser puesto en marcha por el sustantivo (cosa), con lo cual se plantea un problema metafísico tan tramposo, y probablemente tan carente de sentido, como es el de la relación de la mente con el cuerpo. No podemos hablar de “*conocimiento*” sin dar por sentado que existe algún “*alguien*” o “*algo*” que conoce, sin comprender que no se trata más que de una convención gramatical. La suposición de que el conocimiento exige un conocedor no se basa en una regla existencial sino en una regla lingüística que se vuelve obvia cuando consideramos que para que llueva no hace falta un llovedor y para que se nuble no hace falta un nublador” (Watts, 1975, 46)

La reflexión de Watts se enmarca en su explicación de los principales rasgos del pensamiento taoísta, y hay un claro referente a este planteamiento en el libro segundo del *Zhuāng zǐ*, donde se habla de la *música de la Tierra* (地籟, *dì lài*) que, a diferencia de la música que produce un ser humano al soplar una flauta, es un acontecimiento completamente impersonal al ser simplemente el conjunto de los sonidos que produce toda la Naturaleza en su conjunto cuando el viento pasa por las rocas, los árboles, las cuevas, valles y montañas. En lo que atañe a la cuestión de la conciencia y la identidad, la persona que estaba absorta escuchando este sonido, se había llegado a olvidar de sí misma (今者吾喪我, *jīn zhě wú sàng wǒ*, “en estos momentos tenía perdido/había olvidado mi yo”) (ZZ II, 1, Preciado, 1996, 42-43). Más adelante, aparece la siguiente reflexión sobre la autonomía de la conciencia:

“Cien huesos, nueve orificios y seis vísceras componen al cuerpo del hombre. ¿Por cuál de ellos se siente mayor afición? ¿A todos por igual estimas? ¿O a alguno de ellos prefieres? ¿Son todos siervos? ¿Y siendo todos siervos, ninguno podrá gobernar? ¿O será que se alternan haciendo de señor y siervos? ¿O acaso existe un verdadero señor<sup>23</sup>? Conozcamos o no la realidad de ese verdadero señor, su verdad no sufre por ello mengua o acrecentamiento” (ZZ, II, 2, Preciado, 1996, p. 44).

Joseph Needham se refiere a este mismo fragmento para señalar que en el pensamiento taoísta se considera que ni el hombre ni el universo necesitan de una conciencia controladora (*conscious controller*), lo cual es coherente con su creencia en la Naturaleza como un organismo autónomo que no necesita de ninguna divinidad para existir y desarrollarse (Needham y Ronan, 1978, 92). Pero no quiero analizar aquí en

---

23 La expresión 真軍 (*zhen*, verdadero y *jun*, señor) apunta *al que gobierna el cuerpo*, es decir, a la conciencia (citado en Preciado, 1996, 346).

detalle todas estas cuestiones, que tendrán su espacio en capítulos posteriores, sino simplemente aludir a ellas en relación al tema que nos ocupa sobre las posibles relaciones entre una lengua y el pensamiento desarrollado a través de ella. Es innegable que el chino es una lengua completamente diferente en muchos aspectos a las lenguas occidentales. No son pocos los que han señalado las *deficiencias* del chino antiguo (Needham y Ling, 1954, 39, Nakamura, 1964, 188, 233 y 245, Bauer, 2002, 34) al no tener (o usar) escasos signos de puntuación para señalar las diferentes partes de un texto; porque un mismo término puede servir tanto de nombre como de verbo o de adjetivo, en este sentido se dice que no existían categorías gramaticales; por la ausencia de conjugaciones, declinaciones o inflexiones; escaso uso de pronombres personales; la ausencia de género, etc. Estas cuestiones son innegables, pero no hay que olvidar que la lengua china no es el único factor determinante para la formación de su pensamiento. Sus diferentes concepciones filosóficas surgen en el seno de una cosmovisión en la que no hay un Dios creador omnisciente y omnipotente, sino que se concibe al mundo más bien como un gigantesco proceso natural (del que los dioses, en los textos en los que se hace referencia a ellos, forman parte). Que esto sea a causa de las características de la lengua, como sostienen los autores citados, o que, al contrario, a consecuencia de esta cosmovisión la escritura sea ideográfica y tenga las características que tiene, es un dilema probablemente insoluble. Lo más probable es que todas estas cuestiones se hayan ido desarrollando en paralelo, en la típica construcción de una cosmovisión que tiende a buscar la coherencia entre todos sus aspectos, apoyándose en sus diferentes elementos; más que en un surgimiento de causalidad lineal donde el origen *podría ser*

*tanto el huevo como la gallina.*

Debe desecharse la antigua suposición de que el chino clásico es un idioma limitado que sólo puede producir textos de calidad filosófica inferior, pues ninguno de los textos antiguos puede apoyar esta falsa asunción: Ni se trata de textos *irracionales* ni carentes de términos y reflexiones *técnicas* así como de un nivel de raciocinio y argumentación (incluso con reflexiones explícitas sobre las figuras de la argumentación en el caso de los moístas y de la *Escuela de los Nombres*) muy desarrollados a los que precisamente se opuso *Zhuāng zǐ*, que constituye la excepción a esta tendencia *racionalista* (Graham, 1989, 7).

Cualquier lengua, sea como sea, supone o se integra en una determinada cosmovisión, y resulta muy problemático pretender defender que cualquiera es capaz de representar mejor la complejidad del mundo. No obstante, algunos sostienen que un lenguaje ideográfico como el chino es capaz de representar mucho mejor el mundo puesto que “proporciona más información a simple vista y en menos espacio que la forma de escritura lineal y alfabética que, para que resulte comprensible, debe ser pronunciada” (Watts, 1975, 38-40). Por tanto, mientras que la escritura alfabética representa una interpretación del mundo determinada y cerrada, Watts defiende que una lengua cuyos signos guardan semejanza con aquello que representan y su gramática tiene mucho de yuxtaposición y poco de reglas arbitrarias, permite producir expresiones de interpretación abierta capaces de representar mejor la complejidad del mundo. Al respecto, cabría preguntarse, muy justamente, si es posible una experiencia independiente del lenguaje; pues no experimentamos formas confusas que luego vamos

organizando, sino que ya vemos “una mesa marrón”, “un cielo azul”, “una manzana roja”... Es decir, que nuestra experiencia está siempre inevitablemente mediada por el lenguaje. Al respecto, Paul Feyerabend apunta:

“...nuestro hábito de decir 'la mesa es marrón' cuando la contemplamos en circunstancias normales, con los sentidos en buen estado, y decir 'la mesa parece marrón' cuando las condiciones de iluminación son pobres o cuando nos sentimos inseguros de nuestra capacidad de observación, expresa la creencia de que existen circunstancias normales en las que nuestros sentidos son capaces de ver el mundo 'tal y como realmente es', y de que existen otras circunstancias, no menos ordinarias, en las que los sentidos se equivocan. Dicho hábito expresa la creencia de que algunas de nuestras impresiones sensoriales son verídicas, mientras que otras no lo son. Normalmente se da también por supuesto que el medio material que existe entre el objeto y nosotros no ejerce ninguna influencia distorsionante, y que la entidad física que establece el contacto -la luz- transporta una imagen verdadera. Sin embargo, todas estas afirmaciones son supuestos abstractos, y muy dudosos, que modelan nuestra contemplación del mundo y no son susceptibles de crítica directa. Por lo general no somos conscientes de ellos y sólo reconocemos sus efectos cuando nos tropezamos con una cosmología completamente diferente, los prejuicios se descubren por contraste, no por análisis” (Feyerabend, 1975, 15-16)

El problema de fondo no es tanto cómo sean las palabras, sino nuestra valoración de las mismas. Ya Nietzsche había expresado esta idea al señalar la vinculación entre la gramática y la necesidad de un Dios<sup>24</sup>. Pero no es éste lugar para desarrollar los planteamientos ateos de Nietzsche. Lo que nos interesa rescatar aquí es que su crítica al lenguaje señala que el problema no son las palabras, sino la confianza humana en que éstas sean capaces de describir fielmente la realidad. Nietzsche recuerda

---

<sup>24</sup> “Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática” (Nietzsche, 1889, 49).

que las palabras son un invento humano y que, por tanto, se debe evitar pensar que con ellas se puede aprehender por entero la *esencia* de las cosas. Por ello, defiende que se debe entender el lenguaje como algo metafórico: las palabras son metáforas que permiten aludir a sensaciones, experiencias, ideas... Pero en ningún caso los términos son más auténticos que la realidad misma (como pensaba Platón, pero también gran parte de la filosofía occidental racionalista); ninguna palabra, por tanto, será capaz de agotar por entero una experiencia<sup>25</sup>.

No soy el primero en señalar la cercanía entre algunos planteamientos de Nietzsche y del *Zhuāng zǐ*, especialmente en lo que concierne a que las palabras no puedan expresar la realidad plenamente (por ejemplo, Wawrytko, 2008 y Connolly, 2011). Ambos reclaman una forma diferente de aprehender la realidad que vaya más allá del categorizar, analizar, descomponer, propio de una filosofía centrada en las palabras como la tradición occidental que critica Nietzsche y la tradición confuciana y de las principales escuelas de la época que critica *Zhuāng zǐ*. Lo que es un error para ambos no es el lenguaje mismo, sino la creencia en que éste pueda ser más real que el mundo. Mientras que la filosofía *esencialista* busca el presunto *verdadero ser* y, por tanto, se centra en una concepción estática de la identidad; en el *Zhuāng zǐ* se concibe todo como un proceso y, por tanto, no hay una *esencia*, una identidad fija que constituya su

---

25 “Dividimos las cosas en géneros, caracterizamos al árbol como masculino y a la planta como femenino: ¡qué extrapolación tan arbitraria! (...) Hablamos de una “serpiente”: la designación cubre solamente el hecho de retorcerse; podría, por tanto, atribuírsele también al gusano. ¡Qué arbitrariedad en las delimitaciones! ¡Qué parcialidad en las preferencias, unas veces de una propiedad de una cosa, otras veces de otra! Los diferentes lenguajes, comparados unos con otros, ponen en evidencia que con las palabras jamás se llega a la verdad ni a una expresión adecuada pues, en caso contrario, no habría tantos lenguajes. (...) Creemos saber algo de las cosas mismas cuando hablamos de árboles, colores, nieve y flores y no poseemos, sin embargo, más que metáforas de las cosas que no corresponden en absoluto a las esencias primitivas” (Nietzsche, 1873, 22-23).

verdadero ser independiente de todo cuanto le rodea.

Por último, para unir esta reflexión con el último punto de la sección anterior, en la que vinculábamos la concepción occidental del problema de la conciencia al *dualismo teísta*, es preciso recordar lo que expuse más arriba respecto a la religión china. Recordaré que la tendencia a racionalizar las creencias religiosas es muy temprana en el pensamiento chino, lo que contribuyó enormemente a una filosofía taoísta en la que la idea de Dios está ausente por completo (Preciado, 1996, 17). Los conceptos más cercanos serían los de 道 (*dào*) y 天 (*tiān*), que analizaré en detalle en los siguientes capítulos. Pero ninguno de los dos hace referencia a ninguna realidad trascendente, haciendo imposible la construcción del *punto de vista de Dios*. Se trata de dos maneras de referirse al proceso de la Naturaleza y, por tanto, aluden a un plano inmanente que es el único existente: en ningún caso hay un Alguien o Algo creando a los seres naturales, sino que la Naturaleza es ella misma las metamorfosis de todo cuanto vive, se transforma, muere y, con ello, genera nueva vida<sup>26</sup>. No existiendo por tanto dos planos de realidad diferentes (sino sólo dos perspectivas: la estrecha perspectiva humana y la perspectiva amplia del *dào*, que incluye a la anterior) definiendo que tratar de encontrar trascendencia en el *Zhuāng zǐ* como hacen algunos investigadores (como ejemplo más sobresaliente, el artículo de Eske Møllgaard (2005)) está abocado al error o al fracaso.

En cuanto a los términos para designar conciencia, mente o pensamiento

---

26 Hay argumentos para poner en duda esta interpretación de los términos *dào* y *tiān* en el taoísmo, especialmente en sus versiones filosóficas desarrolladas tardías y, desde luego, en algunas de las tradiciones religiosas. Sin embargo, tal y como se mostrará en las páginas que siguen, es la interpretación que debemos hacer de tales términos en el *Zhuāng zǐ*. Esta interpretación se ve apoyada en las propuestas de traducción de Iñaki Preciado (Preciado, 1996, 17-18) y Jean François Billeter (Billeter, 2002, 49-50).

empleados en el *Zhuāng zǐ*, ninguno lleva asociada la idea de autonomía que sí acompaña al término “alma” occidental (Preciado, 1996, 18-19). En primer lugar, 心 (*xīn*), literalmente, corazón, pero como órgano más importante del cuerpo, es también la sede del pensamiento y el que controla el cuerpo; muchas actividades que involucran al pensamiento incluyen este radical en su ideograma. En segundo lugar, 神 (*shén*), espíritu, que sería lo más parecido a la noción de *alma* occidental, solo que sin su estatus de autonomía. En tercer lugar, 精 (*jīng*), originalmente “arroz blanco”, literalmente germen, esencia, semilla o esperma; es la forma de energía que proviene de los alimentos y nutre el cuerpo humano; esta energía, unida al 氣 (*qì*, energía vital) constituye el *shén*. Y, por último, 魂魄 (*hún y pò*), que suele traducirse directamente por “alma”, pero esta traducción es terriblemente engañosa, pues oculta que se trata más bien de *dos tipos de energía vital*: el *hún* se relaciona con la conciencia, el pensamiento y la inteligencia; mientras que el *pò* rige los movimientos del cuerpo. Aunque doctrinas más tardías diferencian entre tres *hún* y siete *pò*, ya encontramos algunos sutiles rastros de esta noción en algunos pasajes del *Zhuāng zǐ* (Preciado, 1996, 18-19 y voces “*jing, qi, shen*” y “*hun y po*” en Pregadio, 2008, 562-565 y 521-523). Como es fácil constatar, ninguno de estos términos hace referencia a una sustancia separada o diferente del cuerpo, sino que aluden, más bien, a una integración que surge en los diferentes procesos (mentales, conscientes, instintivos, automáticos, corporales...) que dan lugar al ser vivo que concebimos como ser humano.

### **e) La problematización del concepto de autoría en el pensamiento chino**

Existe un gran problema a la hora de identificar el autor y la época en que fueron escritos la mayoría de los textos chinos clásicos. La cuestión no radica simplemente en la dificultad de identificar a la persona que escribió cada texto, sino que atañe al complejo modo de edición de los textos a lo largo de varios siglos. Y la respuesta fácil, que sería identificar un núcleo original más antiguo al que se han ido añadiendo sucesivamente más capítulos, no resulta siempre correcta. Generalmente los textos se produjeron en el contexto de la enseñanza de una escuela filosófica (más o menos formal) concreta. El grupo de discípulos leía y releía el texto que presuntamente había escrito el antiguo maestro y, para desarrollar sus enseñanzas, no sólo escribían nuevos *capítulos* sino que corregían los antiguos, insertaban nuevos *párrafos* o reescribían o eliminaban otros. El texto resultante seguía llevando la firma del antiguo maestro, como signo no sólo de autoridad, sino también de respeto y veneración. De alguna manera, el maestro se iba convirtiendo así en un *estilo literario y filosófico* con el que escribían sus discípulos, con lo que el propio texto acababa por sustituir al maestro histórico por una figura literaria construida a partir del texto, a medida que se incorporaban nuevas partes sobre temas y preocupaciones de la nueva época en que se escribían; bajo el pretexto de hacerlo sacando significados ocultos presentes ya en el texto más antiguo (Lewis, 1999, 53-54 y Preciado, 2006, 32).

Una de las cuestiones que permitió este modo de edición tan peculiar fue el soporte en que estaban escritos los textos. De ningún modo debemos pensar en libros encuadernados, cuyas reediciones supondrían una reescritura completa, si no se quería

arrancar cuadernillos y volver a coserlos, siempre que las nuevas incorporaciones no implicaran un cambio dentro del propio texto de un capítulo, por ejemplo. Aunque se transcribían a telas de seda algunas de las obras más importantes, lo más habitual eran las tiras de bambú o de madera agrupadas en haces por cuerdas, que al deshacerse con los siglos, dejan un enorme lugar a la reconstrucción de arqueólogos y filólogos. En cualquier caso, la reedición de tales obras (adición de nuevas tiras, sustitución de capítulos, reordenación, etc.), era tremendamente fácil sin ejercer ninguna violencia sobre el soporte. Por ello, los textos que han llegado a nuestros días son el producto de una labor conjunta de numerosas manos y, hay que concluir que en tal contexto la noción de autoría era muy débil o incluso inexistente, por lo que mejor que de autores o escuelas, Lewis propone la expresión de *tradición textual* para referirse tanto al modo de producción como a la tradición de pensamiento inscrita y creadora de los textos en los que se plasmaba su pensamiento. La autoridad de la obra derivaba de la atribución de la misma a la sabiduría del antiguo maestro, en lugar de consistir en un *collage* de impresiones individuales de diferentes discípulos; lo que hacía que tanto el maestro como los discípulos se fundieran en un mismo texto vivo (Lewis, 1999, 54-55).

Entre los ejemplos más destacables encontramos la principal obra del Confucianismo: el 論語 (*Lún yǔ*), conocida comúnmente como *Las Analectas* y que antiguamente se había atribuido a Confucio como una obra unitaria y coherente y que en realidad es una compilación de palabras atribuidas a Confucio, reflexiones sobre lo que dijo y comentarios de los discípulos más sobresalientes, compiladas a lo largo de los siglos (Lewis, 1999, 56 y Slingerland, 2009, 108-109). Ocurre lo mismo con las

primeras obras de la filosofía china clásica, que llevan el nombre de su presunto autor. Por ejemplo, el 墨子 (*Mò zǐ*), que puede incluso que no escribiera una sola línea de tal obra (Needham y Ling, 1956, 166, Lewis, 1999, 59, Bauer, 2006, 79 y Fraser, 2009, 138-140); o el 老子 (*Lǎo Zǐ*), que es más conocida por el nombre que se le dio posteriormente (*道德經*, *Dào dé jīng*, que se transcribe habitualmente como *Tao Te King*)<sup>27</sup>, que analizaré detalladamente en el cuarto capítulo, dedicado al pensamiento taoísta. Y por último, es sin duda el caso del *Zhuāng zǐ*, dividido, en la versión más antigua de que disponemos (que data del siglo IV d. C., es decir, unos diez siglos posterior a las partes más antiguas del texto), en tres partes: *Libros Interiores* (內篇, *nèi piān*), *Libros Exteriores* (外篇 *wai pian*) y *Libros Varios* (雜篇 *zá piān*). Que pese a asumirse tradicionalmente que la primera parte es la más antigua, empieza a ponerse en duda su presunta pureza (Klein, 2011), cuestiones que analizaré en detalle en el quinto y sexto capítulos, dedicados al *Zhuāng zǐ*.

#### **f) Ediciones del *Zhuāng zǐ***

La edición china más antigua que he podido obtener ha sido la edición digitalizada de la reproducción facsímil de textos de la dinastía Sòng (宋) (siglos X-XIII.) editados en Shanghai entre 1912 y 1949. La obra completa recibe el nombre de 續古逸叢書 (*xù gǔ yì cóng shū*), en el que está incluido el 南華真經 (*nán huá zhēn jīng*, clásico verdadero de la tradición del Sur) que es el título que se le dio durante la

---

<sup>27</sup> Una de las más exposiciones más actuales sobre el estado de la cuestión es la primera parte del magnífico artículo de Xiaogan Liu “*Lao Zi and the Dao-De-Jing*” (Liu, 2009, 210-218), fundamentalmente en relación al descubrimiento de una versión más antigua del texto en 1993 y los diversos estudios llevados a cabo sobre esa versión que han ido apareciendo posteriormente. Sin perjuicio de dejar de citar la otra gran reflexión sobre el tema en Preciado, 2006, 22-29.

dinastía Sòng al *Zhuāng zǐ*, en alusión a la procedencia del presunto autor del texto Zhuāng Zhōu (莊周). Se trata de una de las ediciones principales y más citadas del *Zhuāng zǐ* (Pregadio, 2008, 1327) y que corresponde a la edición más antigua que se ha encontrado hasta la fecha, la de Guō Xiàng (郭象) (siglos III-IV).

Las principales traducciones del texto que he manejado han sido:

1. La traducción de James Legge de 1861, que es bastante literal y directa de la versión china.
2. La traducción de Iñaki Preciado de 1996, a partir del cotejo de diferentes versiones de la obra.
3. En menor medida y tan sólo para algunas cuestiones puntuales, también he manejado la traducción de González España y Pastor-Ferrer de 1998, dado que al tratar de mantener los aspectos poéticos del original, considero menos erudita que la versión de Preciado, que contiene una enorme cantidad de notas al pie que justifican sus decisiones a la hora de traducir las cuestiones más discutidas.

Para referirme a la obra, he decidido traducir el término 篇 (*piān*) por “libro”, y referirme a las divisiones dentro de cada libro como “capítulos”. Sobre esto último, he usado las divisiones por capítulos de Preciado, que coinciden con las más usadas hoy en día, en lugar de las que utiliza Legge. En cuanto a la manera de citar el *Zhuāng zǐ* he optado por usar las siglas “ZZ” seguidas por el número del libro, después el número del capítulo y finalmente, cuando se ofrece una traducción, el nombre del traductor, el año de la edición y la página. Así por ejemplo: ZZ, XXIV, 6, Preciado, 1996, 251,

corresponde al sexto capítulo del libro veinticuatro del *Zhuāng zǐ*, que en la traducción de Preciado aparece en la página 251.

### **g) Presentación del problema de la conciencia y la identidad**

El problema filosófico de la conciencia suele presentarse como una cuestión exclusiva de la filosofía occidental. Una constante de la filosofía occidental es partir de una marcada diferencia entre la conciencia del individuo y la realidad. Es cierto que como tal, el problema de la conciencia sólo aparece explícitamente a partir de la Modernidad; sin embargo, en una versión más débil y, desde luego, no manifiesta, es un tema que podemos encontrar incluso en Platón. La conciencia resulta un problema en la filosofía occidental porque se plantea que lo que el sujeto experimenta no puede ser igual al mundo real que, teóricamente, ha producido esa experiencia. Si bien el concepto griego de ἀλήθεια (*aletheia*, verdad) tiene el sentido de desocultamiento de algo que aparece, y que aplicado a la experiencia sensorial se refiere al contacto del alma con las cosas, como si los sentidos fueran *ventanas abiertas al mundo exterior*; el contacto directo de la conciencia (alma en la Grecia clásica) con la realidad nunca es del todo completo. Bien porque el mundo mismo es falso (como es el caso de Platón), o bien porque es preciso distinguir claramente entre la representación mental y el objeto material externo representado (como es el caso de Descartes, Hume, Kant...); la conciencia siempre se halla separada en algún sentido de la realidad de la que es consciente.

Aunque existen varias formulaciones con diferentes intensidades en las tesis que

sostienen los diversos autores, el solipsismo radical defiende que es imposible comprobar que las representaciones mentales que experimentamos se corresponden con un mundo exterior que las cause (lo que llamamos vigilia podría ser *otro tipo de sueño* y, por tanto, no estar producido por *objetos exteriores reales*). Siendo esta dificultad insoslayable, lo único de lo que está seguro un solipsista radical es de su propia conciencia; y pone en duda su experiencia sensorial dado que establece una clara diferencia entre sensación y objeto real. La conciencia sólo experimenta sensaciones y nunca objetos reales, por lo que las sensaciones podrían haber sido causadas por cualquier otra cosa diferente a un objeto real o, según otras versiones del solipsismo, no hay forma de saber si las representaciones mentales de la conciencia y el mundo exterior que supuestamente las produce son, al menos, parecidos.

Resulta fácil vincular este marcado hiato a una cosmovisión dualista, ya sea ésta platónica o cristiana. Si el punto de partida es que la realidad se compone de dos tipos de sustancias, ψυχή, (*psykhe*), alma, *res cogitans* (sustancia pensante), conciencia, por un lado, y χώρα (*chóra*), materia, *res extensa* (sustancia medible), por otro; entonces hay que explicar cómo se comunican estas dos sustancias tan distintas. Lejos de ser un extraño problema de filosofías pretéritas, en la actualidad existe el mismo problema en el debate científico y filosófico en torno a las relaciones entre la mente y el cerebro, controversia sobre la que hay una variadísima gama de posiciones<sup>28</sup>. Lo curioso es que, pese a que la ciencia contemporánea parece haber desplazado todo tipo de dualismo y ha acabado imponiendo un irrenunciable materialismo, en el problema de la conciencia

---

28 El libro de Susan Blackmore (2005) *Conversations on Consciousness* hace una excelente recorrido por los principales autores contemporáneos a través de serias entrevistas sobre sus planteamientos. A lo largo de esta sección me referiré a las posiciones más relevantes en la actualidad.

todavía hay muchos defensores de lo que se conoce como *el problema difícil* (“hard problem of consciousness”) (Chalmers, 1995). Es la posición de David Chalmers y Roger Penrose, por citar los más sobresalientes, que defienden que por más que los monistas materialistas se empeñen en reducir toda actividad mental a la actividad químico-eléctrica del cerebro (como hace Daniel Dennet), la comprensión de todos los procesos cerebrales no podrá ser tomada como una respuesta al problema de la conciencia, pues si es indudable que ésta interactúa con el cerebro, éste no puede explicar el problema de la conciencia *en sí*<sup>29</sup> (volveremos sobre esta cuestión más adelante).

En conexión con el dualismo, otro elemento importante para que se hayan desarrollado muchos planteamientos solipsistas, es la creencia en un Dios omnisciente, dado que es el tercer punto de vista externo desde el que se pueden comparar conciencia y mundo. En este sentido, y así aparecerá en Leibniz explícitamente, Dios es el que garantiza que, por más que pueda no existir conexión de causalidad entre el mundo exterior al sujeto y su experiencia sensorial, ambos se corresponden según una armonía preestablecida orquestada por Él (Leibniz, 1720, §§ 78-81, 143-145). Algo similar aparecía en Descartes cuando, finalizando la duda sobre las representaciones mentales una vez demostrada la existencia de Dios, concluía que es imposible que Dios permita el engaño, es decir, que los sentidos nos muestren cosas inexistentes, a no ser detalles sin importancia como colores, sabores, olores, etc. (Descartes, 1641, 181-199). Sólo Dios puede sacar a Descartes del callejón sin salida de la conciencia dado que, en el fondo, el

---

29 Para una exposición de estos problemas de una manera breve y concisa se puede acudir a las entrevistas a estos autores publicadas en Blackmore, 2005, 57-74 (David Chalmers) y 239-256 (Roger Penrose).

ser humano es sólo algo que piensa y vive en un cuerpo transitoriamente (es evidente la influencia del dualismo tal y como lo entiende Platón en este aspecto)<sup>30</sup>. Dios omnisciente y omnipotente, creador de conciencia (alma) y mundo material, garantiza que la vigilia no es un engaño. Dios salva a la conciencia de su imposibilidad de salir de sí misma para comprobar si sus representaciones mentales lo son de algo material externo. Puesto que es crucial para la supervivencia saber, por ejemplo, si hay un precipicio delante, Dios no permitiría, en su infinita bondad, que en la conciencia apareciese cualquier otra cosa.

Dejando al margen la argumentación cartesiana de la existencia de Dios apoyada en la idea de infinito<sup>31</sup>, lo que más nos interesa aquí es el planteamiento circular que Descartes advierte en la conciencia. Por así decirlo, Descartes nunca supera el solipsismo que plantea: la conciencia está sola consigo misma, es incapaz de *conocer* nada exterior, el mundo que pensamos que es real y el mundo de los sueños son exactamente iguales. La única diferencia es que *confiamos* en que las imágenes de la conciencia que llamamos mundo real provienen de objetos materiales diferentes de la conciencia, *sólo porque Dios garantiza esa correspondencia*. No es una posición muy distinta de la extraña noción de *armonía preestablecida* que desarrolla Leibniz, que afirma que “las Mónadas no tienen en absoluto ventanas por las que pueda entrar o salir algo” (Leibniz, 1720, § 7, 77), es decir, que no sólo las conciencias sino todo en el

---

30 En la sexta *meditación* podemos leer: “...yo soy algo que piensa, concibo muy bien que mi esencia consiste sólo en ser algo que piensa... Y aún cuando (...) tengo yo un cuerpo al que estoy estrechamente unido (...), resulta cierto que yo, es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo, pudiendo ser y existir sin el cuerpo” (Descartes, 1641, p. 187).

31 Menciono simplemente la dificultad de admitir la distinción cartesiana entre *realidad formal* y *realidad objetiva*, es decir, que la idea de infinito que hay en la conciencia, al representar un ente infinito, sólo puede haber sido creada por un ser igualmente infinito en acto.

mundo se halla desconectado. Por lo que para Leibniz Dios ha orquestado todo para que, aunque no esté comunicado, *mágicamente* todo ocurra como si así fuera, es decir que, por ejemplo, cuando en la conciencia aparezca una sensación de dolor, sea porque el cuerpo ha sido golpeado: la causa no es el golpe, pero ocurre a la vez gracias a la *armonía preestablecida* que Dios ha dispuesto (Abbagnano, 1946-1950, 265-267).

Si para Descartes el escepticismo es (casi un ejercicio) previo a la filosofía y sirve como “excelente salvaguardia contra el error y el juicio precipitado” (Hume, 1748, 177), para Hume hay otra clase de escepticismo que es consecuencia de la investigación. Éste se produce cuando se advierte que la razón, inadvertidamente, añade ciertas relaciones que no provienen de la experiencia (conexión necesaria, substancia, mundo y yo), que *empañan* el conocimiento humano y lo alejan de un acceso directo al *mundo exterior a la conciencia*. A pesar de estas inevitables *inclinaciones naturales de la razón*, para Hume toda representación se funda en la experiencia, por lo que no se puede hablar aquí de solipsismo, a no ser en una versión muy débil que simplemente recoge la diferencia entre mundo en sí y conciencia.

No obstante, de nuevo aparece el problema de la separación entre los contenidos de la conciencia y el mundo mismo: los objetos reales son la causa de las representaciones mentales, pero Hume es muy consciente del circularismo que hay tras esta afirmación, pues tanto “objeto”, como “causa”, como “conciencia” son *asociaciones naturales* que establecemos por costumbre, no algo que se corresponda con nada del *mundo exterior*. Será en Kant donde estos dos polos aparezcan ya más claramente distanciados, a partir de la distinción entre *fenómeno* y *noúmeno*

consecuencia del célebre giro copernicano; que no es otra cosa que llevar hasta sus últimas consecuencias la distinción que había sugerido Descartes entre *las cosas en cuanto conocidas por nosotros* (fenómeno) y *las cosas en sí mismas* (noúmeno). Todo aquello de lo que es consciente el ser humano es *fenómeno*; del *noúmeno*, supuestas cosas materiales exteriores que causarían la representación, no se puede decir absolutamente nada más allá de pensar que existe<sup>32</sup>. Por reducción al absurdo, Kant reconoce que sería ilógico que aparecieran cosas sin más en la conciencia pues, *según su concepción del conocimiento como mezcla* entre el contenido que aportan los sentidos y el orden que aporta la razón, ésta por sí sola no podría conocer nada<sup>33</sup>. Es preciso reconocer que lo que experimentamos en la conciencia y el *noúmeno exterior* se corresponden, aunque sea imposible demostrarlo directamente. Tratar de superar la barrera del *fenómeno* (todo lo que aparece en la conciencia) producirá toda una serie de contradicciones que demuestran la ilegitimidad del tránsito.

De nuevo en Kant reaparece la primacía de los contenidos de la conciencia, que son el resultado de un ordenamiento de la razón, que a la vez que posibilita el conocimiento introduciendo el orden en las supuestamente desordenadas impresiones sensoriales; y, en ese ordenamiento, *se añaden* relaciones entre tales impresiones que, si como decimos, permiten la comprensión, también impiden que lo que conocemos y el mundo mismo sean iguales<sup>34</sup>. Sin orden de la razón no hay conocimiento, es imposible

---

32 Incluso esta afirmación tiene un problema similar al que tenía en Hume: tanto “cosa”, como “causa”, como “conciencia”, como “existencia” son *categorías trascendentales*, es decir, condiciones a priori del conocimiento que provienen de la razón y no de la experiencia sensible.

33 “Si la intuición tuviera que regirse por la naturaleza de los objetos, no veo cómo podría conocerse algo a priori sobre esta naturaleza. Si, en cambio, es el objeto (en cuanto objeto de los sentidos) el que se rige por la naturaleza de nuestra facultad de intuición, puedo representarme fácilmente tal posibilidad” Krv, B XVIII (Kant, 1781/1787, 20).

34 “Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas. (...) Las dos

saber cómo es el mundo mismo, pero es que ninguna sensación tendría el más mínimo sentido sin ese ordenamiento. ¿Estamos ante una versión sofisticada de dualismo platónico? Nietzsche no tiene ninguna duda al respecto cuando afirma que toda negación del mundo de la vida, por la afirmación de un mundo superior de la razón, es una condena dualista injustificada (Nietzsche, 1882, § 346, 259-260).

Ese mundo de la vida es el que formula la fenomenología, para integrar los dos polos al considerar que la conciencia lo es del mundo<sup>35</sup>. No hay para esta corriente filosófica, ni puede haber, una conciencia sola, ya que la conciencia siempre es consciente de algo, lo que afirma la existencia de las dos realidades y su comunicación. Se trata de una crítica al *cogito ergo sum* cartesiano que podemos encontrar claramente reflejado en Ortega y Gasset y su ejemplo de la estrella: cuando un sujeto ve una estrella, no sólo se da cuenta de su propia existencia (como afirma Descartes, que se detiene aquí porque duda si esa representación es algo más), sino también de la estrella que es vista por él, puesto que sin la estrella (sin un objeto del que diferenciarse) el sujeto no se daría cuenta de su propia existencia<sup>36</sup>. Por tanto, no se deben separar la perspectiva del sujeto y la del objeto, sino que ambos existen unidos y relacionados y deben ser pensados mejor como un sujeto en el mundo.

---

facultades o capacidades no pueden intercambiar sus funciones. Ni el entendimiento puede intuir nada, ni los sentidos pueden pensar nada. El conocimiento únicamente puede surgir de la unión de ambos” Krv, A52/B76 (Kant, 1781/1787, 93).

35 “...si yo me abstengo (...) de toda creencia experiencial, de modo que permanezca para mí fuera de la validez el ser del mundo de la experiencia, inclusive este abstenerme es lo que es y está incluido en la corriente entera de la vida experimentante” (Husserl, 1929, 27).

36 Ortega y Gasset, 1957, pp. 408-409. Sobre esta cuestión resultan muy interesantes los experimentos psicológicos de privación sensorial, en los que se comprueba que si se somete a una persona a privación sensorial extrema (por ejemplo, en un tanque de agua especial), no tardan en aparecer las alucinaciones y la sensación de uno mismo tiende a desaparecer. Sobre estos experimentos se puede consultar la colección de artículos *Sensory deprivation. Fifteen years of research*, editados por John P. Zubeck, Appleton Century Crofts, Nueva York, 1969.

Ludwig Wittgenstein reformulará la problemática de la conciencia a partir del lenguaje:

“En rigor, lo que el solipsismo entiende es plenamente correcto, sólo que eso no se puede decir, sino que se muestra.

Que el mundo es mi mundo se muestra en que los límites del lenguaje (del lenguaje que sólo yo entiendo) significan los límites de mi mundo” (Wittgenstein, 1921, § 5.62, 143).

En Wittgenstein, como ya prefiguraba Kant, desaparece finalmente el polo del noúmeno, pues, “el sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo” (Wittgenstein, 1921, § 5.632, 145). Se podría decir que el pensamiento de Wittgenstein expresa la conclusión de la distinción planteada por Descartes, unida a la concepción de la experiencia sensible de Kant y la idea de la conciencia en la fenomenología. Ni siquiera tiene sentido afirmar algo del *mundo exterior a la conciencia*, la propia expresión es un sinsentido, no puede referirse a nada porque lo único que sabemos que es real son las percepciones que se dan en la conciencia de un sujeto. Llevando un paso más allá la crítica a la metafísica efectuada por Kant, Wittgenstein advierte que es imposible incluso describir el solipsismo pues, para ello, tendríamos que explicar en qué consiste percibir y pensar, tendríamos que hablar del mundo en sí y compararlo con el pensamiento, y para comprobarlo habría que estar a la vez fuera y dentro de uno mismo; lo cual es un manifiesto absurdo. Por ello no se puede trazar ese límite:

“...para trazar un límite al pensar tendríamos que poder pensar ambos lados de este límite (tendríamos, en suma, que poder pensar lo que no resulta pensable).

Así pues, el límite solo podrá ser trazado en el lenguaje, y lo que reside más allá del límite será simplemente absurdo” (Wittgenstein, 1921, 11)

Para Wittgenstein el mundo, el único mundo del que se puede hablar con sentido, es el mundo de la experiencia del sujeto. Y aunque vivamos incomunicados y sea imposible transmitir los datos sensibles tal y como los percibimos cada uno (el carácter subjetivo de la experiencia es intrasmisible), sin embargo podemos comunicarnos la relación que hay entre estos datos subjetivos y comprobar que es la misma en todos (aquí está la impronta de su maestro Bertrand Russell). En conclusión, aunque las cualidades subjetivas de la experiencia sólo sean experimentadas de forma privada (en el interior de cada conciencia), los datos cuantitativos *relacionales* o estructurales entre esos datos pueden ser comunicados públicamente. Cabría preguntar muy justamente: ¿Hasta qué punto se parece esto a la aserción de Descartes en favor de que sólo son reales las características de magnitud, figura, movimiento, situación, duración y número? El resto (olor, color, sabor, etc.) son denominadas *qualias* por la psicología moderna, y su explicación suscita un intrincado debate entre aquellos que consideran que son *traducciones cerebrales* de características de la materia (monistas materialistas); y aquellos para los que la conciencia es un componente diferente de la realidad y, por tanto, los *qualias* responden a aspectos del mundo diferentes de los físicos (dualistas interaccionistas).

Sobre esta controversia, resulta brillante el artículo “*What Is It Like to Be a Bat?*” de Thomas Nagel (1974), donde hace una defensa del carácter irreductible de la subjetividad y niega la posibilidad de una reducción funcionalista, al no poder agotar la noción misma de *punto de vista* asociada a la subjetividad:

“It is useless to base the defense of materialism on any analysis of mental phenomena that fails to deal explicitly with their subjective character. For there is no

reason to suppose that a reduction which seems plausible when no attempt is made to account for consciousness can be extended to include consciousness. Without some idea, therefore, of what the subjective character of experience is, we cannot know what is required of a physicalist theory” (Nagel, 1974, 437)<sup>37</sup>.

Para este autor, la dificultad de definir la conciencia (que entiende a lo largo del artículo como el punto de vista subjetivo) no debe llevarnos a concluir que no existe (como hacen los fisicalistas). Y para aclarar mejor en qué consiste, propone un caso extremo para resaltar mejor las diferencias entre lo objetivo y lo subjetivo. El ejemplo es intentar entender cuál es el punto de vista de un murciélago, cómo se desarrolla su conciencia a partir de su sentido principal, el *sónar*, a diferencia de la conciencia humana desarrollada a partir de la vista:

“Thus we describe bat sonar as a form of three-dimensional forward perception; we believe that bats feel some versions of pain, fear, hunger, and lust, and that they have other, more familiar types of perception besides sonar. But we believe that these experiences also have in each case a specific subjective character, which it is beyond our ability to conceive. And if there is conscious life elsewhere in the universe, it is likely that some of it will not be describable even in the most general experiential terms available to us. (The problem is not confined to exotic cases, however, for it exists between one person and another. The subjective character of the experience of a person deaf and blind from birth is not accessible to me, for example, nor presumably is mine to him. This does not prevent us each from believing that the other's

---

37 Traducción: “Es inútil basar la defensa del materialismo en cualquier análisis de fenómenos psíquicos que fallan al enfrentarse explícitamente con su carácter subjetivo. Puesto que no hay ninguna razón para suponer que una reducción, que parece plausible cuando no hace ningún intento por comprender la conciencia, pueda extenderse para incluir a la conciencia. Por lo tanto, sin alguna idea de lo que es el carácter subjetivo de la experiencia, no podemos conocer lo que se requiere para una teoría fisicalista”.

experience has such a subjective character)” (Nagel, 1974, 439-440)<sup>38 39</sup>.

Como se deduce de esto último, en el debate contemporáneo sobre el problema de la conciencia, rebautizado como la cuestión sobre la mente y el cerebro, hay posiciones puramente materialistas que no niegan el solipsismo sino la conciencia misma (Daniel Dennett) por no ser más que un espejismo producido por la actividad cerebral; mientras que todavía hay dualistas que consideran que además de la actividad cerebral *hay algo más* (aunque no sea ni preexistente, ni inmortal, ni separable del cerebro) (David Chalmers y Roger Penrose).

Independientemente de las posiciones al respecto, he tratado de mostrar a lo largo de esta breve panorámica histórico-filosófica que el problema de la conciencia ha sido y es un problema en la filosofía occidental, precisamente porque el punto de partida de la reflexión supone una clara separación entre conciencia y mundo material *exterior*. Al respecto cabe destacar que se han mantenido diferentes grados de solipsismo (Vinci, 1995) que mantienen tesis más o menos radicales. A modo de ejemplo, convendría

---

38 Traducción: “Así, describimos el sonar de un murciélago como una forma de percepción en tres dimensiones; creemos que los murciélagos sienten diferentes tipos de dolor, miedo, hambre y lujuria, y que tienen otro tipo de percepciones que nos son familiares, aparte del sonar. Pero creemos que tales experiencias también tienen en cada caso un carácter subjetivo, lo cual está más allá de nuestra capacidad de concepción. Y si hay vida consciente en algún otro lugar del universo, es probable que parte de ella no sea descriptible ni siquiera a partir de las experiencias más generales accesibles a los humanos. (El problema no está restringido a casos exóticos, al contrario, está presente entre una persona y otra. El carácter subjetivo de la experiencia de una persona sorda y ciega desde nacimiento no me es accesible, por ejemplo, suponiendo que yo no soy él. Esto no nos impide creer a cada uno que las experiencias de los demás tienen tal carácter subjetivo)”.

39 Es llamativo el paralelo de esta propuesta con las reflexiones de Nietzsche en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*: “[Al ser humano] le cuesta trabajo reconocer ante sí mismo que el insecto o el pájaro perciben otro mundo completamente diferente al del hombre y que la cuestión de cuál de las dos percepciones del mundo es la correcta carece totalmente de sentido, ya que para decidir sobre ello tendríamos que medir con la medida de la *percepción correcta*, es decir, con una medida *de la que no se dispone*” (Nietzsche, 1873, 29). Esta *medida de la que no se dispone* sería, como se ha expone en la continuación, el *punto de vista de Dios*, aludida, como se ve, incluso en un pensador declaradamente ateo como Nietzsche.

destacar algunos: solipsismo empático (que sostiene la imposibilidad de sentir los sentimientos de los otros<sup>40</sup>), semántico (aplicado a los referentes mentales de las palabras), epistemológico (tan sólo se conocen representaciones en la conciencia) y, finalmente, ontológico, una versión más fuerte del anterior, que vendría a afirmar que es imposible decir nada acerca de un supuesto mundo *exterior* a la conciencia. Para éste último solo existe una conciencia *aislada* que recibe impresiones y sensaciones, sin poder determinar el origen de las mismas. Aunque ésta última sea la versión más radical, las páginas anteriores muestran cómo, en algún sentido, todos los autores destacados se plantean cómo resolver esta cuestión. Incluso aún aquellos que acaban por disolver el problema de una u otra manera, todos ellos comprenden y manejan la diferencia entre conciencia y materia.

En conclusión, la tradición mayoritaria de la filosofía occidental asienta sus reflexiones sobre la conciencia en una clara vinculación con el principio de identidad: la conciencia se define por su oposición al mundo *exterior*. Hay, por tanto, una diferencia radical entre las representaciones de la conciencia y el mundo mismo, es decir, que la experiencia sensible se sitúa completamente en el *interior* de la conciencia y proviene de una reconstrucción (una idea que pervive en las investigaciones de neurociencia contemporáneas<sup>41</sup>) que introduce una diferencia clara entre lo que experimentamos y el mundo material *externo*. *Tal y como suele plantearse el problema de la conciencia* parece un nudo gordiano imposible de resolver; la formulación dualista de los términos

---

40 Lo cual no excluye la empatía, pero ésta no supone *sentir exactamente lo mismo y de la misma manera*, sino ser capaz de establecer un paralelo con los sentimientos propios, pero en ningún caso se trata de *la misma* sensación.

41 Al respecto fue de gran impacto el artículo de Marcus E. Raichle “*The Brain's Dark Energy*” publicado en Science 314, 1249 (2006).

(conciencia y realidad material *exterior*), por más que permita una interacción, no admite una reconciliación completa. Si a un solipsista radical se le espeta, por los argumentos que sea, que el mundo que experimentamos y el mundo *exterior* tienen necesariamente que parecerse, aún cuando éste admita la existencia del mundo exterior a la conciencia (la propia conversación con un interlocutor es prueba de ello), respondería muy justamente que no hay forma de saberlo, puesto que absolutamente todo aquello de lo que seamos conscientes será una *re-presentación mental* y nunca el mundo mismo. Y así, a solas con su conciencia, el solipsista sólo puede estar seguro de su propia conciencia (*solus ipse*). Pero debe insistirse que si bien ésta es una posición radical, la formulación del problema de la conciencia (o de la mente y el cerebro en neurociencia) adolece de esta especie de bucle insoluble que reclama como solución un imposible tercer punto de vista que garantice *el parecido*, al menos, entre experiencia sensible y mundo. Como se señaló más arriba, es difícil no ver escondido tras la trama de estos planteamientos la sombra de un Dios omnisciente que no es sólo un tercer punto de vista. La intersubjetividad (en el caso de que se conceda que existen otras conciencias que pueden comunicarse entre sí, lo cual para un solipsista radical sería indemostrable) no puede resolver un planteamiento tal, pues no constituye un punto de vista objetivo sobre el mundo *externo*, sino otro punto de vista más, construido por consenso entre varios sujetos *ninguno de los cuales tiene una re-presentación del mundo mejor que el otro*; sigue siendo, por tanto, otro punto de vista y no el mundo mismo. Por tanto, sólo el *punto de vista de Dios*<sup>42</sup> permitiría esa comparación. Y no

---

42 Obsérvese que se usa la expresión *punto de vista de Dios* y no “Dios”, pues, siendo un problema epistemológico y no teológico, se prescinde de la afirmación o negación de su existencia. Debería por tanto entenderse la expresión “sólo el punto de vista de Dios” en un sentido hipotético, es decir, que

cualquier divinidad, sino un Dios con mayúscula, es decir, omnisciente y creador, es capaz de conocer la realidad material por lo que es *en sí misma* y no desde un punto de vista *exterior* a ella. Los humanos, *pobres mortales*, se encuentran con un mundo ya creado por un Ente completamente trascendente (ajeno a la conciencia y al mundo), de manera que sin poder salir de su conciencia (siendo un alma encerrada en un cuerpo), deben subordinar a Dios su esperanza de parecido entre el mundo que experimentan y el mundo mismo.

No defiendo que absolutamente *toda* la tradición occidental suponga la existencia de Dios, planteo el problema exactamente de la misma manera o, ni siquiera, que planteo el problema de manera explícita o consciente. Muchos autores son declaradamente ateos o niegan el dualismo, *pero*, y aquí está la tesis que he mostrado en las páginas anteriores, su concepción del problema *tiende* a ser dualista y, hasta cierto punto, reclama *el punto de vista externo de Dios*. Sin estos elementos no hay tal problema de la conciencia. Por ello, la empresa de esta tesis será mostrar cómo la exposición del problema de la conciencia y la identidad en el *Zhuāng zǐ* es radicalmente distinta a las formulaciones a las que estamos acostumbrados y, tan es así, que llega incluso a plantear la disolución de la conciencia al romper con la noción de identidad.

---

podríamos añadir “existiera éste o no”, por cuanto estamos describiendo un punto de vista y no el sujeto del mismo.



## 2. Contexto histórico-filosófico del pensamiento del *Zhuāng zǐ*

Este capítulo analizará los principales acontecimientos de la historia china con el propósito de describir el contexto en que se desarrolla el pensamiento del *Zhuāng zǐ*. Para evitar una simple sucesión de hitos inconexos, primero realizaré una brevísima historia de la antigua China que permita, a continuación, centrar la contextualización en los aspectos más relevantes en relación al surgimiento del pensamiento chino, del que parte el *Zhuāng zǐ*. Se podría criticar la necesidad de remontarse al origen de la filosofía china en este capítulo, argumentando que si esta tesis fuese de un autor contemporáneo, la contextualización histórica no podría remitirse a la China más antigua, pues la extensión del mismo desbordaría por completo los límites de un capítulo sobre el contexto. Otra posible objeción, sería que si se tratase de un autor europeo, probablemente no sería necesario un capítulo entero sobre una historia bien conocida por los posibles lectores. En este último caso, bastaría con señalar cuando fuera oportuno la vinculación de la vida del autor o de su pensamiento con los acontecimientos o procesos históricos concretos que tuvieran relevancia al respecto; y resultaría tediosa una descripción histórica exhaustiva de la historia de la época, aportando datos no especialmente relevantes para la contextualización histórico-filosófica, con el fin de evitar describir un acontecimiento como si hubiera ocurrido de manera aislada. El bagaje cultural de los lectores evitaría la necesidad de tales disgresiones.

Ante estas dos posibles objeciones cabe esgrimir que, en primer lugar, la historia de China no es precisamente conocida en Europa, a no ser por especialistas y eruditos en la materia, por lo que una breve historia que dé contexto al surgimiento del pensamiento chino, del que parte el ideario del *Zhuāng zǐ*, no sólo no es irrelevante sino muy necesaria para una investigación que pretende ir más allá de la simple lectura de la obra. En segundo lugar, que no ofreceré un *desnudo* relato de los hechos sino una narración que pretende vincular las peculiaridades del pensamiento chino, y más concretamente del *Zhuāng zǐ*, con su historia para conseguir así un mejor análisis posterior de esta obra en su contexto histórico-filosófico. Y, en tercer lugar, porque como analicé en el capítulo anterior, es crucial construir un buen marco filosófico del contexto de producción del texto para poder contrastar con él las interpretaciones que se hagan del mismo y poder desechar aquellas que resulten anacrónicas y extrañas a la época. En conclusión, en este capítulo no detallaré una historia de la China antigua hasta la época de producción del *Zhuāng zǐ*, sino que ofreceré un breve repaso histórico centrándome en los aspectos más relevantes para comprender la cosmovisión del pueblo chino de aquellas épocas y los rasgos propios del surgimiento de su pensamiento. Si en alguna ocasión se advierte que la descripción pasa por cuestiones no relacionadas directamente con el pensamiento, la intención no es otra que evitar, como he señalado más arriba, una colección de acontecimientos inconexos. En definitiva, lo que se aborda a continuación constituye el contexto histórico y filosófico del *Zhuāng zǐ* en su entorno de producción. Se trata de un paso previo imprescindible para poder situar cualquier interpretación del texto en su contexto y poder así contrastar cualquier conclusión con

las peculiaridades de la época en que fue escrito.

### **a) La dinastía Shāng**

Todo contexto histórico debe tener, lógicamente, un punto de partida. Puesto que me propongo describir el surgimiento del pensamiento chino que es el contexto del texto original del *Zhuāng zǐ* (de sus partes más antiguas, es decir, los *Libros Interiores*), he elegido empezar por la época de los primeros testimonios escritos de que disponemos en la zona, por la importancia que tienen en la concepción de la escritura misma y por el papel tan importante que van a jugar tanto en el surgimiento del pensamiento chino<sup>43</sup> en general, como en el surgimiento del pensamiento taoísta en particular. La época a la que me estoy refiriendo es la que corresponde a la dinastía Shāng (商) que gobernó entre el 1500 y el 1046 a. C. una zona de unos 100 a 300 kilómetros a la redonda desde su capital, en el Este de la actual China, con una organización típicamente pre-feudal: organización patriarcal y de sucesión familiar, culto a los ancestros, sacrificios humanos y esclavitud (Needham y Ling, 1954, 85).

---

43 Nótese que no evito aquí la expresión “filosofía china” por considerarla problemática, pues ya me he posicionado claramente a favor de ella en el capítulo anterior. En este caso opto por hablar del “pensamiento chino” porque no me estoy refiriendo en concreto al surgimiento del saber filosófico sino, de manera más general, a los primeros pasos del conocimiento y la reflexión, podría decirse, a una caracterización de los principales rasgos de la cosmovisión china antigua, que además de la filosofía incluyen la religión, la historia, los saberes técnicos, etc.






Territorio ocupado por la dinastía Shāng<sup>44</sup>.

Los chinos de aquella época creían que una gran variedad de seres espirituales (fundamentalmente espíritus de la naturaleza y espíritus de los antepasados) convivían con ellos en un mismo espacio, de forma que no había un *más allá* trascendente (Bauer, 2006, 44-45)<sup>45</sup>. Esta cuestión va a ser especialmente relevante en la historia del pensamiento chino, y muy especialmente en lo que concierne al pensamiento taoísta, dado que las interpretaciones trascendentes del término *dào* serán muy posteriores (concretamente a partir del siglo III d. C.) a los textos del taoísmo más temprano (entre los que encontramos el *Lǎo Zǐ* y los *Libros Interiores* del *Zhuāng zǐ*, ambos anteriores al siglo III a. C.). El rey encabezaba el culto a los antepasados y, aunque también se realizaban ofrendas y sacrificios a las deidades de los diversos fenómenos naturales, el culto fundamental del rey era a una divinidad superior, 上帝 (*Shàngdì*), que, no obstante

44 Mapa obtenido del Minneapolis Institute of Art (Artsmia.org, último acceso 4/4/2014).

45 Para una descripción más detallada de la que ofrezco aquí de esta religión china antigua se puede acudir a Maspero, 1950, 15-30.




su superioridad, no se trataba de un dios ajeno y separado del mundo (Preciado, 2006, 47 y Bauer, 2006, 46-47). Los reyes de la dinastía Shāng legitimaban su poder político proclamándose descendientes de este *Emperador del Cielo*, como muestra claramente la etimología del término: 上帝 (*Shàngdì*), el primer carácter indica “arriba” y el segundo se usaba para referirse a un antepasado divinizado, así que se podría traducir por “emperador” o “dios” “de lo alto” o “supremo” (Bauer, 2006, 46-47). Mientras que la etimología del primer carácter es muy evidente (es una clara alusión espacial a una línea sobre otra), la etimología y evolución del carácter 帝 (*dì*) nos permite descubrir unas interesantes cuestiones<sup>46</sup>:

 <p>Dì en inscripciones oraculares de entre 1766 a 1122 a. C.) El sentido primitivo parece remitir a algo atado</p>	 <p>Dì en textos de entre 1122 - 221 a. C.</p>	 <p>Dì en los caracteres unificados a partir de 221 a. C. por 李斯 (Lǐ Sī) Primer Ministro del Emperador 秦始皇 (Qín Shǐhuáng)</p>
---	--	---


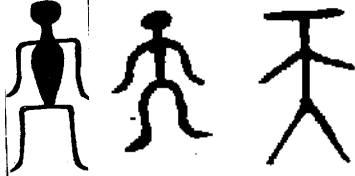

El término se usó para designar tanto al gobernante, como a la divinidad, como para referirse a un ser divinizado o al Cielo (que al principio era una divinidad superior). Las versiones antiguas del carácter *dì* permiten destacar uno de los rasgos principales que debe tener todo gobernante en la cultura china: la virtud de mantener unido el territorio y a su pueblo. Es el mismo papel que tiene la divinidad suprema respecto del universo,

<sup>46</sup> Imágenes y datos extraídos del proyecto de investigación de Richard Sears en [Chineseetymology.org](http://Chineseetymology.org) (último acceso 4/4/2014).

lo que será especialmente relevante en la evolución del término 道 (*dào*), que con el tiempo acabará perdiendo sus connotaciones divinas originales, pero no su sentido de mantener unido al cosmos. En cuanto a la etimología de 商 (*shāng*)<sup>47</sup>:

 <p><i>Shāng</i> en inscripciones oraculares de entre 1766 a 1122 a. C. El sentido primitivo parece referirse a un hombre muerto (辛 <i>xìng</i> representa un hombre al revés, esto es, muerto) que está arriba (丙, <i>bǐng</i>).</p>	 <p><i>Shāng</i> en textos de entre 1122 - 221 a. C.) Como se puede ver se le ha añadido el carácter de boca (口, <i>kǒu</i>).</p>	 <p><i>Shāng</i> en los caracteres unificados a partir de 221 a. C.</p>
--	--	--

En los mismos textos oraculares, a los que me referiré enseguida, en que se hablaba de *Shàngdì* (上帝) aparecía también otra divinidad de igual importancia que acabó por desplazarla: 天帝 (*Tiāndì*) que se refería a un “emperador del Cielo” representado en los caracteres antiguos por un ser de gran cabeza<sup>48</sup>:

 <p>Tres ejemplos diferentes de <i>tiān</i> en inscripciones oraculares (1766 a 1122 a. C.)</p>	 <p>Otros tres ejemplos de <i>tiān</i> (en textos de entre 1122 - 221 a. C.)</p>	 <p><i>Tiān</i> en los caracteres unificados a partir de 221 a. C.</p>
--	---	---

Esta divinidad, con el tiempo fue perdiendo sus rasgos antropomórficos y pronto pasó a convertirse simplemente en 天 (*tiān*), el Cielo (Bauer, 2006, 47), desprovisto de

47 Imágenes y datos del proyecto de Richard Sears.

48 *Ibid.*

cualquier rastro de divinidad y, en un sentido mucho más físico, designaba a la naturaleza (probablemente en un sentido más próximo a *Natura naturans* que a *natura naturata*); un concepto que tendrá una relevancia enorme y que desarrollaré al analizar el pensamiento de los filósofos chinos.

Sabiendo que la dinastía 商 (*shāng*) usó a 上帝 (*Shàngdì*) como justificación de su poder al situarse como sus descendientes, es fácil ver los paralelos entre ambos términos: El dios supremo gobernaba el *Cielo* y el rey la Tierra. En este contexto animista y chamánico, las técnicas adivinatorias ocupan un papel fundamental (Preciado, 2006, 44). Los reyes apoyaban sus decisiones en los consejos de los sacerdotes del oráculo, probables inventores de la escritura (Bauer, 2006, 43), cuyos primeros testimonios son los 甲骨文 (*jiaguwen*), inscripciones sobre huesos (omóplatos) o sobre caparazones de tortuga (Preciado, 2006, 46) a los que se refieren las inscripciones oraculares de las etimologías que he reseñado más arriba. No sólo constituyen los primeros escritos chinos sino “los primeros testimonios que conocemos de una elucidación intelectual del mundo en China” (Bauer, 2006, 42). La técnica oracular consistía en interpretar las marcas que se producían en los huesos o los caparazones de tortuga al tocarlos con metal incandescente. Sobre ellos se escribían las preguntas y respuestas mediante incisiones que se guardaban en un archivo para futuras consultas. Aunque sobre este último punto hay cierta controversia y algunos autores se inclinan por pensar que se trataba más que de un archivo (por las dificultades de almacenamiento de huesos y caparazones), de una parte fundamental del ritual que consistía en traducir las señas de los dioses al lenguaje humano, lo que dotaría a las

inscripciones de una suerte de función performativa mágica (Lewis, 1999, 14). Dado que nada se hacía sin consultarlos, los sacerdotes oraculares constituían una clase muy influyente tanto política como culturalmente y, según algunos, es posible que a partir de su costumbre de registrar las consultas se desarrollara entre su clase la función secundaria de ser los historiadores (Bauer, 2006, 43). Además de éstos, provenientes de un pasado más lejano, pervivían los chamanes (muy frecuentemente mujeres) que también cumplieron importante papel en la Corte, al ser los encargados de invocar y exorcizar espíritus. Es aceptado entre algunos teóricos que los chamanes fueron los precursores del taoísmo y los sacerdotes del oráculo de los confucianos<sup>49</sup>.

De finales de la dinastía Shāng disponemos de dos textos fundamentales para el surgimiento de la filosofía china: El 洪範 (*Hóng fàn*, “Gran plan”), recogido en uno de los cinco libros clásicos<sup>50</sup> y el 易經 (*Yì Jīng*, *Libro de los Cambios*). El primero puede ser considerado como uno de los primeros textos filosóficos chinos pues, a pesar de su animismo, es el primero que describe como fundamento del universo a los cinco elementos (五行, *wǔ xíng*), tierra, agua, fuego, metal y madera (Preciado, 2006, 47). El segundo merece un análisis más detallado, por ser uno de los libros más influyentes en toda la historia del pensamiento chino. Y, aunque su primera redacción se sitúa hacia el año 1100 a. C. no será sino hasta la dinastía Zhōu (周) que se convertirá de libro de adivinación a texto de sabiduría filosófica (Cheng, 2009, 71), por lo que lo abordaré detenidamente en la siguiente sección.

---

49 Es la tesis de Maspero, que desarrolla en los diversos artículos que constituyen su obra póstuma *El taoísmo y las religiones chinas* (Maspero, 1950), cuyos planteamientos valoraré en detalle más adelante al tratar el pensamiento taoísta.

50 Estos cinco textos (五經 *Wǔ Jīng*, *cinco clásicos*) serán compilaciones del confucianismo de los textos clásicos antiguos de historia, poesía, adivinación... Me referiré a ellos más adelante. Concretamente el *Hongfan* se recoge en el 尚書經 (*Shàng Shū Jīng*, *Libro de Historia*).

## b) La dinastía Zhōu

Como he comentado, el reino de los Shāng se encontraba en la zona este de la China actual. En el extremo noroeste del reino vivía un pueblo muy diferente y culturalmente menos avanzado, eran nómadas que vivían en tiendas y se desplazaban a caballo, usaban tambores de tierra, realizaban sacrificios de caballos y rendían culto a los cuerpos astrales. De esta zona (entre las provincias actuales de Kansu y Shensi) llegaron los Zhōu (周) que conquistaron a los Shāng e impusieron una nueva dinastía a partir de 1050 a. C. Pese a conquistarlos y tener un pasado de pastoreo nómada, admiraban a la cultura y el estilo de vida Shāng, por lo que adoptaron la agricultura y muchas de sus costumbres, como el trabajo del bronce y la cerámica y contribuyeron al desarrollo del lenguaje escrito (Needham, y Ling, 1954, 90).



Territorio ocupado por la dinastía Zhōu<sup>51</sup>

<sup>51</sup> Mapa obtenido del Minneapolis Institute of Art (Artsmia.org, último acceso 4/4/2014). Nótese que la transcripción del carácter 周 (Zhōu) del mapa no es el *pinyin* sino la más antigua de Wade-Giles.

Con ellos se extendió y desarrolló el sistema feudal que se había iniciado tímidamente con los Shāng hasta que adquirió un aspecto muy similar al de la Europa medieval: se dividió el territorio en feudos bajo la protección de una nueva clase de aristócratas para los que los campesinos (*motor* de la economía) trabajaban; y un sistema de tributos se repartía hacia arriba hasta llegar a la corte imperial (Needham, y Ling, 1954, 90-91). Para reforzar su poder, tuvieron que luchar contra la anterior *divinización de la sangre Shāng*, por lo que los nuevos reyes se situaron en la cúspide de los ritos referidos al cielo (*tiān*) y sus magistrados ocuparon el lugar de los sacerdotes oraculares de la dinastía anterior, eliminando o racionalizando los mitos y reinterpretando las divinidades como antiguos personajes históricos (Bauer, 2006, 47-50 y Maspero, 1950, 71). Por ello, usaron los términos 天 (*tiān*) y 天道 (*tiān dào*) para sustituir 帝 (*dì*) y 天帝 (*Tiāndì*) respectivamente, y proclamaron que no existía ningún pariente de 天 (*tiān*) en la Tierra y que los dioses sólo premiaban la virtud, por lo que habían permitido a los *virtuosos* Zhōu vencer sobre los *tiranos* Shāng (Fung, 2009b, 270). Si antes el destino de los hombres dependía de los ritos y sacrificios para influir sobre la voluntad divina, ahora dependían tan sólo de su virtud (德, *dé*, concepto que tendrá una importancia crucial en toda la filosofía china), que de forma vaga y lejana atraía el favor de unos dioses que fueron perdiendo importancia rápidamente. Con estos cambios, 天 (*tiān*) dejó de ser una divinidad personal y empezó a significar “cielo”, todavía con un matiz de divinidad, pero cada vez más con un sentido más meramente físico<sup>52</sup> (Bauer, 2006, 47 y Slingerland, 2009, 111). No obstante, es importante señalar

---

52 Estos dos aspectos del término estarán en tensión en el idioma chino, especialmente cuando, según usos posteriores, se use para referirse a la Naturaleza, todavía con algún rastro de su antigua divinidad (Fung, 1948, 192).

que en algunos autores (desde luego el caso del *Zhuāng zǐ*) tienden a reinterpretar a los dioses como fuerzas impersonales. Esta tendencia tiene su origen precisamente en las maniobras políticas de los Zhōu por legitimar su poder reinterpretando la relación de la divinidad con los hombres que habían utilizado los Shāng.

### b.1. El *Yì Jīng*<sup>53</sup>

El texto más importante de esta época, y uno de los más importantes de la historia del pensamiento chino es el 易經 (*Yì Jīng*, libro de los cambios o de las mutaciones, transcrito habitualmente como *I Ching*), que muchos sitúan como origen de la filosofía china al contener reflexiones y especulaciones sobre la naturaleza del mundo y del ser humano que han influido en toda la filosofía china (Cheng, 2009, 71, Mou,

53 Como se advertirá en las citas empleadas, gran parte de esta sección recurre al artículo de Chung-ying Cheng “The Yi -Jing and Yin-Yang Way of Thinking” (Cheng, 2009, 71-106). En líneas generales se trata de un buen artículo que sirve perfectamente para apoyar esta modesta sección que no tiene otro propósito que ilustrar las ideas contenidas en una de las obras fundacionales del pensamiento chino. No obstante, conviene señalar que el análisis del Chung-ying Cheng me presenta varios problemas. Principalmente, que la exposición está articulada sobre conceptos muy modernos (incluso propios de la filosofía occidental) lo que resulta, en mi opinión, inadecuado para exponer el pensamiento de un texto tan antiguo (como he reflexionado en el capítulo anterior). El otro gran problema que percibo en este artículo es que parece referirse al *Yì Jīng* como un texto homogéneo producto de una sola época, sin reconocer los diferentes momentos de producción sujetos a las interpretaciones de diferentes épocas, lo que le permite establecer una lectura excesivamente metafísica y abstracta, propia de un momento posterior al primer *Yì Jīng* (concretamente, interpretaciones posteriores al siglo III d. C. que tendré ocasión de examinar por la importancia que tienen para el *Zhuāng zǐ*). Es un problema que Cheng podría haber solventado perfectamente refiriéndose a las diferentes versiones de que disponemos en la actualidad y las diferentes interpretaciones que se debe hacer de las mismas en función de la época en la que fueron escritas; pues se trata de un artículo suficientemente técnico y extenso como para incluir esta información.

Entre las cuestiones que me resultan más problemáticas están sus afirmaciones sobre el *Lǎo Zǐ* (Cheng, 2009, 86) que se corresponden con la interpretación metafísica posterior de los siglos III y IV d. C.; a lo largo del texto se infiere que Cheng supone que el *Lǎo Zǐ* es anterior al *Zhuāng zǐ* (lo cual es algo que debe matizarse mucho, pues depende de qué versión de cada texto estemos hablando); y, por último, no diferencia entre las partes del *Zhuāng zǐ* y sus diferentes momentos de producción, lo que le permite, por ejemplo (Cheng, 2009, 89-90), hablar de una concepción unitaria del *dào* (道) en esta obra, sin aclarar en qué parte del texto (y, por tanto, a qué momento histórico se refiere), siendo esta cuestión crucial para la interpretación del *Zhuāng zǐ*. No obstante, teniendo en cuenta las objeciones señaladas, no deja de ser un artículo interesante para tratar las principales ideas del *Yì Jīng*.

2009, 11). Esta obra proviene de la antigua tradición oracular que, como he comentado, consistía en perforar caparazones de tortuga y huesos con metal incandescente e interpretar las marcas que se producían. El *Yi Jīng* surge del esfuerzo por codificar estas marcas para sintetizarlas en un sistema de sesenta y cuatro combinaciones de hexagramas (seis trazos de líneas enteras o partidas) con diferentes significados. Lo interesante de esta práctica oracular es que no se trata tanto de una guía externa para la acción, sino de la reflexión sobre diversas situaciones paradigmáticas estereotipadas a partir de sucesos históricos (Bauer, 2006, 55). Y, como el nombre del libro indica, el énfasis no se sitúa en situaciones fijas, sino en el cambio de unas situaciones a otras. Esto último se refleja en la práctica oracular en que las respuestas suelen ofrecer un hexagrama que caracteriza la situación presente y, por el cambio de una de las líneas, aparece un segundo hexagrama que indica el cambio de la situación hacia otra nueva. Esta peculiaridad es propia de una constante en la cosmovisión china: la alta valoración de los ciclos de la naturaleza como modelo del mundo y de la acción humana.

Aunque se cree que existieron versiones más antiguas que datan de hasta el segundo milenio a. C., las primeras versiones del texto se conocen como *Zhōu Yì* (周易) y nos remiten a la época Zhōu (Cheng, 2009, 71). Se atribuye al primer monarca de los Zhōu 周文王, *Zhōu Wén wáng*, rey Wen Zhōu (1152-1056 a. C.) y a su hijo 周公 (*Zhōugōng*, duque de Zhōu) la evolución por la que el libro pasó de ser una referencia oracular que predecía el destino, a una obra sapiencial respecto a cómo actuar en cada situación en un mundo en constante cambio (Wilhelm, 1924, 65-66). En esta sección no nos interesan las peculiaridades del sistema de adivinación, sino las ideas *filosóficas* que

se fueron desarrollando a partir de la concepción del mundo que traslucen sus textos. La idea principal es que los cambios constantes que aparecen en el mundo se deben a las fuerzas *yin - yang* (陰陽, *yīnyáng*<sup>54</sup>) presentes en todo cuanto existe. Pese a que hay una serie de características fundamentalmente *yin* y otras fundamentalmente *yang*, un cierto relativismo impera en este modelo de pensamiento, lo cual resulta especialmente interesante como precedente del relativismo radical de varias corrientes de pensamiento de la China clásica, fundamentalmente la Escuela de los nombres (名家, *Míng Jiā*) y el primer taoísmo, en el que se encuentra el *Zhuāng zǐ*. Estas dos fuerzas polares tienen las siguientes características<sup>55</sup>:

<i>Yin</i>	<i>Yang</i>
Femenino	Masculino
Pasivo	Activo
Oscuro	Luminoso
Blando	Duro
Agua	Fuego
Frío	Caliente

Pero, como he señalado, esto no conduce a una visión cerrada, no sólo porque nada permanece siendo *yin* o *yang* eternamente (el agua caliente acaba enfriándose, la dura piedra acaba ablandándose por la fuerza del viento y el agua...); sino porque, además, no son valores absolutos sino relacionales (por ejemplo, el agua fría es *yin* respecto del agua caliente, pero es *yang* respecto del hielo). La concepción del mundo como una

---

54 Dado que el diccionario de la RAE ya recoge los términos “yin” y “yang”, sin las indicaciones tonales del *pinyin* (“ī” y “á”), en lo sucesivo se emplearán en su forma castellanizada.

55 Compiladas a partir de Preciado, 2006, 89.

serie de procesos animados por fuerzas polares que acaban por convertirse en su opuesta al llegar a su máximo esplendor, remite a la noción, también típicamente china, de que los extremos se tocan, pues un exceso de algo produce el efecto contrario al que se espera. Fung (1948, 18-20) y Bauer (2006, 28-29) remiten la causa de esta idea a la importancia de la agricultura para la vida en toda la China antigua, clásica y probablemente también moderna (hasta la irrupción brusca de la industria prácticamente en el siglo XX): tras el punto de máximo calor, el verano se va suavizando hasta que llega el invierno; plantar demasiado pronto una semilla no hace que germine antes; regar demasiado un cultivo no produce un mayor crecimiento, sino su muerte... Cada ciclo tiene su ritmo y sus fases, y el papel del hombre no puede ser otro que adaptarse a ellos sin tratar de violentarlos, pues tratar de ir en contra de la naturaleza (plantar en verano o segar y recoger en invierno, por ejemplo) no puede tener ningún resultado positivo. Esta será la huella más evidente de los planteamientos del *Yi Jīng* en el *Zhuāng zǐ*: Hay que aceptar los cambios inevitables que ocurren en el mundo, el ser humano sólo puede fluir con ellos adaptándose, sin intentar la inútil tarea de dirigirlos.

Toda esta cosmovisión expuesta en el *Yi Jīng* constituye una especulación propiamente filosófica que constituye uno de los principales puntos de partida de la filosofía china. El modelo de pensamiento contenido en el principio del *yin-yang* explica el mundo como una sucesión de cambios constantes entre diferentes situaciones (clasificables en varios tipos, y de ahí surgen los escritos del *Yi Jīng* y el sistema de adivinación consistente en identificar tales situaciones para saber adaptarse a la que está por venir) en constante cambio de unas en otras, sin progreso hacia un futuro esperado,

sino siguiendo el modelo de los ciclos de la naturaleza. En cuanto a cómo percibir tales cambios y las fuerzas *ying-yang* que los animan para poder adaptarse mejor, en el *Yi Jīng* aparecen tres principios de corte epistemológico: 1) Principio de observación comprensiva (觀, *guān*); 2) principio de respuesta reflexiva (感, *gǎn*); y 3) principio de la integración de los dos. Estos tres principios remiten a una diferencia fundamental que atañe al problema de la conciencia y la identidad: mientras que el primer principio apunta fundamentalmente al mundo *exterior*, el segundo se dirige más bien hacia la conciencia *interior* (Cheng, 2009, 76-77). 觀 (*guān*) significa abrir los sentidos para dejar que las cosas se manifiesten por sí mismas y así el observador (觀者, *guān zhě*) puede captar las particularidades de cada cosa tal y como es (es decir, objetivamente) y, a la vez, las percibe como parte de un proceso de cambio y transformación; es decir, que gracias a esta facultad puede captar que todo forma parte de un mismo proceso, que todo está relacionado<sup>56</sup> (Cheng, 2009, 77).

El segundo principio supone las mismas observaciones sólo que, en una suerte de introspección, atañe a los pensamientos, sensaciones y sentimientos. Pero sin apuntar a una escisión irreconciliable entre ambos ámbitos (que supondría una forma de solipsismo), en el *Yi Jīng* aparece una superación de la aparente diferenciación entre *exterior* e *interior* muy similar a la que analizaré en el *Zhuāng zǐ*: a partir de la observación de aquellos dos ámbitos, se va profundizando en la comprensión de uno mismo y del mundo hasta darse cuenta de que sujeto y objeto forman parte de un mismo proceso de interacción y mutua transformación. Lo cual no puede ser sino otra cara más

---

<sup>56</sup> Se trata de una idea de importancia capital en el pensamiento taoísta y muy especialmente en el *Zhuāng zǐ*, como tendré ocasión de analizar detenidamente en los capítulos posteriores.

de la dualidad *yin-yang* del mundo, que no apunta tanto a una concepción dual de la propia realidad, como a una explicación integral de una realidad que no es estable, sino que es un proceso de constante cambio (Cheng, 2009, 78-80). Por tanto, *yin* y *yang* no son tanto dos fuerzas cósmicas objetivas ajenas al propio mundo (desde luego en la concepción antigua, aunque sí es posible que en reformulaciones posteriores sí se concibieran como tales), como dos tendencias *presentes en todo cuanto existe* y que lo mueven al cambio. Y como todo está relacionado con su entorno, cada cambio influye en el conjunto, pues la realidad se concibe como el *resultado total* de todos los cambios que se van produciendo, como el curso de un río, como un camino que posteriormente se denominará *dào* (道).

## **b. 2. El declive de la dinastía Zhōu: Época de Primavera y Otoño (770 - 476 a. C.)**

Tras los conflictos con las poblaciones bárbaras limítrofes producidas por la expansión de la población, en el año 771 a. C. el rey 周幽王 (*Zhōu Yōu Wáng*, Rey Yōu de los Zhōu) fue asesinado por un noble que se alió con los bárbaros, así que el sucesor del rey tuvo que trasladar la capital del que había sido el territorio oeste originario de los Zhōu a Loyang, en el este. Se inicia así un larguísimo período en el que su poder fue cada vez menor y los diferentes *señores feudales*, que gozaban de relativa independencia en sus territorios, competían por instituirse en los protectores del imperio sin reclamar todavía la soberanía. Con el tiempo, los Zhōu se convirtieron en una figura casi decorativa, prácticamente su única función real era presidir los sacrificios celestes, con lo que tanto el culto como la organización política perdieron su

sentido (Bauer, 2006, 58-59), y el único poder legítimo empezó a ser el que los *señores feudales* conquistaban por la fuerza al anexionarse cada vez más territorio. Las crónicas de los siglos VIII y VII a. C. hablan de más de 500 señoríos y en el siglo IV a. C. tan sólo una docena de los mismos había absorbido al resto formando principados. Esto tuvo unas enormes consecuencias sociales: Mientras los *feudos* fueron pequeños, todos sus habitantes (la mayoría campesinos) habían podido acudir a las diferentes fiestas para formar parte activa de los respectivos ritos y sacrificios; pero a medida que fueron siendo absorbidos por otros feudos más grandes, la participación directa del pueblo en lejanas *ciudades* en las que vivía el príncipe que realizaba los ritos, se hizo imposible (Maspero, 1950, 33-34). Los grandes principados asumieron el culto en nombre de un pueblo que no podía asistir a los ritos, pero con el tiempo los príncipes se fueron desentendiendo de aquellas costumbres antiguas y pervivió meramente como tradición, cada vez más distanciada de los ritos más pobres y sin la pompa anterior, que conservaron los campesinos y eran vistos por aquellos como superstición popular; hasta que finalmente, mucho después 秦始皇 (*Qín Shǐhuáng*) (259-210 a. C.), Primer Emperador de China, instituyó el culto señorial como el culto imperial, que sólo competía a la corte (Maspero, 1950, 34).

Como dije más arriba, tras las antiguas justificaciones religiosas del poder político de la dinastía Shāng, los Zhōu habían pasado a justificar la eficacia de los sacrificios y la benevolencia de los dioses por las virtudes (德, *dé*) del oferente; y con la crisis de su poder, esto se acentuó todavía más cuando el pueblo se desconectó de su religión celeste. De esta época el *primer filósofo chino* Confucio (孔子, *Kǒngzǐ*), que

defendió esta justificación del poder minimizando el papel de *tiān* (cada vez menos divinidad celeste, y cada vez más simplemente “cielo” en un sentido físico). Precisamente es en Confucio en quien el concepto de benevolencia (仁, *rén*) cobra una importancia crucial como justificación del orden político y social, que pasa a estar centrada en el ser humano de una manera mucho más autónoma que la antigua heteronomía religiosa. Sin embargo, sus ideas (y las de su seguidor 孟子, *Mèngzǐ*, Mencio) no fueron adoptadas por los Zhōu, probablemente porque no parecían servir como ayuda para extender su poder y unificar un imperio tan disperso. Fue la doctrina legalista, que defendía el puro poder de la ley, la que inspiró a los 秦 (*Qín*) para unificar China en el primer imperio chino, aunque les dio la fuerza suficiente para conquistar a sus oponentes pero no para mantener su imperio, que tan sólo duró cincuenta años. Por ello, en el futuro, los gobernantes Han adoptaron la fuerza de la ley, pero también la idea confuciana de la virtud así como algunas ideas taoístas como el 無為 (*wú wéi*, no-hacer) (Fung, 2009b,270-271).

Volviendo a Confucio como iniciador de la filosofía China, Bauer (2006, 41-55) considera que esta aparición de la filosofía, ya por derecho propio, se inició con la reflexión sobre los textos del pasado. Aunque no cree que esto sea algo exclusivo de la tradición china (la filosofía necesita de un acervo cultural establecido sobre el que reflexionar), sí considera que, en lugar de mirar anhelante a un futuro salvífico (como en el pensamiento judeo-cristiano), la mirada vuelta hacia un pasado ideal desde un presente decadente, es particularmente definitoria del pensamiento chino. Por ello, la

cultura china siempre valora el pasado como fuente de sabiduría inagotable<sup>57</sup>. No en vano, la instrucción fundamental de los letrados se va a convertir enseguida en el estudio de los seis textos clásicos y, etimológicamente, el verbo 學 (*xué*) “aprender” significa “imitar” (Nakamura, 1964, 214). Esto no implica que aprender suponga meramente copiar información de manera acrítica; por ejemplo ya en Confucio, *xué* aparece vinculado a 思 (*sī*, pensar, pero también memorizar). Una de las célebres frases del confucianismo es: “aprender sin pensar carece de sentido (...), pero pensar sin aprender es peligroso” (*Lunyu*, 2.15, citado en Bauer, 2006, 62). Hay que tener en cuenta la enorme cantidad de caracteres chinos que existen y que una de las formas tradicionales de aprenderlos es escribir y recitar una y otra vez pequeños fragmentos clásicos, de manera que este *repetir-pensando* para aprender de Confucio, probablemente (es sólo una conjetura, pero muy plausible) remita a este acto de escribir una y otra vez sentencias clásicas, no sólo para memorizar los trazos de los diferentes caracteres, sino para *empaparse* de la sabiduría antigua (una idea, por otra parte, muy confuciana). Sobre esta cuestión llama la atención la excepción de los pensadores taoístas, que son prácticamente los únicos que se enfrentan a los textos antiguos desde la crítica (Nakamura, 1964, 227).

### **c) La Época de los Estados Combatientes (476 - 221 a. C.)**

Es el tramo final de la dinastía Zhōu, denominado período de los Estados

---

57 Es claro que no es un aspecto original y exclusivo de China, pero sí es muy destacable el peso tan grande que tiene la tradición en todo el pensamiento chino. Al este respecto se puede consultar el capítulo “Conservatism Expressed in Exaltation of Antiquity” en Nakamura, 1964, 204-216.

Combatientes (戰國 (*zhàn guó*)) por las luchas continuas entre los diferentes principados por hacerse con la hegemonía. Es un período de gran inestabilidad y, sin embargo, se producen grandes descubrimientos y avances culturales, por lo que se le conoce como período clásico: diferentes mejoras en los sistemas de artesanía y producción, aparición de la tracción animal para el arado, gran expansión de la irrigación, multiplicación de los mercados y la extensión de la economía del dinero que va desplazando la propiedad de la tierra y la servidumbre como fuentes de riqueza y poder; también hay avances militares, como el uso del hierro y el perfeccionamiento de la ballesta, que muy probablemente contribuyeron al encarnizamiento de las luchas (Needham y Ling, 1954, 96). Pero lo más destacado de este período es el florecimiento filosófico por excelencia en China. Tan es así que se conoce como la época de las cien escuelas (filosóficas) (百家爭鳴, *bǎi jiā zhēng míng*), que parten de las reflexiones de los primeros filósofos del período de Primavera y Otoño.

Fung (2009b, 269) considera que, entre otros factores, la falta de unidad en el territorio (que sí conseguirían los posteriores emperadores), los problemas políticos de legitimidad de los Zhōu, las luchas y anexiones de unos feudos sobre otros y los subsiguientes problemas sociales (fundamentalmente el deterioro de las costumbres y normas sociales) provocaron una auténtica crisis intelectual e ideológica que motivó la búsqueda de soluciones a los múltiples problemas. Y otro de los factores importantes fue que la inestabilidad política y social propició una época de gran libertad y reflexión (Preciado, 2006, 48 y Fung, 2009a, 164). Buscando una solución a la crisis, Confucio y sus seguidores propusieron reconstruir las normas tradicionales de lo que consideraron

la época dorada de los Zhōu, por lo que centraron toda su atención sobre la moral, como saber crucial para poder transformar al ser humano. Por el contrario, los *proto-taoístas*, criticaron cualquier intento por imponer unas normas para ordenar la realidad social y política. En lugar de intentar cambiar la realidad, propusieron escapar del orden establecido para alcanzar la libertad espiritual y cultivar su ideal de vida. Pero fueron los autores de la corriente legista los que inspiraron a los gobernantes para llevar a cabo su proyecto de control social y político. Aunque con evidentes diferencias, en ocasiones, en autores de una misma corriente, se pueden tomar estas tres escuelas (confucianismo, taoísmo y legismo) como las grandes corrientes de la historia de la filosofía china; siendo las únicas que han sobrevivido y a las que hay que sumar la única novedad importante de la filosofía budista, cuando empezó a introducirse en el Imperio Chino a partir del siglo I d. C. (Preciado, 2006, 48).

Una de las características comunes entre la mayoría de los pensadores de esta época es su marcado interés por los problemas mundanos (en el sentido de no trascendentes) del ser humano, por lo que a fin de evitar las connotaciones históricas del término “humanismo”, podríamos referirnos a su “antropocentrismo”. Este aspecto se desarrolla como culminación del proceso histórico que vengo señalando acerca de la *crisis religiosa* provocada por las peculiaridades de la religión celeste china (la crisis del poder real, el alejamiento de la población de la Corte, lugar del culto...). Como ya expuse más arriba, antes de la época Zhōu la cosmovisión china concebía una realidad poblada por el hombre y diversos espíritus de la naturaleza y los antepasados, y el rey tenía una importante función de mediador entre todos ellos; pero con la crisis del poder

real Zhōu (que pronto sería sustituido por el primer emperador de China al conquistar y unificar todos los principados), el ser humano empezó a ser el más importante y, por tanto, el más responsable sobre el mundo (Bauer, 2006, 64). Si unimos esto a la racionalización que habían introducido los magistrados en los mitos en los primeros años de los Zhōu, las divinidades se retiraron prácticamente por entero del horizonte filosófico (Bauer, 2006, 48 y Nakamura, 1964, 335-236 y 243-244.). En definitiva, el proceso de racionalización de la religión se inició en China en una época muy temprana comparada con otras culturas (primer milenio antes de Cristo), lo que permitió el surgimiento de una filosofía centrada en el ser humano que se interesaba menos por asuntos divinos. Obviamente no significa la desaparición por completo de la religión, pero sí un mayor énfasis en otros temas y, fundamentalmente, una perspectiva diferente: concebir todas las cuestiones, incluso las ideas abstractas, desde el punto de vista del ser humano (Nakamura, 1964, 233).

#### **d) El Primer Emperador de China (259-210 a. C.)<sup>58</sup>**

La época Zhōu llegó a su final cuando, tras la larguísima época de luchas entre los principados, el gobernante del desarrollado principado de Qín (秦) (no es de extrañar que fuera el estado que había desarrollado el uso del hierro (Needham y Ling, 1954, 93)), tras crecer durante varios años conquistando los territorios vecinos, Qín Shǐhuáng (秦始皇) consiguió vencer y unificar a todos los principados en un único Imperio bajo

---

<sup>58</sup> Aunque 秦始皇 (Qín Shǐhuáng) es posterior a los años de producción de los *Libros Interiores* del *Zhuāng zǐ*, por la importancia crucial que tendrán algunos aspectos de esta época respecto a la transmisión de la obra es preciso comentar brevemente algunos aspectos de los aspectos más relevantes.

su mando en el 221 a. C., autoproclamándose no ya rey (王, *wáng*), sino Emperador (皇帝, *Huángdì*).



Territorio gobernado por el Primer Emperador *Qín Shǐhuáng*<sup>59</sup>.

Para reforzar su poder quiso romper con la tradición *feudal* y pronto inició un proceso de modernización con una alta burocratización, que ha caracterizado desde entonces al gobierno chino; expropió a los grandes terratenientes, cuyos terrenos pasaron a manos de oficiales de la corte; obligó a los nobles a vivir en la capital (*Xián yáng*, 咸陽); dividió el país en 36 (y después en 41) prefecturas bajo el gobierno militar y administradores civiles; concedió más derechos sobre sus tierras a los campesinos, liberándolos de algunos de los impuestos anteriores; inició un proceso de estandarización de medidas, pesos, e incluso de las medidas de los carruajes; inició una red de caminos bordeados de árboles y la unificación de los diferentes muros defensivos del norte que diferentes feudos habían ido construyendo para construir la famosa Gran

<sup>59</sup> Mapa obtenido del Minneapolis Institute of Art (Artsmia.org, último acceso 4/4/2014). Nótese que la transcripción del carácter 皇 (*qín*) del mapa no es el *pinyin* sino la más antigua de Wade-Giles.

Muralla (Needham y Ling, 1954, 100). Pero la estandarización más importante llevada a cabo en esta época fue la de la lengua escrita, ideada por el primer ministro *Lǐ Sī* (李斯). Una unificación basada en una escritura no fonética que fue crucial para la comunicación dentro de un mismo imperio entre diferentes regiones que no compartían una lengua común (Lewis, 1999, 339). La unificación de la lengua se culminó con la quema de todos los libros anteriores que no fueran archivos imperiales, libros de medicina, de adivinación o agricultura. La razón esgrimida para hacerlo fue que la literatura estaba demasiado impregnada de ideas *feudales* (Needham y Ling, 1954, 101). La salvaje estrategia tenía por claro objetivo unificar y controlar el pensamiento filosófico, tan susceptible de crear divergencias con el gobierno del Emperador (como el caso del taoísmo, que se oponía frontalmente a toda forma de poder político coercitivo); así como centralizar la educación en sus magistrados. Una *quema* similar volvió a ocurrir con el emperador *Hàn Wǔdì* (漢武帝, que reinó del 141 al 87 a.C.), que trató de frenar el progreso de cualquier doctrina fuera de los cinco clásicos confucianos. Y la última medida para asegurarse la unificación de la lengua, fue en realidad un velado intento por unificar el pensamiento y evitar toda oposición: Se prohibió la propiedad privada de ciertas obras para asegurar el monopolio en la interpretación de los textos sobre asuntos políticos (Lewis, 1999, 339).

Por último, y también en relación con la escritura, no se puede afirmar que la religión estuviera por completo ausente del nuevo gobierno. En sus viajes y nuevas conquistas, el Emperador dejó grabadas en la nueva lengua inscripciones en lugares sagrados dirigidas a los hombres y dirigidas a los dioses en las cimas de algunas

montañas para proclamar sus logros. De alguna manera, todavía permanecía viva la acción performativa del lenguaje que tenían las inscripciones oraculares para, en este caso unir incluso a dioses y hombres bajo el mismo nuevo Imperio (Lewis, 1999, 339).



### **3. Contextualización filosófica del *Zhuāng zǐ*: escuelas y corrientes de pensamiento**

Aunque el capítulo anterior no constituía una contextualización meramente histórica sino, como indica su título, histórico-filosófica, considero necesario separar en este otro capítulo la contextualización exclusivamente filosófica de la época inmediatamente anterior y contemporánea al *Zhuāng zǐ*. El propósito de hacerlo así es, una vez sentadas las líneas generales de la historia de China y su cosmovisión (entiéndase en ambos casos, próximas al período de producción de los *Libros Interiores* del *Zhuāng zǐ*), poder abordar con el detenimiento que se merece el análisis de los autores y corrientes filosóficas que influyeron en la obra que nos ocupa. Al respecto se puede notar una diferencia clara: En la contextualización anterior me he referido a obras que pueden ser consideradas filosóficas (fundamentalmente el *Yì Jīng*), especialmente por la reflexión de autores posteriores sobre ellas, pero apenas a filósofos propiamente dichos. Sin embargo, en este capítulo abordaré directamente el análisis de las principales ideas de los filósofos (siendo Confucio el considerado primero en la historia de la filosofía china) y las corrientes de pensamiento que han influido en el *Zhuāng zǐ*.

#### **a) Las Cien Escuelas Filosóficas**

Como ya avancé en el capítulo anterior, la Época de los Estados Combatientes (476-221 a. C.) en la que se escribieron los *Libros Interiores* del *Zhuāng zǐ*, es una

época de tal florecimiento intelectual que se habla de cien escuelas (filosóficas) (百家爭鳴, *bǎi jiā zhēng míng*). Un número tan redondo no puede referirse a un recuento exhaustivo, pero sí remite a la gran cantidad de corrientes de pensamiento que aparecieron en aquella época, aunque actualmente se pone en duda que existieran realmente escuelas (más o menos formales) en aquella época. Lo más probable es que esta visión corresponda al intento de ciertas tradiciones por remontar su antigüedad a los primeros filósofos, que consideran sus fundadores, sin que éstos fueran realmente maestros de ninguna escuela, sino simplemente pensadores y escritores (aunque incluso esto último también se pone en duda en algunos casos) y, como mucho, tuvieran algún discípulo. En cualquier caso, es conveniente analizar las condiciones que contribuyeron a la aparición de tantos y tan distintos filósofos en un período de tiempo tan corto (apenas dos siglos y medio).

### **a. 1. La influencia racionalista de los Letrados**

Conviene señalar el origen de los Letrados o magistrados que tanta importancia tuvieron para la historia de China. Se trataba de una clase social que fue surgiendo lentamente a partir de la época Zhōu, constituida por los administradores de los dominios y aldeas de los señoríos, que debían conocer perfectamente el idioma (toda una proeza, teniendo en cuenta que los diccionarios de chino antiguo de los siglos XI al V a. C. contienen más de 10.000 signos diferentes) (Maspero, 1950, 35 y Needham y Ling, 1956, 3). A medida que los señoríos se fueron unificando en principados más grandes, estos administradores fueron cobrando más importancia y servían para

administrar los dominios de los grandes señores o aconsejar a los ministros. Constituían “una especie burguesía intelectual” (Maspero, 1950, 36), frente a los aristócratas y los campesinos, cuya influencia y poder fue aumentando con el pasar de los siglos. A partir del siglo III a. C. ya estaba extendido el término 局 (jú) para referirse a ellos (Needham y Ling, 1956, 3).

Los filósofos y pensadores de esta época surgieron de esta clase de letrados, que era la clase culta que podía leer y escribir, se había formado leyendo los textos clásicos y discutiendo entre ellos (Fung, 1948, 31-37, Maspero, 1950, 36 y Needham y Ling, 1954, 95). Puesto que estaban obligados a ocuparse de todo tipo de asuntos administrativos, algunos de los letrados más notables reflexionaban sobre política y religión (íntimamente relacionadas todavía en aquella época). La tendencia general de estas especulaciones (salvo alguna excepción, como Mò zǐ (墨子)) fue racionalizar el papel de las divinidades. Los pensadores de esta época, en su tendencia racionalista, minimizaron la perfección material de los ritos hechos con la intención de obtener favores divinos y concedieron más importancia a la perfección moral de los participantes; incluso algunos más radicales llegaron a sostener que los dioses o bien no existían, o bien, no se preocupaban de los asuntos humanos (Maspero, 1950, 37). En general se tendió a conservar las formas exteriores del culto (analizaré la importancia que esto tiene en Confucio), y cada vez más los dioses fueron tomando la forma de fuerzas impersonales de la naturaleza.

Con la caída del poder real de los Zhōu y la disgregación de las administraciones en feudos, muchos letrados tuvieron que marcharse de la corte y se desperdigaron por el

país para encontrar trabajo en administraciones más pequeñas. Hasta ese momento, la única enseñanza que existía era la oficial, pues ellos mismos enseñaban su oficio (normalmente a sus descendientes). Pero a partir de entonces muchos de ellos se convirtieron en *profesores privados* que, como Confucio, preparaban a sus alumnos para acceder a los puestos de administración oficiales, mientras que otros simplemente se retiraron al campo para dedicarse a filosofar en soledad.

### a. 2. Sobre el concepto de 家 (*jiā*, escuela)

Actualmente se pone en cuestión la noción de escuela en el sentido de una enseñanza formal, en un recinto determinado y basada en un texto canónico e intocable. La culpa de este prejuicio es probablemente la interpretación del término 家 (*jiā*) por escuela, cuando también puede usarse para hogar, casa, familia o especialista en alguna rama del saber, y de forma genérica simplemente como grupo. Fue Sīmǎ Tán (司馬談) († 110 a.C.) el que introdujo<sup>60</sup> este término y, con él, un cambio fundamental en la historiografía antigua que, hasta entonces, identificaba las corrientes de pensamiento por el nombre del *iniciador* de una tradición (en el sentido en que otros habían seguido sus pasos, por ejemplo, los seguidores de Zhuāng zǐ). Sin embargo, en su caracterización de las diversas corrientes, omitió las referencias personales a los maestros (子, zǐ) (a excepción de Mò zǐ) y realizó una clasificación atendiendo al contenido de seis doctrinas que consideró principales: 阴阳家 (*yīn yáng jiā*), 儒家 (*rú jiā*), 墨家 (*mò jiā*), 法家 (*fǎ jiā*), 名家 (*míng jiā*) y 道德家 (*dào dé jiā*); usando el término *jiā* (家) para

---

60 En su ensayo *Yào Zhǐ* (要指), incluido al final del último capítulo de la obra de su hijo Sīmǎ Qiān (司馬遷) el *Shǐ jì* (史記).

referirse al conjunto de expertos en tal doctrina. Los tres primeros nombres ya existían, aunque tan sólo la escuela Confuciana (*rú jiā*) y la moísta (*mò jiā*) se podían considerar escuelas realmente constituidas; en ningún caso los tres últimos, que fueron una invención. Es interesante remarcar que el ensayo de Sīmǎ Tán tenía el objetivo de convencer al emperador de que el taoísmo enseñaba la mejor forma de gobernar, por lo que no estaba tanto intentando referirse a tradiciones de maestros y discípulos como simplemente identificar diferentes formas de gobierno. De hecho el término 家 (*jiā*) tenía en su época el sentido de expertos en determinado arte y sólo posteriormente tomó el sentido de *escuela*, de manera que su clasificación en *escuelas* en ningún modo representa la situación que existía en los Estados Combatientes y es una proyección posterior, muy relacionada con el interés de los emperadores por controlar a los diferentes grupos de maestros y discípulos al otorgar el mecenazgo a las *escuelas* que apoyaran su forma de gobierno (Smith, 2003, 129-132 y Csikszentmihalyi y Nylan, 2003, 59-69).

Sin embargo, los historiadores inmediatamente posteriores interpretaron que esta división reflejaba una situación histórica real, y dieron por válida la organización en tradiciones que sí existieron posteriormente, proyectándola sobre una época bien distinta en la que no había escuelas bien constituidas sino una enorme variedad de filósofos que desarrollaban su labor libremente, sin estar sujetos a ninguna ortodoxia<sup>61</sup>.

---

61 Continuator de esta idea fue Liú Xīn (劉歆) (ca. 46 a. C. - 23 d. C.), que supuso que cada escuela provenía de un *ministerio* concreto de la corte Zhōu de la siguiente manera:

- 儒家 (*rú jiā*): Escuela de los letrados; es la escuela confuciana, formada por los eruditos de los textos clásicos; por lo que sitúa su origen en el *ministerio de educación*.
- 道家 (*dào dé jiā*): Escuela taoísta; que centraron sus explicaciones sociales y *metafísicas* en torno a los conceptos de tao (道, *dào*) y dé (德, la capacidad inherente de cada ser por ser como es). Este nombre fue sustituido posteriormente en la época Han por 道家 (*dào jiā*). Esta escuela provendría de historiadores oficiales que, estudiando diferentes ejemplos históricos de éxito y fracaso, épocas de prosperidad y

De hecho, en ocasiones se puede leer que los filósofos de la época de los Estados Combatientes eran muy eclécticos y heterogéneos, pero en ausencia de una escuela y de unos presupuestos bien determinados, son adjetivos que pierden su sentido (Csikszentmihalyi y Nylan, 2003, 61). Lewis (1999, 55) ha sugerido que sería mucho más adecuado hablar de tradiciones textuales que de escuelas, dado que la personalidad histórica del presunto fundador de una tradición o escuela se acaba desdibujando por las sucesivas reediciones de su obra principal (si es que ésta existió alguna vez) y la invención de anécdotas y discursos, convirtiéndose más bien en un personaje literario.

Como ya expliqué en el primer capítulo, no se trata de un problema de fuentes, sino de una concepción completamente distinta de la autoría. Por ejemplo, aunque existan problemas a la hora de atribuir la autoría de algunos textos de la antigüedad griega (por poner un ejemplo de una época próxima pero de otra tradición bien distinta), especialmente aquellos que sólo se conservan de forma fragmentaria o a partir de citas directas e indirectas en otros autores; las investigaciones filológicas permiten determinar con un grado bastante alto de probabilidad quién dijo o escribió tal fragmento u obra. Las obras de Platón o de Aristóteles, por citar algunos, fueron muy probablemente

---

épocas de hambrunas, habrían desarrollado un sentido crítico sobre los cambios.

- 法家 (*fǎ jiā*): Escuela legista; que defendía que el buen gobierno debe basarse en un código legal fijo (法, *fǎ*) y no tanto en el código moral que los confucianos defendían como principal a la hora de gobernar; por lo que situó su origen en los magistrados de justicia.

- 墨家 (*mò jiā*): Escuela moísta, se caracterizaba por una férrea disciplina, y su enseñanza del amor universal proviene de los guardianes de los Templos, en los que se honraba a los antepasados.

- 阴阳家 (*yīn yáng jiā*): Escuela del *yin-yang*; que explicaba los cambios del cosmos a partir de esos dos principios, por lo que situó su origen en los astrónomos y su interés por comprender el origen y los ritmos del universo.

- 名家 (*míng jiā*): Escuela de los nombres, centrada en las diferencias entre los nombres y las cosas; por lo que situó su origen en los encargados de los ritos, por las supuestas reflexiones sobre la eficacia de las palabras correctas en las ceremonias.

Además, *Liú Xīn* añadió otras cuatro escuelas más (diplomáticos, eclécticos, *agrarios* y contadores de historias) y, a partir de su trabajo, otros autores posteriores han querido corregir y completar sus esfuerzos por buscar exactamente de dónde surgió cada escuela (Fung, 1948, 30-37).

escritas por ellos. Aunque es evidente que no podemos confiar en que las copias no hayan sufrido apenas modificaciones, rara vez se pone en cuestión esta opinión mayoritaria. Sin embargo, en el caso de la antigüedad china no sólo es imposible sino que carece por completo de sentido tratar de discernir si hubo una obra original escrita por una persona concreta, qué decía aproximadamente y hasta qué punto podemos diferenciar su contenido del de los añadidos posteriores. Repito, no se trata de un problema de fuentes corruptas o insuficientes, sino de una concepción de la autoría completamente distinta. Ni siquiera se puede objetar que si aparecen copias antiguas para compararlas con las posteriores se acabaría el problema, porque no hay que olvidar que los textos no se encuentran en libros sino en grupos de tablillas de bambú. Es decir, que en un libro occidental (o incluso en rollos de papiros) añadir, eliminar o sustituir fragmentos ejercería una mutilación y deterioro del soporte del texto, mientras que los haces de tablillas agrupados con cuerdas permiten una gran plasticidad sin tener que destruir o recomponer la obra original (como sí ocurre con un códice, por ejemplo) (Lewis, 1999, 54). Boltz (2007, 60-61) comenta que, basándose en la evidencia arqueológica reciente, la noción de tradición textual de Lewis debe ser corregida con la existencia de diversas ediciones paralelas, es decir, que no siempre un mismo texto pertenece a la misma tradición textual, puesto que actualmente se pueden establecer diversas ediciones paralelas de un mismo texto y no siempre la versión más antigua que se ha encontrado corresponde al *antepasado* de las versiones posteriores que se conservan.

Dicho todo esto, no podemos confiar en que existiera una forma de enseñanza

formal agrupada en diferentes escuelas, pero sí parece que la Época de los Estados Combatientes fue el origen de una nueva forma de hacer filosofía que consistía en la reflexión sobre un texto antiguo, que las sucesivas generaciones de *discípulos* se encargaban de comentar y mejorar, sin alterar la autoría del mismo.

## **b) Influencia de Confucio en las concepciones sobre la conciencia y la identidad en el *Zhuāng zǐ***

Aunque he mencionado textos anteriores y precedentes de la especulación filosófica, se considera que, propiamente hablando, el primer filósofo chino es Confucio (孔子, *Kǒng zǐ* o 孔夫子, *Kǒng fū zǐ*) (552 ó 553 - 479 a. C), por lo que es difícil que la mayoría de los autores posteriores no se refieran a él de un modo u otro. De hecho, dio lugar a una de las dos escuelas realmente constituidas en la época de los Estados Combatientes: la escuela confuciana (儒家, *rú jiā*)<sup>62</sup>. No se puede pasar por alto que las obras de Confucio de que disponemos han pasado por el proceso de enriquecimiento textual que acabo de comentar y que, en ningún caso, se puede asegurar que sean obras suyas, sino más bien el resultado de la edición, síntesis, eliminación, añadido y reelaboración de sus discípulos (Lewis, 1999, 156 y Slingerland 2009, 108-109). Es más que probable que los primeros continuadores de su obra dispusieran, ya fuera por tradición oral o escrita, de muchas de las palabras originales de Confucio; pero especular sobre cuál fuera el auténtico contenido de estos fragmentos para tratar de diferenciarlo del trabajo de sus continuadores es, con los materiales de que se dispone hasta ahora, una especulación con muy pocas probabilidades de éxito. Por tanto, la

---

62 La otra sería la escuela moísta (墨家, *mò jiā*).

siguiente exposición se refiere a las ideas presentes en la obra más temprana del confucianismo (論語, *Lún yǔ*, conocida comúnmente como *Las Analectas*) que, según el acuerdo generalizado, contiene algunas de las sentencias originales de Confucio y desarrolla en otras sentencias las ideas del mismo. La crítica textual sobre las posibles diferencias entre las primeras y las segundas, además de la dificultad señalada, no plantea ningún problema relevante para esta investigación. El interés de tratar a continuación algunas ideas de Confucio será analizar aquellas que pudieron tener una influencia en las concepciones sobre la conciencia y la identidad en el *Zhuāng zǐ*, y no ofrecer un repaso de todas y ni siquiera de las principales; aunque es evidente que es inevitable pasar por muchas de ellas para dar coherencia a la explicación.

### **b.1. Humanidad (仁, *rén*)**

En cuanto a su pensamiento, se suele considerar a Confucio como un pensador conservador. Él mismo se consideró un defensor de las antiguas costumbres de la época de esplendor de la dinastía Zhōu (1050-770 a. C), en la que el poder y el culto estaban unidos. Pensaba que su época había llegado a un momento de decadencia (recuérdese que se trata de la turbulenta fase *medieval* de luchas entre los señores feudales) y que se debían recuperar las tradiciones antiguas para promover el desarrollo de la humanidad en cada uno. Éste es precisamente el concepto nuevo que aporta Confucio a la filosofía china: 仁 (*rén*), que se pronuncia igual que la palabra de la que proviene 人 (*rén*, ser humano), y se traduce comúnmente como “humanidad”. Este nuevo concepto no es una ocurrencia aislada de Confucio, sino que se halla inserto en un momento de la historia

china en que el ser humano comienza a concebirse a sí mismo de una manera autónoma con respecto a los dioses y al mundo que le rodea, como ya he explicado a lo largo del capítulo anterior, y que tiene que ver con la decadencia del poder real de los Zhōu: En los inicios de esta dinastía, los reyes representaban en los diversos ritos a la humanidad en conjunto frente a los dioses y frente a la naturaleza, y la concepción del ser humano estaba difusa entre los dos ámbitos; pero cuando culto y poder se separaron, el mundo circundante consiguió acaparar la atención, y el ser humano, con su dignidad y responsabilidad, empezó a ocupar una posición central desplazando a las divinidades (Bauer, 2006, 64).

El concepto de humanidad ( 仁 , *rén*) de Confucio representa esta nueva concepción de la excelencia humana, una posibilidad que debe desarrollarse a partir de la propia naturaleza. Y, lo más importante de todo, esta reivindicación de la dignidad humana, recogía y desarrollaba las ideas que habían empezado a surgir en la época respecto a una nueva legitimación del poder que sustituía la supuesta ascendencia divina de los gobernantes por un soberano excelente por sus cualidades morales; si bien, el corte aristocrático y divino no desaparecía todavía por completo al ser el cielo ( 天 , *tiān*) el responsable de favorecer a tal excelente persona con el cargo de soberano. No es de extrañar, por tanto, que la “humanidad” confuciana no sea igualitaria, sino que apela a una jerarquía. La humanidad se cultiva a través de las diversas virtudes, entre las que destaca la del amor a los otros seres humanos, pero éste es un amor fundamentalmente de abajo hacia arriba: amor a los padres, al hermano mayor, lealtad al príncipe (que se corresponde con su preocupación por los súbditos), etc. (Bauer, 2006, 66-67). Todas

ellas se resumen en la piedad filial (孝, xiào). Como decía más arriba, Confucio no propone ningún cambio sustancial en las relaciones jerárquicas, sino simplemente una fundamentación ética de las mismas. Esto cobra un conservadurismo aún mayor en su énfasis por conservar los ritos y costumbres de épocas pasadas, pues habían garantizado épocas de prosperidad y estabilidad. Confucio pensaba que incluso si éstos habían quedado desfasados en los nuevos tiempos, debían cargarse de nuevos significados para mantener así sus buenos efectos sobre los seres humanos.

## **b. 2. La rectificación de los nombres**

Con Confucio se inicia una interesantísima polémica en la historia de la filosofía china respecto a las relaciones entre los sustantivos (名, míng) y las realidades (實, shí) a las que designan. Va a ser el problema central de la Escuela de los Nombres (míng jiā) y una de las cuestiones más importantes en el *Zhuāng zǐ*, por lo que merece la pena que analicemos brevemente el planteamiento que toma en el confucianismo que, por así decir, inicia el problema. El planteamiento de Confucio del problema del lenguaje es sencillo y se puede dividir en dos aspectos principales. En primer lugar, en un nivel lingüístico, defiende que es precisa una revisión de las definiciones de cada sustantivo para asegurar una designación correcta; y, también en este primer nivel, una buena interpretación de las sentencias de las obras clásicas (cuyo estudio caracteriza a la escuela confuciana), a través de la reflexión sobre el significado de los nombres que las forman. En segundo lugar, es también una cuestión moral, pues las definiciones correctas de los nombres deben servir de guía a aquellos a quienes designan, por

ejemplo un padre o un gobernante actuarán correctamente si se les proporciona una definición correcta que describa las funciones que les corresponden como tales.

Aunque es cierto que para Confucio no pasa de ser un problema pragmático de fácil solución y nunca un problema epistemológico o incluso metafísico (como sí lo será para algunos autores posteriores); el problema del lenguaje en la filosofía china parte de la distinción confuciana entre un nombre y la realidad designada. Para Lewis (1999, 84-85), toda la obra de las *Analectas* reflexiona sobre esta cuestión dado que su objetivo principal es interpretar *lo que dijo el maestro*; y, puesto que las sentencias no son largos discursos sino breves *aforismos* que requieren de un trabajo de ampliación y comentario por los discípulos, *el problema del lenguaje* en esta obra no es otro que el de las dificultades, o imposibilidad, de una designación perfecta. Y, por otro lado, también está la cuestión pedagógica de la designación ambigua, pues ésta es crucial para que los estudiantes piensen por sí mismos, por lo que numerosas sentencias de las *Analectas* presentan a Confucio respondiendo a las preguntas de sus discípulos con las palabras mínimas o incluso simplemente con algún gesto.

Todo esto en lo que corresponde a la dimensión lingüística del problema; pero en Confucio el principal problema no es tanto lingüístico como ético y social: para el mantenimiento de una buena sociedad es primordial la honestidad, pues si las palabras no se corresponden con los actos nadie confiará en nadie y la vida de la comunidad no será posible (Lewis, 1999, 84-85). Para ello propone la *rectificación de los nombres* (正名, *zhèngmíng*). La idea de Confucio es que cada nombre contiene el significado original que describe cómo debe ser aquello que designa, por lo que es crucial adecuar

cada cosa al significado original del término que lo designa; así por ejemplo, un gobernante debe comportarse según el significado original (esto es, antiguo) que lo designa (Fung, 1948, 42). Y, como señalaba más arriba, esta rectificación de los nombres tiene el objetivo principal de asegurar la honestidad y mantener unida a la comunidad: las palabras y los actos son coherentes, permitiendo así unas relaciones sociales basadas en la confianza (信, *xìn*) (Lewis, 1999, 84-85).

Este planteamiento encuadra perfectamente en el señalado conservadurismo de Confucio, y su principal objetivo es establecer una moral del deber. Aunque la comparación con el Imperativo Categórico de Kant es, evidentemente, muy forzada, Fung recurre a él para señalar que para Confucio lo correcto es lo que debe hacerse por deber, si la acción correcta se realiza por otra motivación que el deber, entonces no es correcta; de forma que el sabio actúa por deber, mientras que el ignorante actúa buscando un beneficio (Fung, 1948, 42). No obstante, la diferencia con Kant es abismal, pues para éste el deber es siempre autoimpuesto (para garantizar la autonomía racional), mientras que para Confucio el deber lo describe la ocupación de cada uno en la sociedad (hijo, padre, administrador, ministro, gobernante...) según el significado original del nombre con que se le designa (pura heteronomía). La gran diferencia, por tanto, es que si para Kant el móvil de toda acción es el respeto al deber autoimpuesto (y esto lo consigue la pura formalidad del Imperativo Categórico<sup>63</sup>); para Confucio el móvil es el amor a los seres humanos, la benevolencia (仁, *rén*). Quizás se pueda considerar, que en esto último puede estar próximo al supremo bien kantiano, o a la idea de humanidad que

---

63 Esa única *ley de leyes morales*, cuya más conocida formulación ofrece Kant en la *Crítica de la Razón Práctica*: “Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de legislación universal” (Kant, 1788, 49).

debe tener presente toda norma moral (tratando a todos como fin y nunca como medios) (Kant, 1788, 111); pero las concepciones difieren tanto que se trata de una cercanía muy superficial.

### **b. 3. El concepto de *dào* en Confucio y en el *Zhuāng zǐ***

El término 道 (*dào*) tiene una extraordinaria importancia en toda la filosofía china y prácticamente todos los autores lo utilizan, aunque no con el mismo sentido. Para Confucio hay un orden moral en el universo (y de ahí el sentido del deber ya dado que acabamos de ver), y *dào* es el término que designa la manera de conducirse (el camino) ideal que debe tomar la sociedad y, por ende, la manera de actuar de todo ser humano, puesto que es un ser eminentemente social, aunque evidentemente también ocupa un puesto en la naturaleza. Precisamente en este punto los taoístas enfatizarán la integración del ser humano en la naturaleza (incluso al margen de la sociedad), mientras que los confucianos no entienden la vida humana si no es plenamente inserta en el tejido social. Para Confucio *dào* describe la correcta vida en sociedad, esto es, la cooperación de todos para el beneficio mutuo basada en la virtud natural de la benevolencia (仁, *rén*), que el cielo (天, *tiān*) (recuérdese, ya sin un sentido personal sino una fuerza natural) había procurado a todos los seres para conseguir una unidad armónica en la Naturaleza (Needham y Ling, 1956, 11-12) o, dicho en términos actuales, la interacción entre los elementos de un ecosistema. Por tanto, hay un *dào* del cielo, que describe el orden natural y moral del universo, y un *dào* de los hombres (obviamente en consonancia con aquél) que vendría a describir el modo de vida humano correcto, esto

es, acorde al orden universal y, por ello mismo, moral, al cumplir con el deber propio de los hombres: de manera general, cooperar en sociedad siendo benevolentes; y de manera particular, actuando conforme a la manera propia de un hijo, un padre o un gobernante.

Por el contrario, para los taoístas, en general, sólo habrá un único *dào*, el del universo, pues privilegian la relación del hombre con la naturaleza frente a su relación con otros hombres. Es interesante señalar que tanto taoístas como confucianos consideran que la sociedad de su época está en cierta medida corrompida y, por tanto, aleja a los seres humanos de su naturaleza original. Los confucianos propondrán una *rectificación de los nombres* para recuperar la vida social tradicional que idealizan; pues el modo de vida correcto (*dào*) se manifiesta en los ritos, la música y la literatura de la época de esplendor de los Zhōu que deben, por tanto, ser recuperados (Slingerland, 2009, 114). Mientras que los taoístas, como expondré con detenimiento más adelante, proponen un abandono de la vida social (con diferentes intensidades según los autores, desde el simple apartamiento de los asuntos públicos hasta el abandono radical de la vida social para vivir solo en la naturaleza) para recuperar una vida en comunión con la naturaleza, igualmente idealizada. De hecho en el *Zhuāng zǐ* se ridiculiza frecuentemente a Confucio como alguien confinado en una rectitud moral artificial, sin tener en cuenta valores más universales que superen el punto de vista meramente humano. El punto de confrontación aquí está precisamente en la idea del *dào*: Confucio sí describe un orden universal (el *dào* del Cielo) del que emana el *dào* de los hombres; pero para el taoísmo ese *dào* celeste confuciano no es tal, puesto que peca de antropocentrismo al considerar toda la naturaleza desde el estrecho punto de vista

humano.

#### **b. 4. El concepto de wú wéi en Confucio y en el *Zhuāng zǐ***

El último de los conceptos de Confucio que tomará una forma completamente distinta en el *Zhuāng zǐ* será el 無為 (*wú wéi*, literalmente *no hacer*). Podría parecer absurdo señalar estas diferencias y se podría objetar que es innecesario exponer estos términos en Confucio si en el *Zhuāng zǐ* toman una forma completamente diferente. Ante esta posible objeción debo decir que, en primer lugar, siendo Confucio un autor anterior (o incluso el primero en lo que a filosofía se refiere), las divergencias del *Zhuāng zǐ* no son simplemente posiciones independientes que resulten opuestas al planteamiento de Confucio; parten de una concepción distinta, esto es cierto, pero replantean estos términos en su propio *sistema*. El tema de los nombres, el *dào* y el *wú wéi* eran, en la época de los Estados Combatientes y durante mucho tiempo después, tres de los grandes temas filosóficos a los que cada pensador debía ofrecer una *solución*. Por ello, su reflexión partía de los planteamientos anteriores y frecuentemente tomaba los mismos términos y los dotaba de un significado diferente, que consideraba más correcto. Esto conduce al segundo argumento contra la objeción señalada, pues en el *Zhuāng zǐ*, se escriben conversaciones entre Confucio y *Zhuāng zǐ* con diálogos claramente inventados para resaltar la superioridad del planteamiento de éste último.

Aunque la traducción literal del término *wú wéi* sea no-hacer, es quizás más adecuado interpretarlo como no intervenir, en el sentido de no desvirtuar o torcer el curso de un proceso para que pueda desarrollarse correctamente. Esta es la idea general

del término en la que coinciden los diferentes autores. Pero las diferencias respecto a cuáles son los procesos que no se deben alterar son claras. En el caso de *Zhuāng zǐ* que nos ocupa la diferencia es muy clara y está en consonancia con las divergencias con Confucio que vengo señalando. Para Confucio el ser humano debe dejarse llevar sin intervenir, debe por ello mantener los ritos y costumbres sociales (lo que atañe a la posición social y a las acciones propias de cada clase y posición) y, en este sentido, se deben estudiar los textos clásicos y repetir los ritos, para educarse en la manera correcta de actuar (Slingerland, 2009, 114-117). Mientras que en el *Zhuāng zǐ* prácticamente todo esfuerzo humano, desde luego toda convención social, es un estorbo para los procesos naturales que deben dejarse desarrollar en su supuesta perfección. Como he repetido varias veces, la idea de Confucio es que todo hombre tiene una serie de deberes que debe cumplir. El *wú wéi* se aplica a no tratar de cambiar esos procesos y actuar conforme a sus deberes, siguiendo su 命 (*mìng*, destino), sin preocuparse del éxito o fracaso, simplemente cumpliendo con su deber porque es lo correcto y ello le proporcionará felicidad, frente a la angustia del ignorante que vive preocupado por los beneficios que espera por todo lo que hace (Fung, 1948, 45).

En conclusión, para Confucio, a través del aprendizaje (siguiendo firmemente las costumbres tradicionales y el estudio de los clásicos), uno lo incorpora de tal manera que se vuelve una forma de ser espontánea, así que cuando ya lo ha incorporado no necesita esforzarse, sino que actúa naturalmente sin esfuerzo ni oposición (*wú wéi*) (Slingerland, 2009, 127). Pero para los taoístas esto es una perversión de la naturaleza, que en absoluto necesita ser educada. La diferencia del modelo moral estriba en que si

la moral confuciana lo sería de la excelencia (lo mejor que hay en el ser humano se consigue a través de su perfeccionamiento), la moral taoísta lo sería de la espontaneidad natural, del fluir, del no destacar: para un taoísta la naturaleza no crea siempre formas bellas, pero sí son formas de vida originales y duraderas (al respecto, se puede tomar el ejemplo de la historia en la que se cuenta que el árbol más inútil es el que más tiempo sobrevive (ZZ I, 3, Preciado, 1996, 40).

#### **b. 5. Confucio como personaje en el *Zhuāng zǐ***

Como ya he avanzado, Confucio es uno de los muchos personajes que aparecen en el *Zhuāng zǐ*, en diálogos y anécdotas inventados para ilustrar las más diversas ideas. Hay tres formas diferentes en las que aparece Confucio en el *Zhuāng zǐ* (Lewis, 1999, 89):

1. Se le representa como un sabio taoísta, que enseña a sus discípulos las ideas taoístas; o incluso, conforme a tal doctrina, aparece aprendiendo de algún discípulo. En este sentido también aparecen desarrolladas anécdotas que aparecen en *Las Analectas*.
2. Aparece como discípulo de algún maestro taoísta, fundamentalmente en conversaciones con Lǎo Zǐ (老子), o como discípulo de maestros con habilidades peculiares.
3. Sólo cuando no interviene sino que se habla de él, y entonces aparece como blanco de las críticas al ser un pedante devoto de antiguos textos y falsos sabios.

### c) La teoría del lenguaje del Moísmo

Se conoce a esta corriente como 墨家 (*Mò jiā*)<sup>64</sup>, la escuela de Mò Dí (墨翟) (fl. ca. 430 a.C.) (que, como todo filósofo reconocido, incorporó el nombre de *maestro* pasando a llamarse Mò zǐ (墨子). Se considera a esta corriente como el origen de la argumentación filosófica en China y como los primeros en señalar que la mera conformidad con las costumbres tradicionales no podía garantizar acciones moralmente correctas. Proponen explícitamente la primera teoría ética y política: una de las formas más tempranas de consecuencialismo (las acciones que sirven al bien común son moralmente correctas) (Fraser, 2009, 137). Sorprende entonces, dado el marcado racionalismo que acabo de señalar, que los moístas fueran, a la vez, de los pocos de la época que todavía (por ser una creencia propia de épocas pasadas en desuso entonces) creyeran en el Cielo (天, *tiān*) como una divinidad personal, así como en toda serie de otros dioses y demonios que pueden castigar tras la muerte, por lo que sirven de acicate para superar la inclinación egoísta natural en los hombres y llevarles a actuar en beneficio de los demás (Preciado, 1996, 50-51). Y sorprende todavía más que, pese a su planteamiento racionalista de la cuestión ética, la justificación de su teoría moral se situara en la intención del Cielo (*tiān*) por beneficiar imparcialmente a todos, convirtiendo esta intención en criterio moral, puesto que el Cielo *es el más sabio y noble agente del universo* (Fraser, 2009, 137).

Además de estos elementos, contamos con dos grandes críticas de Mò zǐ al confucianismo: En primer lugar, su crítica al *amor jerarquizado* de Confucio por su

---

64 En castellano se traduce tanto por “mohísmo” como por “moísmo”, opto por la segunda dado que los criterios lingüísticos para la introducción de la “h” creo que se aplicarían sólo a vocablos de origen español.

énfasis en el amor al superior (padre, ministro, soberano...) y su propuesta de un amor universal a todos los seres humanos sin distinciones. Sobre esta idea, se pueden señalar no pocos paralelismos con el taoísmo y su defensa de un respeto a todos los seres del universo. Pero en esta sección nos centraremos en la contribución más importante de Mò zǐ: la crítica a la *rectificación de los nombres* confuciana y su propuesta, desarrollada por sus discípulos, en torno a la relación entre los nombres y las cosas.

Por último, antes de abordar los planteamientos moístas, cabe señalar que si, como he comentado en varias ocasiones, los textos chinos antiguos son el resultado de numerosas re-ediciones posteriores, en el caso del moísmo se cuenta con un elemento que complica aún más la interpretación: al ser una tradición que acabó desapareciendo (a diferencia de la confuciana y la taoísta que han llegado hasta nuestros días), no contamos con posteriores comentarios y desarrollos de sus ideas que, si bien es cierto que en ocasiones desvirtúan el sentido original, sirven de base para la exégesis de los textos. Si la reconstrucción de las ideas originales es complicada en el caso de la China clásica, en el caso del moísmo es aún mayor y, por tanto, más arriesgado sacar conclusiones de ello. Para evitar malas interpretaciones, apoyaré la siguiente explicación con citas y referencias a reconocidos investigadores en este tema.

### **c. 1. Teoría del significado de los nombres y de la argumentación**

Como acabo de señalar, se considera a los moístas como los precursores del estudio de la lógica y la argumentación en China (Fraser, 2009, 137). Lo interesante es que partiendo de la idea de Confucio sobre la importancia de las definiciones para

formular pensamientos filosóficos, *superaron* el fetichismo de éste por los conceptos antiguos (con ciertos rasgos de pensamiento mágico) y reflexionaron sobre la técnica misma de la argumentación para perfeccionarla a unos niveles tan sofisticados que, en su época, solo ellos podían apreciar (Bauer, 2006, 85). Aunque evidentemente no en los mismos términos, formularon la diferencia entre substancia y accidentes a partir de la reflexión de las diferencias entre los nombres (名, *míng*) y las cosas (實, *shí*):

““Nombres” y “realidades” no tienen por qué corresponderse necesariamente entre sí. Cuando [alguien dice] “esta piedra es blanca” y la piedra se rompe, el enunciado “blanco” sigue siendo igualmente válido para todos [los pedazos]. Pero cuando alguien afirma “esta piedra es grande” [y se rompe], el enunciado “grande” no sigue siendo válido del mismo modo para [todos los pedazos]. Excepto los casos en que con la denominación se expresa una medida o un número [la “realidad”] se corresponde [todavía] con el nombre, aun cuando se rompa [el objeto en cuestión]” (*Mò zǐ* 45, citado en Bauer, 2006, 80).

De su obra se desprende una teoría naturalista del significado, por la cual la relación de un nombre con su referente se explica por la asociación que el hablante establece entre los nombres (名, *míng*) y una clase (類, *lèi*) de *objetos* similares. Es claramente una teoría pragmática que explica el significado por su uso, y no plantea las relaciones entre el lenguaje y el mundo a través del pensamiento (Fraser, 2009, 158). Este pragmatismo se puede observar claramente en la clasificación de los diferentes tipos de nombres (*míng*) según los objetos a los que se aplican: 1. nombres que sirven para denotar cualquier cosa, como por ejemplo “cosa”; 2. nombres de clase, como “caballo”, que son términos generales que denotan todas las cosas que se parecen en algún aspecto; y 3. nombres personales o individuales, como los nombres propios, que

sólo se aplican a una sola cosa (Fraser, 2009, 158). Puesto que los nombres (名, *míng*) se aplican a diferentes cosas (實, *shí*) y éstas pueden ser parecidas y diferentes en varios aspectos, buscaron criterios para dividirlos por clases basándose en tales parecidos y diferencias: según su forma y apariencia visual (形貌, *xíng-mào*), estado y cambio (居運, *jū-yùn*) y cantidad y número (量數, *liàng-shù*) (Fraser, 2009, 158). Esto les lleva a asumir que hay un modelo (法, *fǎ*) para cada clase (類, *lèi*) de objetos (Fraser, 2009, 158). Es importante recordar en este punto que los moístas eran de los pocos creyentes en un cielo (*tiān*) como una divinidad personal, que también actuaba de modelo moral. Y, por otro lado, que será precisamente este concepto de *fǎ* el que influirá decisivamente en Hán Fēi (韓非), máximo representante del legismo (法家 *fǎ jiā*, escuela de la ley), al tomarlo en el sentido de ley.

Los nombres funcionan como modelos que el hablante usa para representar los objetos a los que se refiere y que el oyente entienda de qué está hablando; nombrar algo es, pues, presentar su modelo (擬, *nǐ*), referirse a ello según la clase de objetos a los que se parece (同, *tóng*), a los ojos de una comunidad de hablantes que comparte ese modo de designarlos. Así, en general, el lenguaje nos dice a qué se parece algo, y así nos permite conocerlo. El significado se basa, pues, en este concepto de similitud (同, *tóng*), que, de manera parecida al verbo “ser” en lenguas europeas, puede referirse a la identidad, ser una parte de un todo, estar formado por algo y estar relacionado con algo (Fraser, 2009, 159). La argumentación, por tanto, es un proceso que consiste en distinguir en qué son similares y en qué se diferencian las cosas de una misma clase, por lo que su principal modo de argumentación es a través de la analogía: sin formular una

teoría de la inferencia o de consecuencia lógica, aplican en sus textos los principios del tercio excluido y de no contradicción junto con conceptos de admisible (可, *kě*) (en una argumentación, es decir, *lógicamente admisible*) y su opuesto 諄 (*bó*, desordenado), que apuntan a la consistencia lógica (Fraser, 2009, 159). Además, también emplean un sistema riguroso de cuantificadores y conjunciones de implicación, aunque no realizan una teorización acerca de todos estos procedimientos ni los organizan de forma sistemática pues, como he señalado más arriba, las argumentaciones son fundamentalmente analógicas y centradas en el significado de los términos (Fraser, 2009, 159). Como ejemplo baste la cita anterior del *Mò zǐ*.

#### **d. La relación del *Zhuāng zǐ* con la Escuela de los Nombres**

Con la Escuela de los Nombres (名家, *míng jiā*) nos aproximamos a las influencias más directas sobre el *Zhuāng zǐ*. Mientras que el confucianismo y el moísmo pueden ser consideradas influencias más lejanas y generales, la influencia de la Escuela de los Nombres sobre el *Zhuāng zǐ* es indiscutible, habida cuenta de la amistad personal entre Zhuāng Zhōu (seguramente el autor del primer *Zhuāng zǐ*) y Huì zǐ (惠子)<sup>65</sup>, uno de los máximos representantes de esta escuela. Fruto de esta amistad y los diferentes puntos de vista sobre el lenguaje de cada uno, es muy probable que surgieran numerosas discusiones muy productivas para ambos. Sorprende que, pese a las críticas de Zhuāng Zhōu al lenguaje por su imposibilidad de captar la realidad, acabara escribiendo un tratado (el *Zhuāng zǐ*) sobre esta y otras cuestiones. Vicent Shen (2009, 238-239) sitúa

---

65 También conocido como Huì Shī (惠施). Dado el baile de fechas que manejan los diferentes autores, me veo obligado a situar vagamente su vida entre mediados del siglo IV y mediados del siglo III a. C., en definitiva, contemporáneo de Zhuāng Zhōu

precisamente en aquellas discusiones la razón por la que Zhuāng Zhōu acabara escribiendo sus pensamientos, y sugiere entender su filosofía en contraste con la de Huì zǐ y la Escuela de los Nombres en general. En el *Zhuāng zǐ* se recogen varias de estas disputas<sup>66</sup>, aunque es más que probable que se trata de reconstrucciones literarias, Zhuāng zǐ se lamenta por la muerte de su amigo al que tenía en tan alta estima que afirmó: “desde que el maestro murió, estoy sin oponente, y no tengo con quien disputar” (ZZ, XXIV, 6, Preciado, 1996, 251). El hecho de que Zhuāng zǐ y Huì zǐ fueran de la misma época no implica que estos diálogos fueran reales, pues tampoco tenemos, de momento, forma de saber si además fueron escritos verdaderamente por Zhuāng Zhōu. Y si tenemos en cuenta que lo más probable es que éste último escribiera la mayoría de los *Libros Interiores* del *Zhuāng zǐ*, en ningún caso podría ser autor de las referencias a Huì zǐ fuera de estos libros, al menos no sin una gran reelaboración posterior. En cualquier caso, para zanjar esta cuestión, no parece crear ninguna controversia entre los autores contemporáneos, que dan por buena esta amistad (por ejemplo, Harbsmeier, 1998, 290, Shen, 2009, 239-240 y Fung, 2009a, 169), por lo que conforme al consenso general, una vez señalada la dificultad, me inclino a coincidir con ellos.

---

66 El único texto que se conserva de esta escuela, además tan sólo parcialmente, es el 公孫龍子 (*Gōng sūn Lóng zǐ*), que se supone obra de Gōng sūn Lóng (320–250 a. C.). La mayor parte de lo que conocemos de Huì zǐ es a través de los textos del *Zhuāng zǐ*, pues sus escritos se perdieron (Fung, 1948, 83, Shen, 2009, 242 y Fung, 2009a, 164-165), fundamentalmente a través de la exposición de sus tesis que aparece en el libro XXXIII del *Zhuāng zǐ* (ZZ XXXIII, 7 y 8, Preciado, 1996, 338-340). En cuanto a las conversaciones que aparecen en el *Zhuāng zǐ* se sitúan en los siguientes capítulos: ZZ I, 3, Preciado, 1996, 39-41, ZZ, V, 6, Preciado, 1996, 77-78, ZZ XVII, 7 y 8, Preciado, 1996, 178-179), ZZ XVIII, 2, Preciado, 1996, 181-182, ZZ XXIV, 5 y 6, ZZ XXVI, 7 y Preciado, 1996, 275, ZZ XXVII, 2, Preciado, 1996, 280-281.

#### **d. 1. La cuestión del lenguaje: dialécticos o sofistas**

Como ya expuse, el término 名家 (*míng jiā*, Escuela de los Nombres) es en realidad un término de la época Han (II a. C. - III d. C.) y en la época de los Estados se conocía a estos pensadores como sofistas o dialécticos (辯者, *biàn zhě*) (Fung, 2009a, 164) dado que tenían preferencia por argumentos paradójicos que, parece ser, exasperaban a sus oponentes. Aunque éstos defiendan la *rectificación de los nombres* y tenga en común con Confucio el reclamar que los nombres (名, *míng*) deben corresponderse con las cosas (實, *shí*), estos dos términos se usan en un sentido completamente diferente en ambas tradiciones. Para Confucio, ya lo he señalado más arriba, el problema del lenguaje es fundamentalmente ético, la *rectificación de los nombres* es importante porque implica la asignación de deberes en una sociedad: cada nombre (*míng*) contiene un significado tradicional, por lo que es preciso que los sujetos se comporten conforme a la definición del nombre que reciben, y así obrarán conforme al modo de ser de las cosas (*shí*). No está de más señalar la falacia naturalista aquí presente: todo debe ser como es por tradición, pues ésta describe el modo natural de ser de las cosas. En cualquier caso, la diferencia fundamental es que si para Confucio la *rectificación de los nombres* es una defensa de la obligación moral de los sujetos de actuar conforme a su título y posición; para los miembros de la Escuela de los Nombres se trata de un problema más bien epistemológico que compete a las relaciones entre los nombres y las cosas, en términos de correspondencia objetiva (Fung, 2009a, 165): Un nombre *permanente* es incapaz de designar cosas que están cambiando constantemente (recuérdese la cosmovisión del *Yi Jīng*).

## d. 2. El relativismo de Huì zǐ

Pese a lo poco que sabemos de Huì zǐ, podemos afirmar que era un filósofo fundamentalmente empirista, en cuanto a que sostenía que el punto de partida de todo conocimiento debían ser los datos de la experiencia, a partir de los cuales se debe reflexionar para buscar las causas del fenómeno natural observado. Fue muy conocido por sus capacidades retóricas y argumentativas y, como buen miembro de la Escuela de los Nombres, entremezclaba en sus discursos análisis lógicos del lenguaje, lo que le daba grandes ventajas frente a sus oponentes (Shen, 2009, 243). Aunque se dice que sus obras podían llenar cinco carros, lamentablemente sólo nos han llegado las diez brevísimas citas a su obra que aparecen en el último libro del *Zhuāng zǐ* (ZZ XXXIII, 7, Preciado, 1996, 338). Se trata de *aforismos* que, forzando el lenguaje, presentan diversos conceptos en una proposición paradójica que pretende suscitar una reflexión sobre aspectos formales y semánticos del concepto empleado o del lenguaje mismo. El primero afirma:

1. “Lo máximo<sup>67</sup> no tiene exterior, se llama Gran Uno; lo mínimo<sup>68</sup> no tiene interior, se llama Pequeño Uno”<sup>69</sup>.

Se trata de dos proposiciones formales o analíticas, en cuanto que tratan de definir el significado de dos conceptos sin referirse directamente a aquello que designan, es decir, sin decir qué es grande o qué es pequeño (Fung, 1948, 83-84 y Shen, 2009, 243). Tan sólo tratan sobre los conceptos abstractos de “lo más grande” y “lo más pequeño”. Para entender el punto de vista, Fung sugiere compararlo con una

---

67 Fung lo traduce como “lo más grande” (*greatest*) (1948, 83).

68 Fung lo traduce como “lo más pequeño” (*smallest*) (1948, 83).

69 En ZZ XXXIII, 7, Preciado, 2006, 338.

conversación que aparece en el libro XVII del *Zhuāng zǐ*, donde tras varios intentos infructuosos por definir “pequeño” y “grande”, viendo que son términos relativos que no se pueden aplicar de manera rígida a nada; se acaba definiendo “lo más pequeño” como aquello que no tiene forma, y “lo más grande” como aquello que no puede ser contenido por ninguna otra cosa (ZZ XVII, 1, Preciado, 1996, 169). La idea común en ambos textos es que algo es grande cuando lo abarca todo, cuando no hay nada exterior a él (pues si lo hubiera, eso sería más grande que él), mientras que aplicamos el término “pequeño” cuando no contiene partes (interiores), pues éstas serían más pequeñas. Todo ello desde un enfoque pragmático consecuente con el relativismo tanto de Huì zǐ como del *Zhuāng zǐ*: desde la perspectiva mundana siempre se puede aludir a algo más grande o, dicho en otros términos, algo que abarque aquello de lo que estamos hablando, por ejemplo, un río es abarcado por el mar, que es abarcado por la Tierra, que es abarcada por el universo. Y a la inversa con lo pequeño. Todo depende del ámbito de aplicación del término o, dicho de otra manera, del género de cosas sobre las que estemos tratando. Todo puede descomponerse en algo más pequeño pero, por ejemplo, si lo que estamos comparando son “animales”, el más pequeño sería algún tipo de insecto y el más grande la ballena azul. Está claro que pese a ser el más pequeño, el insecto puede descomponerse en partes (patas, ojos, apéndices...), y la ballena se encuentra en el mar, que es más grande que ella (es el tipo de planteamientos que se formulan en la citada conversación del libro XVII del *Zhuāng zǐ*). Puesto que “lo más grande” y “lo más pequeño” contienen términos relativos (en realidad, tanto para Huì zǐ como para *Zhuāng zǐ*, todo lenguaje es relativo) no se pueden identificar sus referentes y sólo se puede

aludir a ellos de manera abstracta, a partir del significado general de los términos “grande” y “pequeño”.

Aunque pueda parecer una salida con ciertos rasgos esencialistas, no es el caso de Huì zǐ (sí el de Gōng sūn Lóng), cuyo interés principal a través de estas fórmulas condensadas es poner de manifiesto la relatividad de todo lenguaje. Huì zǐ diferencia claramente dos niveles: identificar lo más grande como, por ejemplo, el Cielo y la Tierra y lo más pequeño como la punta de un cabello no es sino hacer afirmaciones sobre las cosas reales (實, *shí*), pero en ningún caso supone un análisis sobre los nombres de las cosas (名, *míng*). En la experiencia “grande” y “pequeño” son siempre términos relativos, así que de los términos mismos sólo se puede afirmar de manera abstracta (sin contenido de la experiencia) que aquello que no tiene nada más allá de sí mismo es lo más grande y aquello que no tiene nada dentro de sí mismo es lo más pequeño. Y llega así a los conceptos teóricos de “Gran Uno” y “Pequeño Uno”, que no parecen ser, como en Gōng sūn Lóng, algo real, sino simplemente *conceptos teóricos* o, mejor, un punto de vista desde el que apreciar que las cualidades y diferencias entre las cosas concretas son todas relativas y sujetas a cambio (Fung, 1948, 84).

En general todos los aforismos de Huì zǐ apoyan la relatividad de los nombres (*míng*) y su incapacidad para designar de manera rígida un mundo en constante cambio, como veremos, una idea central en el *Zhuāng zǐ*, Por ejemplo, el tercer y cuarto aforismos enuncian:

3. “El Cielo y la Tierra son igual de bajos; y los montes y pantanos igual de llanos”.
4. “El Sol, apenas llega al cénit ya declina; las cosas, apenas nacen ya mueren”<sup>70</sup>.

---

70 Ambos en ZZ XXXIII, 7, Preciado, 2006, 338.

Ambos aluden a la relatividad de los términos “alto” o “bajo”, según el punto de vista: desde el humano, montes y pantanos tienen alturas diferentes, pero desde el punto de vista del *Cielo* son igual de llanos. Y lo mismo ocurre con los siguientes:

5. “La gran igualdad y la pequeña igualdad son diferentes, y a eso se llama “pequeña diferencia de iguales”; los millones de seres son completamente iguales y completamente diferentes, y a eso se llama “gran diferencia de iguales””.

6. “El sur no tiene límites, pero también tiene límites”<sup>71</sup>.

Aquí los términos “igual” y “diferente” son igualmente relativos, pues todo puede ser considerado igual en algún aspecto y diferente en otro; y lo mismo ocurre con “limitado” e “ilimitado”; “presente” y “pasado”; “construcción” y “destrucción”; y “centro” y “extremo”, como plantean el resto de los *aforismos*. El planteamiento de Huì zǐ es que los nombres (名, *míng*) son convenciones relativas que establece el hombre y no propiedades que pertenezcan a las cosas (Shen, 2009, 244). Como señalaba más arriba, según el punto de vista pueden considerarse las cosas de una manera u otra y, además, puesto que todo está en continuo movimiento nada permanece siendo siempre igual. De forma que los nombres (*míng*) no pueden, en ningún caso, servir para designar plenamente nada, sino que son meras convenciones humanas que sirven para referirnos, de manera imperfecta y nunca totalmente satisfactoria, a las diferentes cosas (實, *shí*) del mundo.

La conclusión de todas las sentencias anteriores, es la afirmación final de Huì zǐ:

10. “Amad a todos los seres sin excepción; el Cielo y la Tierra son un todo único”<sup>72</sup>.

Se trata de una proposición central que también desarrollará el *Zhuāng zǐ*: todo está en

---

71 Ambos en ZZ XXXIII, 7, Preciado, 2006, 338.

72 En ZZ XXXIII, 7, Preciado, 2006, 338.

constante cambio y forma parte de una corriente de vida, por lo que considerar las cosas como algo aislado no es más que el punto de vista relativo del hombre y su lenguaje; sin embargo, si se contemplan desde un punto de vista *superior*, todo en la naturaleza está conectado, unas cosas se convierten en otras y todo fluye (por ejemplo, el agua o la comida, pasa a formar parte de nuestro cuerpo, y luego vuelven a la Tierra). Por ello, el ser humano debe amar a todos los seres sin hacer separaciones (excepciones): debe llegar a ver a cada ser como parte de un todo mayor. Esta introducción del término “amor” (愛, ài) en el *aforismo* es, en mi opinión, una clara influencia de la extensión moísta del concepto confuciano de piedad filial (孝, xiào, que, como comenté más arriba, estaba restringido fundamentalmente de abajo arriba) hacia el amor universal (兼愛, jiān ài)<sup>73</sup>.

No obstante, hay una diferencia entre el relativismo de Huì zǐ y el del *Zhuāng zǐ*. Ambos consideran que cualquier afirmación sobre la realidad no es más que un punto de vista y, como tal, no puede expresar una verdad completa. Sin embargo, las críticas relativistas de Huì zǐ parecen querer acabar con concepciones exclusivistas y estáticas de la verdad en favor del consenso en la suma de puntos de vista; mientras que el *Zhuāng zǐ* enfatiza que no hay punto de vista correcto<sup>74</sup>, puesto que todos proceden de una reconstrucción racional subjetiva. Por ello, Huì zǐ defiende que la única manera de superar la perspectiva particular es abrazar el amor universal, sin renunciar a la

---

<sup>73</sup> Aunque la expresión que aparece en el *Zhuāng zǐ* (汎愛萬物, fán ài wàn wù, a todos, amor, diez mil, seres: amar a todos los seres por igual) no sea exactamente la misma, se refiere al mismo concepto.

<sup>74</sup> Algunos autores (Ivanhoe, 1993, Chinn, 1997, Mou, 2009 y Connolly, 2011) no están de acuerdo con esta afirmación y sostienen que el *Zhuāng zǐ* sostiene un relativismo meramente metodológico para llegar a construir una mejor perspectiva más objetiva. Más adelante analizaré detenidamente estas opiniones ofreciendo argumentos en contra de las mismas, situándome en esta controversia del lado de Hansen (2003), Kjellberg (2007), Peterman (2008) y Fung (2009a).

racionalidad relativista sino precisamente a causa de ella; mientras que el *Zhuāng zǐ* defiende que tan sólo trascendiendo el punto de vista racional se puede llegar a un estado de armonía (和, *hé*) o comunión con la Naturaleza, que supera el limitado (y por tanto falaz) punto de vista humano (Fung, 2009a, 175 y 184).

### **d. 3. La teoría de los universales de Gōng sūn Lóng<sup>75</sup>**

Gōng sūn Lóng (公孫龍) (320–250 a. C.) es el autor del único texto que se conserva de esta escuela (el 公孫龍子, *Gōng sūn Lóng zǐ*), aunque lamentablemente tan sólo parcialmente. En su obra introduce el término *zhǐ* (指, literalmente dedo o indicar) con el sentido de “significado” y realiza la siguiente reflexión: el pensamiento por un lado percibe cosas reales y, por otro, puede manipular independientemente los significados que conoce, por lo que existen en la realidad una dimensión física y otra conceptual; éstas se hallan vinculadas por convenciones, lo que permite que las relaciones entre los conceptos sean las mismas que las establecidas entre las cosas reales (Bauer, 2006, 90-91). Como Huì zǐ, también fue muy conocido por sus argumentos y disertaciones aunque, a diferencia de aquél, en lugar de enfatizar que todo es relativo puesto que todo cambia, éste defendía que los nombres son absolutos y permanentes, en un sentido *similar* a los Universales Occidentales o las Ideas Platónicas (Fung, 1948, 87); afirmación que debe leerse con las prevenciones que toda rápida caracterización debe tener para evitar precipitados paralelismos entre posturas filosóficas tan diferentes. Su obra contiene multitud de argumentos cuya interpretación literal lleva a una paradoja y cuya explicación recurre, obviamente en otros términos, a las diferencias entre

---

<sup>75</sup> Expresión de Fung Yu-lan (1948, 87).

substancia y accidentes, y entre ente (物, wù) y Universal (指, zhǐ) (Fung, Yu-Lan, 1948, 87-91 y Fung, Yiu-ming, 2009a, 172 y 175-181).

El análisis detallado de las tesis de Gōng sūn Lóng se aleja del tema de esta tesis por lo que, tras haber dado unas pinceladas que considero de interés para esta investigación, debo emplazarlo a futuras investigaciones. He repasado con más detenimiento las tesis de Huì zǐ, puesto que su planteamiento es mucho más cercano al *Zhuāng zǐ*, y por la probada relación entre ambos. Aunque las argumentaciones de Gōng sūn Lóng también se sitúan en el terreno de la paradoja y el relativismo, sus conclusiones están sin duda más alejadas de los planteamientos del *Zhuāng zǐ*.

#### **d. 4. Conclusiones sobre la *Escuela de los Nombres***

Con sus análisis de las palabras y su relación con las cosas, los filósofos de la Escuela de los Nombres introdujeron una distinción fundamental que será constante en la filosofía china: la diferencia entre las cosas (實, shí) y lo que hay más allá de ellas. Pese a que los taoístas se opusieron a esta escuela, no se puede negar que compartían muchos planteamientos y posiciones. Los miembros de la Escuela de los Nombres no se opusieron a la visión ordinaria del mundo, consideraron simplemente que la perspectiva empírica es una más de entre las muchas maneras de captar el mundo. Nunca pretendieron acabar con ella, sino acabar con la creencia de que se trata de la única perspectiva verdadera, en favor de la apertura a una perspectiva más amplia capaz de incluir a todos los seres (además del ser humano). Sus paradojas no tuvieron otro sentido que lograr este cambio de mentalidad (Fung, 2009a, 182-183). Mientras que los

taoístas, en general, sostuvieron una tesis algo más radical, pues defendieron la necesidad de trascender el pensamiento racional, rasgo que se suele resaltar para caracterizarlos como místicos.



## 4. La inserción del *Zhuāng zǐ* en el pensamiento taoísta

Aunque en este capítulo seguiré exponiendo las ideas de autores que influyeron en el *Zhuāng zǐ*, tal y como abordaba en el capítulo anterior, considero oportuno tratar aparte los autores que se consideran pertenecientes a la misma corriente de pensamiento que éste. Pese a que, como abordaré enseguida, hemos de poner en duda la existencia de una escuela taoísta en tiempos de Zhuāng Zhōu, no deja de ser útil (como ha hecho toda la tradición, ponga en duda o no la *escuela taoísta* en tiempos clásicos) tratar por separado todos los autores que sostienen tesis cercanas y serán citados posteriormente por los que se autodenominarán taoístas. Por ello, he preferido referirme a tal corriente de manera amplia como “pensamiento taoísta” en lugar de usar el término más problemático y restringido de “taoísmo”, que parece mantener la ilusión de una escuela bien establecida. El objetivo de este capítulo es analizar en profundidad este término y los problemas que ha ocasionado al agrupar diversas obras falsamente adscritas a una escuela que en realidad fue posterior a la fecha de producción de tales textos. Para demostrarlo, en las páginas que siguen compararé estas obras con el *Zhuāng zǐ* con el fin de mostrar las diferencias entre ellos, y propondré unos rasgos fundamentales que permiten establecer un parecido de familia entre los diversos autores que posteriormente fueron considerados taoístas, así como las tesis que mantenían en época de *Zhuāng zǐ*.

### a) Sobre la Escuela Taoísta (*dào jiā*)

Antes de iniciar la exposición sobre la Escuela Taoísta es preciso analizar la controversia que existe en torno al término mismo 道家 (*dào jiā*, escuela del Tao). Como ya analicé en el capítulo anterior, se trata de una expresión muy posterior a la época de los Estados Combatientes (en la que se escribe la primera parte del *Zhuāng zǐ*) y, por tanto, aún posterior a autores más antiguos (*Lǎo Zǐ* y *Yáng Zhū*) que han sido considerado taoístas por algunos. ¿Por qué he titulado entonces este capítulo “Pensamiento taoísta”, si la *escuela taoísta*, en sentido estricto, es posterior a la mayoría de los autores aquí tratados, incluido el *Zhuāng zǐ*? De la misma manera que es usual aplicar términos como “empirista” o “ilustrado”, de manera no estricta, a autores anteriores o ajenos al surgimiento de las correspondientes corrientes intelectuales; forma parte del consenso general encuadrar como taoístas a aquellos autores que reúnen una serie de características y que, además, son citados y seguidos por los autores posteriores de la, ya sí en sentido estricto, *escuela taoísta*. De manera que el término “taoísmo” referido a cualquier autor anterior al siglo I d. C. (ver sección a. 2.) debe ser tomado, *lato sensu*, como una corriente de pensamiento de autores con rasgos comunes (muchos de ellos desconectados de la tradición, como es el caso de *Yáng Zhū*), sin que ello signifique adscribirlos a una escuela realmente constituida y, por tanto, plenamente consciente de que se trata de una *denominación etic*, ajena a la época y al sentir de los autores.

### a. 1. ¿Religión o filosofía?

El término *taoísmo* (道家, *dào jiā*, escuela del Tao) agrupa una enorme cantidad de autores y tradiciones desde el siglo V a. C. (*Lǎo Zǐ*<sup>76</sup>) hasta el presente. Resulta, por tanto, un término excesivamente amplio que, más que ayudar a una primera aproximación, oscurece la interpretación de algunos textos, al situarlos en una supuesta única tradición con cierta homogeneidad. Dado que el arco que va desde el siglo V a. C. hasta nuestros días es sobradamente amplio y escapa al objeto principal de esta investigación, los análisis de esta sección se referirán exclusivamente al período comprendido del siglo V a. C. (donde aparece *Lǎo Zǐ*, considerado como el *primer taoísta*) hasta el siglo IV d. C. (en el que vive *Guō Xiàng*, autor de la edición más antigua del *Zhuāng zǐ* de la que disponemos en la actualidad).

En primer lugar, hay que trazar un corte más o menos definido entre tradiciones, dentro del taoísmo, más religiosas o más filosóficas. En ningún caso se trata de marcar una diferencia radical entre corrientes puramente religiosas o puramente filosóficas, puesto que separar ambos ámbitos resulta completamente inadecuado en la Antigüedad en general, y lo es todavía más si lo aplicamos a la Antigüedad china. Como es bien sabido, la percepción de la religión como una entidad autónoma compuesta de una serie de prácticas y creencias y una comunidad de seguidores conscientes de su singularidad frente a otras religiones diferentes, es completamente ajena al contexto de la Antigüedad (Tambiah, 1990, 4-7). Y, por otro lado, resulta que la clara separación entre religión,

---

<sup>76</sup> Aunque, como expondré enseguida, no hay consenso generalizado sobre qué persona histórica se esconde tras el apelativo *Lǎo Zǐ*, presunto autor de la obra homónima (que es más conocida como *Tao te king* (道德經, *Dào dé jīng*)); sí parece indiscutible que en tal fecha existió un filósofo que de manera directa o indirecta fue el origen de las ideas que se exponen en esa obra.

prácticas mágicas (o, si se prefiere evitar el sesgo peyorativo de este término, de prácticas de *poder ritual*), filosofía y ciencia, es todavía más tardía, casi podríamos decir que es contemporánea (Frankfurter, 2002, 159-160). Ante este problema, resulta muy superficial la salida más socorrida: considerar que el taoísmo es una religión en cuyo seno se han producido pensamientos y teorías filosóficas. Puesto que se daría preeminencia a la categoría de religión y, como expondré a continuación, esto no describe con exactitud los primeros siglos del taoísmo.

Fung Yu-lan<sup>77</sup> (1948, 3), historiador de la filosofía china y, a su vez, filósofo contemporáneo, y Henri Maspero (1950, 279), abogan por diferenciar entre dos términos que hacen referencia a dos tradiciones distintas: 道家 (*dào jiā*, literalmente la escuela del *dào*), que alude a la tradición de taoísmo filosófico que aparece a partir de la época de los Estados Combatientes (con Lǎo Zǐ y Zhuāng zǐ fundamentalmente), aunque el término sea una construcción posterior; y 道教 (*dào jiào*) que designa a la tradición religiosa del taoísmo, que surge a partir del siglo V d. C. (Pregadio, 2008, voz “daojiao”, 8). Pese a ciertas ideas comunes en ambas tradiciones, la principal diferencia entre ambas es que la primera busca seguir el curso natural, en el que vida y muerte se suceden y, por tanto, no considera la muerte como una tragedia, sino como parte del curso natural de los acontecimientos (es el caso del *Zhuāng zǐ*); mientras que la segunda persigue la inmortalidad en un claro intento por sobreponerse al orden natural. No obstante, es preciso matizar que el término “religión” no debe inclinarnos a pensar que

---

<sup>77</sup> La transcripción pinyin de su nombre sería Féng Yǒulán (馮友蘭), pero puesto que sus obras fueron publicadas antes de la estandarización *pinyin* (usando el antiguo sistema Wade-Giles), para evitar problemas en la búsqueda de sus referencias, uso el nombre con que fue publicado entonces, que es el que aparece en las diversas bases de datos.

la religión taoísta conceda un lugar privilegiado a la divinidad. Como he analizado más arriba, en general para la mentalidad china la creencia generalizada es que el mundo funciona perfectamente solo sin la intervención de ninguna divinidad según los ciclos de la naturaleza. Esto es válido incluso en el taoísmo que se considera religioso, cuyas divinidades tienen más bien el carácter de seres espirituales inmortales que en su día fueron humanos, pero que no gozan de ningún poder para alterar el curso de la naturaleza y, por tanto, de trascendencia alguna.

Parece que gran parte de la confusión proviene de la construcción occidental de los orientalistas del siglo XIX que crearon el término “taoísmo” (“*Daoism*” o “*Taoism*”) para designar tanto a filósofos taoístas antiguos como a ciertos movimientos religiosos (*dào jiào*) de finales de la dinastía Han del este (25-220 d. C.) (Liu, 2009, 209). De manera que la expresión occidental “taoísmo” no traduce ningún término chino y, a su vez, engloba tradiciones bien distintas. Por ejemplo J.F. Billeter (2002, 167-168) añade a las anteriores (*dào jiā* y *dào jiào*) las siguientes: 仙人至道 (*xiān rén zhì dào*), un conjunto de creencias relativas a los sabios taoístas que supuestamente habían alcanzado la inmortalidad, y que pertenecen a los primeros años del primer imperio (principios del s. III a. C.); el 黃老 (*Huáng-Lǎo*), una filosofía política que tuvo gran importancia a principios de la dinastía Han (siglo II a. C.), inspirada en 黃帝 (*Huáng dì* -el Emperador Amarillo<sup>78</sup>) y Lǎo Zǐ; el 老莊 (*Lǎo-Zhuāng*), movimiento filosófico que buscaba un retorno a Lǎo zǐ y Zhuāng zǐ, que se desarrolló fundamentalmente hacia los siglos

---

78 Emperador mítico que sería el iniciador de la cultura china, aunque algunos historiadores chinos sitúan su mandato allá por el siglo XXVI a. C., se trata muy probablemente de una divinidad reinterpretada posteriormente por la tradición como un personaje histórico. Una tendencia típica a partir del siglo IX a. C.

III-IV y cuyo principal representante es Guō Xiàng. Precisa, además, que la religión taoísta (*dào jiào*) aparece a finales de la dinastía Han (principios del siglo III d. C.), lo cual la sitúa lejos de los años de producción del *Zhuāng zǐ* que nos ocupa, sin ninguna duda en el caso de los *Libros Interiores*.

### **a. 2. La invención del término *Escuela taoísta (dào jiā)***

Vista la gran diversidad de corrientes que engloba el término, hemos de volver a la *época de las cien escuelas* en la que se desarrollan los pensamientos de los primeros autores de la supuesta escuela taoísta (*道家, dào jiā*). Ya vimos que tal término es una categoría inventada por historiadores chinos a partir del siglo I d. C. para reunir diversas obras (*Dào dé jīng* (*道德經*), *Zhuāng zǐ* (*莊子*) y, posteriormente, el *Huái nán zǐ* (*淮南子*) y el *Liè zǐ* (*列子*)), pero que en ningún caso obedece a una descripción de una escuela real en la época clásica, en la que los supuestos miembros de esta escuela no tenían contacto entre sí (Billeter, 2002, 167, Preciado, 2006, 51, Bauer, 2006, 93, Pregadio, 2008, voz “*daojia*”, 5-8, y Liu, 2009, 209-210), al contrario que el caso de la escuela confuciana o la moísta. Es obvio que tiene que existir algún vínculo entre las diferentes tradiciones unificadas bajo el término “taoísmo”; pero no se debe perder de vista que se trata de un término muy posterior que sirve para agrupar tendencias con rasgos comunes, que en ningún caso describe la realidad en la época clásica en que se escribieron los *Libros Interiores* del *Zhuāng zǐ*. Y en cuanto a la religión taoísta (*dào jiào*, que recordemos aparece hacia los siglos II-III d. C.) su relación con los textos clásicos es muy escasa, ya que se limita a tomar nociones aisladas del *Zhuāng zǐ* o el

*Dào dé jīng*, concretamente 心齋 (*xīn zhāi*, “ayuno de la mente”) y 坐忘 (*zuò wàng*, “práctica del olvido”), y a divinizar algunos personajes que aparecían en las conversaciones del *Zhuāng zǐ*.

El argumento fuerte que se ha usado siempre para unificar todas las diferentes corrientes *taoístas* es que en todas el concepto central es el Tao (道, *dào*). Sin embargo, como expondré especialmente en el apartado dedicado a Lǎo Zǐ y en los capítulos dedicados al *Zhuāng zǐ*, la importancia de este concepto y las interpretaciones que hacen de él los diferentes autores es tan distinta que, unido al hecho de que no existió una escuela taoísta, me lleva a concluir que no debemos llevar demasiado lejos las influencias de unos autores sobre otros. De aquí se deriva un principio metodológico fundamental a la hora de interpretar los textos: No resulta adecuado, como es común en diversos análisis académicos, apoyarnos en los textos y concepciones de un autor (o si se prefiere, autores, o tradición textual) para analizar los de otro, ya que no formaron parte de ninguna escuela común. Y no debe advertirse aquí ninguna similitud con el principio de coherencia que describí en el primer capítulo: el contraste metodológico de la coherencia entre diversos textos diferentes no apunta a una reducción, retraducción o interpretación de unos textos a la luz de otros (que es el error que estoy señalando), sino simplemente a establecer el marco de la cosmovisión de la época, para rechazar aquellas interpretaciones que resulten anacrónicas con el mismo.

Todo esto es especialmente relevante en el caso de los *Libros Interiores* del *Zhuāng zǐ*, dado que interpretarlo como una obra taoísta cercana al *Dào dé jīng*, ha llevado a interpretaciones precipitadas y erróneas al considerar que el término *dào* en él

alude a una concepción metafísica del mismo; lo cual está en las antípodas del planteamiento original del *Zhuāng zǐ*, y corresponde a una interpretación propia del Neotaoísmo posterior (como analizaré enseguida). Un ejemplo de los problemas que conlleva proyectar la expresión *escuela taoísta* sobre la época de los Estados Combatientes, cuando todavía no existía, es la clasificación de las obras. Sólo podemos atribuir determinadas obras a escuelas que estuvieran efectivamente constituidas entonces (como el confucianismo y el moísmo) y del resto tan sólo podemos afirmar que tienen rasgos de una u otra y, para el caso que nos ocupa, como mucho podemos afirmar que contienen mayoritariamente rasgos de lo que he llamado ampliamente “pensamiento taoísta”. Si no lo hacemos así, es fácil caer en contradicciones, como le ocurre a Preciado (2006, 56) al referir la dificultad para clasificar algunas obras como taoístas o legistas, al contener bastantes ideas de ambas tradiciones<sup>79</sup>. Siendo el término “taoísmo” una proyección sobre el pasado, resulta inadecuado tratar de usarlo como un clasificador rígido. La siguiente sección tratará precisamente de solventar estos problemas.

Un ejemplo de la intercomunicación entre las diferentes corrientes de pensamiento (mejor que escuelas) de la época de los Estados Combatientes lo constituye la llamada *universidad* (学堂, *xué táng*, centro de estudios) de *Jì xià* (稷下)<sup>80</sup>, fundada por el rey Wēi del estado de Qí (齊威王) en 320 a. C. para formar a los magistrados y administradores. Este centro reunió filósofos de diferentes corrientes que acudían de los diversos estados chinos, entre los que destacaron los considerados posteriormente como

---

79 Es precisamente a lo que se refieren Csikszentmihalyi y Nylan (2003, 61) al comentar lo desacertado de hablar de eclecticismo o heterogeneidad de los autores de la época clásica, cuando en realidad no había ningún tipo de ortodoxia.

80 *Jì xià* (稷下) significa “junto a la puerta *Jì*” que se refiere a tal puerta en la ciudad de *Yíngqiū* (營丘), en la actual *Shāndōng* (山东).

taoístas (muy especialmente los que configurarían después la escuela de *Huáng-Lǎo*) (Preciado, 2006, 55).

## **b) Orígenes del pensamiento taoísta**

### **b. 1. Rasgos comunes del pensamiento taoísta**

Habiendo desmontado los argumentos en favor de la existencia de una escuela taoísta anterior a los siglos II-III d. C., puede resultar extraño el título de este apartado. Sin embargo, debe notarse que no se trata de buscar los orígenes de tal inexistente escuela en la Época de los Estados Combatientes, sino más bien de exponer las principales teorías acerca de los distintos orígenes el *pensamiento* común entre los diversos autores que posteriormente serán denominados taoístas. Determinar cuáles son esos rasgos comunes que nos permiten reconocer o denominar como “taoístas” (o si se prefiere, *proto-taoístas*) a un determinado autor o grupo de personas (como es el caso de los chamanes, según las teorías de algunos teóricos que repasaré a continuación) es una cuestión más complicada de lo que parece a simple vista. Iñaki Preciado (2006, 51) considera que pese a la gran variedad de corrientes que se engloban bajo el término “taoísmo”, todas ellas coinciden en una especulación filosófica en torno a la idea de Tao (*dào*) para interpretar el mundo y el hombre, así como la manifestación de tales planteamientos en el principio de la no intervención en el curso natural de los procesos (無為, *wú wéi*, literalmente no actuar).

Sin embargo, coincido con Billeter (2002, 49-50 y 164-168) en que el desarrollo metafísico del término *dào* es muy posterior y que en tiempos de *Zhuāng zǐ* se trataba de

un vocablo común que todavía no tenía la autonomía de un concepto filosófico bien consolidado. Tratándose de una cuestión central en la interpretación del *Zhuāng zǐ*, la trataré con detenimiento en los capítulos posteriores; pero, a fin de zanjar la cuestión sobre los rasgos comunes entre los pensadores taoístas propongo la siguiente lista de rasgos. Esta lista no debe ser tomada como un conjunto de marcadores rígidos ni como un intento de definición estricta; sino únicamente como definición de trabajo surgida simplemente del intento por encontrar unos rasgos comunes entre los pensadores que, casi unánimemente, son considerados pertenecientes a una misma corriente de pensamiento (tuvieran contacto entre ellos o no):

1. Altísima valoración de la Naturaleza como sustrato de todo cuanto existe y, por tanto, como modelo, concebida como un proceso vivo en constante cambio y en el que todos sus elementos están profundamente interrelacionados.
2. Posición crítica respecto a la vida en sociedad y a cualquier constructo humano en general, concebidos como intentos artificiales por dominar y, por ello subvertir, alterar y pervertir el orden natural.
3. Elogio de la vida en comunión con la Naturaleza y sus procesos, derivando de ella una postura moral con posturas cercanas al relativismo y al estoicismo.

Tradicionalmente se ha considerado que el primer rasgo corresponde a la doctrina del Tao (*dào*), el segundo a la del *dé* (德, virtud, en sentido de la capacidad propia e inherente de cada ser) y el tercero al del *wú wéi*. Pero aludir a estos conceptos

suele tener el efecto no deseado de interpretar los primeros autores desde la óptica de las doctrinas posteriores más maduras, en la que tales conceptos tienen un sentido más restringido que en los primeros textos. Es la estrategia que siguen los taoístas posteriores para justificar, *ad verecundiam*, sus propias ideas, forzando demasiadas veces el sentido original de los textos antiguos. Como investigador sugiero más bien lo contrario, es decir, empezar analizando los autores y movimientos más antiguos, sin el apoyo de nociones y términos no desarrollados en su época, y emprender posteriormente el análisis de los textos ulteriores. Este es el principio que me ha impulsado a formular la lista anterior de esa manera más descriptiva y amplia que a través de vocablos técnicos y restringidos.

#### **b. 1. 2. La postura moral del pensamiento taoísta**

Siguiendo el espíritu de la breve lista de tres rasgos anterior, se puede caracterizar a la mayor parte de los pensadores considerados como taoístas por una serie de ideas comunes en torno a la moral. En primer lugar, hay que aclarar que el sentido de la moral en todos ellos es el de la descripción de un modo de vida encaminado a conseguir la felicidad. Me resisto a utilizar el adjetivo de *eudaimonista* por las marcadas diferencias que tendrá con la ética aristotélica, que lleva por derecho propio tal apelativo. Pero sin duda sí podemos afirmar que la moral taoísta (en el amplio sentido de unos rasgos comunes a la mayor parte de los autores) es una moral de la felicidad. El siguiente rasgo que sería de esperar de una moral material de este tipo (por usar la terminología kantiana tan útil en este aspecto) sería la rigidez de un código de conducta

cuyo fundamento de obligación (móvil de la voluntad) fuera el fin incuestionable que se pretende conseguir. Sin embargo, el otro rasgo fundamental del pensamiento taoísta en general y, particularmente, de su vertiente moral es un marcado relativismo. A partir de esta contradicción, se vuelven evidentes los errores de la rápida caracterización (con conceptos kantianos) que acabo de hacer; que no tenía otro sentido que una primera aproximación.

Por otro lado, tratándose de autores y textos de la Antigüedad, todo intento por reconstruir un sistema ético sólidamente fundado es completamente anacrónico con las pretensiones de sus autores. Por el contrario, en los textos clásicos encontramos una serie de recomendaciones y consejos para conseguir una vida feliz. Si se advierte falta de fundamentación o debilidad en la fuerza de obligación de estos consejos, es que se están comparando, anacrónicamente, con preocupaciones muy posteriores a su tiempo y con sistemas éticos fundados racionalmente. El modo típico de ofrecer estos consejos es a través de una breve historia (usaría el término parábola si no fuera por las resonancias bíblicas que tiene en castellano) que ejemplifica la actitud de un sabio que logra superar las dificultades que a muchos otros preocupan. Acostumbrados a las reflexiones morales, estas historias, que suelen concluir con algún consejo, pueden resultar insuficientes como parte de un pensamiento moral desarrollado. Sin embargo, es fundamental señalar, para considerarlas un planteamiento moral, que tales historias no se contaban sin la intención moralizante de ejemplificar un modelo a seguir. Lo cual sigue uno de los rasgos característicos del pensamiento chino antiguo, que gusta de ofrecer historias para que el lector piense por sí mismo y extraiga sus conclusiones (en

este caso la *norma moral adecuada*) en lugar de ofrecer *la respuesta correcta*.

Todo lo anterior se refiere exclusivamente a cuestiones formales. En cuanto al contenido del pensamiento moral taoísta, se caracteriza por (siguiendo el rasgo de tomar a la naturaleza por modelo) perseguir desarrollar las *funciones naturales* del ser humano (su 德, *dé*) para que espontáneamente viva en armonía con el mundo, lo que le traerá la felicidad. Si los confucianos creían que la naturaleza del ser humano es eminentemente social y, por tanto, sólo puede desarrollarse plenamente cumpliendo sus deberes sociales, los pensadores taoístas creerán por el contrario que la sociedad corrompe la capacidad natural del hombre para estar en armonía con su entorno. Se puede decir que, de diferentes maneras, buscan *desaprender* los modos sociales (que incluyen tanto acciones como actitudes y pensamientos) para acabar dejando libre al cuerpo y a la conciencia para integrarse en la corriente de interrelaciones propia de la naturaleza. Para ello, uno de los conceptos clave será el *wú wéi* (無為), que literalmente significa “no actuar”, pero no se refiere a inacción absoluta, sino a la no interrupción de los procesos naturales. Siendo la naturaleza el modelo de *perfección*, de la misma manera que ningún bosque necesita de la mano humana para existir, dado que es un ecosistema<sup>81</sup> donde todo tiene su función; el ser humano debe olvidar las represiones sociales y reintegrarse en la naturaleza dejando simplemente que su cuerpo haga lo que naturalmente por sí mismo tiende a hacer, y así se integrará por completo en el flujo de intercambios de la naturaleza. Este dejar hacer y no intervenir o reprimir (*wú wéi*) encierra la típica idea china que he comentado varias veces respecto a los problemas que trae realizar

---

81 Es evidente que “ecosistema” es un término ajeno al taoísmo chino antiguo, pero ilustra a la perfección las explicaciones de los diversos textos sobre los intercambios e interrelaciones entre los diferentes elementos naturales.

cualquier actividad en exceso, que suele traer el efecto contrario llegando a constituirse en auténtica superstición cuando, por ejemplo, en épocas de gran prosperidad se espera con temor que pronto aparezca una crisis y desgracias (Fung, 1948, 20-21).

En conclusión, el sabio taoísta aparece como un ser apartado de la vida social, viviendo en soledad en la naturaleza y sin apenas actuar (en el sentido de actividades propias de los hombres en sociedad), sino simplemente dejando libre su espontaneidad natural. Volveré sobre estas cuestiones, dotándolas de mayor contenido, en el análisis del *Zhuāng zǐ*.

## **b. 2. Los *yǐn shì***

Uno de los orígenes más antiguos del pensamiento taoísta son los *yǐn shì* (隱士), expresión que literalmente significa “letrados ocultos” y actualmente se usa con el significado de “ermitaño”. Para entender su significado antiguo hemos de remontarnos al declive de la dinastía Zhōu durante la época de Primavera y Otoño (770-476 a. C.), en la que los pequeños feudos empezaron a ser absorbidos por otros mayores y surgió una nueva clase de nobles arruinados, que antiguamente habían desempeñado papeles administrativos. Se trata de la diáspora de letrados que traté en el capítulo anterior, como origen de los maestros que dieron lugar a las *cien escuelas*. Entre ellos, los *yǐn shì* fueron aquellos que se retiraron a vivir al campo, descontentos de la decadente situación social y las formas de gobierno tiránicas (o incluso hacia toda forma de gobierno) y, obligados a trabajar la tierra, su ideología se fue alejando del poder y acercándose más a la del campesinado. Algunos de estos *yǐn shì* reunieron grupos de

discípulos con los que fueron formulando teorías de críticas a la política, a la religión y a la moral tradicionales. Estos nuevos planteamientos constituyeron el germen de las posteriores ideas taoístas sobre la libertad del ser humano al margen de la injerencia de los gobiernos (al contrario que el legismo y el confucianismo, que concebían la vida humana plena en sociedad) (Needham y Ling, 1956, 33-34 y Preciado, 2006, 51-53).

### **b. 3. Orígenes chamánicos**

Resulta un lugar común señalar como segundo origen del pensamiento taoísta (independiente de los *yǐn shì*) al chamanismo ancestral de China (Maspero, 1950<sup>82</sup>, Needham y Ling, 1956, 132-139, Preciado, 2006, 35 y Pregadio, 2008, 130-133, entre los más sobresalientes). Sin embargo, en mi opinión, tales influencias se refieren a épocas posteriores al *primer Zhuāng zǐ*, fundamentalmente con el auge de los temas que, partir del siglo V d. C., centrarán la religión taoísta (*dào jiào*), en la que difícilmente podemos encuadrar al *Zhuāng zǐ*. En todo caso, no resulta descabellado pensar que el chamanismo pudo tener una tenue influencia, desde luego no directa, en el pensamiento taoísta pero, como paso a exponer, no me parece justificada la tesis de Maspero que defiende un tipo de influencia tajante y directa.

Antes de valorar los argumentos en favor de la posible influencia del chamanismo sobre el pensamiento taoísta, es preciso comenzar haciendo una aclaración entre los dos términos que se refieren a tradiciones ligeramente distintas. Por un lado, los *wū* (巫), que son los chamanes más antiguos que, en la época Shāng, realizaban los

---

82 Dado que es una de las tesis fundamentales de Henri Maspero, cito la obra completa para evitar el absurdo de referir las innumerables páginas en que apoya su teoría.

oráculos y los ritos relacionados con los espíritus de la naturaleza y que, por tanto, se instituían como mediadores entre el mundo de los hombres y el de los espíritus. Por otro lado, el término *fāng shì* (方士) designa a los especialistas en técnicas para obtener la inmortalidad a través de elixires y conocimientos que obtenían comunicándose con los espíritus de la naturaleza y con los inmortales, que vivían en regiones celestes. Estos expertos provenían de las regiones de Qí<sup>83</sup> y Yān<sup>84</sup>, y fueron muy conocidos en el final de la época de los Estados Combatientes y los primeros siglos del primer imperio al ser acogidos por la corte de la primera dinastía (Qín (秦) (siglo III a. C.)) y la posterior dinastía Hàn (漢) (siglos III a.C. - III d. C.) (Pregadio, 2008, voz “*fangshi*”, 406-409).

### **b. 3. 1. El origen del pensamiento taoísta según Maspero**

Siendo el principal introductor de la tesis que defiende el chamanismo como uno de los más importantes orígenes del pensamiento taoísta, expondré a continuación la tesis de Henri Maspero al respecto. Su tesis es que el pensamiento taoísta surgió como reacción a la corriente racionalista, que era fundamentalmente confuciana y que, huyendo de la religión oficial de dioses personales, los había ido sustituyendo por fuerzas impersonales de la naturaleza, terminando así con los antiguos sentidos trascendentes de la vida humana y *condenándola* a lo inmanente, es decir, a la vida social. La nueva corriente de pensamiento que se oponía a la confuciana, tenía una cierta inclinación hacia la religión personal y se preocupaba más por la conciencia individual y la moral privada que por la vida en sociedad. Los que así pensaban,

---

83 齊, región original de los Zhōu del Oeste, cuya capital era Shandong.

84 燕, estado de los Zhōu en los actuales Hebei y Liaoning.

encontraron en los chamanes (*wū*) y sus prácticas de posesión una “prueba empírica de la existencia de divinidades personales y conscientes” (Maspero, 1950, 38-39). En cierto sentido, estos chamanes llegaron a constituir un auténtico contrapoder, pues si con los Shāng habían desempeñado un importante papel como consejeros, con la *reforma religiosa* de los Zhōu, habían perdido su papel y ofrecieron a partir de entonces, a quienes los consultaran y siguieran sus prácticas, un contacto directo con los espíritus y divinidades al margen de los complicados ritos oficiales que estaban al cargo privilegiado de gobernantes y príncipes. La idea de Maspero al respecto es que la religión oficial tenía más que ver con el mantenimiento del *statu quo* y con ritos de prosperidad, mientras que los chamanes se alineaban con el resto de religiones populares que buscaban la felicidad terrena y, especialmente, ultraterrena. Sobre esto último, existían multitud de creencias diferentes, pero imperaba la creencia en que el ser humano posee varios tipos de almas, que se disgregan con la muerte tomando diversos caminos y destinos<sup>85</sup>.

Con el tiempo, fueron surgiendo expertos (*fāng shì*) en técnicas para mantener todas esas almas en el interior del cuerpo y así lograr la inmortalidad. Lo llamativo de esta tradición es que es de las pocas en el mundo que persigue la inmortalidad del cuerpo y la conciencia sin ningún tipo de muerte de por medio, ni transformación hacia otro plano de existencia. Maspero llama directamente taoístas a todos estos expertos

---

85 El relato detallado de las vicisitudes que sufría el alma según las creencias chinas de la época antigua se aleja demasiado de los objetivos de esta tesis, de modo que he optado por referir la idea fundamental, para comprender la argumentación de Maspero que sigue. Para un relato más detallado de esta cuestión puede acudir a Maspero, 1950, 39-41. Sobre el desarrollo de estas cuestiones en el taoísmo religioso posterior a la época de los Estados Combatientes, se puede acudir al magnífico trabajo de Maspero “El taoísmo en las creencias religiosas de los chinos en la época de las seis dinastías” en Maspero, 1950, 279-313.

(1950, 41-42) y para apoyarlo hace referencia al 左傳 (*Zuǒ zhuàn*), poema de un contemporáneo de Zhuāng Zhōu que abunda en historias de brujas que se visten con el traje de una divinidad, entran en trance a través de danzas que les permiten viajar hasta ésta para que las posea y hablen y actúen en su nombre:

“...los taoístas podían asistir cada día a tales prácticas y aprendieron a hacer salir sus almas de su cuerpo y enviarlas a recorrer el mundo hasta el Cielo en busca de los dioses; pero se transformaron profundamente los procedimientos y los fines de la brujería. **Es probable** que sus técnicas de éxtasis, así como sus regímenes dietéticos, tuvieran algo que ver con las de los brujos y las brujas. Prueba de ello es uno de los términos con el que los taoístas designan el éxtasis: la “entrada de un espíritu” (*guiru*); éste término sólo se explica si el éxtasis taoísta descende de la posesión de las brujas, pues tal expresión se aplica muy mal al éxtasis taoísta. (42) (...) La unión mística con el Dao impersonal excluía necesariamente toda huella de erotismo, y la idea misma de entrada de un espíritu es inadecuada. El Dao no tiene que “entrar”, está ya en nosotros como en todas las cosas. Otra expresión que designa el éxtasis taoísta, el olvido (*wang*), está igualmente tomado de las brujas; se encuentra en uno de los *Nueve Cantos*<sup>86</sup>” (Maspero, 1950, 42-43).

Aunque sea excesivamente larga creo que merece la pena la cita, porque nos sitúa perfectamente en el nivel de inseguridad de la tesis de Maspero. En primer lugar, como cuestión formal más obvia, el remarcado “es probable” que encabeza el planteamiento. Y, en segundo lugar, la explicación etimológica de los términos resulta altamente falible por la multitud de otras posibilidades entre las que no se presenta un argumento en favor de la elegida. En la conclusión de este apartado lo explicaré más detalladamente, pero no está de más adelantar que, en mi opinión, el error de Maspero está en considerar tanto el *Zhuāng zǐ*, como los diversos textos que cita, como obras

---

86 Recopilación de versos antiguos.

coherentes y cerradas en épocas mucho más tempranas de lo que en realidad fueron. Esto le lleva a hacer afirmaciones sobre toda la obra, que sí se aplicarían sólo a las partes más tardías (y por tanto, a momentos históricos de siglos posteriores a las partes iniciales), pero en ningún caso a las más antiguas. Se trata de una cuestión crucial si de lo que se está tratando es de aspectos en una obra que traslucen una influencia reconocible, pero que resulta ser posterior a las partes de la obra más antiguas.

No quiero tampoco emprender una crítica frontal al planteamiento de Maspero, cayendo en la frecuentemente tentadora osadía de considerarse uno más capacitado que sus predecesores. Pero hay un hecho indiscutible: Maspero escribió a principios del siglo XX, cuando la evidencia textual y las excavaciones arqueológicas eran mucho más reducidas que hoy en día; lo cual nos da nuevos argumentos no disponibles en su tiempo. De manera que mi intención viene a ser más bien la de completar y enmendar las posibles discrepancias con las evidencias actuales, y en ningún caso la de negar sus trabajos pioneros en taoísmo y la brillante erudición de sus obras.

Siguiendo con su planteamiento, afirma que los taoístas acabaron por prescindir de los ritos *desordenados* para alcanzar el trance místico y se centraron en otro tipo de técnicas meditativas, citando específicamente a *Zhuāng zǐ* (Maspero, 1950, 43). Pero, en opinión de Maspero, aún cuando en el *Zhuāng zǐ* leemos sentencias contra abstinencias rituales para conseguir *poderes inmortales* al contactar con los dioses, en realidad no se opone tanto al objetivo de la inmortalidad como a las técnicas, pues propone otras diferentes como el *ayuno de la mente* (心齋, *xīn zhāi*) (Maspero, 1950, 433-434). Aunque estos temas se traten, efectivamente el en *Zhuāng zǐ* se trata, en mi opinión, de

influencias posteriores de la religión taoísta, con todo tipo de prácticas y cultos encaminados a la búsqueda de la inmortalidad o, quizás mejor dicho, la longevidad, para lo cual existían incluso ritos de enterramiento para fingir que se había muerto (pues no morir engendraría numerosos problemas sociales), y lo que en realidad se enterraba era un sable o un bastón en lugar del cuerpo que, se suponía, iba a ocupar un lugar entre los Inmortales del Cielo (Maspero, 1950, 45)<sup>87</sup>. Prueba de que se trata de influencias posteriores es que las citas que usa Maspero para apoyar su argumentación son todas de libros posteriores a los *Libros Interiores*, salvo dos (ZZ IV, 1 y 4), que simplemente describen la práctica del *ayuno de la mente*, sin presentarla como una alternativa para conseguir la inmortalidad. Para establecer este vínculo tiene que recurrir a libros tardíos (ZZ XIX y XXIII) que fueron escritos posteriormente. La siguiente cita nos sitúa de lleno en las limitaciones del planteamiento de Maspero:

“La importancia literaria de Lao Zi, Zhuang Zi y Lie Zi hizo creer que eran todo el taoísmo de su tiempo, hecho del todo falso. Estas figuras eran una rama, un pequeño círculo con tendencias místicas y filosóficas, eran letrados instruidos que transformaron en filosofía las enseñanzas a menudo elementales de la secta” (Maspero, 1950, 426-427).

En primer lugar, una matización: la tercera obra que cita, el Liè zǐ (列子) que durante mucho tiempo se pensó contemporánea de Zhuāng zǐ (o al menos muy cercana), se ha demostrado que es muy posterior, concretamente del siglo II d. C.<sup>88</sup> Pero lo más relevante es que, como ya he expuesto, no existió una escuela taoísta en tiempos de

---

87 Para un análisis más detallado de las prácticas y ritos de este taoísmo religioso se debe acudir a la sección “La vida religiosa individual y la búsqueda de la inmortalidad” en el capítulo “Ensayos sobre el taoísmo en los primeros siglos de la Era cristiana” en Maspero, 1950, pp. 330-384.

88 El filósofo Liè zǐ sí fue contemporáneo de Zhuāng zǐ, pero su obra se perdió incluso en la época Han (III a. C. - III d. C.). La obra que se conserva con ese nombre es muy posterior y procede de una reconstrucción de historias del *Zhuāng zǐ* con grandes influencias budistas (Pregadio, 2008, voz “Liezi”, 654-655).

Zhuāng zǐ; Maspero da crédito aquí a la reconstrucción de los primeros historiadores chinos, que ha sido corregida posteriormente como he señalado más arriba. De manera que sus tesis se ven profundamente influidas por esta suposición y, su discurso en torno a las prácticas místico-religiosas para conseguir la inmortalidad, se refiere a la religión taoísta (*dào jiào*) y no a los planteamientos de los primeros libros del *Zhuāng zǐ*. No obstante, volveré sobre algunas de estas tesis de Maspero directamente en análisis del *Zhuāng zǐ*.

### **b. 3. 2. Conclusión sobre los orígenes chamánicos del pensamiento taoísta**

Las influencias del chamanismo, al menos las más directas, sobre el pensamiento taoísta se refieren al taoísmo posterior a los *Libros Interiores* del *Zhuāng zǐ*, concretamente al taoísmo religioso (*dào jiào*) y muy especialmente a partir de la época Han. Esto puede verse de manera clara en el desarrollo del pensamiento taoísta en el artículo “Taoism and Chinese Religion and Thought” de la enciclopedia de Pregadio (2008, 129-161). En lo que se refiere al tema de la presente investigación, podemos hablar de lejanas influencias del chamanismo y el pensamiento del *Zhuāng zǐ*, o quizás mejor de afinidades, pero no de influencias directas o de orígenes del pensamiento de éste en aquél. Sin duda podemos encontrar rasgos comunes, especialmente: la proximidad y valoración de la naturaleza, la *necesidad* de vivir apartado de la sociedad, la oposición al poder político y una preocupación con el tema de la inmortalidad (que, como expondré, el *Zhuāng zǐ* resuelve de una manera muy distinta al chamanismo, eliminando la existencia real del yo y, por tanto, de la muerte como el fin de ese yo).

Hasta ahora no he encontrado un análisis que me haya convencido con una argumentación explícita de esta tesis que señala al chamanismo como posible origen de los pensadores taoístas. Es posible la influencia, cierto, al igual que los que he llamado “precursores” influyeron en los *autores taoístas*, pero los autores que sostienen aquella tesis parecen defender una versión mucho más fuerte del vínculo, apuntando a una especie de *conversión histórica* de algunos sectores del chamanismo a lo que después sería el taoísmo (por ejemplo, Needham y Ling, 1956, 132-139 y Preciado, 2006, 35).

El propio Needham se sorprende por la inconsistencia entre la meta taoísta por alcanzar la inmortalidad (una inmortalidad también del cuerpo, es decir, sin muerte) y las ideas filosóficas del taoísmo por la indiferencia ante la muerte, y achaca esta “extraña asociación” al origen dual del taoísmo (*hermit-philosophers and tribal shaman-magicians*) (Needham y Ling, 1956, 139-140). El aparente problema surge de considerar el taoísmo como un todo y unir el *taoísmo filosófico* inicial con sus derivaciones religiosas posteriores. Por más que, como expondré, esta obra contenga alusiones a técnicas para conseguir la inmortalidad, se trata de añadidos posteriores propios del modo de edición de los textos chinos que ya he comentado. De manera que no resulta chocante, como refiere Needham, sino absurdo, concebir que el *Zhuāng zǐ* defienda la apariencia de la vida y de la muerte y del yo (todas ellas concepciones limitadas y falsas de la realidad) y, por tanto, que es una necesidad preocuparse por la muerte y que, a la vez, propusiera técnicas mágico-religiosas para obtener la inmortalidad personal. Máxime cuando en el *Zhuāng zǐ* se disuelve la identidad personal y se critica la propia concepción de un yo. Que se habla de tales técnicas y hay alusiones

al tema de la inmortalidad en esta obra, sí, es innegable. Pero también es innegable que sólo se limitan a las partes tardías de la misma, y sólo podemos interpretarlas, o bien, como influencias posteriores que no alteran las principales tesis del *Zhuāng zǐ* (en cuyo caso no pueden ser contempladas como influencias sobre las partes más antiguas), o bien, como interpolaciones que defienden ideas contrarias a la obra, tal y como se han identificado claramente y señalaré en los capítulos posteriores.

### **b. 3. 3. El *Guǎn zǐ***

Otra de las obras relevantes respecto al tema del chamanismo y la inmortalidad es el *Guǎn zǐ* (管子), que recopila multitud de escritos de la *universidad* de *Jì xià* (a la que me referí más arriba). El capítulo *Nèi yè* (內業, la obra interior), escrito probablemente por *Yǐn Wén* (尹文) y *Sòng Jiān* (宋鉞) a mediados del siglo III a. C. trata multitud de aspectos referentes a las técnicas (養生, *yǎng shēng*, alimentación de la vida) para conservar la esencia vital (精氣, *jīng qì*) (Preciado, 2006, 57). El tipo de concepción de esta obra, cuyas ideas y técnicas serán el centro de la religión taoísta posterior, suponen una cosmovisión que puede fácilmente considerarse de raigambre chamánica: todo está formado de una esencia vital (*jīng qì*) que, para conseguir la inmortalidad, el hombre debe acumular mediante técnicas de meditación, respiración y una estricta dieta. Volveré sobre estas cuestiones al reflexionar sobre su importancia en el *Zhuāng zǐ*, pero de momento valga como ilustración de la influencia del chamanismo en algunas obras de pensamiento taoísta que, pese a ser contemporáneas del primer *Zhuāng zǐ*, al no existir entonces ninguna escuela, no implica que deban aplicarse

uniformemente por igual a todas estas obras.

#### **b. 4. Primeras fases del pensamiento taoísta**

Hasta ahora, al tratar las influencias generales sobre el pensamiento taoísta, no he realizado un estudio crítico sobre cuáles son los primeros pensadores taoístas. Tras haber abordado una propuesta de los tres rasgos principales del pensamiento taoísta y, tras aludir a las diversas teorías sobre los orígenes, no queda más remedio que plantear la cuestión de cuáles son los autores que podemos considerar taoístas, aún cuando esta denominación (*dào jiā*) sea un constructo posterior. Al respecto me resulta muy satisfactorio el análisis de Bauer (2006, 86), pues señala que las oposiciones al confucianismo y su moral *artificial* impuesta desde la jerarquía surgieron de corrientes intelectuales que, si bien eran anteriores al propio confucianismo, no se llegaron a formular explícitamente hasta mucho tiempo después. Esta diferencia de tiempos es la que motivó la confusión de la tradición china, al clasificar como anteriores al confucianismo a tales corrientes de pensamiento, entre las cuales se puede situar a los taoístas si entendemos el término en un sentido general, aún cuando en realidad la formulación explícita de sus ideas fuera muy posterior. Este análisis zanjaría el tema de los orígenes chamánicos en el mismo sentido en que los he tratado en el apartado anterior y, a su vez, es perfectamente coherente con el hecho de que el término *dào jiā* (taoísmo) fuera una invención muy posterior a los primeros pensadores considerados después como taoístas, sin que existiera una tal escuela en su tiempo. Esta idea lleva a Bauer a utilizar el término “precursores” del taoísmo y a entender éste último en un

sentido amplio y matizado, de la misma manera en que he advertido más arriba que sería usado en este capítulo. Entre estos precursores sitúa los siguientes (Bauer, 2006, 86-91):

- “Quietismo” (expresión que toma de A. Waley), como corriente de pensamiento anacoreta que considera la vida social y las acciones humanas como corrupciones del curso natural. Entre sus prácticas aparecen ejercicios de *meditación* (坐忘, *zuò wàng*, literalmente, sentarse y olvidarse) que también encontraremos en el *Zhuāng zǐ*.
- “Hedonismo” de *Yáng Zhū* (楊朱) (440–360 a. C.), que expondré enseguida.
- La *Escuela de los Nombres* (*míng jiā*) (y, en menor medida, el moísmo) que, recordemos, señalaba las diferencias entre los nombres y las realidades y, en especial *Huì zǐ*, que buscó con sus paradojas apuntar a una manera de aprehender la realidad más allá del pensamiento ordinario.

Bauer (2006, 93) defiende que estas cuatro corrientes influyeron en la aparición del pensamiento taoísta como contrapartida al confucianismo: las dos primeras influyeron en la concepción de una moral relativista que se opone a una concepción rígida e impuesta de la misma, y las otras dos contribuyeron a construir una postura crítica con el lenguaje y las teorizaciones sobre la realidad. Finalmente, como último componente para el surgimiento del taoísmo, Bauer considera necesario añadir la cosmovisión del *yīn-yáng* que provenía del *Yi Jīng*, tal y como he expuesto más arriba. Siguiendo con su teoría de estas corrientes preexistentes, considera que “el taoísmo surgió paulatinamente como un negativo fotográfico de las escuelas más activas”

(Bauer, 2006, 93). Una afirmación muy similar a la que hace Billeter, aplicada específicamente al *Zhuāng zǐ*: “No debemos ver entonces al *Zhuangzi* junto a otras obras del pensamiento filosófico chino sino en contra de las mismas” (Billeter, 2002, 165-166).

Fung Yu-lan (1948, 65-67) realiza un recorrido similar a Bauer y considera como primeros taoístas a Lǎo zǐ, Yáng Zhū y Zhuāng Zhōu. Parte del segundo (que data erróneamente como el primero, probablemente dada la evidencia textual de la época al no haberse encontrado las copias antiguas del *Dào dé jīng* de Lǎo zǐ<sup>89</sup>), afirmando que supone el origen de las ideas sobre la preservación de la vida evitando todo daño y reclusión para ello en las montañas y bosques alejado de la vida social. En una segunda fase del taoísmo inicial considera que Lǎo zǐ, preocupado fundamentalmente por los continuos cambios del mundo, acepta que pese a que todo cambia, las leyes que rigen los cambios son inmutables; y propone entenderlas y ajustar la propia conducta a tales leyes para estar a favor de los ritmos de la naturaleza y, por ello, ser feliz. Y como última fase del taoísmo más antiguo sitúa a *Zhuāng zǐ* y sus planteamientos relativistas que conducen a un punto de vista *superior* a la perspectiva humana para poder así trascender las limitaciones propias de su situación y escapar, no ya de la vida social, sino incluso trascender el mundo visible mismo. Esto último tiene una importancia capital en el tema de esta tesis, dado que contemplar el mundo desde un punto de vista más amplio significa literalmente acabar con el yo.

---

89 Concretamente las copias de Mawangdui (descubierta en 1973) y de Guodian (descubierta en 1993).

### c) Lǎo Zǐ

Según la línea argumentativa que vengo siguiendo, no existió una escuela taoísta (*dào jiā*) en tiempos de *Zhuāng zǐ*, por lo que, pese a lo que se manifiesta habitualmente en la bibliografía al respecto (exceptuando a Bauer, Billeter y Pregadio), éste no formó parte de una escuela iniciada por Lǎo Zǐ (como interpretaron erróneamente los primeros historiadores chinos). Se trata, por tanto, de dos pensadores independientes y no hay evidencias de que, al menos los *Libros Interiores* del *Zhuāng zǐ*, se vieran influenciados por Lǎo Zǐ (Pregadio, 2008, voz “dao jia”, 5). En la última sección de este apartado apoyaré esta afirmación en la exhaustiva recopilación de todas las citas al mismo que aparecen en el *Zhuāng zǐ*.

#### c. 1. Acerca de la figura histórica de Lǎo zǐ

Existe una gran incertidumbre sobre quién se esconde tras el apodo de Lǎo zǐ (老子), que literalmente significa “anciano maestro”. Si bien es cierto que a medida que aparece más evidencia textual se van descartando algunas hipótesis (como la de A. C. Graham, según la cual el *Dào dé jīng* fue escrito muy posteriormente al *Zhuāng zǐ*<sup>90</sup>), todavía no se ha zanjado la cuestión de manera unánime. En la extensa y erudita introducción de Pregadio a su traducción castellana del *Dào dé jīng* (2006, 22-29) y en el artículo sobre el pensamiento de Lǎo zǐ de Liu (2009, 210-218) podemos encontrar dos de las más recientes valoraciones argumentadas sobre las principales teorías al respecto. Puesto que los pormenores de cada teoría se alejan de esta tesis, remito a aquellas dos fuentes para un detallado análisis de esta cuestión, limitándome, en lo que

---

90 Graham, 1987, 217-218.

sigue, a tratar los aspectos que involucran al *Zhuāng zǐ*.

Tradicionalmente se había supuesto que Lǎo zǐ (老子) fue Lǎo Dān (老聃), contemporáneo de Confucio, aunque mayor que él y, por tanto, el escritor del primer tratado de filosofía china, el *Tao te king* (道德經, *Dào dé jīng*). *Dào* es el concepto por excelencia de esta obra; *dé* es el otro concepto clave, que se refiere a la virtud, tanto en el sentido moral como en el sentido de capacidad propia de algo; y *jīng* es el término empleado para los textos clásicos de la China antigua<sup>91</sup>. Probablemente porque las copias más antiguas de esta obra se perdieron muy pronto o, por la ya explicada costumbre china de reeditar o incluso reescribir la obra del maestro, aquéllas fueron sustituidas por las versiones con mucho más contenido y sujetas a interpretaciones diferentes. Esto no se supo hasta que no se encontró una copia más antigua (la de Guodian, que tiene que ser anterior al siglo IV a. C.) pues, hasta entonces, las teorías que defendían que el *Dào dé jīng* tenía que ser, por lo menos, de la Época de los Estados Combatientes, encontraban argumentos suficientes en las versiones de que se disponían, pues éstas, efectivamente, habían sido escritas entonces<sup>92</sup>. Todo ello se complica todavía más si tenemos en cuenta que la, todavía más tardía (a partir del siglo II d. C.) religión taoísta (*dào jiào*) elevó a Lǎo zǐ a divinidad inmortal. Lo más probable es que Lǎo Dān, contemporáneo de Confucio, fuera el escritor de la copia de Guodian (o una muy

---

91 El término *jīng* se empleó para referirse a los clásicos más respetados de la antigüedad china, que eran casi sagrados para el confucianismo. La lista se había cerrado en el año 6 a. C. y no incluía al texto originalmente denominado por el nombre de su supuesto escritor, el *Lǎo zǐ*. Pero los seguidores de la religión taoísta (*dào jiào*) le cambiaron el nombre (probablemente a partir de los siglos VII-X d. C.) incluyendo el término *jīng* para equipararse a los confucianistas (Preciado, 2006, 20).

92 Por ejemplo, Fung Yu-lan (1948, 93-94) refiere que el *Dào dé jīng* no pudo escribirse en época de Confucio, pues entonces imperaba el realismo ingenuo y sólo a partir de la Escuela de los Nombres (de la época de los Estados Combatientes) se cobró conciencia de la diferencia entre las cosas y los conceptos. Como decía, esto es cierto sólo para las versiones de esa época (como la de Mawangdui) y posteriores, pero no se aplica a las descubiertas más recientemente y que son claramente más antiguas.

próxima) y que algunos autores posteriores (que algunos han identificado con el apelativo de Lǎo zǐ y, por ello, situaban su obra como posterior al *Zhuāng zǐ*) lo fueran de las versiones tardías.

### c. 2. Versiones del *Dào dé jīng*: *Guodian* y *Mawangdui*

Actualmente se dispone de tres tipos de copias diferentes del *Dào dé jīng* según su antigüedad<sup>93</sup>:

1. Versiones tardías posteriores a Mawangdui (próximamente, al siglo I d. C.) que proceden de una corriente fuertemente metafísica que se hizo especialmente vigente a partir del Neotaoísmo del siglo III d. C.. Eran las únicas de las que se disponía hasta el descubrimiento de:
2. Copias escritas sobre seda encontradas en la tumba de Mawangdui (馬王堆, *Mǎwángduī*) descubiertas en 1973. Se sabe que esta tumba fue sellada en el 168 a. C. y contenía dos copias distintas:
  - Versión A: Escrita entre 206-195 a. C.
  - Versión B: Escrita entre 194-180 a. C.<sup>94</sup>.
3. Copia de tablillas de bambú encontrada en la tumba de Guodian (郭店, *Guōdiàn*) descubierta en 1993. Esta tumba fue sellada a finales del siglo IV a. C.

---

93 Cf. Preciado, 2006, 19-22 y 29-40. Aunque algunos investigadores están empezando a señalar, dadas las últimas excavaciones arqueológicas, (por ejemplo, Boltz, 2007, 59-60) que la de Guodian no es un *antepasado* de la versión de Mawangdui, sino que pertenece a dos líneas de desarrollo del texto diferentes, probablemente pertenecientes a dos tradiciones de pensamiento distintas a partir de un texto anterior del *Dào dé jīng*.

94 Se ha llegado a esta conclusión por estudio filológico de los caracteres empleados en cada una de ellas, para más detalles sobre estos datos: Preciado, 2006, 21.

y su copia contiene muchos menos libros que las otras versiones, por lo que es más probable que fuera una copia más próxima al texto más antiguo que no ha sufrido tantos añadidos como las versiones posteriores. Como es de esperar, el lenguaje y contenido ideológico de esta copia más antigua son más sencillos y ajenos a la elaboración metafísica de las versiones tardías; por otro lado, tampoco aparecen técnicas y consejos políticos que sí encontramos en las otras (Preciado, 2006, 33-36).

Está claro que, si alguna influencia, por lejana que fuera, recibió Zhuāng Zhōu, tuvo que ser de una versión muy cercana a esta última copia más antigua; pues la copia de Mawangdui, como mucho, fue escrita en la época de Zhuāng Zhōu, probablemente, por su contemporáneo Taishi Dan (Preciado, 2006, 26). En cualquier caso, la escasa influencia del *Dào dé jīng* en el *Zhuāng zǐ* será apoyada y justificada ampliamente en el apartado “c. 4. Referencias a Lǎo Zǐ en el *Zhuāng zǐ*”.

### **c. 3. La filosofía del dào**

Uno de los principales conceptos de la filosofía del *Dào dé jīng* es el de *dào* (道, que comúnmente se transcribe como Tao). En general, la gran mayoría de las interpretaciones, pese a apoyarse en el texto del *Dào dé jīng*, tienden a sacar profundidades ontológicas que van mucho más allá del sentido original del texto más antiguo, que es más bien cosmológico<sup>95</sup>. Se trata de un término muy complejo que no se puede traducir directamente por ninguna palabra o expresión de otro idioma. Y la mayor

---

95 Para descripción sumaria de las interpretaciones más sobresalientes al respecto, se puede acudir a Liu, 2009, 220-223.

dificultad para definirlo es que el propio *Dào dé jīng* se refiere a él constantemente como algo más allá de las palabras, imposible de definir e incluso de concebir racionalmente o discursivamente.

### c. 3. 1. Etimología y evolución del sinograma 道 (*dào*)

El significado literal del término es “camino”. Su forma se compone a partir de 首 (*shǒu*, cabeza) y 辵 (*chuò*, que está tomado de la primera parte del término 辵 (*chuò*, caminar) y se añade a otros caracteres para añadir algún aspecto relacionado con caminar). De manera que uno de sus significados más antiguos era caminar en cabeza, dirigir la marcha (Preciado, 2006, 62). Antes de Lǎo Dān, en la época Primavera y Otoño (770-476 a. C.), es común usar la expresión *tiān dào* (天道, literalmente camino del Cielo) para referirse a las órbitas celestes. Y puesto que en aquella época la divinidad celeste (天, *tiān*) regía también la vida humana, el término *dào* empezó a emplearse también para referirse a la ley que rige la vida humana. Este será el uso principal del término en Confucio y sus seguidores: hay una voluntad celeste (天命, *tiān mìng*, también en el sentido de “destino”) a la que debe acomodarse el gobernante (王道, *wáng dào*, manera de actuar del rey). De ahí que en los confucianos (y en las versiones tardías del *Dào dé jīng*) el término *dào* tenga un sentido cosmológico y también político y moral: la manera correcta en que procede el Cielo (o la Naturaleza), es la que debe seguir el gobernante, modelo para todos los demás. Por lo que tanto en Lǎo zǐ como en Confucio *dào* es principio de orden, tanto de la Naturaleza, como orden moral y político (Preciado, 2006, 62).

Otra de las escuelas antiguas que utiliza el término es el legismo (*fǎ jiā*), para el que las leyes hechas por los humanos (*法, fǎ*) deben seguir el *dào*, entendido como el proceso mismo de transformación de la naturaleza que resulta de los cambios por las polaridades extremas del *yīn* y el *yáng* (siguiendo el planteamiento del *Yi Jīng*) (Preciado, 2006, 63). Esta interpretación del *dào* será la que irá desarrollando el pensamiento taoísta hasta llegar a darle al término un sentido metafísico, aunque en interpretaciones posteriores a la época de los Estados Combatientes. Preciado (2006, 64-67) considera que este primer sentido de *dào*, entidad primordial y eterna anterior a todo cuanto existe, es una evolución de la antigua divinidad antropomorfa *Shàngdì* (上帝) que regía todo el universo. Pero en el *Dào dé jīng* desaparecerán las connotaciones religiosas que tenía el término *dào* (por ejemplo en Confucio y Mò zǐ) y pasará a convertirse en un término para designar, de manera imprecisa y abstracta, las leyes que yacen tras los procesos naturales del universo.

En la copia más antigua del *Dào dé jīng* el término *dào* se usa para referirse de manera abstracta a un principio (en el sentido de inicio como origen, recuérdese que la concepción del tiempo es más bien cíclica y no tanto lineal) que rige el mundo y del que apenas se puede hablar. Y así aparece en los capítulos 10, 11 y el fragmento C del texto “El Gran Uno” de Guodian (Preciado, 2006, 165, 167 y 215, respectivamente).

Concretamente el undécimo comienza:

“Hay una cosa confusamente formada  
anterior al Cielo y a la Tierra  
¡Silenciosa, ilimitada!  
De nada depende y no sufre mudanza  
puede ser tenida por madre del mundo.

Su nombre desconozco,  
la denominan Tao” (Preciado, 2006, 167).

Como puede verse, en esta versión más antigua, no aparece una especulación minuciosa sobre el origen del universo: debe existir algún origen del universo y sus “diez mil seres” (萬物, wàn wù), pero como no parece posible saberlo, el término *dào* no es más que un símbolo para representar ese origen y principio, sin que deba considerarse que entraña una definición precisa de ello (Liu, 2009, 226). Poco a poco, las versiones del *Dào dé jīng* irán transformándose hasta llegar a un *dào* con un sentido metafísico ajeno a los planteamientos originales. Si en la antigüedad el término *dào* significó “una eficacia, indeterminada en sí misma, y al mismo tiempo principio de toda eficiencia” (Preciado, 2006, 63), con el tiempo se va a ir construyendo un sentido ontológico del *dào*, como origen y fundamento de la realidad. Por ejemplo, el primer capítulo de las versiones tardías, posteriores a Mawangdui, dice refiriéndose al Tao:

“El no-ser es principio del Cielo y de la Tierra;  
el ser, de los infinitos seres es madre.  
Por eso con el permanente no-ser  
se contempla la esencia escondida (del Tao)” (Preciado, 2006, 383).

Este cambio se ha ido produciendo por la acción de los diversos comentaristas del texto, siendo los más antiguos de una tendencia claramente materialista (o inmanentista) mientras que a partir del siglo III d. C. aparecen interpretaciones más idealistas y metafísicas (Preciado, 2006, 65-66). Una de las posibles razones de esta evolución de la interpretación del término se debe a las interpretaciones del neotaoísta Wáng Bì (王弼) (s. III d. C.), especialmente su interpretación del capítulo 5 de la copia

de Mawangdui (42 en las versiones tardías):

“El Tao engendra al uno,  
el uno engendra al dos,  
el dos engendra a los diez mil seres” (Preciado, 2006, 227).

El verbo que emplea el *Dào dé jīng* es *shēng* (生), que remite a un proceso de evolución temporal en el universo, pero los comentarios de Wáng Bì introdujeron una reflexión metafísica de mayor calado acerca de cómo pueden salir muchos seres de uno solo, lo que le llevó a desechar una interpretación cosmológica y formular una ontológica identificando al *dào* con el vacío o vacuidad (無, *wú*) (Liu, 2009, 223). Pero se trata de un concepto completamente nuevo, que proviene de la exégesis de esta escuela posterior, cuyo principio hermenéutico para analizar los clásicos fue ir más allá de lo que el texto afirma, dado que toda palabra es imperfecta y debe ser reinterpretada (Chan, 2009, 309). Sea como fuere, fue a partir de las interpretaciones del neotaoísmo, que analizaré más adelante, como el sentido cosmogónico del *dào* fue incorporando profundidades metafísicas que llevaron la especulación del primer *Dào dé jīng* mucho más lejos de lo que esbozaba en sus primeras versiones. En concreto, el recurso al vacío (無, *wú*) parece añadir una dimensión completamente nueva, una cosmovisión de creación que no parece necesaria en la cosmovisión inmanente que se desprende de la versión antigua del *Dào dé jīng*, en la que el *dào* no es algo diferente de las cosas sino el proceso mismo del que todas participan; en este sentido podría ser entendido como *natura naturans*.

Cuando digo “dimensión nueva”, no debe inferirse que ni siquiera aparezca el

término *wú* (無, que puede entenderse tanto como vacío como no-ser) en el *Dào dé jīng* de Guodian. Por ejemplo en el capítulo 19 de esta copia se afirma que “las cosas del mundo nacen del ser (y) nacen del no-ser [ 無 ]” (Preciado, 2006, 183). Pero si interpretamos estas líneas a la luz del resto del libro y observamos que no se dice que todo salga del no-ser, sostengo que debe interpretarse más bien como parte del juego de contrarios (*yin-yang*) que produce los cambios en el mundo. De hecho, como señala el traductor de la obra al castellano para justificar la otra interpretación, en versiones posteriores del texto se supuso (opinión que Preciado prefiere no seguir en la traducción) que probablemente habría un error del copista, que omitió “ser” (有, *yǒu*), y que debería completarse para decir, como así lo recogen las versiones tardías: “Las cosas del mundo nacen del ser; el ser nace del no-ser” (Preciado, 2006, 183 y 225). No obstante, este presunto *error del copista* como justificación de esta modificación, resulta inconsistente con el resto de la versión antigua (en la que el *dào* es tanto ser como no-ser (Preciado, 2006, 478 y Liu, 2009, 225) en sentido del *yin-yang* que acabo de señalar); mientras que sí resulta coherente con las versiones tardías, lo que apunta a que se trata de un intento de introducir las interpretaciones *evolucionadas* en el texto más antiguo.

### **c. 3. 2. El *dào* incognoscible e inefable**

En general se trata de dos características que se desarrollan en las versiones posteriores, si bien es cierto que ya se apuntaba esta idea en las versiones antiguas, como he tenido ocasión de comentar más arriba al señalar que se llama *dào* al origen del

universo sin que ello aporte nada más que darle un nombre. No obstante, se puede observar que esa primera incertidumbre planteada en el capítulo undécimo de Guodian, se acaba convirtiendo en rasgo propio del *dào* en las versiones posteriores, en las que se afirma que:

“El Tao que puede expresarse,  
no es el Tao permanente” (capítulo 45 de Mawangdui, Preciado, 2006, 307).

“Lo miras y no lo ves,  
su nombre es “incoloro”.  
Lo escuchas y no lo oyes,  
su nombre es “insonoro”.  
Lo tientas y no lo tocas,  
su nombre es “incorpóreo”” (capítulo 58 de Mawangdui, Preciado, 2006, 333).

Encontramos unas palabras muy similares en el *Zhuāng zǐ*, corroborando mi tesis, en los libros tardíos del mismo:

“El Tao no se puede oír (...), lo que se oye no es el Tao. El Tao no se puede ver, lo que se ve no es el Tao. El Tao no se puede alcanzar con palabras, lo que se declara con palabras no es el Tao. ¿Sabes que lo que engendra las cosas que tienen forma, él mismo no tiene forma? Al Tao no se lo debe nombrar” (ZZ, XXII, 7, Preciado, 1996, 227).

Si el *dào* está más allá de las palabras y los conceptos, entonces es preciso abandonar éstos para buscar una suerte de comunión mística con la realidad. En este sentido, el primer capítulo de Guodian recomienda eliminar la sabiduría y rechazar la inteligencia (Preciado, 2006, 147). Será una idea que también trataré en el *Zhuāng zǐ*, aunque quizás éste último será más radical al proponer la completa disolución de la propia idea de un yo.

### c. 3. 3. *Zì rán* (自然) y *dé* (德)

Hay una noción fundamental del *Dào dé jīng* a la que no se suele prestar mucha atención y que tiene muchos puntos en común con el *Zhuāng zǐ*, aunque también con la filosofía china en general. *Zì* (自) significa “uno mismo” y *rán* (然) se usa para indicar “así” o “de tal manera”, por lo que *zì rán* apunta a algo que se desarrolla por sí mismo según su propia naturaleza o modo propio de ser; podría traducirse como “naturalidad” (*naturalness*) y no como “Naturaleza” (como en ocasiones se hace) dado que esa acepción del término sólo apareció posteriormente (Liu, 2009, 226-227). En las últimas cuatro líneas del capítulo undécimo de la copia más antigua del *Dào dé jīng* (Guodian, aunque se conservó igual en las versiones posteriores) aparece este término:

人法地 (*rén fǎ dì*)

地法天 (*dì fǎ tiān*)

天法道 (*tiān fǎ dào*)

道法自然 (*dào fǎ zì rán*)

La estructura es muy sencilla y sabiendo que *fǎ* (法) significa ley, norma, método o modelo (recuérdese que es el concepto clave para el legismo (法家, *fǎ jiā*)), el texto describe el modo de ser propio de cada uno de los sujetos de la siguiente manera:

El modelo del hombre es la Tierra,  
el modelo de la Tierra es el Cielo,  
el modelo del Cielo es el *dào*,  
el modelo del *dào* es la naturalidad (*zì rán*)

Siendo este capítulo once (en su primera parte tal y como he comentado más

arriba) de los pocos de Guodian que trata el tema del origen del universo, que sin saber en qué consiste se denomina *dào*<sup>96</sup>, estas últimas líneas siguen esa estructura que recuerda a una jerarquía y que, en el fondo, remite a una norma suprema: El modo de proceder del *dào* (origen y ley del mundo) es la naturalidad (*zì rán*), el desarrollo propio de cada cosa según su propio modo de ser. Y el modo propio de ser de cada cosa es su *dé* (德), su virtud en el sentido de fuerza o capacidad propia de cada cosa y que le hace ser como es (que recuerda al sentido aristotélico de *naturaleza*). El *dào* no es por tanto en el primer *Dào dé jīng* un principio creador, sino aquello que hace que las cosas sean como son. Y no como un primer motor aristotélico, que es ajeno al mundo, el *dào* es el proceso natural mismo, o mejor, el ciclo natural mismo (pues no hay principio ni final) en el que cada ser desarrolla su actividad según su *dé*.

#### c. 3. 4. *Wú wéi* (無為)

El *zì rán* y el *dé* se encuentran profundamente vinculados con el concepto clásico de *wú wéi* (無為<sup>97</sup>): El primero, *wú*, se usa para negar lo que venga a continuación; y *wéi* designa cualquier tipo de actividad o comportamiento. Su sentido literal apuntaría a la inactividad absoluta, pero no se está negando absolutamente toda acción. En la China antigua *wú* tenía tres sentidos distintos (Liu, 2009, 231): 1) el estado de inexistencia previo a que algo comience a existir, y también posterior a su existencia; 2) algo que existe pero no puede percibirse, como por ejemplo los espíritus

---

96 Recuérdese que la primera parte de este capítulo era: “Hay una cosa confusamente formada / anterior al Cielo y a la Tierra / ¡Silenciosa, ilimitada! / De nada depende y no sufre mudanza / puede ser tenida por madre del mundo. / Su nombre desconozco, la denominan Tao” (Preciado, 2006, 167).

97 Estos son los sinogramas más antiguos, aunque en ocasiones también se encuentra en algunas copias (también antiguas) alternado con los caracteres simplificados 无为.

que sólo los chamanes podían ver; y 3) la completa nada o ausencia de todo. En la expresión *wú wéi* debe interpretarse en el segundo sentido: acciones efectivas que, al no ir contra el curso de los acontecimientos, no son apenas percibidas. Es decir, o bien pequeñas intervenciones que eliminen los artificios humanos que impedían a un determinado proceso seguir su curso natural, o bien la abstención de la acción para que *la naturaleza siga su curso*.

Si el modelo de acción es el del *zì rán*, entonces no hay apenas nada que hacer, pues todo se desarrolla correctamente por sí mismo, según su propia naturaleza. Conforme a ello, el sabio (y el gobernante) no debe intervenir excesivamente en ningún proceso para evitar violentarlo y desvirtuarlo (sacarlo de su naturaleza, de su modo propio de ser). Como vengo diciendo, tomar a la naturaleza por modelo es una idea muy común en el pensamiento chino en general, pero muy propia del pensamiento taoísta en particular (recuérdense los señalados orígenes agrarios de los *yǐn shì*). De la misma manera que no se puede conseguir que una planta crezca más rápido tirando de ella, tan sólo se puede favorecer su proceso natural de crecimiento con pequeños cuidados que en lugar de entorpecer o violentar, favorecen su proceso natural de crecimiento. Needham (1956, 70) considera que este pensamiento, en la aplicación política que es más típica de las versiones más avanzadas, es muy próximo al anarquismo al defender que si las plantas crecen mejor sin la intervención humana, también los hombres prosperan mejor sin la interferencia del Estado; tal y como podemos leer, por ejemplo, en el capítulo 57 de las versiones tardías del *Dào dé jīng*:

“Cuantas más prohibiciones en el mundo,  
mayor es la miseria de las gentes.

(...) Cuanto más y más severas leyes y decretos,  
más abundan ladrones y bandoleros.

Por eso dice el sabio:

No actúo<sup>98</sup>, y el pueblo se reforma por sí mismo;

(...) de nada me ocupo, y el pueblo se enriquece por sí mismo” (Preciado, 2006, 439).

Por eso en el sexto capítulo de Guodian (Preciado, 2006, 157) se dice que el sabio no desea nada, ni siquiera actúa (en el sentido de *wú wéi*) y simplemente favorece el curso natural de las cosas. En el fondo no es sino la fórmula general para referir que las acciones ordinarias de los hombres en sociedad, preocupados por explotar la naturaleza, engañar al cliente o vecino, acumular bienes materiales y demás acciones que buscan obtener beneficios cada vez mayores, no hace sino mantenerles en un perpetuo deseo imposible de satisfacer completamente. Como alternativa a todas esas acciones contra la naturaleza propone el no actuar (*wú wéi*) y dejarse llevar favoreciendo los procesos naturales y sociales según sus propios ritmos (*zì rán*), sin intentar dominarlos. El *dé* del *dào* es *wú wéi*, es decir, puesto que el *dào* es el ciclo natural mismo y cada ser actúa según su propia naturaleza (*dé*) y ésta siempre es conforme a la ley natural (*zì rán*), entonces no hay nada que hacer, sino simplemente dejar que todo suceda por sí mismo (*wú wéi*).

“El Tao los engendra,  
la virtud<sup>99</sup> los alimenta,  
la materia les da forma,  
y una figura (concreta) los determina.

Por eso los diez mil seres respetan al Tao y honran a la virtud.

---

98 無為, *Wú wéi*.

99 德, *dé*.

Si se respeta al Tao,  
y se honra a la virtud,  
no es porque alguien los haya encumbrado,  
sino porque (ambos) siempre se mantienen en la espontánea naturalidad<sup>100</sup>  
(Capítulo 14 de Mawangdui, Preciado, 2006, 245).

Y siendo este el modo de proceder del *dào*, así debe actuar también el sabio. El ejemplo perfecto, modelo a seguir para el sabio, es el niño, pues no tiene prejuicios ni ha sido “domesticado” por la sociedad, es espontáneo y todo sucede en él con naturalidad (*zì rán*), nada en él es artificial, es flexible y por eso puede adaptarse fácilmente a los procesos naturales de aquello con lo que se encuentra. Esta imagen del niño es muy recurrente en el *Dào dé jīng*, por ejemplo en el capítulo 17 de la copia de Guodian:

“El hombre de honda virtud  
se asemeja a un recién nacido.  
(...) El día entero, libre de cuidados,  
su armonía es perfecta” (Preciado, 2006, 179).

#### **c. 4. Referencias a Lǎo Zǐ en el *Zhuāng zǐ***

Hasta ahora he expuesto brevemente la filosofía del *Dào dé jīng* para poder analizar sus proximidades y lejanías con los planteamientos del *Zhuāng zǐ* y su posible influencia en el mismo. Y la mejor manera para comprobar la posible influencia del *Dào dé jīng* sobre el *Zhuāng zǐ* es analizar en éste todas las menciones explícitas a Lǎo Zǐ, así como referencias implícitas a su obra.

---

100 自然, *zì rán*

Como explicaré con mayor detenimiento más adelante, el *Zhuāng zǐ* se divide en tres partes bien diferenciadas: *Libros Interiores* (內篇, *nèi piān*) (primeros siete); *Libros Exteriores* (外篇 *wai pian*) (del octavo al vigésimo segundo); y *Libros Varios* (雜篇 *zá piān*) (del vigésimo tercero al trigésimo tercero). Pese a pequeñas alteraciones, hay un acuerdo generalizado respecto a que sólo los primeros fueron escritos por Zhuāng Zhōu en la época de los Estados Combatientes, mientras que los siguientes fueron escritos con posterioridad. En las tres partes encontramos menciones a Lǎo Dān (老聃), que corresponde al nombre de la persona histórica que más probablemente corresponda al denominado posteriormente Lǎo Zǐ (老子) (expresión que sólo aparece, mezclada o en lugar de la anterior, en los *Libros Exteriores* y en *Libros Varios*). Para el análisis de la presente tesis, centrada en los *Libros Interiores*, en principio sólo sería relevante el análisis de tales menciones a Lǎo Dān en los mismos. Y, como demostraré, son referencias que no presentan ningún problema a la hora de apoyar que no hay una influencia directa de Lǎo Zǐ en Zhuāng Zhōu. Sin embargo, puesto que, como he mencionado más arriba, la tradición ha querido vincular desde el inicio a ambos autores, el análisis de tales menciones en los libros posteriores (*Exteriores* y *Varios*) demostrará que se trata de una influencia que sólo se aplica a tales libros tardíos, pero que está ausente en los primeros (los *Interiores*).

#### **c. 4. 1. Menciones a Lǎo Dān en los *Libros Interiores* del *Zhuāng zǐ***

En los *Libros Interiores* sólo aparecen tres menciones a Lǎo Dān (老聃): Libro III, 3 (Preciado, 1996, 56); libro V, 3 (Preciado, 1996, 74) y libro VII, 4 (Preciado, 1996,

93-94)<sup>101</sup>. Aunque, en una primera impresión, la simple cita a este autor debería llevarnos a concluir que atestigua, por pequeña que sea, alguna influencia del mismo; ninguna de estas menciones se acompaña de ideas específicas y mucho menos citas a su obra, el *Dào dé jīng*. En el *Zhuāng zǐ* aparecen muchísimos nombres de antiguos maestros (muchos de ellos inventados o sin referencias históricas contrastadas por otras fuentes) y específicamente en el caso de los *Libros Interiores* (y, como veremos, en bastantes ocasiones del resto de libros) no se trata del intento de reproducir las ideas de tal autor en concreto, sino simplemente del uso de un nombre y su fama de consagrado maestro para construir un personaje dotado de autoridad que exponga las ideas de Zhuāng Zhōu en una anécdota o en un diálogo completamente inventados. Y así puede verse en los pasajes en los que aparece Lǎo Dān en los *Libros Interiores* del *Zhuāng zǐ*, que en ningún caso exponen ideas que aparezcan específicamente en el *Dào dé jīng* sino, más bien al contrario, ideas característicamente propias del *Zhuāng zǐ* tal y como podemos observar en el resto de libros.

Es bien diferente el caso de algunas citas a expresiones y frases completas al *Dào dé jīng* en los libros posteriores del *Zhuāng zǐ*. No obstante, estas otras citas, que podemos considerar directas por su alto grado de literalidad, nunca son referencias expresas a la obra de Lǎo zǐ, sino que se insertan en el seno de una conversación inventada, como si Lǎo Dān pronunciara esas palabras o, de forma vaga, se introducen con la expresión “Lǎo Dān dijo...” (老聃曰, *Lǎo Dān yuē*). Siendo bien distinto este procedimiento a las menciones de Lǎo Dān en los *Libros Interiores* (que, recuerdo,

---

101 Aunque cito las páginas de la traducción, en la que, lógicamente, pueden también constatarse estas menciones; he realizado estas comprobaciones en la versión china del texto. Y lo mismo vale para los capítulos exteriores y varios, que presentaré a continuación.

poco tienen que ver con las ideas de éste), podemos concluir con argumentos suficientes que no hay influencia directa constatable de este autor en los *Libros Interiores* del *Zhuāng zǐ*.

#### c. 4. 2. Menciones a Lǎo Dān en los *Libros Exteriores* del *Zhuāng zǐ*

En cuanto a las menciones a Lǎo Dān en los *Libros Exteriores*, las tenemos de dos tipos:

a) Del mismo tipo de las que aparecen en los *Libros Interiores*, es decir, conversaciones inventadas, enmarcadas en lo que se llega a convertir en un tópico literario en el *Zhuāng zǐ*: el encuentro entre Confucio y Lǎo Dān. Se trata de un encuentro controvertido que atestiguan algunas fuentes chinas, mientras que algunos estudios contemporáneos ponen en duda. Independientemente de esta controversia, es casi completamente imposible que, de haberse producido, existieran registros de sus conversaciones (siendo que ni uno ni otro lo han reflejado en la obra que nos ha llegado). Por tanto, las conversaciones entre ambos que encontramos en el *Zhuāng zǐ* son, de nuevo, un procedimiento para ilustrar las ideas de su pensamiento taoísta<sup>102</sup>. Concretamente se relatan cuatro encuentros distintos: 1º) Libro XII, 8 (Preciado, 1996, 130), que confronta a Confucio con Lǎo Dān discutiendo acerca de algunas teorías de la Escuela de los Nombres, que es claramente imposible que fuera una conversación real al ser esta escuela muy

---

102 Nótese que he empleado esta expresión con plena intención, ya que estos *Libros Exteriores* sí fueron escritos en época en la que el taoísmo (*dào jiā*) estaba constituido y, como puede fácilmente comprobarse en lo que estamos comentando, para los miembros de esta escuela (especialmente para los que escribieron estos libros del *Zhuāng zǐ*) el pensamiento de Zhuāng Zhōu y el de Lǎo zǐ formaban parte de una misma tradición. Aunque no fuera cierto, esta fue la idea que animó a esta escuela y que, como he explicado, dio lugar a la confusión que, junto a otros autores, trato de desmontar.

posterior a Confucio y a Lǎo Dān; 2º) Libro XIII, 4 (Preciado, 1996, 143-144); 3º) Libro XIV, 6 (Preciado, 1996, 155-157) y 4º) Libro XIV, 7 (Preciado, 1996, 158), estas últimas son del mismo tipo que la segunda solo que con temas diferentes. Este primer tipo de menciones, como ocurría en los *Libros Interiores*, presentan a Lǎo Dān defendiendo ideas propias del *Zhuāng zǐ*. También aparece una conversación de este tipo, aunque no con Confucio y, esta vez, con el nombre de Lǎo zǐ (老子), en el capítulo quinto del libro XIII (Preciado, 1996, 144-145).

b) Conversaciones en las que Lǎo Dān pronuncia expresiones razonablemente próximas a algún capítulo del *Dào dé jīng*<sup>103</sup>:

- En el libro XI aparece: “Eliminad a los sabios, desechad a los inteligentes, y un gran orden reinará en el mundo” (ZZ, XI, 2, Preciado, 1996, 117). Que es bastante próximo a:

“Elimínese la sabiduría, rechácese la inteligencia,  
y las gentes obtendrán beneficios cien veces mayores”  
(capítulo 63 de la copia de Mawangdui, Preciado, 2006, 343<sup>104</sup>).

Este es el primer caso (sólo hay otro más, como expondré) que podría presentar alguna duda respecto a la posible influencia de una versión antigua del *Dào dé jīng*, pues se trata de un planteamiento que también aparece en la copia más antigua de Guodian:

---

103 Estas proximidades han sido tomadas a partir de las notas al pie en cada caso del traductor del *Zhuāng zǐ* al castellano (Preciado, 1996).

104 En las versiones tardías se presenta idéntica, aunque aparece en el capítulo 19, como puede consultarse en Preciado, 2006, 401.

“Elimínese la inteligencia, rechácense las argumentaciones, y las gentes obtendrán beneficios cien veces mayores) (primer capítulo de la copia de Guodian Preciado, 2006, 147).

Sin embargo, puesto que sólo hay dos casos en que la frase podría haber sido tomada de esa copia más antigua (por cierto, contemporánea de Zhuāng Zhōu) en lugar de las versiones tardías en las que también aparece (y por tanto es igualmente probable que se tomara de éstas). Por otro lado, el resto de citas, por su contenido, son todas claramente de versiones posteriores a comienzos del siglo II a. C. (copia de Mawangdui), por lo que es altamente improbable que sólo aquella (y la otra, que veremos) fuera tomada de una versión antigua. No obstante, recuérdese que puesto que estamos valorando los libros posteriores a los que escribiera Zhuāng Zhōu, estas citas no afectan a la cuestión sobre la influencia de *Lǎo zǐ* sobre aquél.

- En el libro XXI, en otra de las conversaciones fabuladas de Confucio y Lǎo Dān, éste afirma: “El Yin supremo es gélido; el supremo Yang, ardiente. (...) Uno y otro se mezclan y comunican, y se forma la armonía; y así, se engendran los seres” (ZZ, XXI, 4, Preciado, 1996, 212-213). Que resulta muy similar a:

“Los diez mil seres albergan en su seno el *yin* y el *yang*, cuyas energías vitales chocan para tornarse en armónica unidad” (capítulo cinco de la copia de Mawangdui, Preciado, 2006, 227)<sup>105</sup>.

- El quinto capítulo del libro XXII (Preciado, 1996, 223-224), también en el seno de una conversación con Confucio, Lǎo Dān defiende ideas características que aparecen a

---

<sup>105</sup> De nuevo, aparece idéntico (reordenado como capítulo 42) en las versiones tardías como puede leerse en Preciado, 2006, 424.

partir de las versiones tardías (por lo menos a partir de la de Mawangdui) del *Dào dé jīng*.

#### c. 4. 3. Menciones a Lǎo Dān en los *Libros Varios del Zhuāng zǐ*

También en los *Libros Varios* aparecen dos tipos de menciones a Lǎo Dān:

a) Dos conversaciones donde hablan discípulos de Lǎo Dān (se cita su nombre) y de las ideas de éste, pero no se citan ni directa ni indirectamente planteamientos específicos que aparezcan en el *Dào dé jīng* (Libro XXIII, 1, Preciado, 1996, 233-235 y libro XXV, 6, Preciado, 1996, 264-265).

b) Conversaciones o referencias a palabras de Lǎo Dān o Lǎo zǐ (mediante el señalado procedimiento “Lǎo Dān dijo...”) que aparecen literalmente (o son expresiones muy próximas) en el *Dào dé jīng*:

- En una conversación del Libro XXIII en la que interviene Lǎo zǐ (老子) su interlocutor afirma: “Cuando un aldeano cae enfermo (...) y su vecino viene a preguntar por su estado, el enfermo puede hablar de su mal, con lo que, aunque siga enfermo, es como si no lo estuviera” (ZZ XXIII, 2, Preciado, 1996, 237). Que es razonablemente próxima a estas palabras del *Dào dé jīng*: “Saber que no se sabe, excelente; creer que se sabe sin saber, un mal. Por eso el sabio libre se halla del mal, porque (reconoce que) lo tiene” (capítulo 36 de Mawangdui, Preciado, 2006, 289)<sup>106</sup>. Más adelante, Lǎo zǐ pregunta: “¿Puedes abrazar el Uno? ¿Puedes no perderlo? (...) ¿Puedes mantenerte libre

---

<sup>106</sup> Prácticamente idéntico en las versiones tardías como puede leerse en Preciado, 2006, 453.

y sin ataduras? ¿Puedes conservar tu simplicidad y tu ignorancia? ¿Puedes volverte un niño pequeño?” (ZZ XXIII, 2, Preciado, 1996, 237). Y en el *Dào dé jīng* leemos: “¿Puedes hacer que tu espíritu y tu cuerpo abracen el Uno, y no lo abandonen? ¿Puedes alcanzar la máxima blandura dominando tu energía vital, y volverte un recién nacido?” (capítulo 54 de la copia de Mawangdui, Preciado, 2006, 325)<sup>107</sup>. Y finalmente: “Los niños pequeños están todo el día llorando, y su garganta no enronquece: tan perfecta es su armonía” (ZZ XXIII, 2, Preciado, 1996, 237). Y en el *Dào dé jīng* leemos que el hombre virtuoso se asemeja a un recién nacido: “Llora todo el día y no enronquece, pues su armonía es perfecta” (capítulo 18 de Mawangdui, Preciado, 2006, 253)<sup>108</sup>.

A parte de estos fragmentos razonablemente parecidos, en general todo el libro XXIII del *Zhuāng zǐ* contiene planteamientos sobre el *dào* típicos de la interpretación metafísico-cosmogónica de las versiones más desarrolladas (a partir de Mawangdui en adelante).

- En el libro XXVII aparece una historia en la que se refiere a un mismo personaje al principio una sola vez con el nombre de Lǎo Dān (老聃) y las siguientes tres veces con el de Lǎo Zǐ (老子), que afirma: “La gran blancura parece negra; la abundante virtud parece no ser bastante” (ZZ XXVII, 7, Preciado, 1996, 283). En el *Dào dé jīng* se dice: “la gran blancura parece inmunda, la omnímoda virtud parece no ser bastante” (capítulo B5 de Guodian, Preciado, 2006, 195). De nuevo nos encontramos ante otra posible cita a una copia antigua, pero el hecho de que aparezca exactamente con los mismos términos en la copia de Mawangdui (Preciado, 2006, 223) y versiones posteriores

---

107 Similar en versiones tardías, como puede leerse en Preciado, 2006, 392.

108 Idéntico en las versiones tardías como puede leerse en Preciado, 2006, 437.

(Preciado, 2006, 423) hace improbable que fuera sacada de aquélla. Dado que, junto con ZZ, XI, 2, son las únicas dos ocasiones en que se citaría la versión antigua y, puesto que las versiones tardías también contienen estas palabras, lo más probable es que fueran éstas versiones las que se estuvieran citando.

- En el libro XXXIII, que se ha señalado en varias ocasiones es como una breve historia de la filosofía china antigua, se exponen las ideas de Lǎo Dān a través de expresiones que encontramos en el *Dào dé jīng*:

“Conoce lo masculino y conserva lo femenino, y hazte barranco del mundo. Conoce el honor, mantente en la humillación, y hazte el valle del mundo” (ZZ, XXXIII, 5, Preciado, 1996, 336).

“Conoce lo masculino,  
conserva lo femenino,  
hazte barranca del mundo.  
(...) Conoce el honor,  
mantente en la deshonra,  
hazte vaguada del mundo” (capítulo 28 de las versiones tardías del *Dào dé jīng*, Preciado, 1996, 410)<sup>109</sup>.

Continuando con la exposición del pensamiento de Lǎo Dān sobre el sabio *ideal*: “Todos los hombres buscan ser el primero, sólo él ser el postrero” (ZZ, XXXIII, 5, Preciado, 1996, 336). Y en el *Dào dé jīng* leemos: “no atreverme a ser del mundo el primero” (capítulo 32 de Mawangdui, Preciado, 2006, 281)<sup>110</sup>. Más adelante, “asume todos los oprobios del mundo” (ZZ, XXXIII, 5, Preciado, 1996, 336). Y en el *Dào dé jīng* leemos: “Solo quien hace suyos los oprobios del Estado es digno de llamarse señor del país” (capítulo 43 de Mawangdui, Preciado, 2006, 303)<sup>111</sup>. Seguidamente, “todos

109 En la copia de Mawangdui, siendo el resto igual, la cuarta línea citada es ligeramente diferente: “conoce lo blanco” en el sentido de no tener mancha (Preciado, 2006, 361).

110 Idéntico en versiones posteriores, como puede leerse en Preciado, 2006, 449.

111 Idéntico en las versiones posteriores tal y como puede leerse en Preciado, 2006, 460.

buscan la felicidad, sólo él se pliega por conservarse entero” (ZZ, XXXIII, 5, Preciado, 1996, 337) y en el *Dào dé jīng*: “lo que se pliega se conserva entero” (capítulo 67 de Mawangdui, Preciado, 2006, 351)<sup>112</sup>. Y “lo duro se destruye, y lo afilado se mella” (ZZ, XXXIII, 5, Preciado, 1996, 337) y en el *Dào dé jīng*: “si se afila mucho (la espada), no podrá conservarse largo tiempo” (capítulo 53 de Mawangdui, Preciado, 2006, 323)<sup>113</sup>.

Por último, en el libro XXVI, 5 (Preciado, 1996, 273-274) aparece mencionado Lǎo lái zǐ (老萊子), que a veces se ha confundido con Lǎo Zǐ dado que también fue un pensador taoísta que dejó obra escrita sobre el *dào*, pero se ha descartado esa posibilidad cuando los filólogos actuales han logrado diferenciar claramente esa obra del *Dào dé jīng* a partir de la evidencia textual (Preciado, 2006, 26).

#### **c. 4. 4. Conclusión sobre las menciones a Lǎo Dān en el *Zhuāng zǐ***

Aunque, como afirmé más arriba, queda fuera de toda duda que la obra de Lǎo Zǐ influyera de alguna manera directa en los *Libros Interiores* del *Zhuāng zǐ*, me he detenido a analizar todas las veces en que se le menciona en esta obra para señalar que ni siquiera la obra más antigua y cercana a Lǎo Zǐ influyó en el resto de los libros del *Zhuāng zǐ*. De todas las menciones y citas analizadas tan sólo dos podrían haber sido tomadas de copias más antiguas. Pero no se puede excluir que fueran tomadas de las versiones posteriores, dado que éstas también contienen las mismas expresiones. Sin embargo, la inversa no se produce, es decir, que no existe un solo caso que pudiera

---

112 Idéntico en las versiones posteriores tal y como puede leerse en Preciado, 2006, 404.

113 Idéntico en las versiones posteriores tal y como puede leerse en Preciado, 2006, 391. Aunque el capítulo también se encuentre en la copia más antigua (Guodian), no ocurre lo mismo con esta expresión, que sólo aparece a partir de Mawangdui.

haber sido tomado sólo de las copias antiguas, y sí multitud de casos (todos los demás) en los que sólo se pudo tomar la cita de las versiones más *modernas* (pues tales expresiones no se encuentran en la antigua). Con lo que es fácil concluir que el Lǎo Zǐ que aparece en el *Zhuāng zǐ* no es el antiguo escrito por Lǎo Dān, sino la versión posterior (Mawangdui y siguientes)<sup>114</sup>. Y esto en lo que se refiere a los *Libros Exteriores* y *Libros Varios* pues, como he señalado, el Lǎo Dān que aparece en los *Libros Interiores* no es sino un personaje literario (inspirado en un personaje histórico) que sólo defiende ideas de Zhuāng Zhōu y ninguna que aparezca en el *Dào dé jīng*; a no ser que se invoque un razonable *parecido de familia* en el sentido de la definición general de pensamiento taoísta que ofrecí más arriba, pero que resulta del todo insuficiente para deducir una influencia directa de una obra sobre otra.

### c. 5. Las diferencias entre el *Zhuāng zǐ* y Lǎo Zǐ y conclusión sobre este punto

Tras esta clara separación entre el *Zhuāng zǐ* y Lǎo Zǐ, seguramente resulte chocante que se trate el pensamiento de este autor en esta tesis, aunque sea brevemente. El sentido de hacerlo es bien claro: puesto que la tradición taoísta (la *dào jiā* ya constituida posterior a ambos) los consideró integrantes de una misma corriente y, por tanto, con ideas comunes, los historiadores de la filosofía (chinos y occidentales) han tendido a interpretar el *Zhuāng zǐ* como si la idea de Tao (道, *dào*) tuviera la misma importancia y significados que en Lǎo Zǐ. Esto es incorrecto en dos aspectos:

1. En lo que se refiere a los *Libros Interiores* del *Zhuāng zǐ* es una suposición

---

114 Como también afirma Preciado, aunque no lo apoye de ninguna manera explícita (2006, 27).

manifiestamente falsa dado que (como he avanzado en la sección anterior y apoyaré más detenidamente en las páginas que siguen) las concepciones de ambos autores son muy diferentes. Y en el resto de los libros posteriores, habría que precisar en cada caso, pues habiendo sido escritos por muchas manos, en ocasiones encontramos pensamientos muy próximos, cuando no directamente tomados del *Dào dé jīng* (como he mostrado en la sección anterior); y en otras, ideas más próximas a la concepción genuina de los primeros libros más antiguos del *Zhuāng zǐ*, que nada tienen que ver<sup>115</sup> con los planteamientos de Lǎo Zǐ.

2. Porque ambas obras han sufrido un proceso de re-edición posterior, con la subsiguiente modificación de numerosas partes del texto, ambas desde una interpretación metafísica ajena a las partes más antiguas y propia del Neotaoísmo (que analizaré enseguida), varios siglos posterior. Esto es especialmente acusado, como veremos, en el caso del *Dào dé jīng*, al que no se añadieron capítulos posteriores, como ocurrió con el *Zhuāng zǐ*, sino que se reordenaron y se reescribieron introduciendo texto en la versión más antigua, produciendo versiones nuevas que se tomaron como copias de la antigua; dando lugar a los problemas de datación y filiación de las obras y de la antigüedad de las ideas taoístas que vengo comentando.

De nuevo entonces y con más razón: ¿Por qué tratar a Lǎo Zǐ en esta tesis?

Siendo un referente indiscutido del pensamiento taoísta que sí ha influido en las

---

115 Se entiende que no *absolutamente nada*, puesto que podemos seguir hablando de *pensamiento taoísta*, como vengo defendiendo; pero cada uno de estos autores tienen una concepción original y marcadamente diferente (como voy a exponer a continuación), dentro de unas ciertas pautas comunes.

versiones e interpretaciones tardías del *Zhuāng zǐ*, aunque esta tesis se centre en los *Libros Interiores* más antiguos, es preciso analizar las principales ideas del pensamiento de aquél, aunque solo sea para delimitar muy bien sus tesis y poder diferenciarlas claramente de las del *Zhuāng zǐ*, dotando de pruebas tangibles mi afirmación de la clara diferencia entre ambos autores. Este es el sentido que justifica este apartado en el que se establecen claras diferenciaciones entre ambas obras, que serán completadas finalmente en los capítulos dedicados al análisis del pensamiento del *primer Zhuāng zǐ*.

#### **d) Yáng Zhū**

Este autor representa una opción de vida que influyó profundamente en la corriente del pensamiento taoísta. Proviene de una costumbre muy antigua en China que elegían algunos que se apartaban por completo de la vida social y se recluían en montañas y bosques. Se trata de una tendencia que será de lo más común entre los autores taoístas y que parece ser muy anterior, incluso, a la época de los Estados Combatientes; razón por la que algunos autores (Fung, 1948, 60) la consideran como un precedente del pensamiento taoísta. Hay un acuerdo generalizado (McLeod, 2012, 443-444) en que una de las primeras menciones a estos ermitaños *proto-taoístas* la encontramos en dos fragmentos de las *Analectas* de Confucio (libro XVIII, fragmentos 7 y 8, Legge, 19--?<sup>116</sup>, 278-282) que se refiere a ellos como *yǐn zhě* (隱者, *los ocultos*). Según Confucio, estos ermitaños buscaban la pureza individual, entendida como la libertad de no someter su voluntad más que a sí mismos, y los critica por renunciar a sus responsabilidades con la familia y con la sociedad pues, como ya expuse más arriba,

---

116 Pese a disponer del texto digitalizado, no aparece año de publicación (ver bibliografía).

para Confucio una vida humana sólo cobra sentido plenamente en el cumplimiento de sus deberes en sociedad. Por el contrario, con sus vidas solitarias y apartadas de otros humanos, estos *yǐn zhě* negaban el sentido de toda sociedad pues pensaban que cada uno está solo y nada puede hacerse por mejorar el mundo corrupto de las *ciudades*.

Yáng Zhū (楊朱) (ca. 440–360 a. C.) parece ser el primer *yǐn zhě* del que se tiene noticia que articuló sus pensamientos de forma que trascendieron a otros autores. Sin embargo, no ha llegado hasta nuestros días ningún escrito suyo. El libro dedicado a él en el *Liè zǐ* (列子) (siglo III d. C.) defiende un hedonismo y egoísmo radicales que parecen llevar demasiado lejos las ideas de Yáng Zhū que aparecen en las únicas fuentes antiguas de su pensamiento de que disponemos, aunque no se trata de obras taoístas: *Mèng zǐ* (孟子) (que corresponde a la obra del autor homónimo de la época de los Estados Combatientes), *Hán Fēi zǐ* (韩非子) (uno de los libros fundamentales de la escuela legista) y el *Huái nán zi* (淮南子), que puede ser considerada semi-taoísta (Fung, 1948, 61, Bauer, 2006, 87 y Preciado, 2006, 53-54). Sin embargo, la influencia de sus ideas muy amplia, y en el *Mèng zǐ* se dice que durante un tiempo las doctrinas de Yáng Zhū (que toma como representante del pensamiento taoísta) y las de *Mò zǐ* (墨子) monopolizaron el panorama ideológico de la antigua China (Preciado, 2006, 53).

Las ideas fundamentales de Yáng Zhū son el desprecio de los bienes materiales y la altísima estima de la propia vida, que se resumen en la anécdota por la que se suele caracterizar su pensamiento, en la que se le presenta negándose a sacrificar un solo pelo de su pierna aunque a cambio de ello le concedieran todas las riquezas del mundo (Fung, 1948, 61 y Preciado, 1996, 11 y 2006, 54). Esta cita fue manipulada por sus

detractores y en varias fuentes aparece rechazando *sacrificar* el pelo por el bien de todo el mundo. De lo poco que se puede deducir a través de las citas indirectas en las fuentes, es que defendía que la vida era el valor supremo, por lo que aconsejaba alejarse de los bienes materiales y las preocupaciones y ataduras sociales para vivir dependiendo sólo de uno mismo en comunión con la naturaleza (Preciado, 2006, 54). Estos tres elementos (rechazo de la vida social y de la autoridad y elogio de la vida en un medio natural) serán una constante en el pensamiento taoísta, y muy especialmente en el *Zhuāng zǐ*. Aunque es considerado por algunos autores como uno de los primeros taoístas (por ejemplo Fung, 1948, 60-61, Preciado, 1996, 11), coincido con Bauer (2006, 87) en que es mejor considerar esta antigua corriente como otra distinta que él llama “hedonista”, por su énfasis en el disfrute de la vida individual que no se sacrifica ante nada ni ante nadie.

#### **d. 1. Influencia del pensamiento de Yáng Zhū en el *Zhuāng zǐ***

Como decía más arriba, las ideas de Yáng Zhū tuvieron una gran influencia en el pensamiento chino en general y muy particularmente en el pensamiento taoísta. Aunque son muchos los capítulos del *Zhuāng zǐ* en los que se puede intuir una influencia de Yáng Zhū, referiré a continuación los dos casos más evidentes. En primer lugar, la historia que relata la segunda sección del primer libro del *Zhuāng zǐ* (ZZ I, 2, Preciado, 1996, 38-39), donde se cuenta la historia de un rey que ofrece su reino a alguien que lo desprecia y, seguidamente, se cuenta la historia de unos maravillosos seres espirituales (ermitaños) que realizan toda serie de proezas y viven felices en armonía con la

naturaleza sin necesitar de ningún bien *exterior*. Y, en segundo lugar, los consejos que encontramos en el cuarto libro del *Zhuāng zǐ* (ZZ, IV, 4-7, Preciado, 1996, 65-69) donde se refieren las bondades de aquellos que parecen inservibles para la sociedad, pues ellos viven tranquilos más años sin que se los moleste ni requiera para ninguna tarea. Siendo inútiles para todo el mundo son en realidad útiles para sí mismos, pues consiguen llevar una vida tranquila y sin alteraciones externas (lo que remite a la idea del *wú wéi* (無為)).

Hasta aquí he analizado autores y corrientes de pensamiento anteriores al *Zhuāng zǐ*, a partir de ahora trataré las tradiciones posteriores al mismo y la influencia que han tenido sobre la interpretación que se ha venido haciendo de esta obra.

#### **e) La Escuela de la Oscuridad o Neotaoísmo**

La *xuán xué* (玄學, *escuela de la oscuridad*) designa una amplia corriente de pensamiento que abarca el amplio período comprendido entre principios del siglo III a finales del VI, integrado por toda una serie de autores que aúnan ideas confucianas y taoístas desde una perspectiva marcadamente metafísica<sup>117</sup>. Fundamentalmente se trata de una escuela de exégetas con unos postulados muy generosos sobre interpretación textual. Dada su peculiar interpretación de los textos clásicos taoístas (especialmente del *Dào dé jīng* y del *Zhuāng zǐ*) se denomina también Neotaoísmo. No obstante, siendo

---

117 El término “oscuro” (玄, *xuán*) es muy usado en el *Dào dé jīng* para describir el misterio del *dào* (道) que trasciende el lenguaje y toda percepción sensible, así que en *xuán xué* se usa para referirse al estudio (*xué*) de los oscuros misterios del *dào* (Liu, 2009, 303). Esto, como avancé más arriba al tratar el pensamiento de Lǎo Zǐ y desarrollaré en esta sección, se refiere especialmente a las versiones e interpretaciones tardías del texto; que justamente surgen a partir de los trabajos de Wáng Bì (王弼), perteneciente a esta escuela.

muy posterior a los *Libros Interiores*, e incluso a todo el *Zhuāng zǐ*, ningún autor de esta corriente podría haber influido en la producción del mismo. Sin embargo, la versión más antigua del *Zhuāng zǐ* disponible hasta la fecha proviene de la edición de Guō Xiàng (郭象), perteneciente a esta escuela, y es sabido que eliminó, reformó y reordenó el texto más antiguo que, lamentablemente, permanece perdido. Es por ello fundamental analizar las principales características de esta corriente de pensamiento, y particularmente del pensamiento de Guō Xiàng, para valorar, en la medida de lo posible, su influencia en el texto del *Zhuāng zǐ* de que disponemos, así como en las interpretaciones que se han hecho del mismo.

A grandes rasgos, esta escuela se inicia en el periodo de crisis que sucede a la caída de la dinastía Hàn (漢) (que había fundado el primer imperio) (s. III d. C.). Es una época de gran inestabilidad política y social, análoga a la de los Estados Combatientes, que llevó a diversos filósofos a reinterpretar los textos del pasado en busca de nuevas ideas para revitalizar la ética y la política en decadencia. Los intelectuales de esta corriente vincularon el confucianismo oficial de los Hàn con la decadencia de su imperio. Pero su crítica no iba dirigida a Confucio, sino a lo que consideraron toda una serie de interpretaciones sesgadas para el interés de los magistrados (formados *oficialmente* en el confucianismo). De forma que esta escuela planteó, por primera vez explícitamente en el pensamiento chino, los problemas de la interpretación textual. A través de la crítica a la interpretación oficial de los textos de Confucio, propusieron la necesidad de plantear nuevas lecturas así como de abrirse a nuevos textos que, hasta el momento, habían sido minusvalorados y entre los que se encontraban los textos taoístas

(Chan, 2009, 304-305).

La mayoría de neotaoístas, partiendo de la ya citada distinción confuciana entre los nombres y las cosas, se refieren a la distancia que hay entre las palabras (言, *yán*) y su significado (意, *yì*). Y puesto que las palabras, aunque necesarias, siempre serán incapaces de expresar completamente una experiencia o una idea compleja, tratar de aclarar un texto a partir de los significados literales de sus palabras jamás llegará a lo que un autor pretendía expresar (Chan, 2009, 305-306). Para esto, Guō Xiàng afirma que todo intérprete debe ir más allá de las palabras del texto para llegar al verdadero significado que yace tras ellas, es decir, lo que verdaderamente el autor quería decir (Chan, 2009, 309). Esta opinión del *editor* de la copia del *Zhuāng zǐ* que tenemos debe ser tenida en cuenta por toda interpretación que se tenga del mismo, pues si bien la labor de todo exegeta es esclarecer un texto, se revela imposible la pretensión de llegar a describir definitivamente (habida cuenta de la limitación del lenguaje) las intenciones del autor del texto. Esto no significa que Guō Xiàng pretenda describir con el lenguaje, del que *desconfía*, el *verdadero* sentido del *Zhuāng zǐ*; pero siendo esta misma cuestión uno de los temas más recurrentes en el *Zhuāng zǐ*, es preciso tenerlo muy en cuenta para valorar la influencia de Guō Xiàng en su re-elaboración del texto *original*, del que no disponemos para establecer una comparación.

No obstante, la cuestión más relevante para la presente tesis será la reinterpretación metafísica que los neotaoístas hacen del *Dào dé jīng* y del *Zhuāng zǐ*, puesto que añadieron sentidos de trascendencia donde no los había y que, sin embargo, influyeron profundamente en las lecturas que la tradición china hizo de ambas obras.

Muy probablemente estas interpretaciones estén muy relacionadas con la influencia que había empezado a tener el budismo en el pensamiento chino por aquella época (Bauer, 2006, 179, 213-217 y 255-256). Wáng Bì (王弼) (226 – 249) a través de sus comentarios del *Dào dé jīng* extraerá interpretaciones metafísicas que suponen una reformulación trascendente del *dào* que parece ir más allá de la que se advierte en el texto original, tal y como he comentado más arriba<sup>118</sup>. Aunque se sabe que Guō Xiàng (252? - 312 d. C.) comentó también el *Dào dé jīng* y otros textos taoístas, tan sólo nos ha llegado su versión y comentarios del *Zhuāng zǐ*, que tienen unos alcances metafísicos<sup>119</sup> que resulta difícil imaginar en los *Libros Interiores*, escritos hacia el siglo IV-III a. C. Volveré sobre esta cuestión en el siguiente capítulo (en el apartado 5. c. *La interpretación de Guō Xiàng*).

#### **f) Sobre la posible influencia india**

Resulta un lugar común referirse al aislamiento de China (hasta prácticamente el siglo XX) para concebirla como una región herméticamente cerrada sin ningún contacto con otras civilizaciones durante siglos. Needham (1954, 157) apunta que, pese al evidente aislamiento, son innegables algunas influencias con otras regiones, aunque no llegaran a ser tan grandes como para suponer un cambio significativo en el pensamiento y cultura chinos. Por otro lado, coincido completamente con Preciado (2006, 94) en que la importancia de los trasvases de ideas de la ruta de la Seda y la anterior ruta aqueménida no ha sido aún valorada con el gran papel histórico que tuvieron. En este

---

118 El desarrollo de esta cuestión excede los límites de esta tesis, de modo que para un análisis bien fundamentado de la misma remito a las páginas del artículo de Chan (2009, 303-323).

119 Cf. Chan, 2009, 309-311.

sentido, hay numerosos estudios que pretenden señalar la cercanía del primer pensamiento taoísta con el pensamiento indio (concretamente con los textos de las *Upaniṣads* y las prácticas yóguicas<sup>120</sup>). Hay enormes diferencias muy evidentes entre ambas tradiciones y dilucidar si hubo, y hasta qué punto fueron relevantes, influencias en este sentido sería el motivo de otra tesis doctoral. No obstante, no quería dejar de señalar estos ciertos parecidos, en lo que concierne al *Zhuāng zǐ* referido a las técnicas de meditación que analizaré más adelante, que no dejan de ser sorprendentes y, sin más fundamento que el del muy razonable parecido, considero que deben hacernos sospechar que existió algún tipo de conocimiento mutuo. La introducción del budismo en China no es plenamente efectiva y patente hasta el siglo I después de Cristo, lo cual descarta las influencias más evidentes en los *Libros Interiores* del *Zhuāng zǐ*. Pero esto no invalida que existieran contactos previos de menor incidencia que permearan algunas técnicas taoístas. Aunque esto último no es más que una hipótesis que, en el marco de esta tesis, no puede ser tratada con la profundidad que requiere, señalaré más adelante los parecidos y diferencias entre ambas técnicas meditativas.

---

120 BAGCHI, P. C.: *India and China; a thousand years of Sino-Indian Cultural Relations*. Hind Kitab, Bombay, 1944. 2nd ed. 1950 (p. 189); Cita a CONRADY, A.: “*Indischer Einfluss in China in 4-jahrh. v. Chr.*” ZDMG, 1906, 60, 335; WIEGER, L.: *Textes Philosophiques*, (Ch. and Fr.), Mission Press, Hsienhsien, 1930 (p. 262); WIEGER, L.: *La Chine a travers les Ages; Precis, Index Biographique et Index Bibliographique*, Mission Press, Hsienhsien, 1924. (Eng. tr. E. T. C. Werner.) (p. 45) y WIEGER, L.: *Histoire des Croyances Religieuses et des Opinions Philosophiques en Chine depuis l'origine jusqu'à nos jours*, Mission Press, Hsienhsien, 1917 (p. 144). Todos ellos citados en Needham 1954, 152-153.

## 5. El *Zhuāng zǐ*: Autoría, transmisión e interpretación

Se puede afirmar que la noción de autoría en la China clásica es débil, en cuanto a que la forma de producir los textos es colectiva, dando lugar más bien a una tradición textual de personas involucradas en la edición y escritura de un mismo texto (Lewis, 1999, 55)<sup>121</sup>. En este capítulo analizaré los diferentes estratos del *Zhuāng zǐ* (莊子) y las cuestiones relacionadas con su autoría y transmisión que han contribuido a la producción tanto de la versión más antigua encontrada hasta la fecha como de las interpretaciones dominantes de esta obra. El objetivo, por tanto, de este capítulo es apoyar mi hipótesis sobre la antigüedad de los *Libros Interiores* y el análisis de los temas que en ellos aparecen, en respuesta a todos los malentendidos y malas interpretaciones que han surgido de las interpolaciones que hay en las partes más antiguas del texto y que sólo pueden salir a la luz con el análisis del contexto histórico-filosófico que he realizado en los capítulos anteriores así como el análisis de los aspectos implicados en la producción de la obra.

### a) Autoría del *Zhuāng zǐ*

El primer autor al que se atribuye la parte más antigua del *Zhuāng zǐ* es Zhuāng Zhōu (莊周)<sup>122</sup>, del que sólo existen datos biográficos en el *Shǐ jì* (史記, “Registros

---

121 Analicé ampliamente esta cuestión en el primer capítulo.

122 *zǐ* (子) es el apelativo de “maestro” que se agrega al nombre de los *grandes sabios*; de manera que a Zhuāng Zhōu (莊周) pasó a ser llamado *Zhuāng zǐ* (莊子), es decir, “maestro Zhuāng”. Para distinguir al autor de su obra, pues éste dio nombre a aquella, me referiré al autor como Zhuāng Zhōu y a la obra como *Zhuāng zǐ*.

históricos”)<sup>123</sup>, donde se dice que nació en Méng (蒙)<sup>124</sup> entre 369 y 365 a. C., desempeñó por poco tiempo un puesto de funcionario menor en su ciudad natal, pero pronto se retiró a vivir en la soledad de la naturaleza y murió entre 290 y 286 a. C. (Preciado, 1996, 21 y Shen, 2009, 237-238). Allí también se cuenta que, pese a vivir como un ermitaño, sus ideas y escritos eran tan conocidos que el rey de un estado vecino le envió emisarios con regalos y la promesa de hacerle primer ministro de su reino, pero los despidió afirmando preferir su libertad en soledad (Fung, 1948, 104). Pese a haber sido escrito (al menos los primeros siete libros) en torno al siglo IV a. C., no fue sino hasta los siglos III-IV d. C. que alcanzó más difusión y comenzó a ejercer una gran influencia entre los pensadores chinos (Preciado, 1996, 22).

El problema de la edición textual se advierte enseguida en el baile de número de sinogramas y capítulos que manejan las fuentes antiguas, fundamentalmente estas dos discrepancias:

- Sīmǎ Qiān afirma en su obra que Zhuāng Zhōu escribió una obra de 100.000 sinogramas, aunque la obra que conservamos actualmente sólo cuenta con 70.000.
- En el *Hàn shū yì wén zì* (漢書藝文誌, “Registros de arte y literatura en la historia de la antigua dinastía Hàn”, historia china finalizada a comienzos del siglo II d. C.) se dice que el *Zhuāng zǐ* era una obra de 52 libros. Un siglo después, Sīmǎ Biāo (司馬彪) (siglo III) comenta 49 libros (7 “*Libros Interiores*”, 28 “*Libros Exteriores*” y 14 “*Libros Varios*” en lugar de los 7, 15 y

---

123 Una de las más importantes historias de China escrita por Sī mǎ Qiān (司馬遷) en torno al siglo I a. C., considerada comúnmente como el origen de la historiografía china.

124 Actual Ānhuī (安徽), en el extremo oriental de China.

11, respectivamente, que conservamos).

La solución más habitual es suponer que las versiones de 52 o 49 libros fueron las que constaban de 100.000 sinogramas, a la que se refería Sīmǎ Qiān, pero es muy dudoso que toda esa obra fuera escrita por Zhuāng Zhōu. La compilación de 70.000 sinogramas de que disponemos es la versión de 33 libros compilada por Guō Xiàng, dividida en tres partes (Preciado, 1996, 22 y Shen, 2009, 237-238). Existe un acuerdo generalizado en que Zhuāng Zhōu fue el autor, directo o indirecto, de los primeros siete libros (内篇 *nèi piān*, “*Libros Interiores*”) que, por tanto, fueron escritos entre los siglos IV-III a. C. y reflejan su pensamiento; mientras que los demás (外篇 *wài piān*, “*Libros Exteriores*” (libros VIII a XXII) y 雜篇 *zá piān*, “*Libros Varios*” (libros XXIII a XXXIII)) fueron escritos por sus discípulos o incluso alguno por filósofos confucianos desde el siglo III a. C. hasta el siglo I a. C. aproximadamente, por lo que sólo podemos decir que reflejan su pensamiento de forma parcial (Preciado, 1996, 21-22, Bauer, 2006, 178 y Shen, 2009, 237)<sup>125</sup>.

En cuanto al último libro, algunos autores sugieren considerar su parte final (ZZ XXXIII, 7 y 8) como otro libro independiente que se consideraba perdido: el *Huì Shī piān* (惠施篇) (Sheng, 2009, 242). El libro XXXIII en general constituye un resumen de las principales posturas del pensamiento chino, tan es así que algunos (Fung, 1948, 185 y Shen, 2009, 242-243) sugieren considerarlo la más temprana obra maestra de la historia intelectual de China, cuya principal virtud sería que presenta las ideas de otros autores (con los que no está de acuerdo) sin tergiversar su filosofía, como era común en

---

125 Hay que señalar, no obstante, la excepción de 楊榮國 (Yang Rongguo, 1907-1978) que considera que el libro II es obra de 慎到 (Shen Dao, ca. 395-315 a. C.) o algún discípulo suyo y que los libros IX, X, XVII, y XXVII sí reflejan el pensamiento de Zhuāng Zhōu (Preciado, 1996, 21-22).

el resto de reflexiones de *historia de la filosofía* de otros autores de la época. En cualquier caso, los capítulos siete y ocho de este libro XXXIII son la única fuente que existe de la filosofía de *Hùi Shī* (惠施).

Pese a que la tendencia mayoritaria es considerar que la división de la obra en las tres mencionadas partes corresponde a criterios históricos bastante adecuados (los *Libros Interiores* serían el núcleo central más antiguo) actualmente algunas voces (por ejemplo, Klein, 2011) sugieren que esta división podría no obedecer a criterios temporales, y que toda la obra habría estado sujeta a la reedición de las sucesivas manos que intervinieron en la obra, en lugar de, como se asume habitualmente, las intervenciones se limitaran, casi exclusivamente, a los *Libros Exteriores* y los *Varios*. Klein va más lejos todavía al afirmar que *Zhuāng Zhōu* no escribió ni una sola parte del *Zhuāng zǐ* y que no es más que una figura literaria inventada cuyo único dato relevante es que escribió el *Zhuāng zǐ* (Klein, 2011, 307). Considera insuficiente el argumento tradicional de suponer que la coherencia de los *Libros Interiores* permite inferir que *Zhuāng Zhōu* fue su único autor, pues argumenta en contra que la misma coherencia la puede conseguir un editor: que *Zhuāng Zhōu* fuera el autor del texto supuestamente más auténtico y antiguo proviene precisamente de la interpretación de *Guō Xiàng*, sujeta a sus prejuicios y teorías filosóficas (Klein, 2011, 304-310).

En cuanto a los argumentos lingüísticos, propone (Klein, 2011, 311-315):

1. Dudar del supuesto tradicional de tomar el libro (篇, *piān*) como la unidad mínima del *Zhuāng zǐ*, lo que coincide en este punto con los análisis de Boltz (2007, 57-58), que afirma que la evidencia arqueológica de los textos más

antiguos y la diferencia en la reordenación de los *párrafos* entre unas versiones y otras apoya que la unidad mínima de los textos clásicos podrían ser estos *párrafos* (más pequeños incluso que los *capítulos* o secciones en que se divide cada libro), que son reordenados en las diferentes versiones de un mismo texto.

2. En cuanto a la comparación de los caracteres empleados en diferentes partes del texto y su comparación con otros textos de la época, cuestiona la legitimidad de tales análisis aplicados a textos antiguos que fueron reeditados una y otra vez.
3. En cuanto a los paralelismos del contenido con otras obras, se decanta a favor de explicarlos a partir de topos literarios, cita de una tercera obra común o la reedición misma de los textos.

En general el artículo es tremendamente especulativo y la propia Klein reconoce que no pretende desmontar absolutamente todos los argumentos en favor de que los *Libros Interiores* del *Zhuāng zǐ* fueran más antiguos (Klein, 2011, 314). Pero lo que sí pretende es mostrar la debilidad de tales argumentos. Lo que ocurre es que en ocasiones, ante la misma evidencia que usan los otros para apoyar esta antigüedad, ella propone especulaciones igualmente probables, pero igualmente débiles. Su hipótesis principal es que *Zhuāng Zhōu*, si es que existió, no fue el autor de ningún núcleo más antiguo. Lo único que podemos identificar como tal núcleo es un conjunto de textos antiguos desordenados (“proto-Zhuangzi materials”), que fue compilado y editado durante la dinastía *Hàn* del Oeste (202 a. C. - 9 d. C.), compilación que siglos después *Guō Xiàng* clasificó en tres partes con criterios ajenos a la antigüedad y que probablemente tenían

más que ver con la temática, la claridad expositiva, etc. Finalmente en la conclusión (Klein, 2011, 360-361) reconoce que su única pretensión es que se ponga en cuestión la tradicional suposición de que los *Libros Interiores* fueran escritos por un autor de la época de los Estados Combatientes, pues tal prejuicio inclina la balanza de los prejuicios sin suficiente base. No obstante, como mostraré en mis análisis del *Zhuāng zǐ*, hay diferencias claras entre las tres partes de la obra y que son perfectamente coherentes con la explicación de la mayor antigüedad de aquellos.

#### **b. Clasificación del *Zhuāng zǐ***

En cualquier caso es un hecho que el *Zhuāng zǐ* es un texto escrito y re-editado por varios autores: los primeros entre los siglos IV-III a. C y el último Guō Xiàng en el siglo III d. C. Esta afirmación debe obligarnos a repensar la cuestión que planteaba en el capítulo dedicado a la metodología respecto a la *filosofía china*. Allí concluí que su asistematicidad y sus grandes dosis de *impurezas* religiosas y literarias no le restan su categoría de filosófica, sino que dotan de un estilo propio a sus genuinos planteamientos de las diversas cuestiones que se plantea el ser humano, lo que constituye el rasgo en común con otras formas de filosofía. Recuerdo ahora este problema, puesto que al enfrentar el *Zhuāng zǐ* uno se encuentra, en una primera mirada, nada más que con una serie de narraciones y parábolas presentadas de forma desordenada y en las que cuesta reconocer un planteamiento filosófico unitario. En general, toda la obra carece de reflexiones teóricas explícitas y mantiene un tono irónico y descreído (acorde a su defensa del relativismo) que transmite sus ideas a través multitud de anécdotas y

conversaciones entre personajes históricos, inventados o personificaciones de animales o conceptos. Todos ellos dialogan entre sí exponiendo diversos puntos de vista que no pretenden tanto dirimir entre cuál de ellos es el mejor, como ejemplificar que no hay verdad ajena a un punto de vista determinado; e incluso esta misma cuestión se pone en duda, como veremos al analizar en detalle el segundo capítulo (ZZ II, 5).

En el capítulo anterior, dedicado al pensamiento taoísta, ya aclaré suficientemente las diferencias entre un taoísmo de corte más filosófico y otro, muy posterior, con un mayor énfasis en cuestiones religiosas (concretamente la cuestión de la inmortalidad). Sin embargo, es preciso retomar alguna de estas cuestiones ya que, como también señalé, no existió una escuela taoísta (道家, *dào jiā*) en tiempos de *Zhuāng zǐ*, y no resulta nada esclarecedor seguir la tendencia de la tradición china (que da por buena la existencia de tal escuela) al tratar de explicar los conceptos de esta obra por sus paralelismos con otras obras *taoístas*. Si bien es cierto que hay *términos* comunes (道, *dào*, 德, *dé*, 自然, *zì rán*...) en el *Zhuāng zǐ* se usan con un sentido completamente propio y distinto de otras obras (especialmente del *Dào dé jīng* con el que tantas veces se vincula). Soy consciente de que esta afirmación es matizable en lo referente a los libros tardíos del *Zhuāng zǐ*, pero es irrefutable sin fisuras en lo referente a los *Libros Interiores* que son objeto de esta tesis.

Interpretar el *Zhuāng zǐ* como una obra (de escuela) taoísta tiene el peligro de reinterpretar todas sus ideas a la luz de una doctrina madura del *dào* que no había sido formulada en su época; sino que es más propia de la corriente neotaoísta a la que

pertenece Guō Xiàng. En la época en que se escribió el *Zhuāng zǐ* (especialmente las partes antiguas), el término 道 (*dào*) no podía remitirse a la noción consagrada (e incluso sacralizada) de autores muy posteriores (fundamentalmente neotaoístas). Por el contrario, este término se usa en el *Zhuāng zǐ* de muchas maneras diferentes sin buscar una coherencia entre todas ellas que apunte a un concepto bien establecido (Billeter, 2002, 49-50). Un punto de vista que comparte Preciado (1996, 12), que señala que en más de un lugar se debe traducir el término por “doctrina”, “enseñanza de un maestro”, “hablar” o “método”. Bauer (2006, 94) considera igualmente que, pese a que la noción de *dào* se encontraba prefigurada en el *Zhuāng zǐ*, sólo en épocas posteriores este término tomó la entidad y la importancia de un concepto filosófico autónomo.

### **b. 1. Elementos chamánicos y religiosos en el *Zhuāng zǐ***

En este apartado analizaré brevemente las principales referencias a técnicas para obtener la inmortalidad que aparecen en el *Zhuāng zǐ* y que han llevado a algunos autores (fundamentalmente a partir de los análisis de Maspero) a concluir que existió una *escuela de Zhuāng zǐ* que perseguía, de la misma forma que el resto de taoístas, la inmortalidad. Antes de emprender este análisis es preciso hacer algunas aclaraciones. En primer lugar, hay que recordar la inexistencia de una escuela taoísta en tiempos de Zhuāng Zhōu, por lo que cualquier referencia a una rama de esta escuela inexistente resulta todavía más inadecuado. De hecho, lo más probable es que el *Zhuāng zǐ* ya estuviera terminado cuando los bibliotecarios del primer imperio crearon la categoría *dào jiā* (道家, escuela taoísta). Esto nos lleva a la segunda corrección que conviene

hacer a los planteamientos de Maspero (achacables a la limitada evidencia textual de la época en que escribió sus ensayos): Sin diferenciar entre la primera parte más antigua (los *Libros Interiores*) y los añadidos posteriores, Maspero (1950, 430-431) concluye que el “taoísmo místico de Zhuāng zǐ” incluye prácticas fisiológicas para conseguir la inmortalidad. Y todos los indicios apuntan a que las referencias a estas prácticas en el *Zhuāng zǐ* son añadidos de épocas posteriores al núcleo más antiguo. No en vano tales referencias aparecen mayoritariamente fuera de tal núcleo<sup>126</sup>.

Una clara muestra de la discutible conclusión de Maspero es que considera todo el *Zhuāng zǐ* como una obra acabada en la época de Zhuāng Zhōu, y así trata las técnicas allí contenidas como si toda la obra fuera anterior a la dinastía Qín (秦) (Maspero, 1950, 439). Este error le lleva a afirmar que el taoísmo en época Qín y Hàn (漢) (a partir de la segunda mitad del siglo III a. C.) apenas crea técnicas nuevas (Maspero, 1950, 440). Sin embargo, si relacionamos cada parte del *Zhuāng zǐ* con su época de escritura, es preciso corregir esta última apreciación de Maspero para concluir que las técnicas de inmortalidad que aparecen en esta obra son propias de este período posterior a Zhuāng Zhōu, dado que aparecen en los libros añadidos con posterioridad a las partes más antiguas, es decir, los *Libros Interiores*. Son numerosos los lugares en los que Maspero comete esta equivocación, al suponer que Lǎo zǐ fue el autor del *Dào dé jīng* en sus copias más metafísicas y desarrolladas, que poco después fue seguido por el *Zhuāng zǐ* y el *Liè zǐ* (que es, al menos, seis siglos posterior al primer *Zhuāng zǐ*, como se descubrió en 1960<sup>127</sup>) y todos los problemas derivados de considerar estas tres obras como un

---

126 Lo que resulta un poco forzado interpretar como una organización temática y no temporal, como sugiere Klein (2011) en su artículo.

127 Fue Graham el que introdujo esta conclusión, hoy aceptada por toda la comunidad, a través de sus

taoísmo filosófico (*dào jiā*) opuesto a un taoísmo religioso (*dào jiào*) preocupado por la inmortalidad cuando, en su opinión, ambas tendencias estaban mezcladas (Maspero, 1950, 426-427). Cuando Maspero afirma que esas tres obras constituían una más de entre las distintas corrientes de taoísmo, sin que por ello fueran ajenas a las técnicas de inmortalidad, sino que simplemente reivindicaban otras técnicas diferentes (Maspero, 1950, 426-427), está suponiendo que las tres obras fueron *cerradas* antes del siglo III a. C. y pertenecía a una escuela que no existía aún. Esto le permite concluir que de entre las múltiples escuelas taoístas, todas las cuales buscaban la inmortalidad, Lǎo zǐ presentó un método de comunión con el *dào* más inmediato y directo que fue seguido por *Zhuāng zǐ*:

“El fundador de esta escuela, que dejó la obra titulada *Lao Zi*, encontró en el éxtasis un atajo, mediante la unión con el *Dao*, que evitaba las fastidiosas prácticas de las demás escuelas. Uniéndose místicamente con el *Dao*, se conseguía participar en su inmortalidad. Sin duda, para algunos la Unión pasó a ser la finalidad misma. Ya no pensaron más en conquistar la inmortalidad, sino simplemente en participar en las alegrías del éxtasis y de la Unión. Pero este cambio de perspectiva es tan frecuente entre los místicos de todas las religiones que no hay que asombrarse, ni apresurarse a deducir que la doctrina de la salvación de la inmortalidad no existía en Zhuang zi” (Maspero, 1950, 429).

El preciso matizar las tesis de Maspero al respecto, en primer lugar señalando que el *Dào dé jīng* al que se refiere es una copia muy posterior al que existió en tiempos de *Zhuāng Zhōu*<sup>128</sup>. Y, en segundo lugar, que es preciso *desplegar* el *Zhuāng zǐ* en el tiempo y asignar cada una de sus partes a los diferentes momentos históricos en que

---

conclusiones tras traducir el libro. A.C., Graham: *The Book of Lieh-tzŭ: A Classic of Tao*. New York: Columbia University Press. 1960.

128 En la época en que escribe Maspero no había sido descubierta ni siquiera la copia de Mawangdui del siglo II a. C., y tan sólo se manejaban versiones tardías de siglos posteriores.

fueron escritas. De esta forma desaparece la impresión de una *escuela* (家, *jiā*) unificada y sus diversas ramas más o menos heréticas y, especialmente en el caso que nos interesa, desaparece por completo la preocupación en el primer *Zhuāng zǐ* por las técnicas para conseguir la inmortalidad, dado que no encuentra un reflejo en el texto. Las prácticas para obtener la inmortalidad que aparecen en el *Zhuāng zǐ* y a las que se refiere Maspero son: la liberación del cadáver (屍解, *shī jiě*), que consistía en el enterramiento de un bastón que representaba el cuerpo de aquel que había conseguido la inmortalidad; abstención de comer cereales; diversas prácticas alquímicas y la gimnasia del cuerpo (導引, *dǎo yǐn*), prácticas todas ellas que reseña en los libros tardíos del *Zhuāng zǐ* (Maspero, 1950, 440-431). Las únicas dos referencias a estas técnicas que aparecen en los *Libros Interiores*<sup>129</sup> son tan indirectas que, si descartamos que fueran añadidos posteriores, sólo resta concluir que algunas de estas técnicas se practicaban en la época en que se escribieron estos libros más antiguos, pero en ningún caso constituían un tema importante para Zhuāng Zhōu (y/o los escritores de los *Libros Interiores*). La primera de esas referencias aparece en el primer libro del *Zhuāng zǐ* cuando, hablando de gobernantes que abdicaron despreocupándose de los asuntos mundanos, se pone el ejemplo de unos sabios completamente despreocupados de “las cosas exteriores” y que, entre otras prácticas:

“No se alimentan de los cinco cereales, sino del viento que aspiran y del rocío que beben. Cabalgan las nubes, montan voladores dragones y así viajan hasta más allá de los cuatro mares. Fijando su espíritu hacen que los seres no sufran menoscabo, y que maduren las cosechas” (ZZ I, 2, Preciado, 1996, 38-39).

---

129 *Zhuāng zǐ* I, 2 y VI, 1, Preciado 1996, 38 y 80, respectivamente.

Maspero (1950, 430) reconoce aquí las principales prácticas para la consecución de la inmortalidad: No comer cereales, ejercicios respiratorios (aspirar el viento), ejercicios de *chamánicos* de viajes del alma para comunicarse con los dioses (“cabalgan las nubes, montan voladores dragones...”) y ejercicios de meditación (“fijando su espíritu...”). Para apoyar esta explicación, continúa el texto afirmando que “el mismo Zhuang zi precisa en otro lugar en qué consisten los ejercicios respiratorios, y añade la descripción de algunas clases de gimnasia” (Maspero, 1950, 430). Y refiere un pasaje del primer capítulo del libro quince donde efectivamente se refieren ejercicios de respiración y *dǎo yǐn*<sup>130</sup>; mezclando como vengo señalando, dos momentos del texto que corresponden a épocas diferentes. En lo que se refiere al tema de esta tesis, como se puede apreciar claramente en la referencia del libro primero, sostengo que se trata más bien de una ilustración de los rasgos típicos (y probablemente más *populares*<sup>131</sup>) que cabría reconocer en los sabios ermitaños, puesto que la preocupación de la narración en todo el libro primero es más la cuestión ética, propia del pensamiento taoísta, del abandono de la vida social y no aparecen otras referencias ni la preocupación por la consecución de la longevidad (que es un tema que comienza a aparecer en los *Libros Exteriores* y más aún en los *Libros Varios*).

La otra referencia que aparece en los *Libros Interiores* es tan sólo una expresión: “La respiración del hombre verdadero llega hasta los talones” (*Zhuāng zǐ* VI, 1, Preciado 1996, 80), que Maspero (1950, 433) conecta con una complicada técnica

---

130 Se trata de ejercicios similares, por presentar un referente más conocido, al *tai chi*, por cierto también de inspiración taoísta aunque muchísimo más tardío.

131 Aunque se tratara de técnicas en su mayor parte *secretas*, está claro que el *Zhuāng zǐ* tampoco fue escrito para el pueblo, que no sabía leer. Por tanto, por rasgos *populares* me refiero aquí a de sobra conocidos por aquellos eruditos a quienes iba dirigido el texto.

respiratoria que consiste en hacer circular la *energía vital* por todo el cuerpo, cuando en el texto no se está hablando de la inmortalidad sino de la continuidad de “los hombres antiguos” con la naturaleza, por lo que es más plausible que la expresión se refiera a que respiraban plenamente. El resto de referencias de Maspero (ZZ XI, 3, XII, 8, XX, 4, Preciado, 1996, 118-119, 130, 202, respectivamente) pretenden apoyar su tesis de que la diferencia de la *escuela de Zhuāng zǐ* es que sus técnicas para la inmortalidad eran fundamentalmente respiratorias y gimnásticas a diferencia del resto de *escuelas*. Y es posible que esto se pueda aplicar a partes concretas de los libros tardíos, pero en ningún caso a los *Libros Interiores*.

No obstante, señaladas las precisiones puntuales en cada referencia, hay una contradicción fundamental entre la consecución de la inmortalidad y el planteamiento fundamental del *Zhuāng zǐ* que aparece claramente en los *Libros Interiores* y se desarrolla de diferentes maneras, mezclándose con otras ideas provenientes de otras tradiciones (como la propia religión taoísta) en los capítulos posteriores y que es, además, el tema central de esta tesis: la disolución de la propia identidad. Mientras que el objetivo fundamental de las prácticas que estamos viendo es la consecución de la inmortalidad personal (tan radicalmente que implica la pervivencia del cuerpo mismo), por contra, uno de los principales objetivos de la filosofía del *Zhuāng zǐ* es desaparecer, fundirse con el flujo de vida de la naturaleza y abandonar la idea de un *yo* separado del mundo. Por ello, si bien es cierto que en los libros tardíos pueden encontrarse referencias y extrañas mezclas de ambos planteamientos (algunas de las cuales son reconocidas interpolaciones), en ningún caso puede afirmarse como hace Maspero que

ambas cuestiones formaran parte de una misma escuela en el siglo III a. C.

No me cansaré de señalar que no podemos culpar a Maspero de la escasa evidencia textual de que disponía. De hecho, él mismo alude a esta cuestión señalando que “la distinción entre la unión mística y la Inmortalidad no está bien delimitada” (Maspero, 1950, 434). Y sin poder establecer las distinciones entre ambas cuestiones, gracias a las diferentes épocas del *Zhuāng zǐ*, acaba cayendo en el error de mezclar ambas tendencias en una misma época afirmando que la Inmortalidad es una consecuencia secundaria de la unión mística:

“Al final de la vida mística taoísta la Unión con el *Dao*, no se trata sino de un ingreso del individuo diferenciado en el *Dao* indiferenciado. ¿Pero en qué medida, unido al *Dao* impersonal, participando en la naturaleza de éste, puede conservar su personalidad? Los textos no lo dicen y sería peligroso deducirlo lógicamente. Nuestra lógica está lejos de la de los taoístas. ¿A qué destino escapa mediante esa inmortalidad? No a lo que vulgarmente se llama la muerte, que no existe, sino a la Transformación” (Maspero, 1950, 439).

En lugar de aludir a una *extraña lógica*, diferenciar las diferentes épocas de producción del *Zhuāng zǐ* así como caer en la cuenta de los muchos autores que tiene el texto, me parece una tesis más razonable que la que plantea Maspero. ¿Cómo es posible defender al mismo tiempo la inmortalidad personal, cuerpo incluido, y la inexistencia de un *yo*, que no es más que una ilusión de los hombres *vulgares*? ¿Qué es lo que se vuelve inmortal si el *Zhuāng zǐ* pone en cuestión la noción misma de identidad? Al considerar el *Zhuāng zǐ* como un todo Maspero se ve obligado a compatibilizar la desaparición del *yo* con las técnicas para la inmortalidad de los libros posteriores. Tal vez sería demasiado atrevido, pero no está de más aventurar simplemente la hipótesis de que la

desaparición del *yo* de los primeros libros se convirtió con el tiempo en el enterramiento simbólico de la religión taoísta posterior (que sí se basó en el *Zhuāng zǐ* como texto clásico, aunque reinterpretrándolo según sus parámetros)<sup>132</sup>.

### c) La interpretación de Guō Xiàng

La “Escuela de la Oscuridad” (玄學, *xuán xué*) a la que pertenece Guō Xiàng surge hacia el siglo III d. C., en un momento de decadencia política y cultural que, unido a la influencia que el budismo había empezado a tener en la filosofía china, motivaron una reinterpretación de los conceptos de la filosofía china tradicional en un sentido mucho más abstracto y metafísico del que tenían originalmente (Bauer, 2006, 58-159, 179, 213-217 y 255-256). Es curioso que si bien los principales integrantes de esta escuela se consideraban confucianos y pretendían reinterpretar los textos clásicos taoístas para revitalizar el confucianismo, fueron considerados por la posteridad como una fase temprana de *neotaoísmo* pues contribuyeron mucho más a la revitalización del taoísmo que del confucianismo (Bauer, 2006, 161). No puedo entrar aquí a valorar la obra de Guō Xiàng<sup>133</sup>, pero sí debo señalar que sus comentarios sacan una profundidad metafísica del texto que, pese a ser su edición la única que conservamos hasta la fecha,

---

132 Para una completa descripción de esta religión taoísta (posterior a *Zhuāng zǐ*), sus elaboradas técnicas para la consecución de la inmortalidad (fundamentalmente técnicas respiratorias y gimnásticas con una fuerte carga esotérica y simbólica (soplo vital, receptáculos de “energía” en el cuerpo...)) y, para evitar problemas sociales (y mantener la promesa de inmortalidad a los fieles que veían que sus maestros morían como todos los mortales), el rito de fingir la propia muerte y enterrar, en realidad, un objeto que tomaba su forma, cuando en realidad *marchaban al paraíso de los inmortales*, se puede acudir a los trabajos de Maspero “Los dioses taoístas: cómo se comunica con ellos” y “Los procedimientos para “nutrir el principio vital” en la religión taoísta antigua” en Maspero, 1950, 445-454 y 455-562, respectivamente.

133 Para una ampliación de la filosofía de Guō Xiàng se puede acudir a Bauer, 2006, 167-172 y Chan, 2009, 309-317.

cuesta advertir incluso en la versión que configuró. Basta acercarse a sus comentarios para advertir que la vocación de sencillez y rechazo de la trascendencia en favor de la immanencia del *Zhuāng zǐ* son negadas por Guō Xiàng en favor de un discurso de altos vuelos metafísicos entre el Ser y el No-Ser (Bauer, 2006, 168) que parece muy difícil concebir, tanto por el lenguaje como por el nivel de desarrollo filosófico, desde luego cuando se escribieron los primeros *Libros Interiores* (unos seis siglos antes de Guō Xiàng), aunque también se pueda afirmar lo mismo de todo el *Zhuāng zǐ*. Como ya comenté más arriba, esta interpretación proviene de los postulados de la Escuela de la Oscuridad de ir más allá de las palabras del texto para así llegar al *verdadero significado* que yace tras ellas.

La versión de Guō Xiàng (郭象) († 312 d. C.) de 33 libros (y su división en tres partes) fue el resultado de la eliminación de largas partes de lo que afirmó considerar “superstición popular”, interpretación de sueños y prácticas chamánicas (Pregadio, 2008, 1298, voz “Zhuangzi” y Billeter, 2002, 162-163). Hay que precisar, no obstante, que algunos de los comentarios que acompañan a este texto fueron escritos por Xiàng Xiù (向秀), amigo de mayor edad que compuso un ensayo sobre el *Zhuāng zǐ* hacia el 250 d. C., aunque siendo Guō Xiàng el que finalizó la edición de todo el conjunto se le considera su autor principal (Bauer, 2006, 167-168). Este texto también se perdió, aunque posteriormente apareció una versión del mismo en Japón, en el monasterio de Kōzan-ji (高山寺) en Kyoto<sup>134</sup>.

Guō Xiàng realizó en sus comentarios una interpretación de la obra sintetizando

---

134 Llevada allí probablemente entre los siglos V-VII conforme a la costumbre japonesa de hacerse con textos chinos clásicos, cuando todavía no existía una escritura japonesa propiamente dicha (Brown y Hall, 1993, 457-458).

un sistema filosófico con nociones abstractas que ha dominado las lecturas que se han hecho del *Zhuāng zǐ* y que, sin embargo, no parece coherente con el énfasis de la obra en un *contacto directo con la realidad* huyendo de las racionalizaciones. Para comentar esta tendencia del pensamiento chino en general, que consiste en comentar las obras clásicas<sup>135</sup>, Bauer (2006, 38) pone justamente el ejemplo de Guō Xiàng y concluye afirmando que normalmente estas exégesis ocuparon mucho más que la obra que comentaban y además, solían “invertir” su sentido original. Billeter (2002, 164-165) sigue esta misma línea al proponer cuestionar las líneas interpretativas trazadas por los comentarios de Guō Xiàng, pues permitieron una “tergiversación” del planteamiento original convirtiendo una defensa de la libertad y la autonomía en una apología conservadora del conformismo que permitía a los aristócratas servir al poder pese al rechazo que les inspiraba. Mientras no se encuentre otra copia más antigua que no sufriera la *mutilación* de Guō Xiàng (lo que es realmente difícil debido a las quemaduras de textos promovida por los primeros Emperadores), hay que tener en cuenta todas estas cuestiones para cualquier interpretación que se quiera hacer del *Zhuāng zǐ*.

#### **d. La influencia del budismo y del yoga**

Aunque se considera que fue hacia la segunda mitad del siglo III que el budismo irrumpió clara y declaradamente en la filosofía china, no es descabellado encontrar tímidas influencias budistas en algunos pensadores chinos anteriores a esa fecha. Siendo

---

135 No me refiero aquí al proceso de construcción de una obra a través de la re-escritura de un texto anterior en lo que he llamado más arriba, siguiendo a Lewis (1999, 55), *tradición* textual, que se caracteriza, generalmente, por realizarse en unos pocos siglos. Sino al comentario exhaustivo de una obra considerada clásica, esto es, unos cuantos siglos anterior al autor que realiza el comentario.

aquella fecha (s. III. d. C.) la más evidente para las corrientes mayoritarias, no se debe descartar una lenta, progresiva y silenciosa penetración del budismo en China desde muy atrás, constatable por ejemplo en prácticas de meditación y yoga en autores anteriores, como por ejemplo las partes tardías del *Zhuāng zǐ*; que pudo servir por ello de introductor de ideas budistas en China (Bauer, 2006, 177-179). En general, el pensamiento taoísta encontró en el budismo un buen interlocutor con el que compartía algunos elementos como una actitud quietista, cierto pesimismo y una ideología anacoreta e insumisa; aunque es evidente que el alcance y sentido de estos elementos tenían un sentido distinto en cada tradición. Pero el rasgo común que más llama la atención en ambas tradiciones es la crítica a la concepción del ser humano como un ser superior a la naturaleza y, con ello, una crítica a su rasgo más peculiar y definitorio: un yo capaz de distinguirse, mediante la reflexión, del medio en el que vive. Tanta fue la cercanía percibida por los chinos entre ambas doctrinas, que durante los primeros siglos de introducción del budismo en China, incluso los propios creyentes lo consideraron como una versión modificada del taoísmo. Algo motivado por la traducción de los términos budistas al chino (en lugar de mantenerlos como extranjerismos) a través de conceptos taoístas que, pese a sus diferencias, parecían ser los más próximos. Aprovechándose de esta coyuntura, los propios taoístas presentaron hacia el año 300 *Lǎo zǐ convierte a los bárbaros* (化胡經, *Huà hú jīng*) a partir de una idea que aparece ya en documentos del siglo II: Buda era en realidad *Lǎo zǐ* que viajó a la India para extender su mensaje (Bauer, 2009, 184-185). Pero se trata, evidentemente, de un texto literario completamente ficticio y propagandístico.

### **e. Conclusión sobre la clasificación del *Zhuāng zǐ***

Hasta ahora, en las secciones y capítulos precedentes, he señalado y discutido la posible filiación de las ideas expresadas en el *Zhuāng zǐ*. Sin embargo, como he mostrado una y otra vez, la mayor parte de los supuestos orígenes de tales ideas son muy discutibles y por ello me resulta muy insatisfactorio seguir la corriente tradicional que consiste en interpretar el *Zhuāng zǐ* acudiendo a una supuesta comunidad de escuela con otras obras muy distintas (como el *Dào dé jīng*, el *Huái nán zi* o, peor todavía dado que es varios siglos posterior, el *Liè zǐ*), explicando los términos en estas obras como si se refirieran por igual a los mismos conceptos filosóficos. Por ello, habiendo señalado los parecidos y diferencias con las ideas de otros autores y las posibles influencias de las mismas, propongo evitar que la clasificación del *Zhuāng zǐ* en el pensamiento taoísta (en el sentido general que vengo manejando) condicione una mirada sobre el mismo. Por el contrario, el análisis de la obra que emprenderé se centrará en analizar sus ideas casi exclusivamente a partir del propio texto, eludiendo la larguísima tradición de comentarios de los eruditos chinos que, como el caso más destacado de Guō Xiàng, tienden a reinterpretar los textos aplicándoles nociones propias de la época en la que escriben y ajenas a aquella en que se escribió el *Zhuāng zǐ*.

En conclusión, el precedente análisis de las influencias y reinterpretaciones del texto no tiene el sentido de trazar el rumbo de esta investigación. Tratar de separar lo que fue el texto original de los siglos IV-III a. C. de la versión posterior del siglo III d. C. que nos ha llegado no sólo sería el contenido de otra tesis diferente sino, en mi modesta opinión, una tarea casi imposible. Para llevar a término una investigación de

tales características se precisaría, de manera obligada, de una versión antigua del texto que, hasta la fecha, no ha sido descubierta. Con toda la intención, el tema de esta tesis se refiere a los *Libros Interiores* del *Zhuāng zǐ en la versión de que disponemos*. Esto no resta sentido alguno a la caracterización histórico-filosófica que se ha hecho del texto y de la época, ni a las advertencias respecto a la influencia que las interpretaciones metafísicas de Guō Xiàng, por ejemplo, han podido tener en la edición del texto (habida cuenta de su labor de reconstrucción del mismo). Tampoco impide hacer afirmaciones o, al menos, suposiciones bien fundadas, en torno a las ideas presentes en el texto original y su distancia con la interpretación de Guō Xiàng. No hay que olvidar que la copia de que dispuso este autor para su re-edición tampoco podía ser una copia cercana al primer *Zhuāng zǐ* (aunque especular sobre qué distancia había entre éste y aquél es todavía más abstruso). Puesto que sus comentarios son numerosas veces críticas o correcciones a las reflexiones del *Zhuāng zǐ*, podemos suponer que si su estrategia hubiera sido tomar al texto como punto de apoyo indiscutible, habida cuenta de sus diferencias con el mismo, lo habría modificado directamente para hacerlo afirmar sus propias ideas. Por tanto, reitero, esta tesis tiene por objetivo analizar la cuestión de la conciencia y la identidad en los *Libros Interiores* del *Zhuāng zǐ en la versión de que disponemos*, con la fundada suposición vigente hoy día entre la comunidad académica de que, pese a alguna modificación posterior, se trata de los libros más antiguos y que exponen el pensamiento de un autor del siglo IV-III a. C.; siendo las ideas que allí se exponen coherentes con los planteamientos filosóficos de aquella época.

Cabría todavía objetar que la concepción que tenemos de las ideas de aquella

época han podido ser igualmente alteradas en reelaboraciones de las fuentes de manera similar a las que ha sufrido el *Zhuāng zǐ*; de manera que la coherencia entre ambos lo sería de la reelaboración y no tanto de las fuentes, o al menos que esta posibilidad resultaría en la imposibilidad de acceder a una exposición de sus *Libros Interiores* pretendiendo que se estuviera hablando de las ideas presentes en el mismo y correspondientes a los siglos IV-III a. C. Ante esta posible objeción, ofrezco dos contra-argumentos:

1. Que las fuentes que se manejan no provienen de una única tradición ni de una única época, de manera que puede que no tengamos, por el momento, una versión más antigua del *Zhuāng zǐ*, pero sí hay otros documentos de aquella época (no sujetos a re-ediciones posteriores) que permiten a los historiadores en general y a los historiadores de la filosofía caracterizarla de una manera más objetiva (con toda la objetividad posible que es inherente a toda investigación histórica).
2. Que, en cualquier caso, reitero, soy muy consciente de que la copia de que disponemos ha sido alterada y, por tanto, no pretendo estar analizando una fuente original de los siglos IV-III a. C., sino una fuente mediada y, por ello, esta investigación no pretende analizar el pensamiento original del primer escritor del *Zhuāng zǐ*, sino las ideas expuestas en el texto de que disponemos y que, pese a la mediación señalada, no deja de ser una fuente antigua.

#### **f) El sentido general de la obra**

Como advertí más arriba, no se puede afirmar que el término *dào* (道) tenga en

el *Zhuāng zǐ* el sentido metafísico que tendrá en los taoístas posteriores, a saber, una fuerza cósmica que es, a la vez, origen del mundo a la vez causa trascendente y previa al mundo e inmanente al seguir siendo la causa efectiva de todos los cambios en la naturaleza formando parte de los procesos naturales que origina. Sin embargo, sí podemos encontrar en esta obra una primera versión de esta idea (sin el añadido trascendente que proviene sobre todo de las especulaciones del Neotaoísmo): una fuerza que anima todos los cambios que se producen en la naturaleza sin ser algo distinto de ellos y, por ello en este sentido, unificando toda la naturaleza como un único proceso vivo donde cada pequeña actividad tiene su importancia en relación al conjunto. En este sentido, una de las ideas centrales del *Zhuāng zǐ* será precisamente esta igualdad entre todos los fenómenos (animados por la fuerza que los produce), lo que le lleva a un fuerte relativismo que será patente tanto en sus ideas acerca de la realidad como en sus planteamientos sobre el lenguaje o el conocimiento o incluso en su visión ética, lo que deriva en un escepticismo bastante radical.

Los primeros libros del *Zhuāng zǐ* tienen un sentido profundamente ético. Su idea fundamental es que la felicidad que proporcionan los asuntos mundanos (dinero, posición social, reputación, poder político, etc.) es muy inestable y muy inferior a la que proviene de la comprensión de la verdadera *naturaleza* de uno mismo y del mundo. Esta será la idea central de toda la obra: El ser humano debe entender que forma parte de un proceso natural que implica a todo cuanto existe (llamado *dào* (道)), por lo que será más feliz si deja que su propia naturaleza (su forma natural de ser, *dé* (德)) se desarrolle libremente; en lugar de forzarse a seguir los imperativos sociales que violentan las

funciones naturales del ser humano (modales refinados, horarios, preocupación por ilusiones como la fama, etc.) y de la naturaleza (maximización de los cultivos, alteración del curso de los ríos, etc.). Si se advierte un exceso del término *naturaleza* o *natural* es porque, como apunta Bauer (2006, 110), en el chino clásico no existía un único término equivalente a la *naturaleza* de los lenguajes occidentales, sino que su sentido estaba presente en multitud de expresiones que se pueden traducir correctamente por aquél, aunque con diferentes matices: *tiān* (天) cuyo primer significado fue una divinidad antropomórfica, es el más cercano a *naturaleza* en sentido de fuerza natural que provoca los cambios (*natura naturans*); *zì rán* (自然, *ser así uno mismo*) que designa lo que naturalmente o espontáneamente hace cada ser; y *xìng* (性) que designa al modo de ser propio de algo.

Por tanto, todas las acciones (為, *wéi*) que se realizan en sociedad suponen algún tipo de coerción tanto de los individuos (por ejemplo, las leyes y costumbres sociales se imponen a las funciones fisiológicas y las orientan de un modo socialmente aceptado) como de otros seres naturales con el objetivo de manipular su naturaleza para obtener beneficios. Puesto que esta manipulación se realiza desde el punto de vista de los intereses humanos, no tiene en cuenta el punto de vista más amplio del conjunto de la naturaleza (*dào* (道)), por lo que actúa contra de la integración del ser humano en esta corriente natural de vida. Por ello, el *Zhuāng zǐ* aconseja simplemente dejar que todo siga su curso natural, sin intervenciones o alteraciones (無為, *wú wéi*).

La verdadera comprensión de la naturaleza del mundo que conduce a la felicidad absoluta consiste en la comprensión de que todo forma parte de un flujo natural de

acontecimientos interrelacionados. Y así, el sabio se da cuenta de que las diferencias entre unas cosas y otras son meras ilusiones que surgen de la creencia equivocada de que el ser humano tiene una identidad independiente de todo cuanto le rodea. En este sentido el *Zhuāng zǐ* recomienda olvidarse del propio yo (喪我, *sàng wǒ*). Las distinciones entre uno mismo y las cosas (y entre unas cosas y otras) no son más que cortes *artificiales* hechos desde un punto de vista parcial: Desde el punto de vista del *dào* (道, que es la totalidad del proceso natural) las divisiones entre unas cosas y otras se desdibujan, la identidad de cada ser deja de concebirse por su independencia y comienza a percibirse por su relación con todo lo demás. Por ejemplo, un árbol deja de ser una *pieza* autónoma para convertirse en el cruce de intercambios del agua, la tierra, el aire, el sol, los pájaros y demás que hacen posible su existencia. En este sentido el sabio olvida su yo y olvida las distinciones, pasando a integrar su conciencia y su cuerpo (a través de prácticas meditativas) con todos los seres, o lo que es lo mismo, con el *dào*.

Las reflexiones racionales del ser humano parten de su limitado punto de vista, así que hay que olvidar las palabras (que nos hacen creer que las cosas son diferentes e independientes) y lanzarse a experimentar el mundo directamente, fundirse con él olvidándose de uno mismo. ¿Por qué escribir entonces una obra como el *Zhuāng zǐ*? Consciente de este problema, la concepción del lenguaje de esta obra es muy peculiar: Las palabras son meros instrumentos para llegar a una comprensión más profunda que la que permite el pensamiento racional (ordinario), una vez que se alcanza aquella, pierden su utilidad. En palabras del *Zhuāng zǐ*:

“La nasa sirve para coger peces; cogido el pez, olvídate de la nasa. La trampa sirve para cazar conejos; cazado el conejo, olvídate de la trampa. La palabra sirve para expresar la

idea; comprendida la idea, olvídate de la palabra” (ZZ XXVI, 13, Preciado, 1996, 278).

Si el principal problema para el taoísmo posterior será alargar la vida y evitar el sufrimiento, en el *Zhuāng zǐ* se expone una teoría bien diferente que disuelve no sólo el problema sino la identidad de aquél que lo plantea. En lugar de proporcionar consejos para la longevidad, se resuelve en conflicto de una manera filosófica: Se proporciona un punto de vista desde el que la vida y la muerte, la pérdida y la ganancia, dolor o placer son iguales (Fung, 1948, 115), su realidad sólo existe cuando se contempla desde una perspectiva limitada. El que se integra en el *dào* deja de sufrir, es feliz porque simplemente siente aquello que va surgiendo en su vida, sabiendo que todo estado es transitorio, incluso su propia existencia.

#### **g. Sobre el argumento de autoridad**

Uno de los procedimientos más habituales del *Zhuāng zǐ* es presentar una anécdota o una conversación inventadas atribuyéndoselas a algún reputado maestro (filósofo) de la tradición. En una primera mirada, se podría interpretar que se trata del clásico procedimiento del argumento de autoridad, para dotar de credibilidad al mensaje que se quiere transmitir. Pero Lewis (1999, 89-90) sugiere que si este fuera el caso, usar tantos maestros y de tan dispares tradiciones diluiría el procedimiento y lo volvería inverosímil. En realidad, se trata más bien de un recurso estilístico para mostrar justamente lo contrario al típico argumento de autoridad, es decir, que una sola persona (un solo punto de vista) no puede ostentar una verdad absoluta (que es imposible de alcanzar). Por tanto, lo que podría ser un argumento de autoridad se disuelve en realidad

en un argumento en favor de la pluralidad de opiniones, que se defiende a lo largo de toda la obra como la mejor forma de llegar a comprender la perspectiva del *dào*, que las incluye a todas. No obstante, esta perspectiva *total* no puede ser comprendida por el ser humano, que tan sólo puede integrarse en ella dejando atrás su identidad, su razón y su consciencia.

## 6. La conciencia y la identidad en el *Zhuāng zǐ*

Este capítulo constituye el centro de esta investigación, en él analizo pormenorizadamente el texto de los *Libros Interiores* siguiendo la versión china, estableciendo un diálogo crítico con diferentes traducciones. Siguiendo la hipótesis de trabajo de esta investigación, la explicación se articula en torno al eje temático del problema de la conciencia y la identidad; y todas las explicaciones se apoyan en las conclusiones y análisis realizados en los capítulos precedentes que han establecido el contexto histórico y filosófico de producción del texto.

### a) *Libros Interiores*

#### a. 1. Libro I: “Vagar en placentera libertad”

El título del primer libro del *Zhuāng zǐ* es *xiāo yáo yóu* (逍遙遊) que alude a la vida libre y sin ataduras que se describe a lo largo del mismo. El término *yóu* designa el movimiento propio del caminar o incluso de vagar o deambular sin rumbo fijo, y *xiāo yáo* describe una actividad libre y sin restricciones. Todas las traducciones del título recogen estas ideas: “En placentera libertad” (Preciado, 1996), “Libre caminar” (González España y Pastor-Ferrer, 1998) y “Enjoyment in untroubled Ease” (Legge, 1891). Me atrevo a sugerir la traducción “vagar en placentera libertad”, por cuanto responde perfectamente a la vida ideal que se describe en los *Libros Interiores*: Como un niño o incluso como un ignorante, deambular por la vida sin esforzarse por conseguir

nada; simplemente dejándose llevar por lo que uno se va encontrando y por lo que los ritmos naturales le impulsan a hacer.

Las diversas fábulas del primer capítulo de este libro presentan dos de los grandes temas del *Zhuāng zǐ*: El relativismo y la defensa de una felicidad que no depende de nada *exterior*. En cuanto al primer tema, se ilustra mediante la discusión de diferentes animales sobre lo grande y lo pequeño, lo útil y lo inútil o lo mucho y lo poco, que evidencian que el punto de vista de cada uno depende de sus condiciones naturales. Por ejemplo, para un insecto que vive un sólo día, 24 horas son una larga vida; mientras que para la tortuga que vive 500 años, un día es apenas un suspiro (ZZ, I, 1, Preciado, 1996, 36).

En estos diálogos de animales que confrontan sus puntos de vista, se introduce además el segundo gran tema: los ignorantes se contentan con una vida de satisfacciones materiales con lo que encuentran alrededor (una metáfora de las metas materiales e inmediatas que se persiguen en sociedad), mientras que los sabios buscan una felicidad superior que no depende de lo material. Todos estos asuntos mundanos (preocupación por el dinero, por la reputación, la fama, etc.) será denominado a lo largo de todo el *Zhuāng zǐ* como *wài wù* (外物) que significa literalmente “cosas exteriores”. Entre esta defensa del relativismo y la cuestión de la felicidad libre de las preocupaciones sociales se establece un claro vínculo:

小知不及大知，小年不及大年  
*xiǎo zhī bù jí dà zhī, xiǎo nián bù jí dà nián*

“Un corto entendimiento no se puede comparar con un gran entendimiento, ni un ser de corta vida con otro de prolongada existencia” (ZZ I, 1, Preciado, 1996, 36).

La metáfora es la siguiente: Los animales que viven más tiempo tienen más experiencia y, por tanto, mayor conocimiento (大知, *dà zhī*, conocimiento de lo grande o gran conocimiento), son más grandes y recorren grandes distancias para buscar su alimento, puesto que necesitan más; mientras que los más pequeños encuentran lo que necesitan a su alrededor, se contentan con lo cercano sin sentir la necesidad de buscar más allá. El sabio es más bien como los primeros, pues no se contenta con los asuntos mundanos (小知, *xiǎo zhī*, conocimiento de lo pequeño o pequeño conocimiento) y se retira de la vida social para vivir en la naturaleza y alcanzar el *gran conocimiento*. Éste le permite superar su limitada perspectiva y llegar a comprender la perspectiva de todos los seres, por eso se dice que no tiene yo:

至人無己

*zhì rén wú jǐ* (ZZ, I, 1).

El hombre superior (*zhì rén*), es decir, el sabio, no tiene yo<sup>136</sup> (o, como traduce Legge (1891, 169) “pensamiento sobre uno mismo” (*thought of self*)). pues es capaz de acomodarse (乘, *chéng*) a las normas (正, *zhèng*) de la naturaleza (天地, *tiān dì*, literalmente Cielo y Tierra)<sup>137</sup>. No tiene yo en cuanto a que no tiene deseos o preocupaciones por las *cosas exteriores* o asuntos mundanos, es uno con la naturaleza, se deja fluir (se acomoda, sigue), no se opone a lo que existe, ni tiene el sentimiento de la necesidad de nada determinado. Las preocupaciones mundanas (esto es, sociales) son tan despreciables para el sabio que incluso cuando se le ofrece el gobierno de un país lo

---

136 Es interesante notar que el término empleado aquí (己, *jǐ*, uno mismo) es diferente del pronombre yo (我, *wǒ*) empleado en otras expresiones del texto que veremos más adelante.

137 乘天地之正, *chéng tiān dì zhī zhèng* (ZZ I, 1).

rechaza (recuérdese al célebre Yáng Zhū, del que se decía que rechazaba todas las riquezas aunque fuera sólo a cambio de un pelo de su pierna) y prefiere vivir una vida sencilla y tranquila, como la que llevan los animales en un bosque, que les provee de todo cuanto necesitan. Es el tema que se trata en el segundo capítulo y que volverá a aparecer una y otra vez a lo largo de todo el *Zhuāng zǐ*, donde aparecerán tanto reyes que abdican tras entrevistarse con un sabio, como sabios que rechazan gobernar por más importante y rico que sea el territorio que se les ofrece: La fama (名, *míng*) no es más que el huésped (賓, *bīn*) de la realidad (實, *shí*)<sup>138</sup>. O dicho en una traducción más libre, la fama no es más que un espejismo.

Esta idea vuelve a aparecer más adelante en otra conversación que se refiere a unos sabios<sup>139</sup> que no se preocupan en absoluto de los asuntos terrenales, hasta tal punto que se dice que para un rey que siguió sus enseñanzas, su trono desapareció (喪, *sàng*) por completo, es decir, se apartó por completo de los asuntos mundanos.

El último capítulo de este libro primero profundiza en el relativismo, en concreto en lo referente a lo útil y lo inútil, y presenta un tema que volverá a aparecer varias veces a lo largo del *Zhuāng zǐ*<sup>140</sup>: Un árbol muy grande o muy nudoso que nadie tala porque su madera resultaría inútil. Huì zǐ se lamenta por tener un árbol así, mientras que Zhuāng zǐ elogia la inutilidad de un árbol que nadie querrá talar, pues podrá así vivir más años en completa tranquilidad y se podrá disfrutar de su sombra. Sobre el mismo tema, el libro cuarto concluirá:

---

138 名者，實之賓也，*míng zhě, shí zhī bīn yě* (ZZ I, 2).

139 A los que se atribuyen prácticas para conseguir la longevidad que, como precisé más arriba, se trata en este caso de la atribución de las prácticas y características (casi míticas) de los grandes sabios, sin que conseguir la longevidad sea, en absoluto, ningún interés en este capítulo.

140 Especialmente en el libro IV, capítulos 4, 5 y 7 (Preciado, 1996, 65-69).

“Los árboles de la montaña provocan su propia tala, y la grasa alimenta el fuego que la consume. El canelo se puede comer, y por eso lo cortan; el árbol de la laca tiene utilidad, y por eso lo sangran. Todos conocen la utilidad de lo útil, mas ignoran la utilidad de lo inútil” (ZZ IV, 7, Preciado, 1996, 69).

Estas historias sobre la relatividad de la utilidad de las cosas, también tienen la lectura de que el hombre ordinario permanece apegado a sus (pre)juicios sobre las cosas, mientras que el sabio es capaz de adaptar su acción a aquello que se va encontrando, sin ninguna idea predeterminada (Fraser, 2008, 134), en este sentido tendrá una importancia crucial el *ayuno de la mente* (aparecerá enseguida), que permite liberarse de las discriminaciones de la mente y captar la realidad con algo más profundo que está por encima de tales distinciones, el *espíritu*. Y así, en este mismo libro primero, Huì zǐ cuenta que tuvo que destrozar una calabaza gigante porque era tan grande que no servía para nada, pero Zhuāng zǐ le reprende por no haber sabido adaptarse a la condición de la calabaza y haberla usado, por ejemplo, para construir una barca (ZZ I, 3, Preciado, 1996, 39-40).

## **a. 2. Libro II: La identidad de las cosas y de los discursos**

Tomo la traducción del título (齊物論, *qí wù lùn*) de González España y Pastor-Ferrer (1998), pero es preciso matizar que 齊 (*qí*) no se refiere al concepto de identidad, sino a algo nivelado<sup>141</sup>, se podría decir *igual desde un determinado punto de vista*. Es uno de los libros más explícitamente filosóficos (junto al libro XXXIII) al ofrecer reflexiones críticas sobre ideas del confucianismo, del moísmo y de la *Escuela*

141 La etimología de este carácter apunta a un campo de trigo donde las espigas están todas a la misma altura (Sears, 2011).

de los Nombres. En los diversos diálogos que presentan las ideas de unos y otros, se muestran las contradicciones de los argumentos de aquéllos, al señalar la imposibilidad de llegar a una posición *absoluta* sobre lo correcto y lo incorrecto o sobre el ser y el no-ser; oposiciones que aparecerán repetidas veces a lo largo de toda la obra designadas con la expresión *shì fēi* (是非), que literalmente se traduciría por “ser – no-ser”<sup>142</sup>. Esta expresión alude a una de las actividades principales de la mente (心, *xīn*, término que también designa al corazón) que consiste en conocer mediante discriminaciones (辨, *biàn*) entre lo que algo es (是, *shì*) y lo que no es (非, *fēi*); lo cual también es válido para discernir la acción éticamente correcta de la que no lo es<sup>143</sup> (Fraser, 2008, 126-127).

Este segundo libro se inicia con la descripción de una persona que estaba realizando la única práctica de *meditación*<sup>144</sup> que aparece en el *Zhuāng zǐ* y con la que se pretende alcanzar el desvanecimiento del *yo* que aparecía en el primer libro. Aunque habrá que esperar hasta el sexto libro para que aparezca explícitamente el nombre de esta técnica (坐忘, *zuò wàng*, literalmente sentarse y olvidarse<sup>145</sup>), la descripción de este

142 En chino los caracteres 是 (*shì*, ser) y 非 (*fēi* no-ser) equivalen al uso copulativo del verbo “ser”, mientras que los caracteres 有 (*yǒu*, existir o tener) y 無 (*wú*, no existir o no tener) se refieren al uso existencial de verbo “ser” (Preciado, 2006, 72-73).

143 Por eso, para superar este relativismo y actuar por encima de las visiones particulares de los humanos, se recomendará en el cuarto libro practicar el “ayuno de la mente” (心齋, *xīn zhāi*).

144 A falta de un término mejor, he decidido usar el término *meditación* para referirme a estas prácticas (que llamaré por su nombre en cada caso) pero que cabe diferenciar claramente de las meditaciones budistas que en general tienen el objetivo de *controlar la mente*. Una de las excepciones a estas disciplinas más controladas del budismo es el caso del Zen, que surgió muy posiblemente por influencias taoístas, que tiene componentes de dejarse llevar y evadirse de la mente discursiva. Las influencias del yoga y del budismo sobre el taoísmo son, en el caso de existir, muy indirectas, de la misma manera que lo son las del chamanismo, cuya influencia más plausible sitúo precisamente en estas prácticas *meditativas*, que podrían tener un lejano origen en el trance del chamán que deja penetrar a la divinidad o los espíritus de la naturaleza en su cuerpo para que ésta tome el control mientras él o ella se funde con la naturaleza. En resumen, tomo el término *meditación* en su sentido más amplio de *técnica de introspección*, para referirme de modo general a los *ejercicios* de 坐忘, *zuò wàng*; 喪我, *sàng wǒ*; 心齋, *xīn zhāi*; y 守一, *shǒu yī*.

145 De este término existen las siguientes traducciones: “meditar hasta el olvido” (Preciado, 1996, 90) o “meditación que trasciende el mundo y el yo” (Preciado, 1996, 15); “sentarse en el olvido” (Billeter, 2002, 103) y “estar sentado en el olvido” (Bauer, 2006, 87).

capítulo de lo que hacía Nánguō Ziqí (南郭子綦) y, especialmente lo que éste comenta que le ocurría, no dejan lugar a dudas:

“Ziqui de Nanguo se hallaba sentado, apoyado en un escabel. Alzaba al cielo la cabeza y respiraba pausadamente. Arrobado, como si su espíritu hubiera abandonado el cuerpo” (ZZ, II, 1, Preciado, 1996, 42).

Y él mismo comenta que “en estos momentos (*jīn*) tenía perdido (*sàng*) mi yo (*wǒ*)”<sup>146</sup>. La expresión 吾喪我 (*wú sàng wǒ*) no deja lugar a dudas de que se trata de la práctica del *zuò wàng* (Preciado, 1996, 344). Y para explicar todavía más lo que le ocurría, Ziqí habla de las diferencias entre la música de los hombres (人籟, *rén lài*), la música de la Tierra (地籟, *dì lài*) y la música del Cielo (天籟, *tiān lài*). La primera es la que producen los hombres con sus flautas; la segunda es el sonido del viento al pasar por todas las oquedades (穴, *xué*) de la Tierra:

“A las veces el viento no se levanta, mas en cuanto lo hacen, rugen las oquedades todas. ¿Es que no has oído el ulular de un poderoso viento? En las anfractuosidades de las boscosas montañas encuéntranse enormes árboles de cien palmos de circunferencia, cuyas oquedades semejan narices, bocas, orejas, huecos de vigas, cercados, morteros, zafareches o charcas. Penetra el viento por esas cavidades y produce diversidad de sonidos: ora estrépito de torrente, ora el silbar de una flecha, ora semeja un bostezo, o bien profunda aspiración; a veces suena a (42) llamada, o a gemido, a voz del profundo valle, o a atormentado lamento” (ZZ, II, 1, Preciado, 1996, 42-43).

Y en su explicación de la música del Cielo apunta a la concepción del *dào* (道) propia del *Zhuāng zǐ* y que difiere, como ya señalé en el apartado dedicado a Lǎo Zǐ, en que en absoluto se trata de una fuerza anterior y trascendente al mundo. La música del Cielo vendría a ser la totalidad de todo lo que ha descrito: tanto el viento, como los

---

146 Traducción propia de ZZ, II, 1: 今者吾喪我, *jīn zhě wú sàng wǒ*.

sonidos, como el silencio, como el origen de todos ellos. Explica que el sonido que produce el viento se debe a las cualidades naturales de cada cavidad y que, cuando cesa, esas cualidades dejan de manifestarse. Y concluye su explicación preguntando: “¿acaso hay alguien en el origen de todo esto?” (ZZ, II, 1, Preciado, 1996, 43), remitiéndonos de nuevo a la desaparición del *yo*, fruto de la práctica del *zuò wàng*, que pretendía explicar. Con esta pregunta remite al claro ateísmo palpable a lo largo de todo el *Zhuāng zǐ*, acorde al cual todo cuanto existe forma parte de un único proceso vivo en constante transformación. Esta sería la concepción del *dào* en el *Zhuāng zǐ*, que queda claramente ilustrada en la oposición de la música *intencional* del hombre al soplar por una flauta con la música del Cielo, que no la produce nadie, sino que es el resultado de la acción de todo cuanto existe. En consonancia con ello, el sabio quiere hacer desaparecer su *yo* porque, como vamos a ver en el siguiente capítulo de este libro, éste es producto de una ilusión que consiste en creer que los seres son algo independiente y están separados unos de otros. Por el contrario, el sabio sabe que todo forma parte de ese proceso vivo, de esa música del Cielo, de ese *dào* que no es nada diferente del propio proceso, sino simplemente un nombre que se le da.

Este planteamiento no niega que exista el *yo* o las cosas: cada ser tiene unas cualidades naturales (una virtud, 德, *dé*) pero no existiría sin los intercambios que realiza con el resto (aire, alimento y demás interacciones). Lo que se está criticando, por tanto, es la concepción de una identidad fija e independiente de todo lo demás, es más bien una identidad relacional y cambiante: Nada permanece siendo igual durante todo el tiempo en el que existe, así como tampoco es lo que es por sí solo; por ejemplo, el aire,

el agua y los alimentos *atraviesan* a los seres vivos, permanecen durante un tiempo en ellos formando parte de sus cuerpos y, en algún momento, se expulsan y pasan a formar parte de otra cosa, y pasa lo mismo con las percepciones, pensamientos y sentimientos. En la metáfora de la música del Cielo queda claro cuando Nánguō Ziqí dice que el sonido del viento se debe a las cualidades naturales de cada cavidad, pero cuando el viento deja de soplar, estas cualidades quedan vacías. Apunta, por tanto, a que los seres existen (se manifiestan como el sonido) por su forma de ser (德, *dé*) y por formar parte del proceso natural (*dào*) que da vida a todo. No es una negación frontal de la existencia de las cosas o de su identidad, pero sí una disolución de los límites con los que concebimos normalmente a cada ser, una negación, en definitiva, de la independencia y autonomía de cada uno de ellos.

Precisamente el segundo capítulo de este libro explica que las diferentes discusiones entre las escuelas filosóficas en torno al *shì fēi* (是非, que además del significado literal de ser – no-ser, engloba también lo correcto-incorreto, lo útil-lo inútil, etc.) se deben al juicio erróneo de que todo está separado y es diferente; dicho en otros términos, que todo existe en oposición a otra cosa, como en la propia expresión *shì fēi*. Volviendo al tema de la *gran* y la *pequeña* sabiduría del libro anterior, comienza este segundo capítulo:

大知閑閑，小知間間

*dà zhī xián xián, xiǎo zhī jiàn jiàn*

“La gran sabiduría (*dà zhī*) abarca, la pequeña sabiduría (*xiǎo zhī*) es parcial” (ZZ II, 2<sup>147</sup>).

---

147 Traducción propia con apoyo en Legge, 1891, 178 y Preciado, 1996, 43.

La gran sabiduría es amplia y abarca mucho porque no existe nada separado, y conocer una sola cosa es una sabiduría parcial y, por tanto, incorrecta. De nuevo, todo participa de un mismo proceso vivo y trazar distinciones tajantes impide ver la realidad con claridad:

“Si no hay otro, no hay yo; si no hay nada pueda manifestarse. Estamos muy próximos, mas ignoro qué pueda ser lo que gobierna todo. Supongamos que existe un verdadero amo, no hallaremos de él indicio alguno. Podemos reconocer su obra, mas su forma no es visible; es real, pero sin forma” (ZZ II, 2, Preciado, 1996, 44).

El original chino dice:

非彼無我

非 *fēi*: No hay

彼 *bǐ*: Otro

無 *wú*: No

我 *wǒ*: Yo

Lo que está defendiendo es que nada existe por separado: No es que no exista el yo, es que no es la entidad independiente que el hombre supone. Por tanto, sigue el texto, aunque exista un *verdadero amo* (真宰, *zhēn zǎi*, verdadero gobernante, expresión que puede aludir tanto a la conciencia como al *dào*) no tiene forma (無形, *wú xíng*) porque no es tampoco una entidad independiente, no es nada diferente de todo el proceso de las transmutaciones que suceden constantemente (tanto a pequeña escala en la conciencia, como a gran escala en toda la naturaleza). Lo mismo ocurre con el cuerpo del hombre:

“Cien huesos, nueve orificios y seis vísceras componen el cuerpo del hombre. ¿Por cuál

de ellos se siente mayor afición? ¿A todos por igual estimas? ¿Y siendo todos siervos, ninguno podrá gobernar? ¿O será que se alternan haciendo de señor y siervos? ¿O acaso existe un verdadero señor? Conozcamos o no la realidad de ese verdadero señor, su verdad no sufre por ello mengua o acrecentamiento” (ZZ II, 2, Preciado, 1996, 44).

Como el hombre corriente tiene una *sabiduría pequeña*, discrimina y separa con su razón y piensa que todo en el mundo está separado de todo lo demás. Con esos juicios basa su felicidad en obtener cosas (que considera diferentes de él mismo) y no es capaz de llegar a la *sabiduría superior* que todo lo abarca y que trae consigo la felicidad superior de saber que uno está ligado a todo cuanto existe. La felicidad que consiste en acumular bienes y renombre no es más que un simple contento limitado y efímero.

El tercer capítulo vuelve sobre a la metáfora de la no intencionalidad del viento para ilustrar el tema el relativismo que expresa todo lenguaje humano:

“La palabra no es como el soplar del viento. El que habla expresa razones, mas estas razones no son algo permanente” (ZZ II, 3, Preciado, 1996, 45).

El soplar del viento no procede de la voluntad de nadie sino que implica al conjunto de la naturaleza (*dào*) y, por tanto, carece de punto de vista concreto y no tiene ninguna intención, simplemente se produce. Las palabras también son aire que produce sonidos, pero al contrario que el viento, proceden de la garganta de un ser humano, por lo que expresan razones, y éstas están siempre unidas al punto de vista del ser humano que las sostiene, esto hace que jamás puedan expresar nada que sea permanente (ajeno a cualquier punto de vista o válidos para todos), como sí lo es el sonido del viento, que al implicar a todos los seres expresa a toda la naturaleza. Y esto tiene unas implicaciones tremendas para la conciencia y la identidad del ser humano:

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

Uno mismo es también el otro, y el otro es también uno mismo. El otro tiene su propia afirmación y negación, y uno mismo también tiene su propia afirmación y negación. Mas, ¿verdaderamente hay diferencias entre el otro y uno mismo?, ¿no hay realmente diferencia entre ambos? Que el otro y el yo<sup>148</sup> no se contrapongan (45): a eso nombran eje del Tao. Sólo acomodándose a ese eje se puede penetrar en el círculo, para así corresponder a los infinitos cambios. Los cambios del “es” son infinitos, e infinitos los cambios del “no es”. Por eso se dice: nada mejor que una mente iluminada” (ZZ II, 3, Preciado, 1996, 45-46).

La traducción de este pasaje es extremadamente complicada, pues contiene diferentes combinaciones de unos pocos términos que producen un bonito efecto poético, pero que convierten en una pesadilla la interpretación. No obstante, aunque los traductores consultados solucionen esta complejidad de diferentes maneras, el mensaje de fondo en todos ellos sigue siendo el mismo, por lo que he optado por presentar la versión más elegante, de Iñaki Preciado. El recurso poético de repetir los mismos términos, cambiando el orden en que aparecen para producir diferentes significados, tiene la clara intención de realzar las oposiciones que traza el *pequeño entendimiento* entre el ser (是, shì) y el no-ser (非, fēi), entre esto (是, shì<sup>149</sup>) y lo otro (彼 bǐ), entre

---

148 Este yo no debe entenderse ni como el pronombre personal yo (我 wǒ) ni como el anterior “uno mismo” (己, jǐ), pues lo que aparece en el texto original es 是 (shì) que se refiere a “lo uno” en oposición a “lo otro” (彼 bǐ).

149 No se trata de un error, el carácter shì (是) puede significar tanto “ser” como “esto” (esto se aplica sólo al chino antiguo, no al contemporáneo), multiplicando todavía más los sentidos sugeridos y la musicalidad. Para mostrarlo reproduzco las primeras líneas del fragmento a continuación: “物無非彼, 物無非是。自彼則不見, 自知則知之。故曰: 彼出於是, 是亦因彼。彼是, 方生之說也” (ZZ, II, 3).

uno mismo (自, *zì*) y otro diferente a uno (彼, *bǐ*). Todo el fragmento está apoyando que si se trata de entender el mundo trazando tajantes divisiones entre unas cosas y otras no se llegará a comprender que, en el fondo, todo forma parte de una misma totalidad: Nada existe aisladamente por sí mismo y sin ninguna relación con lo demás, por eso afirma “todo ser es otro y todo ser es él mismo”. Desde el punto de vista del *dào* (道樞, *dào shū*, eje del *dào*) *lo uno y lo otro no se contraponen*<sup>150</sup>, todo forma parte de un ciclo de infinitos cambios que sólo tienen sentido contemplados desde la perspectiva de todo el proceso (*dào*).

El cuarto capítulo está dedicado a profundizar en este relativismo desde el que se *desmontan* los argumentos de otros filósofos, fundamentalmente de la Escuela de los Nombres. Pero en lugar de alzarse con una superioridad sobre los planteamientos propios, resulta muy interesante que, en el quinto capítulo, se plantea explícitamente que todo lo expuesto anteriormente por el *Zhuāng zǐ* es también una opinión humana más y, por tanto, no puede ser superior a ninguna otra, pues siempre está planteada desde un punto de vista limitado:

“Ahora, de momento, he dicho unas cuantas razones, mas ¿se puede saber si son del mismo género que las demás opiniones? ¿o no lo son? No importa lo sean o no, pues que, siendo todas opiniones, un mismo género son; de suerte que no guardan diferencia alguna con las demás opiniones” (ZZ II, 5, Preciado, 1996, 48).

Y en el siguiente capítulo:

“Si vos y yo disputamos, y vos me vencéis, y yo no puedo venceros, ¿quiere ello decir que por fuerza vos tenéis razón, y que yo no puedo menos de estar equivocado? ¿Y si soy yo el que os vence, y vos no podéis vencerme, ¿fuerza es que yo tenga razón y que vos estéis

---

<sup>150</sup> 彼是莫得其偶, *bǐ shì mò dé ǒu qí*, lo uno y lo otro no son pareja (偶, *ǒu*).

equivocado? ¿Es que de nosotros dos uno tiene razón y el otro está equivocado? ¿O bien los dos tenemos razón, o ambos estamos equivocados? Ni vos ni yo podemos saber, y un tercero no dejaría tampoco de estar a oscuras. ¿A quién podríamos pedir que juzgara? Si a uno de vuestra opinión, estando de acuerdo con vos, ¿cómo podría juzgar? Si a uno de mi opinión, estando de acuerdo conmigo, ¿cómo podría juzgar? Si a uno de distinta opinión a la vuestra y a la mía, no estando de acuerdo con ninguno de los dos, ¿cómo podría juzgar? Si a uno de la misma opinión que la vuestra y que la mía, estando de acuerdo con ambos, ¿cómo podría juzgar? De modo que, no pudiendo saberlo ni vos, ni yo, ni un tercero, ¿habrá que esperar a un cuarto?” (ZZ, II, 6, Preciado, 1996, 52).

Estos dos fragmentos, como conclusión de lo que llevo analizado hasta ahora, me permiten zanjar la controversia contemporánea entre interpretar al *Zhuāng zǐ* como un relativista radical<sup>151</sup> o como un perspectivista que apunta a la construcción de la objetividad mediante la intersubjetividad<sup>152</sup>. Si el propio *Zhuāng zǐ* duda de su propia posición, es claro que resulta difícil encuadrarlo entre los segundos, pues defiende que toda opinión no es más que lenguaje humano, palabras, y éstas establecen claras diferencias entre unas cosas y otras, dentro de la totalidad del *dào*. El lenguaje por sí mismo no es *malo*; el problema surge cuando los seres humanos creen que mediante las palabras pueden definir el mundo realmente como es, y así surgen las paradojas que el discurso relativista del *Zhuāng zǐ* señala una y otra vez al mostrar cómo se pueden predicar adjetivos muy diferentes a una misma cosa dependiendo del punto de vista. El hombre de *gran entendimiento* no se enreda con las palabras, dirá el libro vigésimo sexto:

“La nasa sirve para coger peces; cogido el pez, olvídate de la nasa. La trampa sirve para

---

151 Por ejemplo: Hansen (2003), Kjellberg (2007), Peterman (2008) y Fung (2009a).

152 Por ejemplo: Ivanhoe, 1993, Chinn, 1997, Mou, 2009 y Connolly, 2011).

cazar conejos; cazado el conejo, olvídate de la trampa. La palabra sirve para expresar la idea; comprendida la idea, olvídate de la palabra” (ZZ XXVI, 13, Preciado, 1996, 278).

Por el contrario, el hombre de *pequeño entendimiento* pretende conocer el mundo a través del lenguaje y queda así enredado en infinitas paradojas que son producto de confiar en que el punto de vista humano es el único y correcto:

“...todos los seres y yo somos uno y lo mismo. Y siendo uno y lo mismo, ¿son menester las palabras? Y habiendo dicho que somos uno y lo mismo, ¿es menester no hablar? Lo uno de los seres y la palabra con que lo expreso son “dos”; estos “dos” y “uno” son “tres”; de proseguir la serie, ni el más hábil aritmético sería capaz de lograrlo, ¡y menos un hombre común! (...) Es menester no seguir adelante, sino acomodarse al Cielo<sup>153</sup>” (ZZ, II, 5, Preciado, 1996, 48).

Profundizando en esta cuestión, el sexto capítulo reflexiona sobre la relatividad de los términos: útil, sabroso, bello, justo, temido... Éstos nunca tienen un contenido válido para todos los animales, que varía según el punto de vista de cada uno. Por ello, el sabio no establece diferencias y, comprendiendo que todo forma parte de la naturaleza, siente su unidad con todos los seres que el hombre de *pequeño entendimiento* considera diferentes. En este penúltimo capítulo introduce, casi de pasada, un tema que será el centro del último capítulo del libro segundo:

“Cuando un hombre sueña no sabe que está soñando, y aun a veces en medio del sueño sueña que está soñando. Sólo al despertar se da cata de su sueño (...). Y cuando os digo que soñáis, también es sueño” (ZZ II, 6, Preciado, 1996, 52).

“Una noche Zhuang Zhou soñó que era una mariposa: una mariposa que revoloteaba, que iba de un lugar a otro contenta consigo misma, ignorante por completo de ser Zhou. Despertóse a deshora y vio, asombrado, que era Zhou. ¿Zhou había soñado que era una

---

153 Nótese el uso del recurso al infinito que también se plantea en el fragmento ZZ, II, 6 que he comentado más arriba.

mariposa? ¿O era una mariposa la que estaba soñando que era Zhou? Entre Zhou y la mariposa había sin duda una diferencia. A esto lo llaman “mutación de las cosas” (ZZ II, 7, Preciado, 1996, 53).

La mutación o transformación de las cosas (物化, *wù huà*) no sólo alude a que en la naturaleza todo forma parte de un proceso, de un flujo de intercambios de aire, agua, alimento, etc., sino a que este flujo de intercambios sin fin también se aplica a lo que el ser humano piensa, pues muchas veces no hay forma de saber la diferencia entre cuándo sueña y cuándo está despierto. Para Chen (2005, 494-496) la clave de este pasaje es que apunta a la imposibilidad de que el sujeto epistémico se conozca a sí mismo. Y la *transformación de las cosas* se refiere a cómo sujeto y objeto cambian cuando uno intenta conocerse a sí mismo, pues en ese momento uno es a la vez sujeto y objeto del conocimiento. El tema del sueño para plantear la cuestión de la conciencia<sup>154</sup> es un clásico en diferentes tradiciones filosóficas (estoy pensando fundamentalmente en Descartes, por citar un ejemplo muy alejado), pero es claro que esta coincidencia no debe guiar en ningún modo una aproximación de planteamientos bien distintos que, por ejemplo, Levi (2004) diferencia claramente, contra la tendencia mayoritaria a interpretar el sueño de Zhuāng Zhōu en términos cartesianos. Al respecto, actualmente existe una controversia de posiciones muy enconadas (Möller, 1999 y 2005; Chen, 2005; Yang, 2005; Lee, 2007; Wowrytko, 2008; Allison, 2009; Han, 2009 y 2010; Jiang, 2011; y

---

154 *Zhuangzi* (en adelante ZZ), Libro II, 8 (Preciado, 1996, p. 53). El tema de la conciencia y la problemática *interior* y *exterior* aparece de manera explícita en los siguientes pasajes: ZZ II, 1 (Preciado, 1996, pp. 42-43); II, 2 (Preciado, 1996, pp. 43-44); II, 3 (Preciado, 1996, pp. 44-46); II, 7 (Preciado, 1996, p. 53); IV, 1 (Preciado, 1996, 60-61); XI, 3 (Preciado, 1996, pp. 117-121); XII, 8 (Preciado, 1996, p. 130); XIX, 4 (Preciado, 1996, p. 190); XIX, 10 (Preciado, 1996, pp. 194-195); XIX, 12 y 13 (Preciado, 1996, pp. 196-197); XXII, 4 (Preciado, 1996, p. 222); XXIII, 5 (Preciado, 1996, p. 239); XXV, 10 (Preciado, 1996, pp. 267-268); XXXII, 9 (Preciado, 1996, p. 326); y XXXIII, 5 (Preciado, 1996, pp. 336-337).

Ming, 2012). Entrar a explicar esta polémica sería, en primer lugar, el motivo de otra tesis doctoral; y, en segundo lugar, contribuiría a perpetuar la mala interpretación, *excesivamente occidental*, del texto. Esta mala interpretación llega a ser tan exagerada que, como adecuadamente dice Kuang-Ming (2010, 199-204), muchos académicos *hacen filosofía occidental con términos chinos*, es decir, que plantean problemas y argumentaciones surgidas en el seno de la tradición occidental a través de algunos conceptos chinos clásicos, obviamente alejadísimos de aquel contexto<sup>155</sup>.

Haciendo el esfuerzo por evitar este error para interpretar este célebre pasaje, en primer lugar, se observa una clara diferencia en la exposición misma del problema: En Descartes (por citar al autor cuya hipótesis del sueño es más conocida) y, en la tradición racionalista a la que pertenece Descartes (y, por tanto, gran parte de la *filosofía occidental*), un escrito filosófico analiza un tema extensamente, lo descompone en sus elementos describiendo cada uno pormenorizadamente para, finalmente, fruto de esa disección, llegar a una conclusión que resuelva la cuestión. Es decir, que la solución del problema se sitúa en la argumentación racional, más concretamente, en un sucesivo refinamiento del pensamiento analizando cuidadosamente cada formulación y cada concepto empleado. La formulación del problema y su solución se encuentran, por tanto, en una articulación de palabras que constituyen un pensamiento<sup>156</sup>. Por el contrario, el *Zhuāng zǐ* simplemente alude, mediante una breve historia, a la disolución de fronteras en el interior de la conciencia (estado de sueño o vigilia) y también entre la

---

155 El caso más llamativo puede ser el de Lee (2007), que plantea el problema acudiendo, entre otros, al célebre artículo sobre el murciélago de Nagel (1974).

156 La crítica de teóricos como David Chalmers al problema de la conciencia va justamente en este mismo sentido: aún cuando la ciencia consiga descomponer todas las *funciones* del cerebro, no se habrá resuelto el problema de qué es la conciencia (Chalmers, 1995).

conciencia y el mundo *exterior*. De manera que sugiere, como conclusión de todo lo que vengo exponiendo, una disolución de la autoidentidad que caracteriza a la conciencia humana (aunque evidentemente no en estos términos) y opta por una disolución de fronteras en la que va a profundizar en los libros que siguen: el sabio disuelve su conciencia y su identidad fundiéndose con el *dào* (道).

### a. 3. Libro III: “Lo principal para alimentar la vida”<sup>157</sup>

En el tercer libro aparece por primera vez una historia típica que se va a repetir a lo largo de todo el *Zhuāng zǐ*: Un artista sobresaliente en su arte cuenta que, para llegar a ese grado de maestría, no recurre a ninguna técnica basada en normas rígidas, sino que ha aprendido a sumirse en una suerte de inconsciencia (que implica un olvido de sí mismo mientras realiza la actividad) que le permite absorber su atención por completo en la tarea que realiza, al punto de olvidarse de todo y dejar que la tarea se realice prácticamente por sí misma. En este caso es la historia de un cocinero que llama la atención del rey por lo rápido y fácil que descuartiza un buey. Preguntado sobre cómo ha llegado a esta maestría, dice que abraza el método del *dào* (好者道, *hǎo zhě dào*) y que por eso ha avanzado tanto en su arte:

“Al principio, cuando vuestro siervo empezó a descuartizar (54) bueyes, sólo veía el buey que tenía delante; al cabo de tres años, ya no veía el buey. De presente, vuestro siervo usa de su espíritu para saber, que no de los ojos para ver. Detienen sus sentidos, y es su espíritu el que actúa. Siguiendo las marcas naturales del buey, corto por entre las articulaciones, hasta llegar a los huecos entre los huesos y los tendones. Manejo, pues, el cuchillo acomodándolo a las partes naturales del buey, y así, no hallando el menor estorbo ni aun en las venas y tendones,

---

<sup>157</sup> Traducción de Preciado (1996) del título de este tercer libro que se compone de tres caracteres: 養, *yǎng*, criar, educar; 生, *shēng*, nacer, vida; y 主, *zhǔ*, principal, maestro, o Dios.

¡menos lo hallo en los grandes huesos! Un buen cocinero muda de cuchillo una vez al año, pues que usa para cortar la carne; un cocinero vulgar, una vez al mes, como que lo usa para cortar los huesos. Diecinueve años ha que vuestro siervo viene usando el mismo cuchillo, con él ha descuartizado varios miles de bueyes, y sigue tan afilado como recién salido de la muela. Las articulaciones del buey dejan huecos, y el filo del cuchillo no tiene grosor; hundiendo lo que no tiene grosor en lo que tiene hueco, se maneja el cuchillo con comodidad y sobrado espacio. Por eso, después de diecinueve años, este mi cuchillo parece recién salido de la muela. Y aún así, cada y cuando que tropiezo con un nudo, me doy cata de la dificultad y procedo con grandísimo cuidado: la mirada fija, me muevo despacio, manejo el cuchillo muy lentamente, y ¡ras! el buey ya está hecho cuartos, cual terrón desmoronado. A este tiempo me yergo, el cuchillo en la mano, miro en derredor, y me siento contento. Limpio el cuchillo y lo guardo” (ZZ III, 2, Preciado, 1996, 54-55).

Al principio el cocinero veía el buey, pero según va progresando en su arte deja de ver el buey como un todo<sup>158</sup>, ya no lo percibe con los ojos, sino con su espíritu (神, *shén*), que le permite ver los huecos (竅, *kuǎn*) y resquicios (罅, *xì*) que forman las líneas naturales (天理, *tiān lǐ*) del buey. Así deja que su espíritu actúe libre según su deseo (神欲行, *shén yù xìng*), que debe entenderse como que deja de actuar conscientemente para que su espíritu guíe su cuchillo a través de los huecos. De nuevo aparece la idea de algo que se desliza por los huecos, que además forman las líneas naturales del buey: Como el viento, que atravesando todos los orificios de la Tierra producía el sonido de la naturaleza; el cocinero, que dice amar el *dào*, actúa igual que éste pues, sin ninguna intencionalidad consciente, deja que el cuchillo se introduzca en las cavidades permitiendo que prácticamente la tarea se realice sola y sin esfuerzo, dejando simplemente que su espíritu actúe. Esto último es claramente una muestra del

---

158 未嘗見全牛也, *wèi cháng jiàn quán niú yě*.

auténtico obrar del sabio, como se desarrollará en los siguientes libros: una acción que no supone ningún esfuerzo porque no va en contra del ritmo natural de los acontecimientos: la no intervención (無為, *wú wéi*). Este *shén* no designa a la mente consciente o al *yo*, sino que se refiere al principio interior, *misterioso y oculto*, que anima la vida de cada uno, un principio de consciencia superior, por encima de las discriminaciones (辨, *biàn*) que traza la mente (心, *xīn*) (Fraser, 2008, 132). Más adelante en el *Zhuāng zǐ*, se aclarará que lo que verdaderamente actúa es el *qì* (氣, la energía vital que todo lo anima). Cuando el cocinero termina su tarea, vuelve en sí, se recupera de su estado de absorción, mira a su alrededor y limpia y guarda el cuchillo.

El último capítulo del tercer libro presenta otro de los temas recurrentes: la ausencia de tristeza de un hombre sabio ante la muerte de un ser querido. En este caso, se cuenta que un discípulo no se lamenta lo suficiente por la muerte de Lǎo Dān y, ante los reproches de los demás, responde diciendo que la muerte es algo natural: La naturaleza es un perpetuo fluir, una sucesión sin fin de transformaciones (化, *huà*), entre las que el *yo* de cada ser humano es una más; y ni siquiera es una transformación estable durante toda la vida, también se producen transformaciones constantes durante la vida (de pensamientos, de emociones, de hábitos, de preferencias, etc.). Así, quien se acomoda a estos cambios no sufre pues, como explicaba el capítulo anterior, no establece radicales separaciones entre unas cosas y otras, y se sabe un elemento más del proceso natural. Este sabio sabe, pues, que el *yo* no es más que una ilusión: No existe una entidad permanente y estable, todo está en constante cambio.

#### a. 4. Libro IV: “El mundo de los hombres”<sup>159</sup>

Este libro comienza con una conversación en la que un discípulo le cuenta a Confucio que va a prestar consejo a un rey que está siendo muy injusto, a lo que aquél responde que se preocupe de sí mismo y se aparte de los demás, pues la vida social corrompe la virtud natural (德, *dé*) que pueden alcanzar los seres humanos.

“¿Sabes por qué la virtud deja de ser verdadera, y por dónde se escapa la sabiduría? La virtud deja de ser verdadera por causa de la fama, y la sabiduría se escapa por culpa de las disputas. La fama es ocasión de que los hombres se avasallen unos a otros; la sabiduría, arma con que los hombres luchan entre sí. Uno y otra son instrumentos nefastos, y con ellos no se puede llevar a la perfección la conducta del hombre” (ZZ IV, 1, Preciado, 1996, 58).

Este es uno de los muchos fragmentos en los que se presenta a Confucio exponiendo ideas completamente ajenas a su filosofía. Lo que es todavía más chocante cuando, más adelante en este mismo capítulo, rechaza como una cuestión menor la abstinencia sacrificial (祀之齋, *sì zhī zhāi*), cuando para el auténtico Confucio los ritos y tradiciones eran un pilar fundamental de la sociedad y la educación del ser humano. Por el contrario, aquí se le presenta defendiendo que para acomodarse a la naturaleza y fluir con sus continuos cambios, no sirve de nada esa abstinencia sacrificial (que consiste fundamentalmente en no comer carne ni beber vino). Lo que aconseja entonces es una clara práctica de meditación que denomina *ayuno de la mente* (心齋 *xīn zhāi*), que consiste en:

“Mantener unida tu voluntad (若一志, *ruò yī zhì*),  
no escuchar con los oídos, sino con la mente (无聽之以耳而聽之以心, *wú tīng zhī yǐ ěr ér tīng zhī yǐ xīn*);

---

159 Traducción del título del libro IV de Preciado (1996, 57).

más aún, no oír con la mente, sino con el qì (无聽之以心而聽之以氣, wú tīng zhī yǐ xīn ér tīng zhī yǐ qì).

Oír se limita a los oídos (聽止於耳, tīng zhǐ wū ěr),

la mente se limita a los signos (心止於符, xīn zhǐ wū fú) [las etiquetas que el hombre pone a las cosas que percibe].

El qì no tiene forma definida y se adapta a todas las cosas (氣也者, 虛而待物者也, qì yě zhě, xū ér dài wù zhě yě)

Sólo el dào se acumula en lo que no tiene forma definida (唯道集虛, wéi dào jì xū)<sup>160</sup>.

No tener forma definida es abstinencia mental (虛者, 心齋也, xū zhě, xīn zhāi yě)” (ZZ IV, 1<sup>161</sup>).

Ante las divergencias en las traducciones consultadas, he preferido traducir este fragmento acompañándolo del original chino para comentar los principales problemas y el sentido del texto. La primera parte apunta claramente a una abstracción del entorno circundante, es decir, a no fijarse en los datos proporcionados por los sentidos y ni siquiera hacer caso de los pensamientos, sino a prestar atención sólo con el qì (氣). El qì es la energía vital que recorre toda la naturaleza dando vida a todo cuanto existe (en ciertos sentidos, es un tipo de explicación análogo al *pneuma*)<sup>162</sup>. Igual que comentaba

160 Fraser (2008, 5) interpreta dào en esta oración como “camino” o “modo de actuar” en lugar de como el proceso natural que se suele traducir por *Tao*. En la nota 13 (2008, 143-144) comenta diversas traducciones y concluye que, puesto que en este capítulo no se está hablando del dào sino de un modo de actuar (concretamente cómo aconsejar al rey injusto), debemos interpretar la oración como: “la manera correcta de actuar es aposentarse en la vacuidad”, de la mente, tal y como explico a continuación. No obstante, puesto que el dào es el modelo perfecto para toda acción, considero que ambas interpretaciones son posibles: Efectivamente, el dào actúa sin pensamientos, sin intencionalidad, pues no es ninguna entidad consciente; y el sabio, que quiere actuar como el dào, sigue ese modelo de acción y su modo de actuar no se basa en las distinciones que traza su mente y por ello la vacía mediante el ayuno de la mente y su modo de actuar (dào) se aposenta en la vacuidad.

161 Traducción propia con el apoyo de las traducciones consultadas (Legge, 1891, 208-209 y Preciado, 1996, 60)

162 El término qì tiene numerosos sentidos según el ámbito en que se aplique (físico, fisiológico, psicológico, filosófico...). El sentido filosófico (que es el que tiene en el texto) deriva de su sentido físico: designa a los estados de la materia que no son líquidos ni sólidos, como el vapor, el aliento, el humo, etc. El sentido filosófico incluye lo que hoy entendemos tanto por materia como por energía, es decir, es tanto lo que compone la materia de la que está hecho todo, como la fuerza (vital) presente en cada cosa, pues según la concepción china tanto si es un ser vivo como inerte, todo tiene su *energía*,

Fraser sobre el *espíritu* (神, *shén*) del cocinero que descuartizaba el buey, siguiendo a algunos comentaristas tardíos, Preciado (1996, 354, nota 12) apunta que *qì* se refiere en este pasaje a un estado superior de la mente que ha trascendido las oposiciones entre unas cosas y otras. Legge (1891, 209) lo traduce por espíritu, pero encuentro muy inconveniente esta traducción puesto que claramente no aparece el carácter 神 (*shén*), que apareció más arriba y que podíamos traducir sin problemas por *espíritu*. Fraser (2008, 132) propone relacionar los términos de la siguiente manera: El *shén* es el que actúa escuchando al *qì*, que diferencia de la mente (心, *xīn*), que se basa en las discriminaciones y oposiciones (artificiales) que establece entre unas cosas y otras. Al usar aquí el término *qì*, no sería descabellado traducirlo por “las entrañas” o “desde lo más hondo”; pero he preferido dejarlo sin traducir para indicar que puesto que el *qì* es aquello que anima todo cuanto existe en la naturaleza, escuchar con el propio *qì* no es sino atender desde aquello que uno tiene en común con todo lo demás. Y así, cobra sentido la quinta línea, en la que se usa el carácter 虛 (*xū*), que Legge (1891, 2009) traduce por “libre de toda preocupación”, Preciado (1996, 60) por “Vacuidad” y González España y Pastor-Ferrer (1998, 80) por vacío. Considero tremendamente problemático usar el término *vacuidad* por dos razones: En primer lugar, porque, como he explicado más arriba, la aparición de este concepto en el pensamiento chino es posterior a los *Libros Interiores* del *Zhuāng zǐ*, si no a toda la obra antes de la edición de Guō Xiàng. Y, en segundo lugar, porque el término usual para designar al vacío o a la vacuidad es 無 (*wú*) o su simplificado homófono 无, y no el sinograma 虛 (*xū*) que es el que aparece en el texto. El problema surge porque *xū* puede tener tanto el sentido de un

---

su *qì*) (Li, 2008, 195-196).

espacio vacío o un agujero, como de desocupado, de débil, de abstracto o de algo sin forma. Por el sentido que tiene todo el texto, sin ser algo totalmente descabellado al ser una de las acepciones posibles del término, me he decantado, siguiendo a Fraser (2008, 125), por traducirlo como “sin forma”. Así cobra completo sentido que el *qì* sea algo sin forma definida, pues está en todas partes animando la vida de todos los diferentes seres vivos y, además, no hay que olvidar que siendo el *qì* una especie de vapor o aliento, no tiene ninguna forma definida. Con estas aclaraciones la última línea es coherente con el contenido del resto de capítulos: el *ayuno de la mente* es la capacidad de sentir con el *qì* o, dicho de otra manera, es la práctica de hacer caso omiso de las diferencias exteriores entre unas cosas y otras (que captamos con los sentidos y son etiquetadas por la mente) para percibir que todo forma parte de una única corriente de vida. Como decía la línea anterior: el *dào* es aquello que no tiene una forma concreta y transita por todos los seres (que, en la metáfora del viento, eran como un hueco animado por esta corriente de vida), y también se concentra o se acumula (集, *jí*) en lo que no tiene forma definida (*xū*). El *ayuno de la mente*, por tanto, permite al hombre sentir todo esto *con sus entrañas*, con su *qì*, que es lo que le une a todo cuanto existe.

Como avancé antes, la mente (心, *xīn*) es el principal órgano de conocimiento que discrimina (辨, *biàn*) entre lo que algo es (是, *shì*) y lo que no es (非, *fēi*). Estas discriminaciones engendran un pensamiento definido (prejuicio) desde la limitada perspectiva humana y, conforme a él, la voluntad de querer adaptar las cosas a su pensamiento (por ejemplo, forzar a la naturaleza a producir por encima de sus ritmos, crear pantanos alterando el curso de los ríos, etc.). Dejar a la mente sin percepciones a

través del *ayuno de la mente* tiene el objetivo de acallar su actividad discriminadora (que consiste en separar entre unas cosas y otras con conceptos<sup>163</sup>) para poder aprehender lo real con el *qì* (氣). Esto permite al sabio captar el *dào*, es decir, la unidad de todo cuanto existe (él mismo incluido), al margen de las distinciones que establece su mente (relativas a su punto de vista y no al punto de vista del todo). Así que no olvida su mente (pues le aparta del fluir con la naturaleza) y se guía con su *qì* para poder adaptarse a todas las cosas pues, como decía, el *qì* no tiene forma definida y puede adaptarse a todo.

El texto sigue con la respuesta de Huí, discípulo de Confucio, que dice que antes de conocer el *ayuno de la mente*, sin duda era real, existía (實自回也, *zhēn zì Huí yě*), pero una vez que la ha practicado, ha dejado de estar seguro de su propia existencia<sup>164</sup>. Confucio le explica que quien comprende que todo forma parte de una misma totalidad, deja atrás la sensación de su yo separado del mundo. Le felicita por su respuesta y le dice que efectivamente ha alcanzado el estado en el que puede adaptarse a todas las circunstancias y obtener así la felicidad de aquel que no actúa en contra de los acontecimientos, sino que es capaz de fluir con ellos.

#### **a. 5. Libro V: “Signos de rebosante virtud”<sup>165</sup>**

El título de este libro (德充符, *dé chōng fú*) hace referencia a las manifestaciones (符, *fú*, marcas, signos) de la virtud (德, *dé*) perfecta (充, *chōng*, lleno,

---

163 Los términos chinos análogos serían: 意, *yì*, pensamientos y 名, *míng*, nombres, palabras.

164 O deja de ser el que era: 未始有回也, *wèi shǐ yǒu huí yě*, que literalmente significa “tal vez Huí no existe”.

165 Traducción del título del libro V de Preciado (1996, 70).

completo). En este libro parecen toda una serie de personajes mutilados, deformes o con algún defecto físico notable, cuya actitud de libertad, falta de preocupación por sus *minusvalías* o incluso alegría por las mismas, se presentan como ejemplares para el hombre que desea adaptarse a los cambios y volverse uno con la naturaleza (*dào*). Preciado señala además (1996, 357, nota 2) que puesto que la amputación del pie o de algunos de sus dedos era un castigo legal muy común, es muy posible que se esté aludiendo a personas que habían transgredido la ley; lo que es casi como un elogio desde el punto de vista del *Zhuāng zǐ*. El primero de estos personajes es Wáng Tái (王駘), del que se dice que “aún siendo cojo, ha podido superar al maestro” (ZZ V, 1, Preciado, 1996, 70) puesto que no se altera en absoluto por las continuas transformaciones que suceden en el mundo:

“Si se consideran las cosas desde sus diferencias (...), el hígado y la vesícula están lejos uno de otro como el estado de Chu del de Yu; mas si desde su semejanza, todas las cosas son una. Quien alcanza a comprender esto no cura de lo que conviene a sus oídos o a su vista, sino que busca que su espíritu se sumerja en la armonía de la Virtud universal. Considerando las cosas desde su unidad, ya no se advierte ninguna pérdida. Por eso para Wang Tai la pérdida de su pie es de tan poca monta como la pérdida de una pella de barro” (ZZ, V, 1, Preciado, 1996, 71).

Y se continúa diciendo de él:

“Éste se dedica por completo a sí mismo (彼為己, *bǐ wéi jǐ*),  
por su conocimiento ha descubierto su mente (以其知得其心, *yǐ qí zhī dé qí xīn*),  
y (después) con el conocimiento adquirido ha llegado a la mente inmutable (以其心得其常心, *yǐ qí xīn dé qí cháng xīn*)” (ZZ V, 1).

Una vez más, he preferido ofrecer mi propia traducción a partir de las ediciones

consultadas, para remarcar los rasgos del texto chino que más interesan en esta investigación. Como es habitual en el *Zhuāng zǐ* aparece aquí la descripción de un proceso para llegar a la *gran sabiduría*: se comienza con un cultivo de uno mismo (己, *jǐ*) de forma que uno acaba comprendiendo la propia mente (心, *xīn*) y, tal y como se ha establecido una y otra vez, puesto que la mente no es algo autónomo e independiente del resto de la naturaleza, uno llega a la verdadera mente, la mente inmutable o permanente (常心, *cháng xīn*) que, como vamos a ver a continuación, es una expresión para tratar de designar la verdadera naturaleza de la conciencia:

“El hombre no ve su imagen reflejada en el agua que corre, sino que se mira en las aguas tranquilas. Sólo lo sosegado puede hacer que todo se sosiegue” (ZZ V, 1, Preciado, 1996, 71).

Mientras la mente esté llena de pensamientos, deseos, búsqueda de fama (como va a condenar a continuación) y demás preocupaciones, el hombre no puede contemplar su verdadera imagen, como tampoco puede hacerlo en un río que corre. Cuando el río (la conciencia) se aquieta, entonces puede contemplar su verdadera naturaleza y, continúa diciendo, apartarse así de las preocupaciones mundanas para volverse uno con todos los seres, dejando atrás las diferencias aparentes entre ellos que le muestran sus sentidos. El cuarto capítulo remarca esta idea al señalar que el interior (la virtud, la comprensión, la actitud...) debe permanecer en calma aunque el exterior (vida social, continuos cambios en la naturaleza, aparente separación entre unas cosas y otras...) sea una continua agitación:

“Muerte y vida, ganancia y pérdida, miseria y éxito, pobreza y riqueza, así como sabiduría e ignorancia, infamia y gloria, hambre y sed, frío y calor, todo ello no es sino mudanza

de las cosas y discurrir del destino. Síguense como el día y la noche, (75) y *no hay conocimiento capaz de descubrir cuál es el origen de estos cambios*<sup>166</sup>. No tienen por qué alborotar la paz interior, ni deben introducirse en la mansión del espíritu. Es menester hacer que éste permanezca en armónico bienestar, y que nunca pierda el contento; hacer que día y noche, de continuo, sea como una primavera para los demás seres. Y así la mente podrá adaptarse y entrar en armonía con el mundo exterior<sup>167</sup> (ZZ V, 4, Preciado, 1996, 75-76).

Todo está en permanente cambio, la mudanza de las cosas (事之變, *shì zhī biàn*) hace que el mundo lleve su propio ritmo independiente de la voluntad del ser humano. Este es el sentido de *destino* (命, *mìng*), que nada tiene que ver con la predestinación, sino con la idea de que los acontecimientos suceden inevitablemente, forman parte del discurrir de toda la naturaleza pero no porque nadie *externo* dirija el movimiento. Recuérdese al respecto la pregunta del segundo libro, cuando tras explicar en qué consisten los sonidos de la naturaleza (la *música del Cielo*), se preguntaba: “¿acaso hay alguien en el origen de todo esto?” (ZZ, II, 1, Preciado, 1996, 43). La reflexión concluye con la recurrente metáfora del agua y la conciencia:

“El nivel de las aguas tranquilas (...) es el estado de máxima quietud, y puede servir de modelo. En su interior guarda una extremada quietud y por eso en su exterior no se agita. Virtud es cultivar la armonía perfecta. Y a aquél cuya virtud no se manifiesta, los seres acudirán y no podrán abandonarle” (ZZ V, 4, Preciado, 1996, 76).

## a 6. Libro VI: “Maestro ancestral”

El título de este capítulo hace referencia a un maestro (師, *shī*) muy importante y antiguo (大宗, *dà zōng*) y los comentaristas clásicos se dividen entre interpretarlo como

---

166 Siguiendo a Legge (1891, 231-232) altero la traducción de Preciado en la cursiva, donde éste decía “sin que el humano conocimiento alcance a conocer su principio” por ser más claro y cercano a la versión china consultada, que dice: 知不能規乎其始者也, *zhī bù néng guī hū qí shǐ zhě yě*.

167 El término chino que Preciado traduce como “mundo exterior” es 物, *wù*, “cosa/s”.

el *dào* o la mente vacía que olvida el cuerpo y la vida (Preciado, 1996, 358, nota 1). Es un capítulo dedicado a describir al *hombre verdadero* (真人, *zhēn rén*), que es la expresión usada en el pensamiento taoísta para designar a aquel que ha cultivado su verdadera naturaleza y se ha hecho uno con el *dào*<sup>168</sup>. Por supuesto, el *hombre verdadero* no se deja atrapar por las apariencias de estabilidad y fluye con los cambios:

“...todo conocimiento, para ser juzgado verdadero, fuerza es que antes de conforme con su objeto; y ese objeto cambia, no es algo fijo. ¿Cómo saber que lo que llamo Cielo no es el hombre? ¿Y que lo que llamo hombre no es el Cielo? Sólo el hombre verdadero puede tener verdadero conocimiento” (ZZ VI, 1, Preciado, 1996, 79).

El capítulo sigue diciendo que el *hombre verdadero* es tranquilo, austero, se contenta con poco, no acomete grandes empresas, no le preocupan las cuestiones sociales de fama, dinero, etc., no se frustra, se adaptan a lo que el *destino* (la naturaleza) les traiga (frío, calor, desventuras, dicha...). De los *hombres verdaderos* del pasado, modelo a imitar, dice: “tal era su desapego del mundo, que se dijera habían olvidado el uso de la palabra” (ZZ VI, 1, Preciado, 1996, 81).

“Sólo por tener un cuerpo humano, los hombres se sienten dichosos. Mas conociendo que el cuerpo del hombre no es más que una de las innumerables mutaciones, ¿podríanse contar las alegrías de este género? Por eso el sabio *encuentra disfrute en aquello en lo que no existe la posibilidad de separación y por lo que todas las cosas se conservan*<sup>169</sup>. Si todo el mundo quiere imitar al que acepta gustoso tanto la muerte prematura como la longevidad, tanto el principio como el final de su existencia, ¡más debiera querer imitar a lo que es fuente y origen de todas las cosas, y razón fundamento de todas las mudanzas!” (ZZ VI, 2, Preciado, 1996, 82)

---

168 En el taoísmo posterior, nunca en el *Zhuāng zǐ* ni en los primeros textos del pensamiento taoísta, se usará el término 仙人, *xiān rén*, “inmortal” (Preciado, 1996, 359, nota 4)

169 Altero la traducción de Preciado, que en lugar de la cursiva decía “tratará de moverse en el ámbito donde no cabe pérdida alguna, y de unirse al Tao en su existencia”. Siguiendo a Legge (1891, 243), se trata de una traducción mucho más cercana a la versión china consultada, que dice: 故聖人將遊於物之所不得遯而皆存, *gù shèng rén jiāng yóu wū wù zhī suǒ bù dé dùn ér jiē cún*.

Ese origen de todos los cambios no es algo exterior y extraño a ellos, sino el conjunto de todos ellos, el proceso en su conjunto. Tratar de imitar (superficialmente) a los sabios no produce sabiduría, pues hay que imitar más bien a la naturaleza (al *dào*) y fluir sin intención, sin ego, sin trazar tajantes diferencias entre uno mismo y las cosas. Un sabio describe cómo intentará enseñar esta unión con el *dào* a un discípulo:

“Perseveraré tres días, y ya podrá olvidarse del mundo. Cuando ya se haya olvidado del mundo exterior, perseveraré aún más, y a los siete días ya podrá olvidarse de los seres. Cuando (83) se haya olvidado de los seres, perseveraré aún más, y a los nueve días ya podrá olvidarse de su propia *vida*<sup>170</sup>. Cuando se haya olvidado de su propia *vida*, podrá comprender con toda claridad. Cuando comprenda con toda claridad, podrá alcanzar la visión de lo *único*<sup>171</sup>. Cuando alcance la visión de lo *único*, podrá trascender el pasado y el presente<sup>172</sup>. Cuando trascienda el pasado y el presente, podrá penetrar en donde vida y muerte ya no existen<sup>173</sup>. El que mata la vida, no muere; el que engendra la vida, no nace. Es una cosa (el Tao) que a todos despide y a todos acoge; que todo destruye y que hace todo. Su nombre es “quietud en la agitación”. “Quietud en la agitación” es mantener la mente sosegada en medio del alborotado surgir y desaparecer de los incontables seres” (ZZ VI, 4, Preciado, 1996, 83-84).

Donde Preciado traduce olvidarse (del mundo, de los seres, de la propia vida...), Legge (1891, 246) opta por expulsar (de la mente) los asuntos mundanos y González España y Pastor-Ferrer (1998, 119) por apartarse, que están más cercanos a la versión china consultada, pues el término usado en todas estas oraciones de estructura similar es 外 (*wài*), que hace referencia a algo exterior. Así, el proceso de aprendizaje que sugiere el texto llevará al aprendiz a irse apartando progresivamente de de la visión del mundo

170 Preciado traduce 生, *shēng* por “existencia”, pero siguiendo a Legge (1891, 246) y la interpretación más común del término, lo interpreto como “vida”.

171 Donde Preciado traduce “absoluto” prefiero la traducción de González España y Pastor-Ferrer (1998, 119) del carácter 獨 (*dú*, solo o único) por reflejar mejor el sentido del texto. Esta interpretación sigue también la de Keqian (2011, 448), que señala que éste carácter es usado en el *Zhuāng zǐ* con el sentido de “solo”, “único” o “independiente”.

172 Legge (1891, 246) interpreta: apartar (todo pensamiento) del pasado y del presente

173 Legge (1891, 246) interpreta: la verdad de que no existen vida y muerte

como un compuesto de seres separados, hasta llegar a disolver incluso la noción de la propia identidad (como un ser autónomo e independiente), o relativizar sobre los conceptos de vida y muerte (pues la muerte de un cuerpo supone la vida de otros que se alimentarán de él). Y esa visión del mundo como un único (獨, dú) proceso es el dào, que no se menciona directamente en el texto mediante su carácter (道) sino mediante las alusiones a su proceder “una cosa que a todos despide y a todos acoge; que todo destruye y que hace todo”. De manera que el hombre verdadero debe actuar de la misma forma y permanecer tranquilo en medio de todos los cambios (櫻寧, yīng níng, agitación quietud). El siguiente capítulo lo ilustra a través de las palabras de una persona deforme que no sólo no se queja sino que está contenta con su cuerpo:

“¿Por qué habría de estar enojado? Plugiera al Hacedor volver en gallo mi brazo izquierdo, y cantara yo al alba; plugiérale volver en ballesta mi brazo derecho, y diera yo en cazar una tórtola para comerla asada; plugiérale mudar en ruedas mi rabadilla y mi espíritu en caballo, y montara yo en ese carro, que no habría menester de otro. Además, el ganar depende de la oportunidad del momento, y el perder pide acomodarse. Quien es capaz de atender a la oportunidad y de acomodarse a las circunstancias, nunca se verá invadido de tristeza ni contento” (ZZ VI, 5, Preciado, 1996, 85).

La expresión que Preciado traduce por “Hacedor” es 造物者 (zào wù zhě), que literalmente significa “el que hace las cosas” y más adelante en este mismo capítulo aparece como 造化者 (zào huà zhě, el que hace las transformaciones). Pese a que estas expresiones inclinan a pensar en algún tipo de divinidad, hay que interpretarlas en consonancia con el resto de la obra, por lo que eso que causa las transformaciones no es otro que la Naturaleza, el dào; y así lo señala Preciado (1996, 362, nota 34). Siendo el mundo un lugar de continuas transformaciones (化, huà) uno será más feliz si en lugar

de luchar contra ellas se adapta, lo mismo ocurre con la muerte:

“Tomemos el ejemplo de un gran fundidor que estuviera haciendo metal. Salta a deshora una porción de metal del horno y dice: “Sin falta me has de hacer espada *moye*<sup>174</sup>. A no dudar que el fundidor tendrá aquel metal por metal de mal agüero. Ahora, si por haberte tocado en suerte un cuerpo humano, empiezas a gritar “¡soy hombre! ¡soy hombre!”, por fuerza el Hacedor<sup>175</sup> habrá de tenerte por hombre de mal agüero. Ahora el Cielo y la Tierra son el gran horno, y el Hacedor es el gran fundidor, ¿a dónde podría yo ir?” (ZZ VI, 5, Preciado, 1996, 86).

De manera que todo forma parte de esa larga cadena de transformaciones, considerarnos a nosotros mismos o a cualquier otra cosa como algo separado es absurdo, pues todo procede de y retornará a ese proceso llamado *dào*; incluso mientras respiramos, bebemos agua, nos alimentamos, defecamos, etc., formamos parte del proceso. Hablando de unos sabios, se dice:

“Para ellos, la vida es una condensación de energía, como una suerte de tumor; y la vida, una dispersión de energía, como el reventar de esa purulenta hinchazón. Y siendo así, ¿cómo podrían distinguir la vida de la muerte, el antes del después? De cosas diferentes<sup>176</sup>, al juntarse, se forma el cuerpo. Olvídense de su hígado y de su vesícula, y no hacen caso de su vista ni de su oído<sup>177</sup>. Dejan que la vida siga el curso natural de los ciclos y mudanzas, y no se afanan en descubrir sus límites. Vagan en plena libertad más allá del sucio mundo, viven libres de todo cuidado en un perfecto no-actuar<sup>178</sup>” (ZZ VI, 6, Preciado, 1996, 87).

Es un elogio de la libertad, del olvido de cualquier preocupación surgida bien de imperativos sociales, o bien de los *errores* de la mente que discrimina y separa entre

---

174 Un tipo de espada.

175 Como acabo de comentar: 造化者 (*zào huà zhě*) y la siguiente vez que aparece el término en este fragmento aparece en chino 造化 (*zào huà*), es decir, sin la partícula 者 (*zhě*, “aquel que”).

176 Preciado (1996, 362, nota 43) apunta a que se trata de los cinco elementos.

177 Preciado (1996, 362, nota 44) señala que el hígado y la vesícula simbolizan en China los sentimientos, y la mención de la vista y el oído los cinco sentidos. De manera que puede considerarse otra mención indirecta a la práctica del *ayuno de la mente* (心齋 *xīn zhāi*).

178 無為, *wú wéi*.

unas cosas y otras. Al final de este capítulo se establece la siguiente comparación: de la misma manera que los peces se mueven en el agua y allí tienen todo lo que necesitan, los hombres se mueven en el *dào* (道)<sup>179</sup> y tampoco deben preocuparse por obtener nada, pues en el *dào* cada ser sigue su curso natural (su *dé*, 德) y eso hace que todos estén perfectamente integrados. El siguiente capítulo vuelve a plantear esta necesidad de adaptarse a los cambios y transformaciones, sin intentar dominarlos, dirigirlos ni aprovecharse de ellos, planteando la muerte como una transformación más. De nuevo aparecerá el carácter ilusorio del yo, en este caso, presentando la dificultad de diferenciar entre vigilia y sueño:

“Las gentes hablan entre sí (88) de su yo<sup>180</sup>, mas ¿cómo saber is lo que llamo yo es realmente yo? Es como cuando sueñas que eres pájaro y vuelas hasta el cielo; y cuando sueñas que eres un pez y nadas hasta las profundidades del mar. No sabemos si los que ahora estamos hablando soñamos o estamos despiertos. (...) Sólo acomodándose, en perfecta calma y serenidad, a las mudanzas<sup>181</sup>, se puede penetrar en la pura unidad del vasto Cielo” (ZZ VI, 7, Preciado, 1996, 88-89).

Por tanto, da igual qué sea el yo, la verdadera identidad de uno mismo se disuelve por completo en los cambios y transformaciones que se producen. Para poder realizar esta transformación en que la que la conciencia se disuelve, aparece (mencionado explícitamente por primera vez) la práctica del 坐忘 (*zuò wàng*, literalmente sentarse y olvidarse) en el noveno capítulo:

“Dijo Yan Hui: - He hecho grandes adelantos.

- ¿Cuáles? -le preguntó Confucio.

- He olvidado la benevolencia y la justicia<sup>182</sup> -respondió Yan Hui.

---

179 “魚相造乎水，人相造乎道。相造乎水者，穿池而養給；相造乎道者，無事而生定” (ZZ VI, 6).

180 En este caso se designa al yo mediante: 吾 (wú).

181 化 (huà): Transformaciones.

182 Altero la traducción de Preciado dado que, como explica en las notas (1996, 363, nota 54) invierte el

- Bien está, mas no es bastante.

Días más tarde volvió Yan Hui a verle y le dijo: - He hecho grandes adelantos.

- ¿Cuáles? -le preguntó.

- He olvidado *los ritos y la música*.

- Bien está, mas no es bastante.

Días más tarde volvió Yan Hui a verle y le dijo: -He hecho grandes adelantos.

- ¿Cuáles?

- Meditar hasta el olvido<sup>183</sup>.

- ¿A qué llamas meditar hasta el olvido? -le preguntó Confucio maravillado.

A lo que dijo Yan Hui<sup>184</sup>: - *Se ha disuelto la conexión entre las partes de mi cuerpo*<sup>185</sup>, *he renunciado a mis órganos sensoriales*<sup>186</sup>. *Renunciado a mi forma material y despidiendo a mi conocimiento*<sup>187</sup>, *me he vuelto uno con la Gran Conexión*<sup>188</sup>. A eso llamo meditar hasta el olvido.

- En esa unión -dijo Confucio- desaparece toda parcialidad; y en el transformarse, toda permanencia ¡A fe que eres un sabio! Es mi deseo me permitas seguir tus pasos” (ZZ VI, 9, 1996, 90).

Como se puede ver, es una práctica muy cercana al *ayuno de la mente* (心齋 *xīn*

---

orden que aparece en el texto (es decir, el que ofrezco aquí es el que corresponde al texto chino) siguiendo a Liu Wendian que, haciendo un estudio comparativo con el *Dào dé jīng* y el *Huái nán zi* (淮南子), deduce que en el pensamiento taoísta los ritos son inferiores a la benevolencia y justicia, de manera que en la progresión hasta la *meditación hasta el olvido*, considera que cuadra mejor con los otros textos. Creo que esta argumentación cae en el error que he comentado de suponer el pensamiento taoísta como un todo coherente: acudir a textos de otros autores (cuya fecha de producción es igual de complicada que el *Zhuāng zǐ*) no ya para comprender sino para alterar incluso el texto mismo, me resulta muy insatisfactorio. A esto hay que sumar que tal planteamiento requiere forzar el texto a intercambiar dos fragmentos bastante alejados, de manera que se puede descartar por completo el posible error del copista: la edición china consultada requeriría de esta transposición, y Preciado reconoce que se trata de una alteración de las versiones habituales; de forma que no creo que alterar así un texto, ya de por sí suficientemente reeditado por la historia, sirva de ayuda para comprenderlo mejor, y sí para desvirtuarlo.

183 坐忘 (*zuò wàng*).

184 La cursiva que sigue sustituye a la traducción de Preciado (1996, 90) que decía: “Olvidarme de mis miembros, anular mi intelecto, abandonar el cuerpo, suprimir los conocimientos, y hacer uno con el gran Tao”. La traducción que ofrezco resulta de la versión de Legge (1891, 257) que sigue más de cerca el original chino.

185 墮肢體, *duò zhī tǐ*.

186 黜聰明, *chù cōng míng*.

187 離形去知, *lí xíng qù zhī*.

188 同於大通, *tóng wú dà tōng*. Tanto Preciado (1996, 90) como Legge (1891, 257) interpretan este *dà tōng* como el *dào*.

zhāi) y, como explicaba más arriba, consiste en disolver la propia identidad comprendiendo que uno forma parte de la *Gran Conexión* de todo cuanto existe y, así, simplemente sentarse y olvidarse ( 坐忘, zuò wàng) de uno mismo, dejando que la conciencia quede absorta en este haz de relaciones que disgrega la *autoidentidad* y permite que el sabio se vuelva uno con el dào.

#### **a 7. Libro VII: “De cómo han de ser los reyes y emperadores”<sup>189</sup>**

Este último libro de los *Libros Interiores*, como su título avanza, se dedica a las aplicaciones políticas de todas las ideas expuestas hasta ahora. Aunque estas cuestiones habían salido puntualmente, nunca habían sido el tema principal de la reflexión. Analizar todas estas cuestiones se desvía bastante del tema de esta investigación, de manera que me limitaré a enunciar la idea básica: El gobernante debe preocuparse por educarse a sí mismo y dejar que cada súbdito desarrolle sus actividades libremente. De la misma manera que en la naturaleza no hay nadie que dirija a los seres vivos y todos funcionan perfectamente integrados, los seres humanos deben seguir su propia naturaleza (德, dé) para que la sociedad funcione bien y sin conflictos. Toda imposición, coerción, intento por educar *de una manera ilustrada* al pueblo, castigos severos y demás, conseguirán justamente el efecto contrario al esperado: las gentes se rebelarán contra las leyes y reinará el caos.

Dado que el tema principal de todo este libro se aleja del tema de esta tesis, no puedo profundizar en una sospecha que no me resisto, sin embargo, a dejar de señalar: Me atrevo a sugerir que tal vez todo el libro pudiera ser una interpolación posterior a la

---

<sup>189</sup> Traducción de Preciado (1996, 92).

fecha de producción del resto de *Libros interiores* por las ideas que se exponen, la mayor parte de las cuales tuvieron su auge en desarrollos del pensamiento taoísta posterior. En cualquier caso, concretamente el quinto capítulo de este libro parece aludir a técnicas muy elaboradas y propias de la religión taoísta, muy posterior al siglo IV-III a. C. en el que se supone que se escribieron estos libros. No sólo esto; se trata además de prácticas muy diferentes a las técnicas de *meditación* descritas en el resto de *Libros Interiores*. Las prácticas a las que me estoy refiriendo ahora tienen por objetivo principal la búsqueda de la longevidad (o incluso la inmortalidad, que sí serán temas recurrentes de los libros posteriores) cuando, como he presentado, los *Libros Interiores* del *Zhuāng zǐ* repiten una y otra vez la inutilidad de lamentar la muerte, al ser una transformación más. Si, como he analizado, lo que se busca en toda esta primera parte seguramente más antigua del *Zhuāng zǐ* es el olvido de uno mismo para disolver la conciencia y la identidad en el *dào*; resulta ajena la descripción de estas prácticas que tienen por objetivo la obtención de una inmortalidad personal. Todo ello me inclina a sugerir que tal vez este séptimo libro pudo haber sido redactado posteriormente al resto de los *Libros Interiores*.

Dejando a un lado todas estas cuestiones, merece la pena rescatar un breve fragmento que vuelve sobre la metáfora de la mente y los reflejos (ahora un espejo en lugar del agua) para ilustrar la idea del principio de no interferir (無為, *wú wéi*): El hombre perfecto (至人, *zhì rén*) es capaz de apartarse de todas las preocupaciones y no piensa que sea él el responsable de sus acciones y logros, pues sabe que es una fuerza más de las muchas que existen en la naturaleza (y ni siquiera una fuerza que tenga una

entidad propia y diferenciada del resto, pues es una fuerza que sólo existe animada por el resto de la naturaleza); así que su mente “es como un espejo: deja que las cosas vengan y vayan sin acogerlas ni despedirlas; responde a los demás sin esconder nada” (ZZ VII, 6, Preciado, 1996, 96).

### **b) Libros Exteriores**

Los *Libros Exteriores* se han identificado como el primer bloque de adiciones posteriores al núcleo más antiguo del *Zhuāng zǐ*. La mayor parte del texto mantiene las ideas que he desarrollado en la sección anterior. Sin embargo, hay cuatro nuevos aspectos importantes, que marcan una clara distancia con el *primer Zhuāng zǐ*:

1. Aparece una nueva concepción del *dào* (道). Si bien no es una modificación en todos los capítulos en que se trata esta cuestión, se pueden percibir cambios de mayor o menor intensidad que conciernen a la concepción del término. Como he expuesto, el *dào* en los *Libros Interiores* del *Zhuāng zǐ* alude al proceso en su conjunto de todo cuanto existe; ni es anterior como su causa primera, ni es ajeno o superior en ningún sentido; por eso se traduce en este contexto habitualmente como naturaleza. Sin embargo, en los *Libros Exteriores* se puede percibir que a veces se presenta el *dào* como algo con cierta entidad propia, con cierta independencia del mundo que se transforma constantemente. Desde luego es completamente nueva (y acorde a las interpretaciones de la *Escuela de la Oscuridad* a la que perteneció Guō Xiàng) la identificación del *dào* con el vacío o la vacuidad. Lo más parecido (a partir de lo que pudo sacarse quizás esta idea)

era que en los *Libros Interiores* se planteaba la metáfora de los huecos entre los que se deslizaba el *dào*; pero ahora aparece una concepción muchísimo más abstracta que la anterior al referirse a un vacío *existencial*, previo a la formación del Universo. Uno de los ejemplos más sobresalientes de esta novedad se puede apreciar en el segundo capítulo del libro doce (ZZ XII, 2, Preciado, 1996, 125-126), que además contiene planteamientos muy cercanos a las versiones tardías del *Dào dé jīng*, lo que puede dar una pista acerca del origen de estas nuevas interpretaciones.

2. Empiezan a aparecer especulaciones cosmológicas que no aparecían en absoluto en los *Libros Interiores* y que son acordes a las expuestas en el *Dào dé jīng*. Por ejemplo el séptimo capítulo del libro XII (ZZ XII, 7, Preciado, 1996, 129).
3. Aparece la valoración positiva de la longevidad, un objetivo digno de ser perseguido, mientras que en las escasas ocasiones en que había aparecido en los *Libros Interiores* no era propuesta como objetivo sólo en el caso del libro séptimo que, por contener todas las características diferenciales de los *Libros Exteriores* que estoy enumerando, me inclina a considerar que podría tratarse de un añadido posterior, como lo son éstos. Una de las primeras menciones está en el tercer capítulo del libro doce (ZZ XII, 3, Preciado, 1996, 128).
4. Aparecen fragmentos mucho más oscuros que contienen alegorías y símbolos que probablemente fueran muy claros para los iniciados en las diversas doctrinas de las técnicas a las que aluden. Esto los sitúa en un contexto de escuela y de preocupación por las técnicas místico-religiosas que, descontando las sencillas

prácticas de meditación *sin reglas* del *zuò wàng* (坐忘) y del *xīn zhāi* (心齋), son una novedad respecto al primer bloque de libros más antiguos.

Puesto que el tema de esta tesis ha sido delimitado claramente a los *Libros Interiores*, repasaré más rápidamente las principales ideas de los *Libros Exteriores* y *Varios*, especialmente en lo que conciernen a la cuestión de la conciencia y la identidad.

### **b. 1. Discurso político**

En los libros VIII a XVI se trata fundamentalmente temas de índole política, continuando con los planteamientos que esbozaba el último libro de los *Libros Interiores* (un motivo más para sospechar que éste último podría ser una adición posterior junto a estos otros). La idea fundamental la desarrolla el libro VIII, donde se afirma que la sociedad pervierte al ser humano haciéndole actuar y pensar muy por encima de sus inclinaciones naturales (acumular multitud de posesiones inútiles, forzar la propia capacidad para sobresalir por encima de los demás, forzar a los recursos naturales a dar el máximo beneficio posible...). Pero, si en lugar de actuar siguiendo los imperativos sociales actúa sin buscar excesos, acorde sus propias capacidades e inclinaciones, logrará ser más feliz con menos y vivirá en armonía con el resto de seres humanos y de seres vivos. Existen no pocos paralelos con el clásico de la teoría política occidental del *estado de naturaleza*, lamentablemente no puedo sino apuntar en esa dirección ya que investigarlo con la profundidad que se merece desborda los límites de esta tesis. No obstante, como muestra de ello, presento el siguiente fragmento, que resume muy bien el planteamiento al que me refiero:

“En los tiempos de perfecta virtud los hombres moraban en compañía de las aves y de las bestias, y con todos los seres juntos vivían; ¿cómo, pues, habrían podido distinguir entre el hombre de honor y el hombre vulgar? Iguales en la ausencia de conocimiento, todos vivían conforme a su propia naturaleza<sup>190</sup>; iguales en la ausencia de ambiciones, todos eran puros y sencillos. Siendo puros y sencillos, se podía preservar la naturaleza<sup>191</sup> de las gentes” (ZZ IX, 1, Preciado, 1996, 107).

Como puede verse a lo largo de todo el capítulo, se pueden trazar no pocos puentes con el planteamiento de Rousseau acerca del *estado de naturaleza*, básicamente en la idea de que en un pasado idílico (metafórico para el filósofo francés y probablemente no tanto para el *Zhuāng zǐ*) los hombres vivían en armonía entre ellos y con el resto de la naturaleza, y es la sociedad la que introduce tendencias *antinaturales* que conducen al desorden y a la infelicidad. El fragmento continúa:

“Aparecieron los sabios, y se esforzaron por practicar la benevolencia y se desvivieron por ejercitar la justicia; y fue entonces cuando la confusión empezó a reinar en el mundo. Ablandaron a los hombres con la música y los complicaron con los ritos, y fue entonces cuando las divisiones empezaron a surgir en el mundo. ¿Cómo podrá haber vasos de sacrificio si no es tallando la madera virgen? ¿Cómo podrá haber cetros rituales si no es quebrando el jade blanco? ¿Cómo podrá haber benevolencia y justicia si no es abandonando el Tao y su Virtud<sup>192</sup>? (...) Destruir la madera virgen para fabricar utensilios es el crimen del carpintero; arruinar el Tao y su virtud es el crimen del sabio” (ZZ IX, 1, Preciado, 1996, 107).

Estos sabios (聖人, *shèng rén*) son eruditos que no tienen nada que ver con los *hombres verdaderos* (真人, *zhēn rén*) o los *hombres superiores* (至人, *zhì rén*), que son expresiones que hacen referencia al *verdadero* sabio para diferenciarlo del mero erudito. Mientras que los *verdaderos sabios* viven en armonía con la naturaleza, los otros,

---

190 德, *dé*.

191 性, *xìng*.

192 道德, *dào dé*.

tratando de mejorar la naturaleza humana, introducen la idea del esfuerzo y la coerción para adaptar al hombre al mundo. Es la crítica fundamental del *Zhuāng zǐ* al confucianismo<sup>193</sup>: no hay nada malo en la naturaleza humana que deba ser enderezado, no hay que esforzarse (actuar, 為, wéi) sino todo lo contrario, hay que dejar que la virtud natural de cada uno aflore interviniendo lo menos posible (無為, wú wéi, no actuar). Todo intento por gobernar a los hombres e inculcarles el sentido de la justicia y la benevolencia provoca justamente el efecto contrario: la perversión de su naturaleza y el deseo de rebelión que trae el caos a la sociedad.

El segundo capítulo del libro nueve relata cómo los diversos primeros emperadores (míticos) cometieron este error (ZZ IX, 2, Preciado, 1996, 116-117). En lugar de actuar así, el buen gobernante debe simplemente favorecer o crear las condiciones para que cada persona pueda desarrollar su virtud natural (德, dé) libremente. Debe notarse la gran diferencia de este discurso, que pese a su alto grado de *anarquismo* no deja de ser una recomendación política, con el elogio de los *Libros Interiores* a los reyes que abdicaron y los sabios que rechazaron un alto cargo o un país entero (como Yáng Zhū)<sup>194</sup>. No obstante, este otro tema también aparece alguna que otra vez, por ejemplo cuando se presenta a Zhuāng zǐ rechazando un alto puesto de funcionario:

“Tengo oído que en Chu hay una tortuga prodigiosa, que murió tres mil años ha. Vuestro rey la guarda en el salón noble de su palacio, envuelta en un paño y dentro de un cofre de bambú. Esa tortuga, ¿quiso morir para que sus huesos fueran venerados, o hubiese preferido

---

193 Toda mención a los ritos (禮, lǐ) y la música (樂, yuè) o la benevolencia y la justicia (仁義, rén yì) es una clara alusión a Confucio, por la importancia de estos conceptos en sus textos y filosofía.

194 Para no citar un único fragmento: aparece una similar descripción de los idílicos tiempos pasados y la perversión del gobierno y la sociedad en el libro XVI (ZZ XVI, 2, Preciado, 1996, 164-165).

seguir viva aun arrastrando su cola por el fango? (...) ¡Idos ya! (...) También yo prefiero arrastrar mi cola por el fango” (ZZ XVII, 5, Preciado, 1996, 178).

En el libro XIV se argumenta la *pasividad deliberada* del gobernante uniéndola a una reflexión muy similar a la que se hacía sobre la *música del Cielo* al inicio del libro II. En esta ocasión, tras una larga lista de preguntas sobre quién es el que, sin hacer nada, impulsa todos los movimientos y transformaciones en todo el universo; no se ofrece una respuesta cosmológica, como cabría esperar por la reflexión precedente, sino política: De la misma manera que en la Naturaleza nadie impone un orden, el buen gobernante debe acomodarse simplemente a las *leyes naturales* y dejar que todo siga su curso natural.

## **b. 2. Principales temas de los *Libros Exteriores***

### **Longevidad**

El término más común para la longevidad es 壽 (*shòu*), aunque a veces se utilizan expresiones que refieren de diversas formas a una larga vida o directamente se mencionan los cientos (o miles) de años que ha vivido una persona. Si en los *Libros Interiores* volverse uno con el *dào* era un fin en sí mismo, en los *Libros Exteriores* esta unión aparece como un medio para alcanzar la longevidad:

“- He oído decir, maestro mío, que habéis alcanzado el Tao supremo. En mi osadía quisiera preguntaros cómo se ha de gobernar la propia persona para vivir largo tiempo.

- (...) Te hablaré del Tao supremo. La esencia sutil del Tao supremo es profunda y oscura. La cumbre del Tao está oculta y es silencio. Nada mires, nada escuches, conserva la quietud de tu espíritu y tu cuerpo se mantendrá recto por sí mismo. Has menester de calma y pureza, no fatigar tu cuerpo, ni agitar tu espíritu, y así es como podrás alcanzar la longevidad. Que tus ojos

nada vean, que tus oídos nada oigan, que tu mente nada reconozca, que tu espíritu vele por el cuerpo, y tu cuerpo vivirá largo tiempo. Cuida de tu interior, ciérrate al exterior, que el mucho entendimiento lleva a la ruina. (...) (118) Así he cultivado mi persona durante mil y doscientos años, y mi cuerpo aún no se ha debilitado” (ZZ XI, 3, Preciado, 1996, 118-119).

Como puede verse, el *ayuno de la mente* (心齋, *xīn zhāi*) que en los *Libros Interiores* no tenía otro objetivo que volverse uno con el *dào* y con ello proporcionar una felicidad muy superior a la *satisfacción material*, toma aquí el sentido de una práctica para conseguir la longevidad. También es palpable la influencia de una concepción del *dào* mucho más sofisticada, algo profundo y oscuro, acorde a versiones tardías del *Dào dé jīng*. Es cierto que las técnicas de longevidad que se proponen aquí distan mucho de ser los complicados ejercicios y rituales propios de la religión taoísta (道教, *dào jiào*). Contra este tipo de ejercicios se ejerce una crítica en algunos fragmentos y, especialmente, a la sola búsqueda de la longevidad. Por el contrario, se propone que aquel que se vuelve uno con el *dào* sin preocuparse de estas complicadas técnicas ni buscar la fama, alcanza igualmente la longevidad (ZZ XV, 1, Preciado, 1996, 160)<sup>195</sup>. Pero aún así, resulta una preocupación totalmente nueva que no aparecía en los *Libros Interiores* y que choca con el olvido del yo y la disolución de la conciencia. Estos choques o incoherencias empiezan a aparecer a partir de los *Libros Exteriores* (se llegan a acentuar en fragmentos que la tradición considera claramente interpolados *con calzador*) y refuerzan la tesis de que se trata de libros posteriores, pese a los argumentos de Klein (2011) que ya analicé en el capítulo anterior.

---

<sup>195</sup> En este capítulo se hace una mención específica a las técnicas respiratorias de 道引 (*dào yǐn*) usadas por los seguidores de la religión taoísta para conseguir la longevidad.

## *Wú wéi*

En los *Libros Exteriores* toma mayor importancia, casi podríamos decir que se desarrolla como concepto autónomo, un tema que se había sugerido en los *Libros Interiores*: El *wú wéi* (無為). Resulta interesante remarcar que esta expresión aparece seis veces en los *Libros Interiores*, de las cuales, tan sólo en dos ocasiones (ZZ libro VI, 6 y libro VII, 6 (aquí aparece cuatro veces seguidas en una lista de acciones a evitar) hace referencia al principio de no intervención que se desarrolla en los *Libros Exteriores*. Otras tres apariciones de la expresión (ZZ libro I, 3, libro V, 4 y libro VI, 5) no hacen referencia a este principio, sino que forman parte de la forma de expresar la oración. Y la mención que resta, del tercer capítulo del libro VI, se refiere al *dào* pero, como sugerí más arriba, podría ser una interpolación, al exponer una doctrina del *dào* que resulta anacrónica con el resto de los *Libros Interiores*. Slingerland (2004, 334) apunta que, pese a esta escasa aparición del término en los *Libros Interiores*, hay toda una serie de expresiones en ellos que hacen referencia a la misma idea y que está en consonancia con el *ayuno de la mente*: 安 (*ān*, en calma, sin dificultades); 遊 (*yóu*, vagar, deambular); 因 (*yīn*), 隨 (*suí*), 依 (*yī*) o 順 (*shùn*), que aluden a seguir o fluir con algo; y 乘 (*chéng*, cabalgando sobre algo). Por el contrario, Fraser (2008, 131-132) se muestra explícitamente contrario a Slingerland y considera que hay que diferenciar claramente entre el *ayuno de la mente* (心齋, *xīn zhāi*) y el *wú wéi*, siendo el primero una técnica para conseguir efectividad en la realización de tareas, por lo que no se ha perdido el yo, y el segundo un principio mucho más radical en el que se pierde el yo. Su argumento principal se basa en que ambos principios no se mezclan en un mismo texto,

sino que siempre se tratan por separado. Dada la gran variedad de expresiones que se refieren a ideas similares, la propia concepción del lenguaje que se muestra en el *Zhuāng zǐ* (como una herramienta, siempre imperfecta, para referirse a la realidad) y la complicada historia de su producción, el argumento de Fraser me resulta tremendamente insatisfactorio. Si bien es cierto que se pueden señalar diferencias entre ambos términos, está claro que no se refieren *exactamente a lo mismo*, separarlos tajantemente, más allá de la alusión a una diferencia de grado, no me resulta adecuado.

En los *Libros Exteriores* la expresión *wú wéi* aparece en cincuenta y dos ocasiones; aunque la superioridad numérica no debe suponer una especial relevancia, dado que la extensión de éstos es muchísimo mayor. Lo que sí resulta relevante es la autonomía que parece alcanzar el concepto, que no pasaba de una recomendación en los *Libros Interiores*. Así se presenta en el libro XII como un principio para gobernar: “los príncipes de la remota antigüedad gobernaban el mundo con el no-actuar” (ZZ XII, 1, Preciado, 1996, 124). En el libro XI aparece como modelo de acción del sabio:

“Perfecciona tu mente. Sólo has de mantenerte en el no-actuar<sup>196</sup>, y las cosas se transformarán y enmendarán por sí mismas. Abandona tu cuerpo, vomita tu inteligencia, sumérgete en el olvido de las cosas exteriores, hazte uno con la energía cósmica, libera tu mente y deja suelto tu espíritu, elimina todo cálculo y todo intento. Infinita es la variedad del millón de seres, mas todos retornan a su raíz” (ZZ XI, 4, Preciado, 1996, 121).

Y por último, en el primer capítulo del libro XVIII, se relaciona el principio del *wú wéi* con la felicidad: Mientras que la felicidad de aquel que busca su contenido en las posesiones y la fama es pasajera y nunca está exenta de preocupaciones, la felicidad de aquel que fluye con la vida ni trata de acumular riquezas ni fama (todos estos serían los

---

196 無為, *wú wéi*.

haceres que deben evitarse) es la felicidad suprema (至樂, *zhì lè*).

### **Olvido del yo**

Los *Libros Exteriores* van a desarrollar el *olvido del yo* que impregnaba todos los *Libros Interiores*. De los grandes sabios se dice que “se han vuelto uno con la Gran Conexión y no tienen *yo*” (ZZ XI, 5)<sup>197</sup>, han olvidado las cosas exteriores (忘乎物, *wàng hū wù*), han olvidado el Cielo (忘乎天, *wàng hū tiān*) y se han olvidado de sí mismos (忘己, *wàng jǐ*) (ZZ XII). Los libros XIX y XX se centran por completo en esta cuestión y llegan a comparar la despreocupación del *hombre verdadero* con un borracho que se cae de un carro y no sufre daño alguno pues ni se da cuenta de sus heridas (ZZ IX, 2, Preciado, 1996, 188-189). Así, para poder vagar libremente (遊, *yóu*) por el mundo sin que nadie le dañe, uno debe olvidarse de sí mismo (虛己, *xū jǐ*, vaciarse de uno mismo) (ZZ XX, 2). En la mayor parte de estos dos libros se cuentan las historias de diversos artesanos que son maestros en su arte porque, como el cocinero del libro III (ZZ III, 2, Preciado, 1996, 54-55), lo realizan olvidándose de sí mismos y quedando completamente absortos en lo que hacen. Cuando se les pregunta el método para conseguir tal maestría, todos responden que no existe tal método, que se han limitado a olvidarse de sí mismos y dejarse llevar. Se trata de la manera de *actuar* del *dào*: No es un método particular, sino una forma de ser o hacer que más que hacer algo consiste en dejar hacer (*wú wéi*), en dejar que todo siga el curso más natural y espontáneo. Así, por ejemplo, un barquero y un nadador son maestros en su arte porque dicen olvidarse del

---

<sup>197</sup> Traducción propia a partir de la de Preciado, 1996, 122 y Legge (1891, 305) de ZZ XI, 5: 大同而無己, *dà tóng ér wú jǐ*. Donde, como vimos antes, *dà tóng* (大同) debe interpretarse como el *dào*.

agua y de sí mismos y se dejan llevar. O un carpintero que realiza el *ayuno de la mente*<sup>198</sup> para eliminar sus pensamientos y olvidarse de su propio cuerpo y así consigue comprender la naturaleza de la madera y la trabaja de tal forma que parece obra de la misma naturaleza; preguntado al respecto, afirma que en esos casos es su espíritu (神, *shén*) el que actúa (ZZ XIX, 8); dicho de otra forma, actúa escuchando con el *qì*, como aconsejaba el libro IV cuando explicaba en qué consiste el *ayuno de la mente*.

Como vengo señalando, las interpolaciones e incoherencias comienzan a surgir con más frecuencia y, por ejemplo en este tema, aparece algún fragmento confuso en el que el *olvido del yo* parece presentarse como algo negativo y contrario a la consecución de la longevidad (por ejemplo, ZZ XX, 8, Preciado, 1996, 206-207); algo completamente contrario al discurso de los *Libros Interiores* y a la mayor parte de los *Libros Exteriores*.

## Relativismo

El primer capítulo del libro XVII cuenta la fábula del espíritu de un río que se asombra de la enormidad del mar y éste le responde que cualquier océano es pequeño en comparación con la totalidad de las cosas pues, en definitiva, toda medida es relativa. Puesto que toda la naturaleza está en movimiento y unas cosas se van transformando en otras, hablar de ganancia o pérdida, lleno o vacío, bueno o malo, útil o inútil, es propio de los ignorantes puesto que todas estas cuestiones dependen del punto de vista de quién

---

198 Aunque la expresión habitual para designar esta práctica es 心齋 (*xīn zhāi*), en esta ocasión se usa la expresión: 齋以靜心 (*zhāi yǐ jìng xīn*), que significa “ayuno para conseguir la tranquilidad de la mente” y, como puede verse, usa otra grafía del término *zhāi* (ayuno). No obstante, no hay dudas de que se trata de la misma práctica que el 心齋 (*xīn zhāi*), y si la expresión tan cercana no fuera suficiente, la descripción que se hace de la práctica despeja toda duda: eliminar los pensamientos, habilidades, sensaciones del cuerpo... (ZZ XIX, 8).

los juzgue, así como no existirían el uno sin el otro. La conclusión final del pasaje es que todo forma parte de una unidad, el *dào*, el *proceso total vivo* de todo cuanto existe. En general en el *Zhuāng zǐ*, además de la defensa del mismo, se utiliza el relativismo como una herramienta dialéctica para desconcertar al oponente al mostrar un mismo concepto desde diferentes puntos de vista. El cuarto capítulo de este mismo libro XVII sigue esta estrategia para ridiculizar a Gongsun Long (de la Escuela de los Nombres), al que se le hace confesar que, teniendo una gran capacidad para la retórica y la argumentación, no es capaz de entender los argumentos de *Zhuāng zǐ*. Un discípulo de éste último le dice que su problema es que está obsesionado con los límites entre las cosas (el ser y el no-ser (是非, *shì fēi*)) y así no puede entender que todo forma parte de una unidad, y finalmente le acaba diciendo:

“¡Idos ya! ¿O es que no habéis oído hablar de aquel niño de Shouling, que fue a Handan para aprender a andar con distinción? No sólo no logró aprender, pero que aun su anterior forma de andar también olvidó, y hubo de tornar a su tierra a gatas. Así que si no os partís ya, harto me temo que habéis de olvidar lo que antes sabíais, y perder con ello vuestro oficio de maestro” (ZZ XVII, 4, Preciado, 1996, 177).

### **El *dào***

El libro XVIII insiste en una concepción del *dào* muy similar a la que encontramos en los *Libros Interiores*, presentándolo como la unidad de todos los seres que viven en un proceso vivo donde cada uno de ellos es una parte más del todo y nunca algo autónomo. Sin embargo, el libro XXII añade aspectos que chocan con esta concepción: la identificación del *dào* con el vacío, algo oscuro e ilimitado, que es el origen de todo cuanto existe en un sentido cosmológico. Es sin duda una influencia de

las versiones menos antiguas del *Dào dé jīng*, del que aparecen, desperdigadas a lo largo de los *Libros Exteriores*, varios fragmentos interpolados o referencias indirectas como las que acabo de comentar.

### c) *Libros Varios*

En las historias que aparecen en los *Libros Varios* se percibe un mayor refinamiento estilístico: si los *Libros Interiores* se caracterizaban por sus breves historias que se interrumpían bruscamente dejando abierta la reflexión (Billeter, 2002, 54), las historias que aparecen en los *Libros Varios* son, en general, mucho más extensas y refinadas, en cuanto que dejan mucho más claro qué se quiere expresar a través de las conversaciones de sus personajes (los *Libros Exteriores* se situarían entre medias de estas dos tendencias). La explicación más probable es que el desarrollo de la lengua y del pensamiento permitieran un mayor refinamiento de las ideas; pero tampoco se debería excluir que estos libros fueran ya escritos en el seno de una escuela o tradición, al contrario que los primeros libros del *Zhuāng zǐ*. Aunque en general las ideas no son completamente extrañas y ajenas a los *Libros Interiores*, tampoco se puede decir que sean las mismas, pues se acentúan las modificaciones que habían empezado a notarse en los *Libros Exteriores* (señaladas en la sección precedente). La más notable de todas ellas es la concepción del *dào* que empieza a aparecer, aunque no en todas las ocasiones, como una entidad independiente de la naturaleza, en ocasiones incluso casi opuesta, al ser identificada incluso con el no-ser. Así por ejemplo, en el libro XXIII se dice del *dào* (道):

有不能以有為有，必出乎無有

Todas las cosas provienen de la no-existencia. Los seres no pueden engendrarse a sí mismos, deben provenir de la no-existencia (ZZ XXIII, 6)<sup>199</sup>.

Y la segunda modificación más palpable es la importancia que cobra el tema de la longevidad. No obstante, en ningún sentido se puede decir que los *Libros Varios* presentan coherencia interna y nociones idénticas de los términos clave (*dào, dé, wú wéi, zhēn rén...*). Esto no quiere decir que aparezcan nociones absolutamente contradictorias, hay unas líneas comunes que mantienen la mayoría de planteamientos, pero un análisis detallado y comparado de las diversas partes del texto, permite descubrir grandes diferencias en las diversas nociones, fruto de las numerosas manos que han intervenido en cada una de sus partes.

En general, en los *Libros Varios* asistimos a un desarrollo de los planteamientos de los *Libros Exteriores*. Para no abundar de nuevo en la exposición de los temas que he tratado hasta ahora, señalo a continuación las tres cuestiones más sobresalientes que resultan lo más destacable de estos libros desde el punto de vista del tema de esta tesis:

1. Continúan los temas políticos (que apenas eran tratados en los *Libros Interiores*), que presentan al buen gobernante como aquel que, al igual que el sabio, es capaz de dejar libre a su pueblo. Por ejemplo, en el libro XXIII se cuenta la historia de un gobernante que despide a los miembros más capaces e inteligentes de su gobierno y su territorio funciona mejor que nunca, dado que nadie decide imponer a sus súbditos *geniales ideas* y todos desarrollan su actividad libres y felices (ZZ XXIII, 1, Preciado, 1996, 233). Hay incluso todo un libro dedicado a

---

<sup>199</sup> Traducción propia a partir de las de Preciado (1996, 240).

- estas cuestiones titulado “De los reyes que abdicaron” (ZZ XXVIII, Preciado, 1996, 284-295).
2. Continúa la problemática en torno a la manera correcta de vivir: vaciar la mente de deseos, preocupaciones y metas para fluir (en el sentido de no oponerse, 無為, *wú wéi*) con todo el resto de la naturaleza. Sin embargo, en el tema del *olvido del yo*, mientras que la problemática entre el *interior* y el *exterior* era resuelta en los *Libros Interiores* a través de la disolución entre las fronteras; aquí aparece más bien la necesidad de cultivar el *interior* olvidando el *exterior* (por ejemplo, ZZ XXIII, 5)
  3. El libro XXXIII constituye una auténtica historia de la filosofía china en miniatura. El tema es el *leitmotiv* de una Antigüedad ideal, en la que los hombres conocían el *dào* y poseían la virtud de vivir conforme a él (o de ser uno con él), alterada por los sabios de las diversas escuelas que se van equivocando al tratar de hablar del *dào* y enseñar a los demás cómo seguirlo. Con esta *excusa*, repasa los principales argumentos de la mayor parte de los filósofos antiguos. Aunque es evidente que es una historia de la filosofía limitada a los conocimientos de la época en que fue escrita y al sesgo *taoísta* del que escribió este libro. Es curioso que dedica unas palabras al propio Zhuāng zǐ (ZZ XXXIII, 6, Preciado, 1996, 337-338) (lo que hace evidente que este libro no puede haber sido escrito por Zhuāng Zhōu), del que dice que no quedó enredado con las distinciones entre el ser y el no-ser, comprendió la raíz de las cosas, vivió en armonía y dejó escritos con palabras metafóricas y con argumentos cambiantes

lo que, aunque no se dice, podría apuntar a la única forma de aludir a una realidad en continuo cambio.

#### **d) Sobre el relativismo del *Zhuāng zǐ***

Como he referido en varias ocasiones, existe una enconada controversia en torno a la interpretación del *Zhuāng zǐ* como un texto que defiende fundamentalmente un relativismo radical (por ejemplo, Hansen (2003), Kjellberg (2007), Peterman (2008) y Fung (2009a)). Contra los que argumentan en favor de esta tesis, otros (por ejemplo, Ivanhoe, 1993, Chinn, 1997, Mou, 2009 y Connolly, 2011) sostienen que el relativismo del *Zhuāng zǐ* es un mero procedimiento para construir una perspectiva *más objetiva*, por lo que prefieren clasificarlo como perspectivista *moderado*. Dado que, por ser uno de los más recientes recoge los principales argumentos en favor de esta interpretación, me apoyaré en un artículo de Connolly (2011) para discutir sobre esta cuestión. Éste afirma que si bien el *Zhuāng zǐ* expone ideas perspectivistas (que pueden ser consideradas adecuadamente un tipo de relativismo), no está defendiendo una *doctrina perspectivista* sino un *método* perspectivista. Señala (2011, 491-492) que cualquier intérprete de esta obra se encuentra ante un problema similar al que se encuentran los estudiosos de la obra de Nietzsche: Defender un relativismo radical es absurdo, puesto que implica defender *la verdad absoluta* de que toda perspectiva es relativa (salvo, claro está, esta misma afirmación). De manera análoga a la interpretación que Maudemarie Clark y Brian Leiter hacen de este problema en la obra de Nietzsche, Connolly propone considerar el perspectivismo relativista de *Zhuāng zǐ* como un método para construir

una perspectiva *mejor* en el siguiente sentido: Comentando el capítulo en que se diferencia el *pequeño conocimiento* (小知, xiǎo zhī) del *gran conocimiento* (大知, dà zhī) (ZZ I, 1), considera que no se está negando *toda* forma de conocimiento, sino que se critica sólo al *pequeño conocimiento*, a saber, el de aquél que no es sensible a las perspectivas y cree que existen verdades universales. Por el contrario, el *gran conocimiento* es aquel que conociendo que toda verdad es relativa a una perspectiva (por ejemplo, un pez encuentra útil vivir en el agua, pero esto no es válido para un ave), es capaz de contemplar varias e integrarlas, por lo que es *más objetivo* y, por tanto, mejor, al poder adaptar el conocimiento a las diversas perspectivas que conoce (Connolly, 2001, 494-499).

Creo que la metodología que sigue Connolly para apoyar su interpretación es muy insatisfactoria. Aunque no lo menciona explícitamente, consiste en reducir al absurdo las posiciones contrarias y señalar la coherencia de la suya. Para ello, necesita suponer en los escritores del *Zhuāng zǐ* unas nociones de coherencia lógica y planteamientos de epistemología y metafísica muy desarrollados. En general, su artículo lleva muy lejos los planteamientos del *Zhuāng zǐ*, mucho más lejos de lo que cabe suponer con coherencia al leer el conjunto de la obra. En más de un lugar interpreta algunos planteamientos como si hubieran sido pronunciados por un conocedor de las exigencias occidentales de coherencia lógica y filosófica. Si en ninguna otra parte del texto del *Zhuāng zǐ* se advierten planteamientos explícitos de reflexión crítica de epistemología, metafísica y lógica, resulta insatisfactorio juzgar el texto desde tales perspectivas. Por ejemplo, uno de sus principales argumentos se basa en un fragmento

del segundo libro en el que se hace la siguiente pregunta: “¿Conocéis la verdad que sostiene la igualdad de todos los seres?” (ZZ II, 6, Preciado, 1996, 50). Y comenta que lo que parece que se está planteando son nociones de metateoría (“meta-knowledge”) y que la pregunta realmente es sobre si existe algo universalmente válido (Connolly, 2011, 492). Es cierto que la pregunta probablemente tiene este sentido, pero no creo que el escritor del texto chino fuera consciente de esta cuestión, desde luego nunca en estos términos, que permiten a Connolly estructurar su argumentación y sus exigencias al texto. Siguiendo con la explicación de este texto, para validar su interpretación afirma que es incoherente plantear una pregunta de meta-teoría (“meta-knowledge”) y responderla afirmando que hay cosas que no sabemos pues, ¿cómo sabemos que no sabemos algo? (Connolly, 2011, 494). Unos niveles de exigencia lógica que resultan muy forzados para interpretar la concepción que los escritores del texto estaban definiendo.

Creo que es útil la diferencia que establece Connolly entre relativismo doctrinal (más o menos radical) y metodológico, pero creo que en el caso del *Zhuāng zǐ* hay que tener en cuenta que el planteamiento filosófico se relaciona profundamente con una visión mística. En concreto, cuando se habla del *pequeño conocimiento* (en el fragmento citado y, en general, en el resto del libro) lo que se está criticando es todo conocimiento que provenga de la perspectiva humana. Como efectivamente dice Connolly, se critica la pretensión de universalidad de los seres humanos cuando, con estrechez de miras, pretenden declarar lo que es universalmente válido, bello, útil, justo, correcto, etc. Pero no creo que con *gran conocimiento* se refiera al conocimiento de aquél ser humano que

es capaz de integrar más perspectivas; sino a lo que se denomina en el segundo libro el *eje del dào* (道樞, *dào shū*), que establece el punto de vista del *dào* desde el que no existen opuestos (彼是莫得其偶, *bǐ shì mò dé ǒu qí*, lo uno y lo otro no son pareja) (ZZ II, 3). Por tanto, *toda* perspectiva parcial (fundamentalmente las perspectivas humanas, pero también las de los animales, que representa frecuentemente antropomorfizados) es errónea, no puede ser válida más que en su ámbito de aplicación. Y en este sentido sí podemos considerar que el *Zhuāng zǐ* defiende claramente un relativismo doctrinal. Pero, además, cree haber *descubierto la perspectiva verdadera*, la perspectiva del *dáo*, imposible de describir con palabras y tan sólo sugerida mediante las metáforas del *Zhuāng zǐ*. Esta *perspectiva de la totalidad* no puede ser comprendida racionalmente (con palabras) por un ser humano, y por eso en este punto ya no aparece un discurso filosófico sino místico: se abandona la esfera del conocimiento humano (a través del *ayuno de la mente*, el *olvido del yo*, etc.) y se accede a una vivencia de la realidad superior, uno se fusiona con el *dáo* y deja de ser humano en el sentido habitual (las comparaciones del que hace esto con un tronco seco o cenizas son habituales en el texto). Y tan es así que el ser humano no puede comprender esta *perspectiva de la totalidad*, que no necesita si quiera pensar en ella, de hecho, no necesita pensar en absoluto, pues simplemente debe dejarse llevar por sus inclinaciones naturales, sin pensar en qué le viene mejor, su forma de ser natural (德, *dé*) le integra con todo lo demás. Por tanto, no es que el ser humano pueda llegar a mejorar su conocimiento incorporando la noción de perspectiva y tratando de conocer otras diferentes a la suya para mejorar su objetividad (Connolly, 2011, 495 y 502-503); sino que la perspectiva

del *dào* es la única verdadera porque comprende a *todas* las demás. Es más, en el *dào* ya no hay diferentes perspectivas, sólo hay una única y total: la del fluir de todo el conjunto, mientras cada ser sigue su propio *dé*, que es la manifestación de su integración en el todo. Así que más que llegar a *comprender* con su mente ( $\text{心}, x\bar{i}n$ ) al *dào*, el sabio abandona su razón, su *yo* (en este sentido considero que es una *perspectiva mística*) y se integra perfectamente en el fluir de la naturaleza.

Por tanto, en cierto sentido se puede decir que el *Zhuāng zǐ* defiende un relativismo radical, en cuanto a que todo conocimiento humano (*ordinario*) es incompleto; éste sería su punto de partida filosófico (aunque evidentemente no se defiende en estos términos). No es posible el conocimiento *absoluto* o, mejor, universal, porque la realidad cambia constantemente y porque es imposible contemplar todas las perspectivas a la vez. De hecho, la manera humana de aproximarse a esa totalidad que es el *dào* es renunciando al conocimiento, volviéndose un tonto o un borracho, olvidando su *yo* y las distinciones entre unas cosas y otras, para que así en esa suerte de inconsciencia pueda renunciar a su razón y adaptarse mejor al flujo natural de los acontecimientos. Pero este segundo aspecto de su pensamiento, este punto de llegada al que le ha llevado su filosofía, ya no es filosófico, sino místico. ¿Tiene sentido afirmar que filosofando se ha llegado a la conclusión de que lo que se debe hacer es no filosofar? Razonando, el ser humano se da cuenta de la insuficiencia de su capacidad, que además le aleja de la naturaleza y de fluir con ella; de manera que decide abandonar sus incompletos razonamientos para lanzarse a otra forma de captar el mundo que tiene más que ver con la intuición. Evidentemente el texto no usa ningún término análogo a

“intuición”, pero creo que es el concepto más cercano al “escuchar con el qì” (聽之以氣, *tīng zhī yǐ qì*) que aparece en el primer capítulo del cuarto libro, tal y como he explicado más arriba. Los numerosos fragmentos en los que se describe cómo llegar a este *conocimiento superior* (大知, *dà zhī*) parecen aludir a este proyecto: primero se usa la mente (心, *xīn*), después se va prescindiendo de ella paulatinamente hasta llegar a una suerte de inconsciencia (incluso se olvida el propio yo) que le permite a uno fluir con la naturaleza. Esto último proporciona una felicidad mayor que aquella que consiste en acumular bienes y fama, y si seguimos el tipo de exigencias filosóficas que plantean algunos autores para interpretar el *Zhuāng zǐ* (por ejemplo, Slingerland, 2004; Lee, 2007; y Connolly, 2011), cabría preguntar: ¿cómo es posible defender la *eliminación del yo* y luego apoyar el argumento con la promesa de una gran felicidad? ¿quién siente esa felicidad? Y podríamos seguir así, recurriendo a la filosofía de la mente y la neurociencia para interpretar al *Zhuāng zǐ* cometiendo un anacronismo sin igual. Obviamente estoy exagerando; los autores citados no llegan a tales extremos, pero sí se sirven de metodologías y planteamientos muy extraños al contexto de la obra en cuestión. Un recurso fácil para identificar los estados de la conciencia a los que parece aludir el *Zhuāng zǐ* sería recurrir a la extensa literatura budista pero, aunque se trata de una tradición más próxima que los otros intentos, sería una estrategia igualmente anacrónica. Siguiendo la voluntad expresada en el primer capítulo, intentando explicar el texto desde sus propios postulados, creo que no es descabellado responder a las preguntas anteriores diciendo que: la autoconciencia no es ningún requisito necesario (condición necesaria) para la experimentación de sensaciones; por ejemplo, el cocinero

del libro III (ZZ III, 2, Preciado, 1996, 54-55) y todos los artesanos descritos en los libros XIX y XX quedan tan absortos en su tarea que en esos momentos carecen de autoconciencia, pero no por ello dejan de experimentar sensaciones. Por tanto lo que disuelve el sabio no es la conciencia misma, sino la autoconciencia y la autoidentidad, en el sentido en que deja de ser él mismo, y pasa a ser consciente de un *desfondamiento* de lo que creía ser hasta ahora: los límites entre el antiguo *yo* y las cosas y entre unas cosas y otras desaparecen, todo forma parte del *dào*.

Sobre la pregunta por el solipsismo, el *Zhuāng zǐ* no niega que se pueda conocer el mundo: Podemos conocer el mundo como seres humanos, desde nuestra perspectiva, pero no desde la perspectiva de los peces o las aves, por ejemplo. El volverse uno con el *dào* no implica comprender la totalidad, no es comprender la perspectiva del *eje del dào*; sino más bien comprender que toda perspectiva es parcial, y que los humanos no pueden llegar a ningún conocimiento *universalmente válido*. Por ello, la propuesta del *Zhuāng zǐ* es dejar de intentar mejorar un conocimiento racional que jamás podrá ser completo y, en la medida en que estos intentos alejan al ser humano de su manera natural de fluir con la naturaleza, abandonarlos para *dejarse ser* con todo lo demás. Su mente no es más que un espejo que deja que las cosas pasen por él sin tratar de retenerlas (ZZ VII, 6, Preciado, 1996, 96), igual que los artesanos que se olvidaban de sí mismos cuando realizaban su tarea, simplemente quedando absortos en lo que sus capacidades naturales les inclinaban a hacer.

Por tanto, en conexión con el relativismo aparece indisolublemente ligada la cuestión de la conciencia y la identidad. Son muchos los autores que consideran que la

cuestión de la conciencia es uno de los temas fundamentales del *Zhuāng zǐ*<sup>200</sup>. Por ejemplo Billeter (2002, 124-127) considera que el *Zhuāng zǐ* reflexiona constantemente sobre todos los regímenes de actividad humana (tanto mentales -conscientes e *inconscientes*- como corporales) y sobre las relaciones paradójicas que existen entre ellos. Siendo la conciencia un fluir incesante de experiencias distintas (percepción directa, ensoñación, decisión consciente, absorción en una actividad, vuelta a la *realidad*...) la tesis de *Zhuāng zǐ* es que no tiene sentido concebir que existe un *yo* autónomo e inmutable que, además, esté dentro de un cuerpo con las mismas características: Todo en este mundo está en constante cambio, por lo que las fronteras entre unas cosas y otras son completamente borrosas. Para explicar esta cuestión, Shen (2009, 252-254) considera que en el *Zhuāng zǐ* se da una oposición entre un *yo empírico* que se debe abandonar hasta llegar a un *yo auténtico* (que sería el que sigue su *dé* (德) y por ello le pone en consonancia con el *dào* (道)). El *yo empírico* se compondría de las sensaciones corporales (en este nivel depende por entero del *mundo exterior*), estados de conciencia psicológicos (alegría, tristeza, ansiedad...) y el pensamiento discursivo. Este *yo* depende por entero del *mundo exterior* (外物, wài wù, cosas exteriores, incluye los asuntos mundanos, la preocupación por el dinero, por la reputación, la fama, etc.) y constituye un limitado punto de vista sobre el mundo. Según Shen, el *yo auténtico* en el *Zhuāng zǐ* es el *dào en el ser humano*, lo que denomina con los términos 真君 (zhēn jūn, verdadero maestro) y 真宰 (zhēn zǎi, verdadero amo) (que ya señalé que aparecen, por cierto sólo exclusivamente, en el segundo capítulo del segundo libro). Esto hace que el

---

200 Aparte de los que citaré directamente a continuación, los siguientes también consideran el tema del *yo* y la conciencia uno de los temas principales del *Zhuāng zǐ*: Slingerland, 2004; Lai, 2007; Lee, 2007; Fraser, 2008; Han, 2010; Pang-White, 2009; Keqian, 2011; y McLeod, 2012.

yo del que hay que olvidarse en las diferentes prácticas de *meditación* sería el *empírico*, para llegar al *verdadero yo*, que incluye al *dé y*, por tanto, hace referencia al *substrato común* que hay en todos los seres y por el que viven integrados en una misma corriente de vida (*dào*).

Aunque en general estoy de acuerdo con el planteamiento de Shen, me resulta incorrecto que el olvido del *yo* (si se quiere empírico, de acuerdo) conduzca a *otro tipo de yo*, pues lo que se describe es simplemente la disolución del *yo* en la corriente de vida de la que forma parte (*dào*). No creo que denominar a esa experiencia como un *yo* (*auténtico* o de cualquier otro tipo) haga justicia a una experiencia que acaba con toda sensación de identidad (y, por tanto, también de auto-identidad): Uno no es igual a *todo* el proceso del *dào*, pero tampoco es un elemento separable de esa corriente, simplemente los límites entre uno y las cosas se difuminan y surge la experiencia del fluir<sup>201</sup>; desaparecen todas las preocupaciones (incluida la pregunta por qué es uno mismo) y surge esa suerte de inconsciencia o absorción en la acción que diluye la sensación de auto-identidad (喪我, *sàng wǒ*, olvido del yo). Por ello, no me parece adecuado cuando Shen (2009, 254) afirma que el mayor logro del *hombre verdadero* para *Zhuāng zǐ* es alcanzar el *yo auténtico* con plena autoconciencia (*self-awareness*) y manifestarlo en los diferentes niveles de actividad humana para reconstruir el ego empírico no sólo en lo físico y psicológico sino también en lo social<sup>202</sup>. Puede que esta

---

201 Esta experiencia se designa en los *Libros Interiores* con diferentes términos que aluden a la misma idea: 安 (*ān*, en calma, sin dificultades); 遊 (*yóu*, vagar, deambular); 因 (*yīn*), 隨 (*suí*), 依 (*yī*) o 順 (*shùn*), que aluden a seguir o fluir con algo; y 乘 (*chéng*, cabalgando sobre algo) (Slingerland, 2004, 334).

202 “For Zhuāng zǐ, it was more important to attain one's authentic self with self-awareness and to manifest the great function of it through life praxis to reconstitute our empirical ego on the bodily, psychic, and social levels” (Shen, 2009, 254).

fuera una interpretación que le quisieron dar los neotaoístas, a partir de las lecturas de Guō Xiàng, pero que resulta realmente forzada con el sentido que parece desprenderse del texto (Billeter, 2002, 164-165) tal y como lo he expuesto en este capítulo. El simple hecho de los múltiples elogios de la vida en soledad, el rechazo de los sabios a gobernar ricos territorios o aceptar cargos de responsabilidad, debería servir de refutación de aquella interpretación.

Otra de las interpretaciones con las que no estoy de acuerdo es la tesis de Slingerland (2004), que sostiene que no hay nada de particular en el *olvido del yo*, que vendría a ser una experiencia más equiparable a la de cualquier persona de otras culturas y épocas. Apoya su afirmación diciendo que los estudios comparativos entre occidente y oriente en el tema del yo (“*self*”) asumen erróneamente que la posición cartesiana es la imperante, cuando en realidad es sólo a partir de la modernidad cuando aparece y, además, tampoco se aplica a absolutamente todas las experiencias humanas. Según Slingerland, estos estudios cometen el error de considerar que la interpretación occidental del yo como una sustancia autónoma e independiente, contrasta fuertemente con, por ejemplo, la ausencia del yo que se defiende en el *Zhuāng zǐ*. Para refutarlo, remarca que las teorías filosóficas provienen de la experiencia y las asunciones populares acerca del mundo (aunque no emplea éste término, podríamos traducirlo por la cosmovisión imperante), y no al revés. Para sustanciar sus afirmaciones utiliza una metodología *gestalt* (basándose especialmente en los trabajos de George Lakoff y Mark Johnson sobre la teoría de metáforas) para *retraducir* las expresiones chinas del *Zhuāng zǐ* acerca del *olvido del yo* a experiencias (y expresiones lingüísticas) comunes en el

occidente contemporáneo; fundamentalmente estados de absorción en una actividad (ver una película, bailar, escuchar música, conducir, pasear...) que consiguen que nos olvidemos de nosotros mismos. Su idea es que si comparamos todos estos estados con la concepción cartesiana del yo, efectivamente se produce un choque. Sin embargo, todas estas experiencias son de lo más corriente y en occidente no se considera que choquen con las otras experiencias del yo que tenemos (y que también aparecen en otros lugares del *Zhuāng zǐ*): decidir hacer algo, forzarse a evitar un hábito, pensar sobre uno mismo, etc. Por tanto, concluye Slingerland (2004, 336), no hay nada de extraño y novedoso en las diferentes concepciones del yo en el *Zhuāng zǐ*, y son asimilables a las occidentales.

Estoy de acuerdo con que las experiencias que describe el *Zhuāng zǐ* no son absolutamente extrañas en otras sociedades. Pero, la gran diferencia es que mientras que en general se estima que tales experiencias son poco más que un divertimento pasajero y casual, en el *Zhuāng zǐ* tienen una importancia crucial: suponen la *auténtica y verdadera experiencia del mundo tal y como es*. Es decir, que mientras la experiencia de un yo separado del mundo en el que vive es un espejismo (ZZ I, 2 y II, 6 y 7, Preciado, 1996, 38-39 y 52-53, respectivamente), olvidarse de uno mismo y ser capaz de eliminar así esa división entre el yo y las cosas constituye el objetivo principal del sabio. Lo cual difiere enormemente del sentido que normalmente se da a tales experiencias en otras sociedades. Esta diferencia entre ambas perspectivas produce, en mi opinión, una diferencia cualitativa crucial que impide concebir que el *olvido del yo* se refiera en el *Zhuāng zǐ* a una experiencia más, pues es *La experiencia real y auténtica* que resulta de la transformación del sabio cuando se vuelve uno con el *dào* (道).

## 7. Conclusiones acerca de la concepción de la conciencia y la identidad en el *Zhuāng zǐ*

### a) Confirmación de las hipótesis principales: Conciencia, identidad y cosmovisión

Toda idea sobre la conciencia y la identidad surge necesariamente en el seno de una cosmovisión. No es descabellado sugerir que la fuerte dicotomía entre la conciencia y el mundo, una tendencia habitual en gran parte de la filosofía occidental, sea propia de una cosmovisión predominantemente dualista y de corte platónico-cristiana, en la que se piensa en una conciencia separada del mundo, por cuanto su sede, el alma, es una substancia inmortal separable del cuerpo (mientras que el mundo perecerá, la conciencia sobrevivirá en otro plano de existencia superior, completamente ajeno a lo material). En relación a la primera hipótesis de trabajo, he demostrado en esta investigación que, en un sentido muy distinto a la tradición occidental, los *Libros Interiores* del *Zhuāng zǐ*, desde otros presupuestos, producen un tipo de pensamiento radicalmente diferente al enfatizar la continuidad del hombre y, por tanto, de su conciencia, con la Naturaleza. Algunos autores consideran propio de la cosmovisión china esta concepción de los individuos por su interdependencia con otros. Dicho en otros términos, el yo se concibe por su relación con los otros y con su entorno, y sus acciones y creencias se contemplan en relación al contexto en el que se han desarrollado. Una concepción que contrasta fuertemente con, por ejemplo, concepciones más individualistas que parten de un alma autosuficiente. Aunque en ningún sentido estoy sosteniendo que *toda* la tradición

occidental tenga una misma cosmovisión, ni que todos sus autores sean individualistas y no sensibles a las influencias del entorno sobre los individuos. Lo que estoy planteando aquí es más bien una cuestión del énfasis en unas u otras cuestiones, presentes ambas en ambas tradiciones. En este sentido, el *dào* (道) hace precisamente referencia a la totalidad y a las interrelaciones que se producen en ella. El texto más antiguo que influyó en esta visión de la filosofía china es el clásico *Yì Jīng*, con su estudio del mundo por las interrelaciones entre unas cosas y otras en un contexto de un mundo en constante cambio. Concretamente en el caso del *Dào dé jīng* y de los *Libros Interiores* del *Zhuāng zǐ*, las ideas del *wú wéi* (無為) y del *zì rán* (自然) (profundamente relacionadas: dejar que las cosas sigan su ritmo (*wú wéi*) porque cada ser tiene la capacidad de desarrollarse por sí mismo y en armonía con la *totalidad* (*zì rán*)) son sin duda originadas en esta concepción que aparece en el *Yì Jīng* (Lai, 2007, 81-91). Encontramos la misma idea en Bauer (2006, 30-31), que encuentra una de las posibles causas de este planteamiento que siempre busca integrar al individuo en el grupo, en la necesidad de coordinación entre grandes masas humanas a la hora de organizar las construcciones hidráulicas y de regadío propias de la agricultura chinas.

En cualquier caso, la vinculación entre el dualismo y el teísmo con el solipsismo de gran parte de la tradición filosófica occidental, por un lado, y la cosmovisión china y el planteamiento de la conciencia en los *Libros Interiores* del *Zhuāng zǐ*, por otro, es una tesis arriesgada. Obviamente la simple constatación correlativa de estos elementos no debe ser suficiente, pues caería en el error de iniciar una argumentación basada en algo contrafáctico: si no hubiera existido una cosmovisión dualista y teísta en Occidente, las

concepciones de la conciencia de esta tradición se habría desarrollado de una manera radicalmente distinta; y lo mismo cabría decir, *mutatis mutandis*, de la filosofía china. Una argumentación de este tipo es a todas luces falaz. Un argumento mejor para defender esto es que, para poder afirmar la primacía de la conciencia sobre el *mundo exterior* se requiere de una cosmovisión dualista. Y esta dialéctica *interior-exterior* casi requiere el *punto de vista de Dios* para poder ser formulada; un punto de vista que responde a un tercer elemento superior a los dos anteriores, capaz de establecer la comparación. Sin este punto de vista es difícil plantear la tesis solipsista, por más que niegue la imposibilidad de *salir de la propia conciencia* (Descartes), *superar la barrera del fenómeno* (Kant), o *pensar lo que no puede pensarse* (Wittgenstein).

En el caso de China encontramos concepciones de la conciencia que aluden a la interrelación de todos los procesos, en lugar de la marcada oposición entre conciencia y mundo predominante en gran parte de la tradición occidental. Como se ha señalado, los sinogramas para aludir a la conciencia que aparecen en el *Zhuāng zǐ* (心 (xīn), 神 (shén), 精 (jīng) y 魂 (hún)<sup>203</sup>) en ningún caso se refieren a una substancia autónoma diferente del cuerpo, sino que aluden a la integración de todas las funciones del cuerpo, concebido como un proceso natural y, en este sentido, dependiendo de todo el medio que le rodea. En cuanto a la manera de exponer estas ideas, el *Zhuāng zǐ* contiene una filosofía *que se puede tocar con las manos*. La articulación de su pensamiento no consiste en una serie de ejemplos mundanos porque desciendan de las *elevadas* ideas abstractas para mostrar un caso que las haga más comprensibles; muy al contrario, sus

---

203 También podríamos considerar 氣, qì, aunque en general se usa este término en el *Zhuāng zǐ* para designar una *conciencia superior* completamente integrada con la totalidad.

historias y aforismos se exhiben a sí mismos como vehículos que pretenden conducir al lector una vivencia que le transforme en un 真人 (*zhēn rén*, hombre verdadero) que vive feliz adaptándose a los cambios que se producen constantemente en la vida. No pretenden, en ningún caso, instituirse en un análisis verdadero y definitivo sobre lo real, sino producir esa transformación, ese *cambio de perspectiva radical*.

Para el sabio vida, muerte, daño, placer, ganancia, pérdida... Son todos términos relativos, pues todo depende del punto de vista. La transformación definitiva del sabio supone la eliminación del punto de vista humano (que supone la oposición del yo frente al mundo) para adoptar el punto de vista de la totalidad del proceso natural (*dào*). Esto produce una concepción difusa de la conciencia y la identidad en los *Libros Interiores* del *Zhuāng zǐ* que se palpa en los tránsitos entre los momentos de completa absorción en la actividad que se realiza (en la que desaparece la autoconciencia) y los momentos de discriminación entre los diferentes seres (donde aparece claramente el yo). Gran parte de la filosofía occidental privilegia claramente el segundo, desdeñando el primero como una suerte de delirio, mientras que el *Zhuāng zǐ*, tomando como modelo a la Naturaleza, apuesta por el primero.

Es por todo ello que la hipótesis inicial queda demostrada, a saber: los *Libros Interiores* del *Zhuāng zǐ* tienen una homogeneidad y una doble coherencia (externa e interna) que apoya la tesis de que forman el núcleo más antiguo de la obra completa. En primer lugar, una coherencia *externa* en lo que se refiere a la cosmovisión de la época en que fueron escritos (establecida en esta investigación a partir de los aspectos históricos y filosóficos en los capítulos segundo y tercero). Esta coherencia es la que

resulta violentada cuando algunos investigadores de principios del siglo XX, a partir de la limitada evidencia textual de la época, unifican todo el texto y atribuyen a épocas antiguas ideas que son propias de siglos posteriores. Y, en segundo lugar, una coherencia interna por cuanto sólo en tales libros aparece una concepción uniforme de los conceptos de *dào* (道), *wú wéi* (無為), *dé* (德) y otros, pero especialmente del sentido que en estos libros hay una concepción común del tema de la conciencia y la identidad que se plasma en las ideas de *olvido del yo* (喪我, *sàng wǒ*): el *ayuno de la mente* (心齋, *xīn zhāi*); *sentarse y olvidarse* (坐忘, *zuò wàng*), sobre los que reflexionaré en la última sección de estas conclusiones.

## **b) El relativismo lingüístico y el problema de la conciencia y la identidad**

El *Zhuāng zǐ* constituye una obra filosófica tremendamente original tanto por su estilo como por su contenido. Su fuerza expresiva creó toda una tradición filosófica unida por un estilo aforístico de breves historias metafóricas y sugerentes que terminan *de golpe* tras ofrecer una paradoja. Este procedimiento no tiene por objetivo volver sobre el texto para que el análisis de sus palabras ofrezca una *solución* a la paradoja, pues el texto no pretende en ningún caso describir objetivamente la realidad a través de un elaborado discurso. Sus diversos pasajes son alusiones metafóricas a las experiencias del sabio, por lo que deben ser interpretados como un medio de señalar una experiencia y no una pretensión de analizarla racionalmente a través de una descomposición minuciosa de las categorías del mundo y de la experiencia. Para el *Zhuāng zǐ* el lenguaje no puede ser un medio privilegiado para entender la realidad y las palabras deben ser

desechada una vez que se comprende la vivencia a la que se refieren:

“La nasa sirve para coger peces; cogido el pez, olvídate de la nasa. La trampa sirve para cazar conejos; cazado el conejo, olvídate de la trampa. La palabra sirve para expresar la idea; comprendida la idea, olvídate de la palabra” (ZZ XXVI, 13, Preciado, 1996, 278).

Esta crítica al lenguaje del *Zhuāng zǐ* está profundamente relacionada con la concepción de la conciencia y la identidad que nos ocupa y es un tema central que unifica la parte de los *Libros Interiores*, como aventuraba en mi hipótesis de trabajo inicial. Justamente, en los *Libros Interiores* del *Zhuāng zǐ* se critica cualquier concepción dualista, pues éstas olvidan que las palabras no son más que maneras artificiales de referirse al mundo y, por tanto, un método imperfecto y falaz por ser incapaz de describir la riqueza y complejidad de la realidad. A lo largo del *Zhuāng zǐ* encontramos varios pasajes en los que se expone muy claramente que las palabras (y los pensamientos) no son lo mismo que la realidad a la que se refieren<sup>204</sup>. El segundo libro discute toda esta cuestión del lenguaje, defendiendo que las palabras no son algo natural, sino una creación humana *del que habla* y sus opiniones. Surgen, por tanto, desde un determinado punto de vista y, por ello, los hombres se enzarzan en disputas sobre sus opiniones pensando que *la verdad* está en una u otra afirmación. Pero el

---

204 A continuación se señalan los pasajes del *Zhuāng zǐ* en los que esta idea aparece de manera explícita: todo el libro II (Preciado, 1996, 43-44); ZZ VI, 4 (Preciado, 1996, 83-84); todo el libro IX (Preciado, 1996, 106-108); ZZ X, 2 (Preciado, 1996, 112-113); ZZ XI, 4 (Preciado, 1996, 119-121); ZZ XII, 1-3 (Preciado, 1996, 124-127); ZZ XII, 8 (Preciado, 1996, p. 130); ZZ XIII, 6, 7 y 8 (Preciado, 1996, 145-147); ZZ XIV, 3 (Preciado, 1996, 150-152); ZZ XIV, 5 (Preciado, 1996, 154-155); ZZ XV, 11 (Preciado, 1996, 268-270); todo el libro XVI (Preciado, 1996, 163-166); ZZ XVII, 1 (Preciado, 1996, 167-169); ZZ XVII, 4 (Preciado, 1996, 176-177); ZZ XVIII, 1 (Preciado, 1996, 180-181); XIX, 2 (Preciado, 1996, 188-189); ZZ XXI, 3 (Preciado, 1996, 211-212); ZZ XXII, 1 (Preciado, 1996, 219-221); ZZ XXII, 7 (Preciado, 1996, 226-227); ZZ XXIII, 7, Preciado, 1996, 241); ZZ XXVI, 13 (Preciado, 1996, 278); y ZZ XXVII, 1 (Preciado, 1996, 279-280).

hombre es tan diminuto en la inmensidad del universo que no puede pretender que su punto de vista sobre el mundo sea el verdadero:

“El pez que vive en un pozo (...) nada puede hablar acerca del mar, y esto por causa de lo limitado de su espacio. El insecto estival nada puede hablar acerca de los hielos del invierno, y esto por causa de lo limitado de su tiempo (...). Comparado con el millón de seres, un hombre ¿no se asemeja a la punta de un pelo en el cuerpo de un caballo?” (ZZ XVII, 1, Preciado, 1996, 167-169).

Para ver las cosas desde un punto de vista no parcial es preciso *abolir el yo* (喪我, *sàng wǒ*), es decir, olvidarse del lenguaje y de la razón para experimentar la Naturaleza directamente, en definitiva para volverse uno con el *dào* (道). Se trata de otro de los temas fundamentales de los *Libros Interiores* que goza de coherencia en los mismos, mientras que en ocasiones tomará sentidos diferentes en los *Libros Exteriores* y *Varios*, apoyando una vez más la hipótesis inicial. El sentido que se le da a este tema en los *Libros Interiores* es el que se debe dar al propio texto del *Zhuāng zǐ*: no aporta conocimientos nuevos, sino que sus historias y alegorías pretenden suscitar una transformación en el lector, de tal manera que abandone su forma de ser (su forma humana socialmente aprendida) y se vuelva uno con la totalidad. Consecuentemente con esta idea, *Zhuāng zǐ* “*se expresa de un modo condensado, le gusta pararse en seco*” (Billeter, 2002, 54). Presenta un diálogo en forma de pequeña *pieza teatral* que concluye con un giro inesperado, paradójico, sin que después se agregue una explicación, dando así espacio al lector para la reflexión (en lugar de darle la reflexión hecha). El texto no pretende aumentar la erudición del lector, sino producir un cambio en él. Un claro ejemplo de estas “paradas en seco”, lo encontramos claramente en las

paradójicas palabras que cierran el pasaje en el que comparaba las palabras con las redes para coger peces: “¡Ay si conociera a un hombre que olvidara el lenguaje, para tener con quien hablar!” (ZZ XXVI, 13, Billeter, 2002, 77). Un recurso estilístico que va de la mano de una “sonrisa irónica” (Paz, 1997, 13) presente en la mayoría de los discursos del *Zhuāng zǐ*.

### c) La reivindicación de la experiencia frente al pensamiento

Todas estas reflexiones del *Zhuāng zǐ* remiten a una clara distinción entre el ámbito de la palabra, es decir, el ámbito del nombrar y del pensar, y el ámbito de la experiencia. La perspectiva racionalista de gran parte de sus contemporáneos, a los que critica una y otra vez, concibe como más real el mundo del pensamiento (de los conceptos, las palabras, los significados, las ideas, las *esencias*...). Por el contrario, en los *Libros Interiores* del *Zhuāng zǐ* se reivindica una y otra vez la experiencia en un *empirismo radical*: la experiencia del mundo sucede a modo de un torrente de sensaciones que, tratando de comprender, la limitada conciencia se ve forzada a *encajar* en conceptos. ¿Qué es la conciencia entonces? ¿Con qué la podemos identificar? Para el *Zhuāng zǐ* estas son preguntas absurdas que intentan cortar el mundo en pedacitos, como si las cosas existieran por separado: Todo existe interrelacionado con todo lo demás, pero el pensamiento humano es incapaz comprender esta *perspectiva total* (el *eje del dào* (道樞, *dào shū*) que aparece en ZZ II, 3), pero puede intuírla y, desde luego, puede realizarla aunque con ello tenga que abandonar su conciencia y su identidad. El pensamiento mismo (encarnado por el *yo*) debe ser apartado y, como un niño o un

borracho, el sabio simplemente se deja ir, experimentando sin ser del todo consciente, disfrutando sin preocuparse. Sólo así puede vivir unido al *dào*, unido a todo el resto de la naturaleza del que no es más que una parte, y no una parte separable como pensaba antes de realizar esta transformación, antes de olvidar su *yo*. Con esta transformación disuelve también el principio de identidad que le permitía establecer separaciones (falsas) entre diferentes seres. No hay otra forma de existencia que la interrelación del todo: nada permanece eternamente siendo lo mismo (se crece, se envejece, se degenera), todo pertenece al flujo constante de intercambios de agua, aire, comida, calor, etc.

El racionalismo parte de una primacía de la conciencia (la relación consciente de uno consigo mismo) con un cierto desprecio de los estados inconscientes, dado que en ellos el principio de identidad deja de ser firme y la conciencia se extravía en ensoñaciones. Pero el *Zhuāng zǐ* considera que si, cuando es consciente, la mente se pierde en sus cavilaciones y no llega a respuestas seguras es porque se encierra en sí misma pensando que sus juicios sobre la realidad son absolutos, cuando son relativos al punto de vista humano. Para alcanzar la realidad (el *dào*) es preciso vaciar la mente de conceptos que entorpecen la aprehensión directa del mundo, al modo de prejuicios que obstaculizan una experiencia no mediada. Se trata de una reivindicación de la integridad entre el cuerpo, la conciencia, el instinto y los estados *inconscientes* de absorción en una tarea<sup>205</sup>. Una concepción que da unidad y coherencia a los *Libros Interiores*, puesto que en los libros posteriores se introducirán nuevos sentidos de esta idea que se mezclarán con un desarrollo de lo expuesto en los *Interiores*, especialmente en cuanto aparece la

---

205 Para lograr esta transformación describirá diversas prácticas de *meditación* (fundamentalmente el *ayuno de la mente* (心齋, *xīn zhāi*) y *sentarse y olvidarse* (坐忘, *zuò wàng*)) que trataré a continuación.

utilización de tal unificación *para conseguir* la longevidad, algo que en absoluto aparece en la parte más antigua de la obra.

El pensamiento, ordenado por palabras, pertenece al ámbito de la experiencia ya organizada, pensada, donde hay una multiplicidad de seres y no un torrente indiferenciado de sensaciones. No es que la palabra y los juicios de la mente sean inútiles, pero desde luego no son absolutamente verdaderos. Por tanto, nombrar es ocultar la realidad de algo si creemos que es más real el significado que el referente (algo que pretendía Confucio con su *rectificación de los nombres*); y el planteamiento del *Zhuāng zǐ* es no quedarse enredado en las palabras, los conceptos o los pensamientos, sino mirar a lo que apuntan. Desde esta nueva perspectiva, el problema de la conciencia como una conciencia opuesta a un mundo *exterior* no es más que una creación del propio pensamiento que, empeñado en encontrar el origen de sus conceptos no sabe mirar más allá, como quien mira un dedo que señala, en lugar del objeto al que apunta. Si se trata de alcanzar la realidad analizando una y otra vez los conceptos/palabras, como si éstos pudieran desentrañar la verdadera naturaleza de las cosas, se produce un gran extravío; pues, desde esta perspectiva, “todo ser es otro y todo ser es él mismo” (ZZ II, 3, Preciado, 1996, 45). “La vida es hollín” (ZZ XXIII, 7, Preciado, 1996, 241) porque la identidad de cada cosa es difusa: El mundo o, mejor dicho, la experiencia del mundo desborda los conceptos y escapa a las palabras. Concebir la realidad como una suma de objetos separados e independientes (substancias) olvida las relaciones entre todos ellos. La Naturaleza es un proceso donde todo está interrelacionado, no hay un solo ser que no se relacione con nada y que exista

por sí mismo (ya sea un suelo sobre el que se sostiene, oxígeno producido por las plantas, agua, sol, alimento, etc.), por ello “todo ser es otro y todo ser es él mismo” pues ¿dónde trazar la línea que separa, por ejemplo, un árbol y el aire, el agua y el sol que posibilitan su vida? No es que no exista el árbol, por ejemplo, pero no existe como una realidad independiente del aire, del agua, del sol, de la tierra, de los insectos... En este sentido, contra lo que dicta el sentido común y su significado, su identidad debería incluir todos estos elementos como parte de él mismo, pues todo forma parte de una corriente de intercambios ininterrumpidos. Así, quien ve el árbol y piensa que es una entidad autónoma, no se da cuenta de que no es más que una limitada perspectiva, no entiende que no es más que *una porción de la totalidad*: en primer lugar, es un momento puntual en el que los elementos que lo componen se han reunido, pero constantemente estos elementos se está intercambiando con el entorno (se le caen las hojas, da frutos, toma oxígeno, agua...); y, en segundo lugar, porque no es una entidad autónoma e independiente que subsista por sí sola, sino que existe gracias al todo del que forma parte. Y quien así lo entiende, está *fuera de nuestro mundo*:

“Esos hombres andan fuera de nuestro mundo [...]. Para ellos, la vida es una condensación de energía, como una suerte de tumor; y la vida, una dispersión de energía, como el reventar de esa purulenta hinchazón. Y siendo así, ¿cómo podrían distinguir la vida de la muerte, el antes del después? De cosas diferentes [los cinco elementos], al juntarse, se forma el cuerpo. Olvídense de su hígado y de su vesícula [sentimientos], y no hacen caso de su vista ni de su oído [sentidos]. Dejan que la vida siga el curso natural de los ciclos y mudanzas, y no se afanan en descubrir sus límites. Vagan en plena libertad más allá del sucio mundo, viven libres de todo cuidado en un perfecto no-actuar [wu wei]” (ZZ VI, 6, Preciado, 1996, 87).

¿Se aplican esta interconexión y estos flujos de intercambio sólo a lo que

llamamos *seres vivos*? En absoluto. Acorde a la cosmovisión china, para el *Zhuāng zǐ* todo está *vivo*, es decir, todo está formado por una única *energía sutil* (氣, *qì*) que *anima* a las cosas y les dota de *vida*. Esta noción está profundamente relacionada con la concepción de la *virtud* (德, *dé*), que se refiere a las características naturales que hacen ser y comportarse a cada ser como les es más propio: el *qì* es la corriente de *energía* que recorre a todos los seres y el *dé* es el modo propio de ser que interrelaciona a los seres entre sí haciendo que funcionen en armonía todos juntos en el proceso del *dào*. Tan solo el ser humano, cuando se junta a vivir en sociedad y trata de corregir su naturaleza para ser mejor, se aparta de su *virtud natural* y del fluir con el resto de seres. Por ello el *Zhuāng zǐ* propone una y otra vez olvidar esas rectificaciones artificiales para caer en la felicidad de la inconsciencia, del no preocuparse, del dejar que el modo de ser natural del hombre aflore, pues sólo así podrá reintegrarse al fluir con el *dào*, a *volverse uno con él*.

#### **d) La *disolución* de la conciencia y la identidad en el *Zhuāng zǐ***

Así que el sabio se sabe un instante en una larga cadena de mutaciones: Puesto que todo está cambiando continuamente, nada puede tener una entidad permanente, independiente y separada. Dos son, por tanto, las críticas a la noción de identidad. En primer lugar, que no hay ninguna entidad permanente, por lo que es errónea la presuposición del lenguaje según la cual los referentes de las palabras son realidades constantes y estables, es decir, que permanecen idénticas a sí mismas. Por tanto, las palabras intentan (inútilmente) *apresar* y *solidificar* fenómenos que están cambiando constantemente y nunca permanecen idénticos. Y, en segundo lugar, que ese cambio

continuo hace que los *contornos* entre unas cosas y otras se difuminen por completo: la realidad viva está completamente interconectada; como dije antes, el concepto de “árbol” no incluye el agua, el sol, el oxígeno y la tierra (que son concebidas como realidades separadas) y, sin embargo, el árbol mismo no existe como algo diferente de estos elementos. No es que no existan árboles, por tanto, sino que el hombre los piensa incorrectamente al no concebirlos como pertenecientes a una multitud de fenómenos interdependientes. Por ello, la identidad de algo se disuelve completamente en un haz de relaciones y cambios en el tiempo que hacen imposible pensarlo como una realidad estática. Las cosas del mundo y el *yo* son inexistentes *tal y como los concebimos*. Por tanto, no se está negando la existencia del mundo ni de los seres que en él viven, tan sólo se pretende demostrar la falsedad de los conceptos sobre una realidad falsamente concebida como permanente. Desaparece entonces la ignorancia que consiste en creer en entes separados, desaparece el propio *yo* (喪我, *sàng wǒ*, literalmente, olvido del *yo*) y la falsa sensación de separación de éste y las cosas del mundo. Lo que desaparece plenamente entonces es el principio de identidad que permitía separar unas cosas de otras, permitiendo que el sabio se libere de una concepción limitada de sí mismo y del mundo y, al ser consciente de que existe en conexión con todo lo demás, fluya con la realidad como una consciencia que no se apega a esta o aquella sensación, sino que se deja llevar por los procesos en los que está inmerso. No es que se persiga una consciencia pura que contemple la realidad tal cual es, lo que propone *Zhuāng zǐ* es que desaparezca la separación *intelectual* entre consciencia y mundo para que aparezca la vivencia (experiencia) donde ambas aparecen como dos momentos de un mismo

proceso vivo. Así, el sabio comprende la naturaleza y busca desaparecer no sólo retirándose de la sociedad y sus convenciones, sino desaparecer, incluso, ante sí mismo. Ya no está atrapado en la idea de un yo egoísta que quiere engordarse con riquezas y honores. Es libre incluso de la noción de sí mismo y se integra en esa corriente de mutaciones que es la totalidad. Se integra llegando así a algún tipo de inconsciencia que abandona el principio de identidad y se deja inundar de las sensaciones que le proporciona el dejarse llevar<sup>206</sup> sin controlar nada, dejando que su naturaleza (dé, 德) actúe espontáneamente (*zì rán*, 自然), de forma que desaparece el control consciente y aparece el estado de plena absorción en el que la vida se desarrolla sola y sin dificultades, plenamente integrada en el proceso del *dào*. Al respecto es muy ilustrador un pasaje del *Zhuāng zǐ* en el que se le pregunta a una persona *deforme* si no está enfadado porque la Naturaleza, le ha hecho así, y responde:

“¿Por qué habría de estar enojado? Plugiera a la *Naturaleza*<sup>207</sup> volver en gallo mi brazo izquierdo, y cantara yo al alba; plugiérale volver en ballesta mi brazo derecho, y diera yo en cazar una tórtola para comerla asada; plugiérale mudar en ruedas mi rabadilla y mi espíritu en caballo, y montara yo en ese carro, que no habría menester de otro” (ZZ VI, 5, Preciado, 1996, 85).

Y sigue hablando de la necesidad de adaptarse a las dificultades, aludiendo a la relatividad de los términos ganar o perder, según se contemple un suceso como oportunidad o dificultad. No hay, sigue el texto, que verse atado por la pequeña noción

---

206 Recuérdese la multitud de expresiones que aluden a esta idea en los *Libros Interiores*: 安 (*ān*, en calma, sin dificultades); 遊 (*yóu*, vagar, deambular); 因 (*yīn*), 隨 (*suí*), 依 (*yī*) o 順 (*shùn*), que aluden a seguir o fluir con algo; y 乘 (*chéng*, cabalgando sobre algo) (Slingerland, 2004, 334); así como el propio 無爲, 無為.

207 Altero la traducción de Preciado en el sentido que he explicado en varios lugares, teniendo en cuenta que el término chino que está traduciendo (造物者, *zào wù zhě*) se refiere precisamente al *dào* en el sentido de Naturaleza.

de un *yo* separado del mundo. En lugar de afanarse por resistir frente a la adversidad, es mejor desaparecer y dejarse fluir con la totalidad de la naturaleza:

“Luego que el sol o la luna han salido, si las antorchas que aún arden quisieran competir con ellos, ¿no sería cosa harto difícil? Cuando la lluvia de temporada ha comenzado a caer, seguir acarreado agua por ver quién mejor ha de regar, ¿no sería cosa vana?” (ZZ I, 2, Preciado, 1996, 38)

### **e) Prácticas de transformación**

Se puede resumir, por tanto, la propuesta del *Zhuāng zǐ* en olvidarse de uno mismo para volverse uno con la Naturaleza, es decir, con el *dào*. En abandonar la consciencia y la identidad para simplemente dejar que la naturaleza de cada uno le conecte al *dào*. En otras palabras, el sabio busca identificarse con el *dào* (que es la totalidad) mediante prácticas meditativas que buscan absorber su conciencia por completo en esa totalidad y es así como desaparece su *yo* porque desaparece su identidad: se desdibujan las diferencias entre unas cosas y otras (se debilita el principio de identidad), y lo único que queda es el *dào*. Esta idea aparece por primera vez en el libro I, donde hablando de la felicidad de aquel que sabe ser flexible y no se empeña en imponer su voluntad contra el curso de los acontecimientos, sino que sabe acomodarse a las leyes de la Naturaleza, se concluye: “El hombre perfecto no tiene *yo*, el hombre espiritual no tiene éxito, los grandes sabios no tienen nombre” (ZZ I, 1, Preciado, 1996, 38). Es preciso olvidarse del *yo*, sede principal de la conciencia y encarnación del principio de identidad, por cuanto el *yo* siempre se define por su oposición a las *cosas exteriores* que son *no-yo*. En general, los pasajes que tratan el *olvido del yo* se sitúan en el contexto de una persona que estaba completamente absorta en la actividad que estaba

realizando. El esquema suele ser el siguiente: un artesano está en silencio realizando una actividad de manera perfecta, cuando alguien le pregunta, tiene que cesar su actividad para hablar brevemente de su experiencia. Tenemos aquí claramente ejemplificada la defensa de la experiencia frente al pensamiento esbozada más arriba. No se trata sólo de que sea más importante el conocimiento sensorial o incluso el saber práctico de un artesano. De lo que habla el *Zhuāng zǐ* es de una suerte de inconsciencia, un abandono pleno al ritmo de la propia actividad que se está realizando donde no cabe el pensamiento discursivo (con el que se identifica la conciencia), pues de hecho entorpecería la propia tarea. Mientras el artesano está absorto en su actividad no es consciente de sí mismo ni de su diferencia con lo que están produciendo; precisamente por eso es capaz de realizar su labor con maestría. Cuando se le pide que trate de explicar cómo lo consigue, éste responde que no ha seguido más método que el del *dào*. Por ello hay muchísimos ejemplos en el *Zhuāng zǐ* en los que se afirma que para realizar bien una actividad uno debe olvidarse de sí mismo (喪我, *sàng wǒ*) y volverse uno con aquello que quiere hacer. Dicho de otra manera, debe desaparecer la diferencia sujeto-objeto y debe aparecer una absorción completa en la tarea que es pura experiencia, sin distinciones (Billeter, 2002, 22-31).

Existen varias prácticas profundamente relacionadas con el *olvido del yo* (喪我, *sàng wǒ*): el ayuno de la mente (心齋, *xīn zhāi*); sentarse y olvidarse (坐忘, *zuò wàng*); y, en los *Libros Exteriores*, mantener la unidad (守一, *shǒu yī*). Todas estas prácticas se refieren a algún tipo de *meditación*, a falta de una palabra mejor, pero en ningún caso entendida como una práctica formal como las variedades que podemos encontrar en el

budismo; lo cual es perfectamente acorde con el sentido de espontaneidad que reivindica continuamente el *Zhuāng zǐ*. El *ayuno de la mente* es la práctica que consiste en vaciar la mente de todo pensamiento para poder liberarse del *yo* y poder captar la interrelación de todo el *dào*. Una práctica muy similar a *zuò wàng* (literalmente, sentarse y olvidarse), que consiste en sentarse y quedarse absorto olvidándose de uno mismo, dejando que desaparezcan las distinciones entre unas cosas y otras y la conciencia se integre en la corriente vital de la que el ser humano forma parte; es decir, captarse como un producto natural en una larga cadena de transformaciones hasta que desaparece la diferencia entre uno mismo y las cosas que le rodean. Estas prácticas no suponen, en ningún caso, un recogerse al interior de uno mismo, un encerrarse en sí mismo y un dejar de actuar absolutamente. No es, como podría parecer a primera vista, un romper con el *exterior*, sino todo lo contrario: a partir de la inmovilidad se desarrolla una absorción con todo el mundo circundante en que uno está inmerso (Billeter, 2002, 107). Lo que se olvida en el *zuò wàng* son las distinciones entre el *yo* y el mundo, y también entre las diferentes cosas del mundo; olvidando, en suma, todo conocimiento humano, desapareciendo así su actividad consciente y cualquier juicio de identidad, el sabio se transforma en algo que no es posible describir con palabras, simplemente fluye. En este sentido se dice que el sabio actúa con ignorancia (無知, *wú zhī*, literalmente *sin conocimiento*), por cuanto no acumula conocimientos humanos, sino que es espontáneo como un niño o un borracho y deja que su naturaleza (德, *dé*) actúe. Por tanto, su actuar es un no actuar (*wú wéi*): *no actúa* en el sentido de que no interfiere, sino que simplemente *deja hacer*, deja que todo siga el curso del proceso del *dào*. Por último,

*shǒu yī* se refiere a una forma de *meditación* que consiste en concentrar toda la atención en algo para lograr una absorción absoluta con el objeto de la *meditación* hasta llegar a captar la unidad de todo lo existente (Pregadio, voz “shouyi”, 902-903). No he tratado esta práctica porque no aparece en los *Libros Interiores*, pero como puede verse se trata de otra práctica meditativa en consonancia con las anteriores. Todas ellas buscan la experiencia por la que se aprehende que todo lo existente forma parte de un mismo proceso natural.

En conclusión, el *Zhuāng zǐ* defiende una filosofía no centrada en el ser humano, sino en la Naturaleza, a la que denomina con el sinograma 道 (*dào*), que literalmente significa *camino*, lo que da perfecta cuenta de la interpretación como *proceso* que he defendido a lo largo de esta investigación. Por ello, critica cualquier intento de interferir el curso natural pues ni las plantas, ni los animales, ni, por supuesto, los fenómenos atmosféricos, se esfuerzan por ser como son, simplemente siguen su propia naturaleza. Esto modifica el sentido tradicional confuciano de 德 (*dé*, virtud), que requería un esfuerzo continuo, al sentido de espontaneidad que tiene para el *Zhuāng zǐ*: el sabio se identifica con la naturaleza y es virtuoso porque no daña ni violenta nada, se inserta en la corriente natural de los acontecimientos, adaptándose como el agua de un torrente precipitándose entre las rocas sin romperse. El hombre perfecto que alcanza la felicidad perfecta es el que ha logrado trascender el principio de identidad, la diferencia entre el *yo* y el mundo, entre el *yo* y el no-*yo*. La conciencia y la identidad deben disolverse completamente hasta desaparecer. La propuesta del *Zhuāng zǐ* no es una revolución en el conocimiento, sino una transformación del ser humano: abandonarse, desaparecer,

dejar de desear y aferrarse a esto o aquello. Emulando los juegos de palabras paradójicos de esta obra, se podría decir que lo que busca el *Zhuāng zǐ* es dejar de querer ser para empezar a dejarse ser. Y la libertad se vuelve esta aprehensión de la totalidad, porque el sabio deja de ser un pequeño yo para convertirse en parte del fluir de la naturaleza. Y ya no hay una conciencia sola que se oponga al mundo porque no hay yo en absoluto, sólo goce, sin palabras.



## BIBLIOGRAFÍA

### a) Edición china del *Zhuāng zǐ*

《續古逸叢書》本《南華真經》 Reproducción facsímil de textos de la dinastía Sòng (宋) (siglos X-XIII) editados en Shanghai entre 1912 y 1949, digitalizado y disponible en Ctext.org/zhuangzi (último acceso 4/4/2014).

### b) Traducciones del *Zhuāng zǐ*

GONZALEZ ESPAÑA, Pilar y PASTOR-FERRER, Jean Claude (1998): *Los capítulos interiores del Zhuang zi*, Trotta-UNESCO, Madrid.

LEGGÉ, James (1891): “*The Writings of Kwang-3ze*”<sup>208</sup> en *The Secrets books of China. Texts of Taoism. Part I*, Oxford University Press, Oxford (pp. 16-392).

PRECIADO, Iñaki (1996): *Zhuang zi. Maestro Chuang Tsé*, Kairós, Barcelona.

### c) Diccionarios y recursos digitales

SEARS, Richard (2011): Chineseetymology.org (último acceso 4/4/2014)

*Diccionario Conciso Español-Chino Chino-Español*. Editorial Shangwu Yinshuguan. 2009.

*Chinese English Dictionary with Pinyin and Strokes* en Chinese.yabla.com (último acceso 4/4/2014)

Diccionario etimológico y por trazos de Yellowbridge.com (último acceso 4/4/2014)

### d) Obras consultadas

ABBAGNANO, Nicola (1946-1950): *Storia della Filosofia vol. 2.2. Filosofia del romanticismo, filosofia contemporanea*, Unione tipografico-editrice torinese, Torino. Trad. cast de Juan Estelrich y J. Pérez Ballestar: *Historia de la filosofía vol. 2.2. La filosofía del Renacimiento . La filosofía moderna de los siglos XVII y XVIII*, Hora, Barcelona, 1994.

---

208 Se refiere a *Zhuāng zǐ*, con una transcripción del chino antigua y en desuso.

ALLISON, Robert Elliot (2009): “*The Butterfly, the Mole and the Sage*” en *Asian Philosophy. An International Journal of the Philosophical Traditions of the East*, Vol. 19, No. 3 (noviembre), Routledge (pp. 213-223).

BAUER, Wolfgang (2006): *Geschichte der Chinesisten Philosophie*, Verlag C.H. Beck oHG, Múnich. Trad. cast de Daniel Romero: *Historia de la filosofía china*, Herder, Barcelona, 2009.

BILLETTER, Jean François (2002): *Leçons sur Tchouang-tseu*, Éditions Allia, París. Trad. cast. de Anne-Hélène Suárez Girard: *Cuatro lecturas sobre Zhuangzi*, Siruela, Madrid, 2003.

BLACKMORE, Susan (2005): *Conversations on Consciousness*, Oxford University Press, Nueva York. Trad. cast. de Francesc Forn: *Conversaciones sobre la conciencia*, Paidós, Madrid, 2010 [Entrevistas a David Chalmers, en pp. 57-74 y Roger Penrose en pp. 239-256].

BLAKELEY, Donald D. (2008): “*Hearts in Agreement: Zhuangzi on Dao Adept Friendship* ” en *Philosophy East and West*, University of Hawai'i Press, Hawai'i, Vol. 58, No. 3, July 2008 (pp. 318-336).

BOLTZ, Willam G. (2007): “*The Composite Nature of Early Chinese Texts*” en *Text and Ritual in Early China*, University of Washington Press, Washington (pp. 50-78).

BROWN, Delmer M. y HALL, John Whitney (1993): *The Cambridge History of Japan: Ancient Japan*, Cambridge University Press, Cambridge.

CHALMERS, David (1995): “*Facing Up to the Problem of Consciousness*” en *The Journal of Consciousness Studies* Vol. 2 nº3 (pp. 200-219).

CHEN, Derong (2005): “*Three Meta-Questions in Epistemology: Rethinking some Metaphors in Zhuangzi* ” en *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 32, Issue 3., Septiembre 2005, Blackwell Publishing (pp. 493-507).

CHENG, Chung-ying (2007): “*On Human Consciousness in Classical Chinese Philosophy: Developing Onto-hermeneutics of the Human Person*”, *Journal of Chinese Philosophy* vol. 34, Issue Supplement s1 (diciembre), Blackwell Publishing (pp. 9-32).

\_\_\_\_\_ (2009): “*The Yi-Jing and Yin-Yang way of thinking*” en *Routledge History of World Philosophies. History of Chinese Philosophy*, Routledge, London & New York (pp. 71-106).

CHAN, Alan K. L. (2009): “*Neo-Daoism*” en *Routledge History of World Philosophies. History of Chinese Philosophy*, Routledge, London & New York (pp. 303-323).

CHINN, Ewing Y. (1997): “Zhuangzi and Relativistic Scepticism” en *Asian Philosophy. An International Journal of the Philosophical Traditions of the East*, Vol. 7, Nº. 3 (noviembre), Routledge (pp. 207-220).

CONNOLLY, Tim (2011): “Perspectivism as a Way of Knowing in the Zhuangzi” en *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* Vol. 10 nº 4 (noviembre), Springer (pp. 487-505).

CSIKSZENTMIHALYI, Mark y NYLAN , Michael (2003): “Constructing Lineages and Inventing Traditions through Exemplary Figures in Early China” en *T'oung Pao. International Journal of Chinese Studies*, nº 89, Koninklijke Brill NV, Leiden [pp. 59-99].

CUA, Antonio S. (2009): “The Emergence of the History of Chinese Philosophy” en *Routledge History of World Philosophies. History of Chinese Philosophy*, Routledge, London & New York (pp. 43-68).

DESCARTES, René (1641): *Meditationes de Prima Philosophia*, París. Trad. cast. de Manuel García Morente: *Meditaciones metafísicas*, Austral, Madrid, 1997.

\_\_\_\_\_ (1701): *Regulae ad Directionem Ingenii*, P. and J. Blaeu, Amsterdam. Trad. cast. de Juan Manuel Navarro Cerdón: *Reglas para la dirección del espíritu*, Alianza, Madrid, 1996.

FEYERABEND, Paul: (1975): *Against Method*, NBL, Londres. Trad. cast. de Diego Ribes: *Tratado contra el método*, Tecnos, Madrid, 1981.

FRANKFURTER, David (2002): “Dynamics of Ritual Expertise in Antiquity and Beyond: Towards a New Taxonomy of “Magicians”, en Mireki y Meyer (eds.), *Magic and ritual in the Ancient World*, Brill, Leiden (pp. 159-178).

FRASER, Chris (2008): “Psychological Emptiness in the Zhuāng zǐ” en *Asian Philosophy. An International Journal of the Philosophical Traditions of the East*, Vol. 18, No. 2, July 2008, Routledge (pp. 123-147).

\_\_\_\_\_ (2009): “The Moist School” en *Routledge History of World Philosophies. History of Chinese Philosophy*, Routledge, London & New York (pp. 137-163).

FUNG, Yu-Lan (1948): *A Short History of Chinese Philosophy*, The Free Press, Nueva York, 1966.

FUNG, Yiu-ming (2009a): “The School of Names” en *Routledge History of World Philosophies. History of Chinese Philosophy*, Routledge, London & New York (pp. 164-188).

\_\_\_\_\_ (2009b): “*Philosophy in the Han Dynasty*” en *Routledge History of World Philosophies. History of Chinese Philosophy*, Routledge, London & New York (pp. 269-302).

GRAHAM, Angus Charles (1981): *Chuang-Tzu. The inner chapters*, Allen y Unwin, Londres y Boston. Reeditado en Hackett Publishing Company, Indianapolis, 2001.

\_\_\_\_\_ (1989): *Disputers of the Tao. Philosophical argument in Ancient China*, Open Court, Chicago and La Salle.

HAN, Xiaoqiang (2009): “*Interpreting the Butterfly Dream*” en *Asian Philosophy. An International Journal of the Philosophical Traditions of the East*, Vol. 19, No. 1, (Marzo), Routledge (pp. 1-9).

\_\_\_\_\_ (2010): “*A Butterfly Dream in a Brain in a Vat*” en *Philosophia*, Vol. 38 n° 1, Springer (pp. 157-167).

HANSEN, Chad (2003): “*The Relatively Happy Fish*” en *Asian Philosophy. An International Journal of the Philosophical Traditions of the East*, Vol. 13, No. 2 (julio), Routledge (pp. 145-164).

HARBSMEIER, Christoph (1998): *Science and Civilisation in China. Volume 7. Part I: Language and Logic*, Cambridge University Press, Cambridge, New York y Melbourne.

HOFFERT, Brian (2006): “*Distinguishing the “Rational” from the “Irrational” in the Early Zhuangzi Lineage*” en *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 33, n° 1., Marzo 2006, Blackwell Publishing (pp. 159-173).

HUME, David (1739): *A Treatise of Human Nature*. Trad. cast. de Vicente Viqueira: *Tratado de la naturaleza humana*, Libros en la Red, Albacete, 2001.

\_\_\_\_\_ (1748): *Enquiry Concerning the Human Understanding*. Trad. cast. de Jaime de Salas Ortueta: *Investigación sobre el entendimiento humano*, Alianza, Madrid, 1997.

HUSSERL, Edmund (1929): *Cartesianische Meditationem*. Trad. cast. de Mario A. Presas: *Meditaciones cartesianas*, Tecnos, Madrid, 1997.

IVANHOE, Philip J. (1993): “*Zhuangzi on Skepticism, Skill, and the Ineffable Dao*” en *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 61, No. 4, Oxford University Press (pp. 639- 654 ).

JIANG, Tao (2011): “*Two Notions of Freedom in Classical Chinese Thought: The Concept of Hua 化 in the Zhuangzi and the Xunzi*” en *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* Vol. 10 n° 4 (noviembre), Springer (pp. 463-486).

KANT, Immanuel (1781/1787): *Kritik der Reinen Vernunft*, Riga. Trad. cast. de Pedro Ribas: *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1997.

\_\_\_\_\_ (1788): *Kritik der Praktischen Vernunft*, Riga. Trad. cast. de E. Miñana Villagrasa y Manuel García Morente: *Crítica de la razón práctica*, Sígueme, Salamanca, 1994.

KEQIAN, Xu (2011): “A Different Type of Individualism in Zhuangzi ” en *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* Vol. 10 n° 4 (noviembre), Springer (pp. 445-462).

KJELLBERG, Paul (1994): “Skepticism, Truth, and the Good Life: A Comparison of Zhuangzi and Sextus Empiricus” en *Philosophy East and West*, University of Hawai'i Press, Hawai'i, Vol. 44, No. 1 (enero) (pp. 111-133).

\_\_\_\_\_ (2007): “Dao and Skepticism” en *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* Vol. 6 n°3 (septiembre), Springer (pp. 281-299).

KLEIN, Esther (2011): “Were there “Inner Chapters” in the Warring States? A New Examination of Evidence about the Zhuangzi” en *T'oung Pao. International Journal of Chinese Studies*, n° 96, Koninklijke Brill NV, Leiden, 2011 [pp. 299-369].

KUANG-MING, Wu (2010): ““Let Chinese Thinking Be Chinese, not Western”: *Sine Qua Non to Globalization*” en *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* Vol. 9 n° 2 (junio), Springer (pp. 193-209).

KUHN, Thomas S. (1962): *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago. Trad. cast. de Agustín Contín: *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2000.

LAI, Karyn L. (2007): “Understanding Change: The Interdependent Self in its Environment” en *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 34 Issue suplement S1 (diciembre), Blackwell Publishing (pp. 81-99).

LATOUR, B. y WOOLGAR S. (1979): *Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts*, Sage Publications, California. Trad. cast. de Eulalia Pérez Sedeño: *La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos*, Alianza, Madrid, 1995.

LEE, Jung H. (2007): “What is it Like to be a Butterfly? A Philosophical Interpretation of Zhuangzi's Butterfly Dream” en *Asian Philosophy. An International Journal of the Philosophical Traditions of the East*, Vol. 17, No. 2 (julio), Routledge (pp. 185-202).

LEGGE, James (19--?<sup>209</sup>): *The Four Books. Confucian Analects, the Great Learning, the Doctrine of the Mean, and the Works of Mencius*, The Comercial Press, China.

---

209 Pese a disponer de una edición digitalizada del texto completo, no aparece por ningún lado el año de su publicación. La fecha de 19--?, con la interrogación incluida, corresponde a la que le asigna la base de datos Worldcat.org (último acceso 4/4/2014).

LEIBNIZ, Gottfried [1720] (1981): *Monadologie*. Trad. cast. de Julián Verlade Lombraña: *Monadología*, Pentalfa, Oviedo.

LEVI, Don S. (2004): “*Zhuangzi's Questioning of Distinctions*” en *Language Sciences* n° 26, Elsevier (pp. 147-171).

LEWIS, Mark Edward (1999): *Writings and Authority in Early China*, State University of New York Press, Albany [“Introduction” (pp. 1-12), “Chapter One. Writing the State” (13-52), Chapter Two. Writing the Masters” (53-98) y “Chapter Eight. The Empire of Writing” (pp. 337-362)].

LI, Cunshan (2008): “*A Differentiation of the Meaning of “Qi” on Several Levels* ” en *Frontiers of Philosophy in China* vol. 3 n° 2 (junio), Springer (pp. 194-212).

LIU, Xiaogan (2009): “*Daoism (I): Lao Zi and the Dao-De-Jing*” en *Routledge History of World Philosophies. History of Chinese Philosophy*, Routledge, London & New York (pp. 209-236).

MASPERO, Henri (1950): *Mélanges posthumes sur les religions et l'histoire de la Chine*, editados por Paul Demiéville, Bibliothèque de diffusion del Museo Guimet [Vols. 1 y 2]. Re-edición de artículos seleccionados bajo el título: *Le Taoïsme et les religions chinoises*, Gallimard, Paris, 1971. Trad. cast. de Pilar González España y Rosa María López: *El taoísmo y las religiones chinas*, Trotta, Madrid, 2000.

MING, Thomas (2012): “*Sleeping Beauty and the Dreaming Butterfly: What Did Zhuangzi Doubt About?*” en *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* Vol. 11 n° 4 (diciembre), Springer (pp. 497-512).

McLEOD, Alexis (2012): “*In the World of Persons: The Personhood Debate in the Analects and Zhuangzi* ” en *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* Vol. 11 n° 4 (diciembre), Springer (pp. 437-457).

MÖLLER, Hans-Georg (1999): “*Zhuangzi's "Dream of the Butterfly": A Daoist Interpretation*” en *Philosophy East and West*, University of Hawai'i Press, Hawai'i, Vol. 49, No. 4 (pp. 430-450).

\_\_\_\_\_ (2005): *Daoism Explained: From the Dream of the Butterfly to the Fishnet Allegory*. Open Court, Chicago.

MØLLGAARD , Eske (2005): “*Zhuangzi's Notion of Transcendental Life*” en *Asian Philosophy. An International Journal of the Philosophical Traditions of the East*, Vol. 15, No. 1 (Marzo), Routledge (pp. 1-18).

MOU, Bo (2009): “*On Some Methodological Issues Concerning Chinese Philosophy: An Introduction*” en *Routledge History of World Philosophies. History of Chinese*

*Philosophy*, Routledge, London & New York (pp. 1-39).

NAGEL, Thomas (1974): “*What Is It Like to Be a Bat?*” en *Philosophical Review*, Vol. 83, Nº 4, (Oct., 1974) (pp. 435-450).

NAKAMURA, Hajime (1964): *Ways of Thinking of Eastern Peoples: : India – China - Tibet - Japan*, East-West Center Press (The University Press of Hawaii, desde 1971), Honolulu, 1981 [“Introduction”, pp. 3-38 y “Part II: China”, pp. 175-294].

NEEDHAM, Joseph y LING, Wang (1954): *Science and Civilisation in China. Volume I. Introductory Orientations*, Cambridge University Press, Cambridge.

\_\_\_\_\_ (1956): *Science and Civilisation in China. Volume 2. History of Scientific Thought*, Cambridge University Press, Cambridge.

NEEDHAM, Joseph y RONAN, Colin A. (1978): *The Shorter Science & Civilisation in China: 1*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997. [Chapter 8. Taoism, pp. 85-113].

NIETZSCHE, Friedrich (1873): *Über Wahrheit und Lüge im Aussermoralischen Sinne*. Trad. cast. de Luis M. L. Valdés y Teresa Orduña: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 1998.

\_\_\_\_\_ (1882): *Fröhliche Wissenschaft*. Trad. cast. de Charo Greco y Ger Groot: *La gaya ciencia*, Akal, Madrid, 2001.

\_\_\_\_\_ (1889): *Götzen-Dämmerung oder: Wie Man Mit dem Hammer Philosophirt*. Trad. cast. de Andrés Sánchez Pascual: *El crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, Alianza, Madrid, 1973.

NISHITANI, Keiji (1982): *Religion and nothingness*, University of California Press, Berkeley. Trad. cast. de Raquel Bouso García: *La religión y la nada*, Siruela, Madrid, 1999.

ORTEGA y GASSET, José (1957): “¿*Qué es filosofía?*” (*Lección X*), *Revista de Occidente*, Madrid. En *Obras completas*, Tomo VII. *Revista de Occidente*, Madrid, 1964.

PANG-WHITE, Ann A. (2009): “*Nature, Interthing Intersubjectivity, and the Environment: A Comparative Analysis of Kant and Daoism*” en *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* Vol. 8 nº 1 (marzo), Springer (pp. 61-78).

PAZ, Octavio (1997): *Chuang-Tzu*<sup>210</sup>, Siruela, Madrid.

PETERMAN, James (2008): “*Why Zhuangzi's Real Discovery Is One that Lets Him*

<sup>210</sup> “*Chuang-Tzu*” es una transcripción de *Zhuāng zǐ* anterior al *pinyin*. No cito este libro en el apartado “Traducciones del *Zhuāng zǐ*” dado que se trata de una traducción indirecta (a partir de ediciones inglesas y francesas).

*Stop Doing Philosophy when He Wants to* ” en *Philosophy East and West*, University of Hawai'i Press, Hawai'i, Vol. 58, No. 3, July 2008 (pp. 372-394).

PLATÓN: *Timeo*. Edición y traducción a cargo de Conrado Eggers Lan, COLIHUE Universidad, Buenos Aires, 2005.

PRECIADO, Iñaki (2006): *Tao Te Ching*, Trotta, Madrid.

PREGADIO, Frabizio (ed.) (2008): *The Encyclopedia of Taoism*, Routledge, Cornwall [dos volúmenes].

RAICHLE, Marcus E. (2006): “*The Brain's Dark Energy*” en *Science* 314, 1249.

SAID, Edward (1978): *Orientalism*, Vintage Books, Nueva York.

SHEN, Vincent (2009): “*Daoism (II): Zhuāng zǐ and the Zuang-Zi*” en *Routledge History of World Philosophies. History of Chinese Philosophy*, Routledge, London & New York (pp. 237-265).

SLINGERLAND, Edward (2004): “*Conceptions of the Self in the Zhuangzi: Conceptual Metaphor Analysis and Comparative Thought*” en *Philosophy East and West*, University of Hawai'i Press, Hawai'i, Vol. 54, No. 3 (julio), (pp. 322-342).

\_\_\_\_\_ (2009): “*Classical Confucianism (I): Confucius and the Lun-Yü*” en *Routledge History of World Philosophies. History of Chinese Philosophy*, Routledge, London & New York (pp. 107-136).

SMITH, Kidder (2003): “*Sima Tan and the Invention of Daoism, "Legalism," "et cetera"* ” en *The Journal of Asian Studies*, Vol. 62, No. 1 (Feb., 2003), Association for Asian Studies (pp. 129-156 ).

TAMBIAH, Stanley Jeyaraja (1990): *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality*, Cambridge University Press, Cambridge.

VINCI, Thomas (1995): Voz “solipsismo” en *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press. Trad. cast. de Huberto Marraud y Enrique Alonso: *Diccionario Akal de filosofía*, Akal, 2004, Madrid.

WATTS, Alan (1975): *Tao: The Watercourse Way*, Pantheon Books, Nueva York. Trad. cast. de Horacio González Trejo: *El camino del Tao*, Kairós, Madrid, 2008.

WENNING, Mario (2011): “*Kant and Daoism on Nothingness*” en *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 38 n° 4 (diciembre), Blackwell Publishing (pp. 556-568).

WHITE, Stephen A. (1995): Voz “Pirrón de Elis” en *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press. Trad. cast. de Huberto Marraud y Enrique Alonso: *Diccionario Akal de filosofía*, Akal, 2004, Madrid.

WHORF, Benjamin Lee (1941): “*Languaje, Mind and Reality*” en *Language, Thought and Reality*, MIT, Massachusetts, 1956 [pp. 246-270].

WILHELM, Richard (1924): *I Ging, das Buch der Wandlung*, München Diederichs, Jena. Trad. cast. de D. J. Vogelmann: *I Ching. El libro de las mutaciones*, Edhasa, Barcelona, 1977.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1921): *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge & Kegan Paul, Londres. Trad. cast. de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera: *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza, Madrid, 2002.

WAWRYTKO, Sandra A. (2008): “*Deconstructing Deconstruction: Zhuang Zi as Butterfly, Nietzsche as Gadfly*” en *Philosophy East and West*, University of Hawai'i Press, Hawai'i, Vol. 58, No. 4 (octubre), (pp. 524-551).

YANG, Xiaomei (2005): “*Great Dream and Great Awakening: Interpreting the Butterfly Dream Story*” en *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* Vol. 4 nº 2 (junio), Springer (pp. 253-266).



## Anexo 1: Resumen / Abstract Teseo

El *Zhuāng zǐ* es una obra clásica del pensamiento chino antiguo malinterpretada en muchas ocasiones por la tradición y los primeros estudiosos occidentales de la filosofía china. La evidencia textual actual permite establecer un eje cronológico que sitúa a los *Libros Interiores* de esta obra como la parte más antigua. Esta tesis traza las coordenadas históricas y filosóficas que constituyen su contexto de producción para poder interpretar con ellos la obra a través de uno de sus temas fundamentales: su original concepción de la conciencia y la identidad. La filosofía del *Zhuāng zǐ* emana de una idea del *dào* no metafísica (a diferencia de la que será propia de siglos posteriores tal y como aparece en algunas partes del texto interpoladas o añadidas con posterioridad) que lo concibe como el proceso total de la naturaleza en el que todos los seres, hasta el más minúsculo grano de arena, participan. La investigación concluye demostrando que los *Libros Interiores* del *Zhuāng zǐ* presentan una concepción difusa de la identidad: aunque el pensamiento ordinario lleve al ser humano a creer que la realidad se compone de objetos separados, todo forma parte de un mismo proceso natural sin el cual no podrían existir. Según esto se recomienda al sabio disolver su conciencia con la totalidad del *dào*. Esta visión da lugar a una filosofía profundamente relativista tanto en el terreno ético como en el epistemológico. Estas ideas de conciencia y de identidad son expuestas en el *Zhuāng zǐ* de una forma completamente nueva y genuina en la historia del pensamiento chino; y constituyen uno de los puntos de partida fundamentales del taoísmo, a saber, la concepción del proceso total de la naturaleza (*dào*) como un ecosistema del que todo forma parte y sin el cual nada tendría sentido ni existiría.

The Chinese classic *Zhuāng zǐ* has been frequently misunderstood by tradition, and by the first Western scholars. The current textual evidence makes possible to find a chronological axis that places the *Inner Chapters* as the oldest part of this book. This investigation describes the historical and philosophical coordinates of its context of production, in order to interpret the text from one of its main topics: its original conception of consciousness and identity. The philosophy of *Zhuāng zǐ* emanates from a non metaphysical notion of the *dào*, which differs from the later developments of the concept contained in latter additions and interpolations: the *dào* is the whole process of Nature in which every being, even the smallest grain of sand, participates. This research concludes demonstrating that the *Inner Chapters* of *Zhuāng zǐ* support a diffuse notion of identity: Although ordinary thinking makes human to believe that reality is made out of separated objects, everything is a part of the same natural process, without which nothing would exist. According to this, the sage must dissolve his or her consciousness in the whole of the *dào*. This philosophy originates a deeply relativistic thinking in both ethical and epistemological sense. These notions of consciousness and identity are exposed in a very new and genuine way in the Chinese history of philosophy; and

establish one of the fundamental starting points of taoism; namely, the conception of the whole process of nature (*dào*) as an ecosystem of which everything is part and without which nothing would have sense or existence.

## Anexo 2: Extended Abstract

The *Zhuāng zǐ* (莊子) is a complex and ancient Chinese manuscript that criticize any attempt to rationally understand either the world or Nature. In that sense, this text argues that language can't thoroughly describe reality, since it's just a human invention incapable of apprehending the complexity of the whole world. The configuration of *Zhuāng zǐ* involves different writers across several centuries (mainly from IV-III BC to IV AD). The version that has arrived to the present is divided into three sections: *Inner Chapters*, *Outer Chapters* and *Miscellaneous Chapters*. The general assumption is that the Inner Chapters constitute the ancient core of the book (with minimal later interpolations), but some modern investigators (e. g. Esther Klein) claims that the tripartite division obeys to other criteria. The present investigation aims to demonstrate that the *Inner Chapters* section shows both consistency and coherence that support the first thesis: they are the ancient core of the book. The main argument to support that is the consistency of the explanations of the main themes among which the question of consciousness and identity takes a main place. My research is based mainly on the Chinese ancient version from the 7 century AD. Comparing and analyzing the different parts of the book, this investigation demonstrates that there are important differences in the conception of the *dào* (道), longevity, consciousness, and identity, supporting the antiquity of the *Inner Chapters*. This research is extensively covered along the sixth chapter of this investigation. The second and third chapters are aimed to explain the

historical and philosophical context on which the different parts of the *Zhuāng zǐ* were written. By so doing, the difference of treatment of the book topics matches the worldview of its correspondent age. Therefore, this contextualization not just fulfill a required historical research, but support the argument of this investigation: the antiquity of the *Inner Chapters* is also explained by the coherence of the conception of the *dào* and the absence of worries for longevity in the centuries when they were written (IV-III BC). Definitely this worldview produces a unique conception of consciousness and identity that is quite different from the older chapters. That is why the contextualization is so important: in a book written during almost seven centuries, it is crucial to understand the different philosophical ideas of each century in order to assign each part to its century and to interpret its ideas in their correct contexts. This procedure allows me to correct some misconceptions from the first researchers of the *Zhuāng zǐ* (from the first years of the past century). Because these pioneers had a lot less textual evidence that we nowadays do, they sometimes failed in interpreting some parts of the book as if they were written centuries after, and many mistakes were made in creating an homogeneous idea of the taoist school or taoism that did not exist at all where the *Inner Chapters* of the *Zhuāng zǐ* were written.

By describing a correct historical and philosophical context, it is easy to identify the few interpolations in the ancient parts that break the consistency of the *Inner Chapters*. The typical interpolations deals with the conception of *dào* as a supernatural force transcendent from the world -which is developed only from the third century on, i. e. six centuries after the *Inner Chapters* were written-, and the worries of longevity

techniques -that appears typically after the first century AD.

The fourth chapter of this investigation has the specific goal of providing a clear genealogy of the concept of “taoism”. This is particularly crucial for understanding the *Zhuāng zǐ* as a non-taoist school-text. The word “taoism” is an Western invention since this term agglutinates many different traditions of thought and religion during several centuries. “Taoism” does not translate any singular Chinese term; the closest one than can be applied in the case of the *Zhuāng zǐ* is 道家 (*dào jiā*) that refers to a philosophical school of thought (different from 道教 (*dào jiào*), the religious tradition from the fifth century and on) and this term was invented in the first century by the librarians of the first Emperor of China to agglutinate books whose main topic was the *dào* (the *Dào dé jīng* (道德經), the *Zhuāng zǐ* (莊子) and, later, the *Huái nán zǐ* (淮南子) and the *Liè zǐ* (列子)), so it does not designate a real and constituted tradition of thought. It is crucial to interpret the *Zhuāng zǐ* not as a school text that can be understood by its parallels with the *Dào dé jīng* (as many scholars do) but an original book with its own philosophy. This does not mean that there are no similar conceptions in these two books. Interpreting the *Zhuāng zǐ* as a book from the same school of the *Dào dé jīng* is a mistake. My main argument is that despite similar conceptions in this first -later denominated- taoist books, there is no point to understand these two texts as if they had similar conceptions belonging to a school that did not exist in the time they were written.

The main work of this investigation is reflected in the sixth chapter in which I present a critical analysis of the *Zhuāng zǐ* based on the ancient Chinese text and

compare diverse translations. The conception of the consciousness and identity is the axis of the explanation which is supported by the previous historical and philosophical contextualization of the text. The limitation of the investigation to the *Inner Chapters* means that the inquiry is focused on this part, but the research also includes an analysis of the whole book since the *Outer* and *Miscellaneous Chapters* are later developments of the ideas contained in the *Inner Chapters*. This contextualization allows the research to explain the new ideas by the influence of the new philosophical tendencies and the historical events that took place when these later chapters were written.

### **Methodology**

The main obstacle for an Western scholar is to escape from his own cognitive prejudices of his word view and to interpret a Chinese text from its own context of production. Wu Kuang-Ming (2010, 196) points it out precisely in his paper “*Let Chinese Thinking be Chinese, not Western*” in which he claims against every attempt to explaining ancient Chinese texts by using Western concepts. In his opinion, many present scholars simply do Western philosophy using Chinese words. So the challenge is to avoid reducing Chinese ideas to Western concepts. It is necessary a hard exercise of methodology in order to interpret these texts in their proper contexts and to exclude Western parameters from the equation. This does not mean that one can not use tools or terms from the Western philosophical tradition but, as Bo Mou (2009, 6) claims, it must be absolutely clear when one use Western terms or arguments to explain the philosophy of an ancient Chinese author (v. g. say the *Zhuāng zǐ* supports relativist positions); this

is just a helpful tool for a clear explanation, but is crucial to explicit the procedure in order to avoid any misinterpretation by the reader as if the arguments or the terms were part of the Chinese author's intention. It is clear that any interpretation of a text is a translation to other words and arguments that belong to our present. That being said, the right procedure of doing so is by analyzing the context of the text and its own approaches, so the translation respects the essence of it. In other words: the researcher must be very aware not to force his or her interpretation. Otherwise, his or her explanation would result absolutely strange to the text. This does not mean he or she must do some sort of continuation of the philosophy of the text he or she is investigating. As a scholar, he or she must use the academic terms and arguments for their analysis, but these are just tools that should not blur their inquiry, they must be used in a way that respect the original text.

Following this methodological procedure, v. g. , in this investigation I will affirm that the *Zhuāng zǐ* is very relativistic in both ethical and epistemological sense. By this I absolutely do not mean that a Chinese author from the fourteenth century BC express his ideas in such a way. What I mean by that is that his approaches correspond to what we understand for ethical and epistemological relativism. Following the approach of the *Zhuāng zǐ* itself, in the same way a fishing net is useful to catch a fish and no one pay attention to the net once the fish is fished (chapter XXVI, 13), the academic terms are just tools useful to describe the *Zhuāng zǐ* not to substitute its original ideas, so the reader must avoid being trapped by this terms and used then just as approaches. Nevertheless, in my analysis this tools are always used explicitly and never constitute

the axis of the interpretation, they are only the helpful ladder or analogy for a better explanation. My procedure is never to translate the *Zhuāng zǐ* ideas to alien Western concepts, and not even to compare the two traditions, because this attempt hides an assumption of the possibility of the comparison based on a supposed similitudes. This precaution is not obsessive so I could not point to similarities occasionally, when the proximity or similitude with some Western ideas could help the reader with well known parameters. But this resource is just an occasional approach always followed by the similarities and differences between the two traditions, in order to avoid that some proximities would make the illusion of a common thought. In any case this tool is the axis of the analysis which is directed from the own approaches, terms and arguments of the *Zhuāng zǐ* and his historical and philosophical context.

The other methodology principle affects to the procedure for obtain the coherence in the interpretation of the *Zhuāng zǐ*. Any research must be absolutely aware that the scope of its interpretations is conditioned to the archaeological discovery, specially because the ancient version of the *Zhuāng zǐ* that is being discovered today is six centuries posterior to the believed original version. It is clear that any trying to explain the original version that is unreachable for the moment is an pointless effort, even more in a complex and unsystematic text as the *Zhuāng zǐ*. One of the main difficulties of a text with this features is that many different interpretations could be supported by groups of quotes from different parts of the text. With this in mind is crucial to make a big effort to build a correct interpretation that respect the context and the consistency of the book itself. So the interpretation is built by the coherence

between the book itself and its context by comparing the philosophical ideas of its time and its correspondent world view with the different parts of the whole book, so when some specific fragment of the book seems to conflict with all the previous I tend to consider it as an exception and give an explanation of the reason why is so (usually those are avowed interpolations).

This procedure should be obvious, but it is essential to make it explicit on a book like the *Zhuāng zǐ* which was written by many hands across several centuries. Moreover, when the oldest version that has survive nowadays was compiled and rearranged centuries later, the old part (the *Inner Chapters*) was written. This result in the complexity and heterogeneity of the book that do not imply incoherence, nonetheless some variety in the themes approaches. This later characteristic is not simply caused by the complex production of the text, but also because of the conception of the language (just a weak metaphor to point to things) the *Zhuāng zǐ* proclaims.

### **About the use of the Chinese language in the investigation**

The task of achieving full proficiency in ancient Chinese language would have stopped indefinitely this research. Moreover, its anything but easy to find teachers of ancient Chinese today, and learning modern Chinese helps just a little to understand its old versions. Many of the sinograms are the same but neither the use or the meaning remains in many cases. Having this difficulties in mind, I decided to get a basic knowledge of Chinese language and then combine it with reliable translations and modern IT tools (such as on-line dictionaries, etymological engines, and the whole

*Zhuāng zǐ* digitized). With all these resources I managed to follow the Chinese version with the translations so I could access aspects and meanings of the text that would not appear to me otherwise. Also, the IT tools have allowed me to make very interesting analysis such as search for a specific sinogram in the digitized text, count how many times it appears in the whole book, analyze in what contexts it is used, and so on.

## **Conclusions of the research**

### **1. Confirmation of the hypothesis: Consciousness, identity and world view**

Every notion of consciousness and identity emanates from a particular world view. It is plausible to suggest that, in Western philosophy, the strong dichotomy between the consciousness and the *outside* world could be caused by a world view predominantly dualistic. In most of the Western tradition is undeniable the platonic footprint that makes the consciousness (soul, mind or just the Self) a separable substance from the body, so then, the epistemic distance between the *inside awareness* and the *outside world* makes absolute sense in this world view. With the present investigation I try to demonstrate that from a very different approach from the Western tradition, the *Inner Chapters* of the *Zhuāng zǐ* support a radically distinct notion of the consciousness and identity that emphasize the continuity from human being, and then his or her consciousness, with the whole Nature (the *dào*). The Self is then conceived by its relation with the environment which makes possible the existence of everything since nothing exists just by itself: oxygen, water, food, all in *dào* coexist in interdependence; so, the notion of self identity is dissolved in the numberless relations that everything has

with the whole. This is the opposite to the Western self-sufficient soul. Of course I am not claiming that *every* Western tradition support exactly the same world view neither *all* its philosophers are individualistic and defend the problem of the consciousness and identity in the same way. What I am arguing is that Western and Chinese tradition emphasizes these different approaches, not that there is absolute absence of individualism in the Eastern tradition nor there is no considerations of the feedback between humans and their environment in the Western tradition.

In the *Zhuāng zǐ*, the concept of *dào* (道) points precisely to the whole Nature and the relations and feedbacks that makes whole system out of it. The old Chinese text that influenced this notion is the classic *Yì Jīng* (易經) that presented reality as caused by the interrelationships between its parts, which produce a world of constant change. This world view originates this deeply related ideas in the *Zhuāng zǐ*: the sage lets everything follow its own rhythm (*wú wéi*, 無為) because every being has the ability of develop by itself and in harmony with the whole (*zì rán*, 自然). According to this notions, the *Zhuāng zǐ* present conceptions of the consciousness and self identity that stress the interrelation between the Self and the environment. The sinograms used to refer to this are: 心 (*xīn*), 神 (*shén*), 精 (*jīng*) y 魂 (*hún*). Neither of them refer to a stand-alone substance independent from the body. They all points to the integration of all the organs and functions of the body, which is conceived as any other natural process, so it depends on and relate to all the environment which makes its existence possible.

Regarding to the exposition of these ideas, the literary style of the *Zhuāng zǐ* is

very peculiar: the explanation consists on short stories and aphorisms presented not only as examples of the sage way of living, but also they are written in a way that causes shocks in the reader as he or she find many paradoxes when they least expected. This procedure has the intention to make the reader to consider the limits of the human language and thought so he or she can transform themselves to a 真人 (*zhēn rén*, true man), which is happy adapting to the changes that occurs constantly in life. There is no part of the *Zhuāng zǐ* which pretend to be the only truth or even the deepest analysis of reality. In many places of the book allusions appear to the insufficiency of all human language, even the phrases of the *Zhuāng zǐ* itself! So the intention of the whole stories and aphorisms of the book is not intellectual, but practical: the *Zhuāng zǐ* was written to produce a transformation in the way of living of the potential readers by radically changing their perspectives from which they usually think.

This new perspective allows the sage to relativize life, death, damage, pleasure, gain, lost... Because he or she can change their perspective, the sage understand that all of this terms are just relative to a specific point of view; v. g., the dead of a human being is sad for his or her family, but is a happy event for the life of many insects which make a place to feeding, breeding, raising, out of a dead body. The last transformation of the sage comes when they detach themselves from the human perspective. That means they can no longer conceive themselves as a stand-alone substance and then they are able to understand the whole Nature as a living process on which the smaller grain of sand participates (the *dào*). This approach produces a diffuse idea of consciousness and self identity in the *Inner Chapters* of the *Zhuāng zǐ* illustrated in the many stories

telling that someone so focused in a task he or she knows to develop masterfully loses their consciousness to the point to start flowing with the task rhythm itself, losing then the discrimination between the thing he or she is working on and themselves. This attitude is the best way of following the *dào*, not fighting against anything that occurs (*wú wéi*) and just going with the flow of everything in Nature as a force among many others. As a flowing being that sails in the waters of the *dào* without any worries, just being themselves (*zì rán*) but not even realizing of that because everything exists interrelated so he or she simply melts their consciousness with the whole.

All of these ideas about consciousness and identity in the *Inner Chapters* of the *Zhuāng zǐ* are consistently exposed across its sinograms. This vision is also coherent with the philosophical developments of the IV-III BC centuries, supporting the thesis that they constitute the older core of the whole book. In the *Outer* and *Miscellaneous Chapters* these approaches are developed as the result of the influence of new philosophical tendencies such as the taoist religion (*dào jiào*) or further developments of the philosophical taoism like the New Taoism of the third century. This new developments includes specially the worries for longevity and a conception of the *dào* as a supernatural and transcendent force that strongly conflicts with the ancient approaches of the *Inner Chapters*. On one hand, these older ideas, exclude any worries for longevity or immortality, since life and death are just relative concepts, and the consciousness or the Self is just an illusion. And, on the other hand, in the *Inner Chapters* of the *Zhuāng zǐ* the *dào* is clearly the whole process of Nature, not a transcendent force which is different from Nature itself. Of course, this new elements do

not transform the discourse of the *Zhuāng zǐ* so to consider the *Outer* and *Miscellaneous Chapters* as a separated book.

## **2. Linguistic relativism and the problem of consciousness and identity**

The *Zhuāng zǐ* has a very unique literacy style correspondent to its linguistic conception. This style originated a whole tradition in Chinese philosophy which consist in short metaphorical and suggestive stories that suddenly end presenting a paradox. This procedure has not the target of focusing the reader into the words of the story, as if there was a solution to the paradox in the correct interpretation of the sentences. In any case, the phrases of the *Zhuāng zǐ* pretend to objectively describe the *true reality* by an elaborated speech. All of its aphorisms and stories are just allusions to the *experiences* of the sage. That is why they must be interpreted as a tool with the only goal of pointing to a practical experience, and not as an attempt to analyzing it rationally through the categories of reality. The *Zhuāng zǐ* claims over and over across all its pages that human language can never be a privileged tool to understand reality. Because words are just human inventions to point to experiences and real things, only a fool would remain trapped in the analysis of the tool once the real experience has been lived.

This critique to the human language is deeply related to the notion of the consciousness and identity which are central to the *Inner Chapters* of the *Zhuāng zǐ*. According to this, across this first part of the book there are several arguments against any dualism since this later position forgets that words are just a human invention and, because of that, incapable of capturing the complexity of a world made of uncountable

beings. In many of those parts the *Zhuāng zǐ* argues that words (and therefore thoughts) are not the same as the reality they refer to. All the second chapter deals with language defending that words are anything but natural, on the opposite, they are a human invention coming from the point of view of the speaker. That is the reason why humans are always trapped in discussions about their opinions, thinking that truth must be in one of them. But the *Zhuāng zǐ* explains that humans are so small in the whole Nature that is pointless to pretend that their narrow point of view is the only and truthful one.

In order to understand anything without a partial point of view the *Zhuāng zǐ* recommends to abolish the Self (喪我, *sàng wǒ*). That means forgetting the language and the Reason to permit a new experience of Nature directly, which is called become one with the *dào*. Of course this is where the philosophical proposal starts to sound like mysticism. This is one of the themes that have an absolute consistency in the *Inner Chapters*, but in the later parts takes different meanings sometimes. As aforementioned, this is not a proclaim for correcting or increasing human knowledge, but for transforming humans into happier sages that forget all knowledge and just enjoy living without thinking, just flowing with Nature. And there are specific techniques for acquiring that, all of them involve the ceasing of the Self and its identity, as I will describe it in the last section.

### **3. Claim experience versus thought**

All these approaches of the *Zhuāng zǐ* refer to a clear distinction between the scope of words, therefore the scope of thinking, and the scope of experience. The book

claims against the rationalist perspective held by most of its contemporaries, which conceive that thoughts (concepts, words, meanings, definitions, ideas, essences...) are more real than experience. On the opposite, the *Inner Chapters* of the *Zhuāng zǐ* defend some sort of *radical empiricism*: experience is a tremendously complex torrent of sensations, and our limited consciousness only can try to reduce and fit that huge amount of data into simple words and thoughts. What kind of *thing* is the consciousness then? For the *Zhuāng zǐ* this is an absurd question, because it tries to cut the world into little peaces as if anything would exist separately: every thing exist interrelated with everything else, and human thought is incapable of understanding this *total perspective* of Nature (道樞, *dào shū*, *the axis of dào*). The only way a human can understand this is not by a rational effort, but by a superior consciousness that only appears once he or she has abandoned their particular consciousness and the identity of their own Self. In order to do so ordinary human thought must be forsaken and then, as a child or as a drunk, the sage just let themselves flow with Nature, almost abandoning any consciousness and enjoying anything that cross his or her way. This is the only path to live united to *dào*, united to the whole Nature from what he or she is just a little fragment, but not a separable one as he or she mistakenly thought once before he or she had forgotten their Self. And this transformation also dissolve the identity principle which allowed them to make (false) distinctions between different beings. The only way everything exists is in its interrelation with the whole Nature: nothing remain the same across time (it grows, age, and corrupts), and nothing can exist isolated for the totality, so the barriers between substances fade and the identity principle loses its grounds.

The start point of Rationalism is consciousness (the aware relation of the Self with itself) which is presumed to be more certain and truthful than any unconscious state of the mind, because in the latter the identity principle becomes weaker and the consciousness is lost in vague dreams. On the contrary, the *Zhuāng zǐ* argues that the mind loses its solid principles when it is enclosed itself presupposing that its judgement over reality is absolute, when it is relative to the human point of view. In order to experience reality, the sage must empty his or her mind of these judgements and ideas that hinder a direct experience of the *dào*. The commitment of the *Zhuāng zǐ* is in favor of the integrity between body, consciousness, instinct, and the unconscious states of the mind.

Any attempt of understanding reality by thinking is pointless, since thoughts are arranged by words so can not access the direct experience of the *dào*, but only a tiny fragment of it shaped by the pattern of human prejudices. Direct experiencing of the *dào* is described as being above all distinctions, so the sage that has achieved this state can be flexible enough to adapt to every situation and enjoy whatever he or she is experiencing or doing.

So the critique of the *Zhuāng zǐ* is not against words and ordinary thoughts by themselves, because they are useful tools to point to experiences. In a close approximation to Nietzsche's conception of language, the *Zhuāng zǐ* argues that words are just metaphors that can evoke experiences; the mistake is to confuse the tool with the experience itself. Language is a useful tool, and thus the *Zhuāng zǐ* is written in human language; once we understand the experience that is being evoked we should

forget the words and start to live the experience. From this perspective, the problem of the consciousness facing the *outside* world appears as a creation of a narrow point of view: the ordinary human thinking trying to find the origin of its concepts can look further to see that it analyzes just ideas, never real experiences. At that point appears a mystic aspect of the *Zhuāng zǐ*: the promise of a higher way of consciousness that can experience the whole Nature by itself. But this can be only evoked by words, never sufficiently described. Anyway, what the book claims is that reality will be always more complex and rich than any human word or thought. It is because of that Nature should never be thought as just the addition of many independent substances. This does not mean that the principle of identity is broken forever, nor there are not things separable from the whole. What the *Zhuāng zǐ* defends is that because nothing exists independently, the principle of identity is weaker than we think. For example, of course we can say something like 'this is a tree', but if we believe at any point that we are designating a solid substance self-dependent we are being fooled by language. The principle of identity is weak because the frontiers between the tree and oxygen, water, land, and anything involved in its existence, is very diffuse: so the *real* identity of the tree should include all of these elements (and because they are related to others, all of the elements of Nature) as part of the tree, since all take part in a living process named *dào*. So thinking a tree as a self-sufficient substance is just a narrow perspective because it does not understand that everything is a portion of the whole Nature. But this does not apply only to living things, but to any part of the world. According to Chinese worldview, for the *Zhuāng zǐ* everything is *alive*, everything is formed by a *subtle*

energy (氣, qì) that breathes life to it.

#### **4. Dissolution of consciousness and identity in the *Zhuāng zǐ***

The taoist sage does not just understand all of these ideas by an intellectual effort; he or she has transformed their consciousness to the point that they experience themselves as an instant in a large chain of mutations. Everything in Nature is mutating continuously so nothing can have a permanent identity, self-dependent and separated. The *Zhuāng zǐ* present two critiques against the principle of identity. First, because there is no permanent being the illusion of language is mistaken: the referring of words are not self-contained substances that respond to a fixed definition based on more words. Therefore, words just points to phenomena in constant change that never stays the same. Secondly, because this constant change diffuse the limits between this phenomena: all is related so deeply that all exist together. As I mention in the previous example, the definition of 'tree' does not include water, sun, oxygen and land (which are conceived as separated beings). Nevertheless, the tree itself does not exist as something different from this elements that make its existence possible. Of course the trees exists, but the ordinary way of human thinking believes that they are separated substances, while the *Zhuāng zǐ* suggest to conceive them (and everything else) as a living phenomenon related to many other interrelated phenomena. So the *Zhuāng zǐ* dissolves the principle of identity in the relations between many phenomena constantly changing across time. This makes impossible to think of anything as a static substance. The *Zhuāng zǐ* does not deny that all beings or the consciousness exist. What it claims is that they do not

exist in the way we usually believe or think. What is false is to believe that human concepts are anything more than a limited perspective than can not be confused with an absolute truth.

With the principle of identity weakened, the sage can experience that he or she exists related to the whole Nature, never as an independent consciousness separated from the world (or even against it). So they can flow with the *dào* and enjoy whatever comes to their existence, communing with all the phenomena he or she is just a part of. This is why the sage retires from society and its artificial standards that put every human away from the experience of his or her true nature. Moreover, he or she disappears from themselves, because the autonomy of their consciousness fades as an illusion and he or she integrates themselves in a form of superior consciousness encompassing or communing with the *dào*, the whole Nature. Given that any worry come from fear against any damage to the body or mind, and he or she is not attached to those, their life befalls peacefully just as a phenomenon among many others flowing and participating in the *dào* orchestra.

## **5. Meditation techniques**

The whole *Zhuāng zǐ* can be summarized as follows: One must forget oneself to become one with Nature, i. g. the *dào*. Abandoning the principle of identity and consciousness itself (the seat of thought and what one (think) he or she is) and simply be one with the lifestreams by which one exists. This becoming one with the *dào* is achieved by meditation techniques which goal is to absorb consciousness in the whole

Nature. Again and again across the *Inner Chapters* it is mentioned that the sage has no Self, which is the ground of consciousness and incarnation of the identity principle as the Self is conceived by its opposition to *external* beings.

This meditation techniques are: forgetting *the Self* (喪我, *sàng wǒ*), *fasting of the mind* (心 齋, *xīn zhāi*), *sitting and forgetting* (坐忘, *zuò wàng*) and, only in the *Outer Chapters*, *keep unity* (守一, *shǒu yī*). All of these techniques regard some kind of *meditation*, understood not as a formal and rigid practice but as a free practice of absorbing the mind in order to produce the experience of becoming one with the *dào*. *Fasting of the mind* consists on emptying the mind of any thought, liberating from self-consciousness and having the experience of the interrelation of everything with the *dào*. A very close technique is *Zuò wàng* (literally, sit and forget) which consists on sitting and just remaining engrossed in forgetting about oneself, letting the distinctions between things melt and disappear. By doing that, the sage intuits themselves as a natural phenomenon inserted in a large chain of changes until the differences between themselves and the environment disappear. These techniques are not introspective meditations which pretend to leave consciousness alone and stop any relation with the *outside world*. What the sage forgets in that technique is precisely any concept of *inside* or *outside*, any separation between the consciousness and the world, and also among beings in Nature. What he or she forgets is every human knowledge. The conscious activity disappears and, with it, any judgment of identity. By experiencing that, the sage is transformed in something that is impossible to define with words, he or she just flows with the *dào*. At this point the *Zhuāng zǐ* claims that the sage acts with ignorance (無知,

wú zhī, literally *without knowledge*), because he or she does not accumulate human thoughts, they are just spontaneous as a child. That is why their acts are like no actions (wú wéi): he or she does not act in the sense that their actions do not interfere with the natural rhythm of everything, they let everything follow its course in the whole process of the *dào*.

Finally, *shǒu yī* is a technique that consists in focusing all the attention in something to achieve; a complete absorption with the object of *meditation* until the unity of everything is experienced. All techniques are directed to experiencing of everything as a part of the same natural process, the *dào*.

In conclusion, the *Zhuāng zǐ* defends a philosophy not focused in human being but in Nature, which is named with the sinogram 道 (*dào*) that literally means *path*. This *path* is the process of the whole Nature which explains the relations between all the existent beings which exist only together and by themselves. This is why the *Zhuāng zǐ* criticizes any attempt of interfering on natural processes because neither plants, animals nor any natural phenomena make any effort to be as they are; they just follow their own way of being (德, *dé*). This approach modifies the traditional Confucian virtue which required a continuous effort. Against that, the *Zhuāng zǐ* extols spontaneity: the sage becomes one with the *dào* and is virtuous because he or she does not damage or twist anything; they just disappear among all the other natural forces and collaborate with them, by adapting to all like the river skirts the rocks without breaking. The sage is the perfect man because he or she experiences the perfect happiness of who has transcended the principle of identity, the difference between the Self and the world. Then

consciousness and identity melts with everything until they disappear. Thus, the proposal of *Zhuāng zǐ* is not a knowledge revolution, but a transformation of the human being that brings the experience of the immense happiness that come with freedom. The freedom of being one with everything; the sage ceases to be a little Self and becomes a part of the flow of Nature. No word can describe this experience. It is a profound joy that can only be expressed with all the sentences of the *Zhuāng zǐ*.