

FORMAS DE LA TRASCENDENCIA EN EL DAOÍSMO TEMPRANO

ISABELLE DUCEUX

El Colegio de México

Introducción

Los estudios sobre el daoísmo han estado marcados en la segunda mitad del siglo xx por un verdadero “nacimiento”. Son varias las razones del poco interés que se mostraba anteriormente en el estudio del daoísmo; cabe mencionar, ante todo, que muchos de los primeros estudiosos de la filosofía china, a partir del siglo xviii, fueron misioneros, a menudo jesuitas, y este hecho explica la particular insistencia en la filosofía confuciana y neoconfuciana. No es sólo que los textos que entonces podían consultarse eran confucianos, sino que su interés por alcanzar a las clases en el poder hizo que se enfocaran en esta filosofía ortodoxa. En segundo lugar, es menester recordar que la misma tradición confuciana —desde la dinastía Han y en especial gracias a la obra del filósofo Dong Zhongshu 董仲舒 (¿179?-¿104? a. C.)— realizó un trabajo de construcción del pensamiento chino quitándole los rasgos mitológicos para darle enfoque histórico.¹ Es así como las figuras mitológicas o legendarias se volvieron parte de la historia de China. En términos de Benjamín Schwartz se trató de una “euhemerización” al revés, ya que en vez de divinizar a los fundadores supuestos de la civilización, como ocurrió en Grecia, la tradición china humanizó a los protagonistas de su fundación.² Por último, el daoís-

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 25 de mayo de 2004 y aceptado para su publicación el 31 de julio de 2004.

¹ N. Girardot, “The Problem of Creation Mythology in the Study of Chinese Religion”, *History of Religions*, vol. 15, núm. 4, 1976, p. 295.

² B. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge y Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 1985, p. 25.

mo mismo obstaculizó la divulgación de su pensamiento ya que los textos de su canon —el *Daozang* 道藏— eran secretos, reservados a los iniciados.³

Es precisamente por el hecho de que los primeros estudiosos del daoísmo, por una parte se formaban dentro de la escuela confuciana, y por otra parte no conocían los textos del *Daozang*, que afirmaron la diferencia entre el daoísmo filosófico, representado por los textos más antiguos de este pensamiento —principalmente el *Daode jing* 道德經 y el *Zhuangzi* 莊子— y el daoísmo religioso que consideraban degeneración del pensamiento original, influido por prácticas populares supersticiosas.⁴ Los estudiosos contemporáneos del daoísmo ya no aceptan esta división entre un daoísmo filosófico y otro religioso. En vez de pensar el daoísmo como tradición de pensamiento marcada por la ruptura, la ven como tradición continua cuyo desarrollo se halla en su origen. Isabelle Robinet menciona al respecto:

Se trata de un falso problema nacido de una aparente diferencia, común a todas las religiones y a todas las místicas, entre la ascesis —los procedimientos, el entrenamiento—, por una parte, y por otra parte ya sea el desenlace de esta ascesis, ya sean las especulaciones que pueden acompañar o coronar esta ascesis. Que haya diferencia entre el que sube una montaña y el que está en su cima es evidente; como es evidente que a veces el aprendiz se queda a medio camino o se regresa. Pero que se hayan concebido dos corrientes distintas nos parece una posición que proviene de que en Occidente no estamos acostumbrados a las técnicas que llevan a la experiencia mística, y en consecuencia los occidentales conciben mal la relación entre lo que les parece son procedimientos prosaicos y la meta última de éstos.⁵

Se admite, por ejemplo, que el *Daode jing* resultó de una larga tradición oral que lo precedió.⁶ El mismo vocablo:

...“daoísmo” correspondió en su inicio a una clasificación de bibliógrafos en la cual se registraban obras atribuidas a Laozi 老子, a Zhuangzi y al

³ I. Robinet, *Histoire du taoïsme*, París, ed. du Cerf, 1991, p. 24.

⁴ *Ibid.*, p. 11.

⁵ *Ibid.*, p. 11.

⁶ A. Chan, “The Daode Jing and its Tradition”, en L. Kohn (ed.), *Daoist Handbook*, Leiden, Brill, 2000, p. 5.

mítico “emperador amarillo” Huangdi 皇帝. El antiguo fondo chamanístico de China —que no era foráneo a Zhuangzi— de las técnicas fisiológicas, mitad exorcistas, mitad medicinales, y hasta mágicas, las cuales corresponden más o menos a la misma época, se han entremezclado a esas bibliografías. Especulaciones cosmológicas, relacionadas en parte a las prácticas de adivinación que se remontan al origen de la historia de China, también han sido incorporadas en ellas y han proveído el tejido sobre el cual se edifica la visión taoísta del mundo. Con el tiempo, algunas síntesis se han hecho entre las diversas tendencias para formar una totalidad armoniosa.⁷

Es durante el siglo II d. C., sin embargo, cuando se constituyó la primera secta daoísta religiosa organizada: los Maestros Celestiales (*tianshi* 天師). Estos daoístas religiosos veneraban a Laozi como una divinidad y el *Daode jing* constituía su breviario.

Podemos entrever por el análisis de los textos filosóficos daoístas tempranos, principalmente el *Daode jing* y el *Zhuangzi*, los lincaamientos de un pensamiento religioso. El estudio del concepto de “trascendencia” precisamente permite examinar en el interior mismo del pensamiento de los primeros filósofos daoístas, las semillas de un pensamiento religioso. Se define, en general, el concepto de “trascendencia” como lo que está más allá de la esfera de lo natural o de lo humano, lo que rebasa los límites de la experiencia sensorial. Puede consistir, por lo tanto, en lo que pertenece a lo sagrado; es decir, los valores axiológicos, la religión o la tradición. En todo caso, lo trascendente encierra en sí la dimensión de lo inalcanzable, o difícilmente alcanzable para el ser humano. El dios de la religión judeocristiana es la figura *par excellence* de la trascendencia. Él es el creador del universo, la fuente de los valores; en los textos más antiguos de la Biblia, se describe como el dueño arbitrario del destino de los seres. Generalmente se suponía que los chinos, porque su cultura carece de un tal dios trascendente, carecían de igual manera de religión. Esto era un gran enigma: un pueblo sin religión. Lo último, sumado a una representación cosmológica inmanente del mundo, hacía que los intérpretes del pensamiento chino concluyeran la ausencia de representaciones trascendentes. Veremos que la falta de un dios similar

⁷ I. Robinet, *Comprendre le tao*, París, Albin Michel, 1996, pp. 8-9.

en el pensamiento chino no implica la falta de la esfera de lo trascendente y menos de un pensamiento religioso; más bien, el hecho de partir del pensamiento occidental invita a subrayar la especificidad de las formas de la “trascendencia” en el contexto de la tradición china.

Religión y trascendencia en China

La religión

Es menester empezar por una definición del término “religión” en el contexto de la cultura china. Marcel Granet menciona al respecto que “a menudo se ha dicho que los chinos no tenían religiones, y a veces se ha enseñado que su mitología era casi inexistente. La verdad es que en China, la religión, así como el derecho, no es una actividad diferenciada de la actividad social”.⁸ No se encuentra en la cultura china una esfera separada de lo religioso. Lo religioso y lo sagrado marcan el ritmo de la vida cotidiana. Tal vez lo anterior pueda relacionarse con el énfasis que desde temprano la filosofía ortodoxa confuciana puso en los ritos (*li* 禮), y especialmente Xunzi 荀子 (350-230 a. C.):

Lejos de ser un enemigo de las artes, Xunzi cree en su virtud. Fiel a la tradición confuciana, ve en la música y la danza más que simples divertimientos. Ve en ellos una suerte de entrenamiento a la convivencia. Danzas y cantos (si no son enervantes y depravados, como las arias del país de Zheng) mantienen la concordia humana. Las fiestas, desde que se ritualizan, sosiegan los apetitos de regocijo, la pasión del juego. Pero, para los apetitos, los más brutales, se necesita una disciplina más constante. El arte supremo que la provee es la Etiqueta.⁹

Asimismo, lo religioso y lo sagrado se observan en los festivales tradicionales, los ritos relacionados con la muerte y también la veneración a los antepasados:

Según Yang, hay dos formas estructurales de religión, la institucionalizada basada en una teología, un ritual y una organización independien-

⁸ M. Granet, *La pensée chinoise*, París, Albin Michel, 1950, p. 586.

⁹ *Ibid.*, p. 565.

tes, y la difusa, en donde la teología, el ritual y la organización están mezclados con conceptos y estructuras de instituciones seculares y otros aspectos del orden social. Esta última es la forma que adoptó China [...] Todas las actividades sociales, de celebración o de luto, el nacimiento, el matrimonio, la muerte son actividades religiosas.¹⁰

En la medida en que no es una actividad separada de la vida social, la religión tampoco se presenta, para los chinos, como obligación exclusiva; por el contrario, podemos notar que los chinos aceptan distintas afiliaciones religiosas, según la necesidad.

Lo que caracterizó a China, en contraste con la experiencia del mundo occidental, es que podían convivir diferentes creencias sin mayor conflicto y que no se exigía la exclusión de una doctrina por otra. Lo que es más, en cada familia podía haber creyentes de una u otra secta; los mismos individuos honraban a diferentes deidades y en los altares familiares convivían santos budistas, héroes confucianos y deidades daoístas.¹¹

El pensamiento chino revela, por otro lado, el esfuerzo por armonizar las relaciones del ser humano con el cosmos, del ser humano con la sociedad, así como del ser humano consigo mismo. Este esfuerzo, que encontramos en todas las escuelas de pensamiento y en las manifestaciones religiosas, hizo que se le llamara “religión de la armonía” a esta dimensión religiosa.¹² En este sentido, el uso para denotar la representación china del universo de la palabra griega “cosmos” no es fortuito porque, subraya John Henderson en su obra sobre el desarrollo y el declive de la cosmología china:

...la mayoría de los antiguos pueblos cuyos registros han sido conservados, incluyendo a los chinos, formularon una visión del mundo que se puede caracterizar como un “cosmos”, en el sentido estricto de la palabra [es decir] que indica la existencia de una cierta armonía y proporción en el mundo, hasta una “consonancia entre nosotros y el universo”.¹³

¹⁰ F. Botton, “El culto de los ancestros en China”, en M. De la Garza, Ma. del C. Valverde (ed.), *Teoría e historia de las religiones*, México, UNAM, 1998, p. 125.

¹¹ *Ibid.*, p. 126.

¹² J. Ching, *Chinese Religions*, Nueva York, Orbis Books, 1993, pp. 3-4.

¹³ J. Henderson, *The Development and Decline of Chinese Cosmology*, Neo-Confucian Studies, Nueva York, Columbia University, 1984, p. xiii.

Se requiere aquí una precisión. Cabe recordar que el universo a partir del cual se desarrolla el pensamiento chino es inmanente y correlativo. Inmanente porque, como bien veremos adelante, es autocreado o *sui generis*. Luego es correlativo, porque se establece una correlación; es decir, una interdependencia entre los eventos del mundo humano y los del mundo natural.¹⁴ A la luz de esta precisión puede entenderse por qué en China la religión ha cobrado el carácter de una religión de la armonía. En la medida en que la propia acción del ser humano tiene repercusiones en la sociedad así como en el universo entero, la responsabilidad de los hechos recae sobre el mismo protagonista de la acción. Por el contrario, en la religión judeocristiana la trascendencia del creador del universo y de los valores, así como el hecho de que el ser humano sea condenado a la culpabilidad eterna puede implicar “desresponsabilidad”: la responsabilidad, en efecto, se fundamenta en la libertad, la cual no existe en la religión judeocristiana.

Históricamente, en China las prácticas místicas o religiosas son muy antiguas. Encontramos en el grupo de los chamanes y magos, *wu* 巫 y *fangshi* 方士, un posible origen, tanto de la religión como del pensamiento daoísta. Se especula que los chamanes y otros magos y astrólogos eran herederos de la cultura de las estepas del noroeste de China.¹⁵ Pero también se ha establecido la afinidad entre el *Zhuangzi* y las *Elegías de Chu* (*Chuci* 楚辭), una colección de poemas de los siglos III y II a. C., nítidamente chamanística del sur de China.¹⁶ Probablemente, los *wu* eran en su mayoría mujeres porque existe una palabra asociada a los chamanes hombres. Este carácter es *xi* 覲, el cual se compone del mismo carácter “*wu*” y del carácter “mirar” o “ver” *jian* 見, lo que tal vez apunta hacia la facultad de vidente de los chamanes. Quizás este aspecto femenino de igual manera fue determinante en el papel principal que recibió el lado feme-

¹⁴ Esta afirmación es válida para el daoísmo a partir de la dinastía Han porque tanto la cosmología de Laozi como la de Zhuangzi no son correlativas, en el sentido de que no aceptan la idea de benevolencia del cielo.

¹⁵ J. Needham, *Science and Civilisation in China*, Cambridge, Cambridge University Press, 1956, vol. 2, p. 135.

¹⁶ Véase Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, trad. Derk Bodde, Princeton, N. J., Princeton University, 1953, pp. 175-180; I. Robinet, *Comprendre le tao*, op. cit., p. 65.

nino de las cosas o *yin* 陰 en la filosofía daoísta propiamente dicha. También cabe mencionar que el antiguo carácter para indicar la medicina era *yi* 醫, con la misma parte *wu* abajo, en vez del moderno *yi* 醫,¹⁷ lo que señala el origen chamanístico de la medicina antigua.

¿Cuáles eran las actividades de estos *fangshi* y *wu*? El *Libro de los Han posteriores*¹⁸ —*Hou Hanshu* 後漢書— es interesante respecto de los *fangshi*, aunque sea muy posterior al periodo de nacimiento del daoísmo, porque recopila numerosas biografías de estos personajes al margen del poder. Estos *fangshi* pueden describirse como individuos con conocimientos esotéricos amplios; especialmente conocimientos de lo sobrenatural. Estos fenómenos sobrenaturales corresponden, por una parte, a las anomalías descritas en el *Clásico de las montañas y mares*¹⁹ —*Shanhai jing* 山海經— como los animales sin cabeza o los seres con varias colas; por otra parte, a los lugares lejanos que representan los confines del mundo conocido y dominado por los hombres y, por último, a estos fenómenos a los cuales se accede gracias a poderes extraordinarios de adivinanza. Asimismo, los personajes capaces de predecir el futuro son plétoras en estas biografías y se entiende sin dificultad el interés que podían despertar en los soberanos y poderosos. El hecho de que estos *fangshi* se encontraran en la periferia del poder los convertía en consejeros no ortodoxos. No obstante, los *fangshi* no tuvieron el papel de los consejeros confucianos oficiales que eran los altos funcionarios y ministros.²⁰

La trascendencia

Los *fangshi* podían por lo tanto entrar en comunicación con el mundo trascendente. En su sentido propio, lo trascendente se refiere a

¹⁷ J. Needham, *Science and Civilisation in China*, op. cit., vol. 2, p. 134.

¹⁸ Es una obra del siglo IV d. C.

¹⁹ Esta obra se remonta al periodo de los Reinos Combatientes pero tiene partes posteriores de la dinastía Han.

²⁰ Véase, K. J. DeWoskin, *Doctors, Diviners and Magicians of Ancient China*, Nueva York, Columbia University Press, 1983, introducción.

lo que se eleva más allá de un nivel o de un límite dado [...] En particular, lo que no resulta del juego natural de cierta clase de seres o acciones, pero lo que supone la intervención de un principio exterior o superior a ésta. En este sentido se opone una "justicia inmanente", que resulta del curso natural de las cosas, a una "justicia trascendente" o "sanciones trascendentes", que serían de orden diferente y más elevado.²¹

Lo anterior se refiere explícitamente a un principio o agente, o bien a una entidad de la cual dependen para su existencia seres o acciones que le son exteriores. El dios judeocristiano es un tal principio trascendente al igual que el demiurgo de Platón. La diferencia mayor entre estos dos creadores reside en el hecho de que la creación del primero es *ex nihilo*, a partir de la nada, mientras que la del segundo se hace de la materia dada, previa al acto de ordenamiento. Así hallamos en el *Timeo* la descripción siguiente:

Como el dios quería que todas las cosas fueran buenas y no hubiera en lo posible nada malo, tomó todo cuanto es visible, que se movía sin reposo de manera caótica y desordenada, y lo condujo del desorden al orden, porque pensó que éste es en todo sentido mejor que aquél. Pues al óptimo sólo le estaba y le está permitido hacer lo más bello. Por medio del razonamiento llegó a la conclusión de que entre los seres visibles nunca ningún conjunto carente de razón será más hermoso que el que la posee y que, a su vez, es imposible que ésta se genere en algo sin alma. A causa de este razonamiento, al ensamblar el mundo, colocó la razón en el alma y el alma en el cuerpo, para que su obra fuera la más bella y mejor por naturaleza. Es así que según el discurso probable debemos afirmar que este universo llegó a ser verdaderamente un viviente provisto de alma y razón por la providencia divina.²²

Para Platón, lo dado no consiste sólo en la materia sino también en el modelo según el cual se ordena el mundo, porque "todo lo que deviene, deviene necesariamente por una causa; es imposible, por tanto, que algo devenga sin causa. Cuando el artífice de algo, al construir su forma y cualidad, fija constantemente su mirada en el ser inmutable y lo usa de modelo, lo así hecho será necesariamente bello".²³ La Biblia, por

²¹ A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, París, PUF, 1972, artículo "Transcendant".

²² Platón, *Timeo*, trad. Ma. A. Durán y F. Lisi, Madrid, Gredos, 1997 (2ª), 30a-b, p. 173.

²³ *Ibid.*, p. 171.

su lado, empieza con el muy conocido verso: “al inicio era el Verbo”, lo que tal vez pueda interpretarse como la preeminencia de la razón en este proceso de creación, pero no existe ninguna materia o modelo que anteceda al acto creador.

En cuanto a un posible creador en el pensamiento chino, encontramos el concepto de *tian* 天 (cielo). Este concepto es tal vez el que más se acerca a la concepción de divinidad en el sentido occidental, aunque no comparta la personalidad antropomórfica de esas divinidades. Hallamos en el *Libro de las Odas* (*Shijing* 詩經) la afirmación siguiente: “*Tian* dio nacimiento a la multitud de seres, con cuerpos y reglas” (天生烝民, 有物有則).²⁴ Este verso formula explícitamente la idea de creación; es decir, de la producción a partir de la nada. También encontramos en la literatura china temprana la idea de *shangdi* 上帝 o señor de arriba, que se convierte poco a poco en la de *tian*. Pero aunque estos conceptos de la cosmología china temprana se asemejen al dios de la tradición judeocristiana por su poder creador, nada indica que esta creación fuera *ex nihilo*; por lo tanto es posible asertar también que la creación es inmanente. En un debate que tuvieron Derk Bodde y Joseph Needham, este último aseveró que *ze* (則) puede referirse a la ley de la naturaleza creada por dios en la tradición judeocristiana —es decir una ley trascendente—, o también puede referirse a la esencia de las cosas y de los seres. En este último caso *ze* sería inmanente y es el punto de vista que adopta J. Needham.²⁵ Es por esta inmanencia que *tian* se concibe más en términos de receptáculo de todos los seres que como agente voluntario, similar al dios de los cristianos.

Todo lo señalado deja entrever, en el pensamiento chino antiguo, una “apertura a la trascendencia”.²⁶ No obstante, la idea de trascendencia en China parece apuntar a la relación de los seres humanos con el mundo sobrenatural, el mundo de las fuerzas ocultas y de los espíritus más que a un creador trascendente. Por lo tanto, lo trascendente, en el daoísmo, se percibe

²⁴ *The Book of Odes*, trad. Bernhard Karlgren, Stockholm, The Museum of Far Eastern Antiquities, ed. Göteborg, 1950, núm. 260, p. 228.

²⁵ D. Bodde, “Evidence for ‘Laws of Nature’ in Chinese Thought”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 20, núm. 3-4, 1957, p. 726.

²⁶ J. Ching, *Chinese Religions*, *op. cit.*, p. 5.

en la superación de los límites de la experiencia natural. Quizás lo último pueda entenderse por el carácter sumamente inmanente del universo en el pensamiento chino.

Individuo y trascendencia

“La búsqueda de la inmortalidad”

La primera forma de la trascendencia que encontramos es la inmortalidad; es decir, el esfuerzo por trascender los límites físicos de la condición humana. Al examinar las prácticas populares antiguas acerca de la muerte, vemos que el esfuerzo para conservar a los espíritus dentro del cuerpo después de la muerte favoreció el desarrollo de técnicas con fines de obtener la inmortalidad.²⁷ En China, las concepciones de una vida después de la muerte son muy antiguas, como lo demuestra el ritual del *fu* 復 o “regresar”.²⁸ Este ritual consistía en llamar al alma de un hombre que había muerto recientemente para que regresara al mundo de los vivos. La razón de esta llamada era, según el exegeta confuciano Zheng Xuan 鄭玄 (127-200), la de reunir el alma *hun* 魂 (etérea) con el alma *po* 魄 (material) del muerto, porque se suponía que la vida residía en la unión de estas dos almas.²⁹

De todas las escuelas de filosofía, el daoísmo es la que más insistió en la búsqueda de la inmortalidad. Esta búsqueda se iba a convertir en la meta principal de la corriente daoísta meramente religiosa a partir de la dinastía Han (206 a. C.-8 d. C.). Sin embargo, desde el *Zhuangzi* se encuentran las primeras anécdotas acerca de los inmortales o *xian* 仙:

藐姑射之山，有神人居焉，肌膚若冰雪，淖約若處子。不食五穀，吸風飲露。乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。其神凝，使物不疵癘而年穀熟。³⁰

²⁷ H. Maspero, *Mélanges posthumes sur les religions de la Chine*, París, Publications du Musée Guimet, 1950, pp. 52-53.

²⁸ Yü Ying-shih, “O Soul, Come Back! A Study in the Changing Conceptions of the Soul and Afterlife in Pre-Buddhist China”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 47, núm. 2, 1987, p. 363.

²⁹ *Ibid.*, p. 365.

³⁰ *Bai zi quan shu* 百字全書 (BZQS), Taiwan 臺灣, gujin wenhua shubanshe 古今文化出版社, vol. 17, 十七, p. 10502.

En la lejana montaña de Gu Ye reside un inmortal. Sus músculos y su piel se parecen al hielo y la nieve, y es tierno y recatado como una doncella. No se alimenta de los cinco cereales sino que aspira el aire y bebe el rocío. Monta sobre las nubes, cabalga sobre dragones que vuelan y viaja más allá de los cuatro mares. La concentración de su espíritu protege a los seres contra las enfermedades y madura las cosechas.

至人神矣! 大澤焚而不能熱, 河漢涸而不能寒, 疾雷破山、風振海而不能驚。若然者, 乘雲氣, 騎日月, 而游乎四海之外, 死生無變於己, 而況利害之端乎!³¹

¡El hombre perfecto es espiritual! Aun cuando arda el gran lago no se calienta, aun cuando se congele el río no se enfría, aunque el rayo hienda las montañas y los vientos en torbellinos sacudan al océano, no se asombra. Con naturalidad monta sobre las nubes, cabalga sobre el sol y la luna y viaja más allá de los cuatro mares. La vida y la muerte no le alteran, cuanto menos razones de beneficio y desventaja.

Otra de las menciones más antiguas a los inmortales se halla en el poema Yuan You 遠遊 de las *Elegías de Chu*:

奇傳說之託辰星兮, 羨韓眾之得一, 形穆穆以浸遠兮, 離人群而遁逸。因氣變而遂曾舉兮, 忽神奔而鬼怪。時髣髴以遙見兮, 精皎皎以往來。絕氛埃而淑尤兮, 終不反其故都。免眾患而不懼兮, 世莫知其所如。³²

Que Fu Yue perviviera en un lucero, / Que Han Zhong con el *Dao* fuera un entero. Formas en silencio disipadas, / del común de las gentes apartadas. / Por una forma etérea ascendente, / Celera divinidad imponente. / Entonces ya, divisados distantes, / Van y vienen, espíritus brillantes. / Lejos ya del polvo, purificados, / Sin regreso a las tierras que han dejado. / Sin las desdichas mortales, sin miedo, / Nadie en el mundo sabe a dónde fueron.³³

載營魄而登霞兮, 掩浮雲而上征. [...] 屯余車之萬乘兮, 紛溶與而並馳。駕八龍之婉婉兮, 載雲旗之逶迤。³⁴

Con mi alma monté en nubes irisadas, / Y envuelto en nubes emprendí jornada [...] / Miríadas de cuadrigas reunidas, / Al par galopantes ma-

³¹ BZQS, vol. 17, p. 10512.

³² *Chu ci bu zhu*, 楚辭補注, Beijing 北京, Zhonghua shuju chuban faxing 中華書局出版發行, 2002 (4a), pp. 164-165.

³³ Traducción de Carles Quesada i Arana.

³⁴ *Chu ci bu zhu*, 楚辭補注, *op. cit.*, pp. 168-169.

jestuosas. / Uncí ocho dragones serpenteantes, / Por bandera una nube
ondulante.³⁵

Lo que se deduce de los pasajes anteriores es que siempre se describe al inmortal volando sobre el viento o sobre un dragón. Su cuerpo se vuelve etéreo hasta devenir en ser meramente espiritual, por lo cual es indiferente a la vida o la muerte; también se representa foráneo a los asuntos mundanos: el inmortal es entonces el ser humano que ha trascendido su condición terrenal.

Cabe examinar, sin embargo, lo que se entiende por “inmortalidad”. Livia Kohn estudió las diversas fases en la aprehensión de la inmortalidad.³⁶ Durante la dinastía Han, dice L. Kohn, la inmortalidad se concebía como un proceso mecánico: “Sólo era necesario obtener la droga adecuada para abrir las puertas del cielo”,³⁷ mientras que en el siglo IV d. C. se siente el acercamiento mucho más mágico a la inmortalidad, especialmente en la obra de Ge Hong 葛洪, el *Baopu zi* 抱朴子. En todos casos, Yü Ying-shih asevera que lo que subtiende esta búsqueda de la inmortalidad es el deseo de prolongar la vida y de preservar la juventud y la energía en el cuerpo.³⁸ También esto podría coincidir con la aspiración de salvarse del sufrimiento que representa el hecho de vivir, como lo expresan, tanto el verso del poema ya mencionado de las *Elegías de Chu*: “Suspiro por la larga aflicción que es la vida humana” (哀人生之長勤)³⁹ como el capítulo 13 del *Daode jing*: “La razón por la cual tengo sufrimiento es porque tengo cuerpo, si no tuviera cuerpo, ¿que sufrimiento tuviera?” (吾所以有大患者為吾有身, 及吾無身, 吾有何患?)⁴⁰ La descripción del vuelo de los inmortales ha sido interpretada, en la misma vena, tanto por E. Schafer como por E. Balasz, como la expresión simbólica del rechazo a esta vida terrenal insoportable. De igual manera, la condición del eremita, recluso

³⁵ Traducción de Carles Quesada i Arana.

³⁶ L. Kohn, “Eternal Life in Taoist Mysticism”, *Journal of the American Oriental Society*, vol. 110, núm. 4, 1990, pp. 622-640.

³⁷ *Ibid.*, p. 623.

³⁸ Yü Ying-shih, “Life and Immortality in the Mind of Han China”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 25, 1964, pp. 87 y 112.

³⁹ *Chu ci bu zhu*, 楚辭補注, *op. cit.*, p. 163.

⁴⁰ *BZQS*, vol. 17, pp. 10239-10240.

y solitario en las montañas, puede entenderse como un viaje de trascendencia, pero concreto.⁴¹ Cabe recordar aquí que el grafo que se refiere al inmortal, *xian*, está compuesto de un hombre 人 junto con una montaña 山.

No obstante, sigue L. Kohn:

...al estudiar los métodos daoístas concretos aplicados para alcanzar la inmortalidad, el estado deseado significa, en última instancia, una combinación de larga vida sobre la tierra y la ascensión al cielo después de la muerte, pero no la efectiva no muerte del cuerpo físico. En los textos daoístas, “inmortalidad espiritual” (*shenxian* 神仙) así como “longevidad” (*changsheng* 長生) son, por lo tanto, en cierta medida sinónimos en el sentido de que uno tiene que realizar enteramente su vida dada sobre la tierra y obtener el sentimiento subjetivo de una vida eterna para asegurarse una ascensión adecuada después que su cuerpo haya decaído.⁴²

Respecto a la necesidad temporal de la vida, hallamos en el *Zhuangzi* la afirmación siguiente:

日夫得者，時也；失者，順也。安時而處順，哀樂不能入也，此古之所謂縣解也，而不能自解者，物有結之。日夫物不勝天久矣，吾又何惡焉！⁴³

Los hombres reciben su vida cuando es su tiempo; la pierden porque es la necesidad. Si uno está en paz y se conforma con este orden, ni pena ni alegría pueden entrar en él. Es lo que los antiguos llamaban desatar el nudo. Cuando uno no puede desatarse es que las cosas le tienen atado; sin embargo, ni los hombres ni las cosas le pueden ganar al cielo. ¿Cómo, pues, puedo yo estar resentido?

Lo anterior permite entender por qué los adeptos daoístas bebían elixires tan venenosos como el elixir de cinabrio, lo que en vez de asegurarles la inmortalidad física, les mandaba inmediatamente del otro lado. Podemos recordar al respecto la descripción que Cao Xueqin 曹雪芹 hizo en el *Sueño en el pabellón rojo* (*Honglou meng*, 紅樓夢) de la muerte del abuelo de la familia Jia: después de ingerir una poción por él mismo

⁴¹ L. Kohn, “Eternal Life in Taoist Mysticism”, *op. cit.*, p. 624.

⁴² *Ibid.*, p. 624.

⁴³ *BZQS*, vol. 17, pp. 10538-10539.

preparada, lo encuentran sin vida, el cuerpo hinchado y la cara violácea.

La inmortalidad no corresponde entonces a la preservación física del cuerpo, sino a alcanzar un estado espiritual en el otro mundo. Sin embargo, la buena salud física y mental era requisito para lograr el estado deseado. Este último se refiere a los métodos relacionados con la longevidad de la vida, la preservación de la juventud y de la energía del cuerpo.⁴⁴

Las técnicas extáticas

Nos incumbe ahora examinar cuáles eran las técnicas que el adepto daoísta practicaba para alcanzar esta dimensión espiritual de su ser. Los trances chamanísticos, mencionados desde el *Zhuangzi*, corresponden a algunas de estas técnicas para trascender la existencia terrestre y acceder al mundo de los espíritus. El vocablo “trance” se refiere en particular a la condición de los videntes de acceder a un mundo sobrenatural, y en general a todo tipo de estado extático. Así hallamos en el *Zhuangzi* las descripciones siguientes:

孔子曰：彼，游方之外者也 [...] 假於異物，托於同體；忘其肝膽，遺其耳目；反覆終始，不知端倪；芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無為之業。⁴⁵

Confucio le respondió: Estos hombres viven en lugares lejanos [...] Aparentan ser diferentes criaturas, todas dentro del mismo cuerpo. Olvidan hígado y hiel, renuncian a los ojos y al oído, invierten el fin con el principio. Tornan y retornan hacia el inicio, sin saber dónde inician o terminan. Desocupados pasean más allá del polvo y de la suciedad; así tan despreocupados, su oficio consiste en la inactividad.

眾罔兩問於景曰：「若向也俯而今也仰，向也括而今也被髮；向也坐而今也起，向也行而今也止，何也？」景曰：「搜搜也，奚稍聞也！予有而不知其所以。予，蜩甲也，蛇蛻也，似之而非也。火與日，吾屯也；陰與夜，吾代也。」⁴⁶

⁴⁴ L. Kohn, “Eternal Life in Taoist Mysticism”, *op. cit.*, p. 625.

⁴⁵ *BZQS*, vol. 17, p. 10540.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 10686.

La penumbra pregunta a la sombra: Hace un momento estabas encorvada y ahora levantas la cabeza. Antes tenías recogido tu cabello y ahora lo tienes esparcido. Antes estabas sentada y ahora estás de pie. Antes te movías y ahora estás quieta. ¿Por qué es así? La sombra le contesta: Así es, sin más ni más ¿Por qué preguntas? Es mi modo de ser y no sé por qué. Soy como el cocuyo de una crisálida de cigarra o la piel de una serpiente. Tengo la apariencia sin la realidad. Con la luz o con el sol aparezco, y desaparezco con la oscuridad y la noche.

Estas descripciones de trances nos invitan a recordar el hecho de que “el *dao* 道 es también, y fue en primer lugar, un término religioso o mágico; [el cual] refiere al arte de poner en comunicación el cielo y la tierra, las potencias sagradas y los hombres, de realizar una obra (mágica o técnica); es a la vez, un arte, un método y un poder”.⁴⁷ En este sentido el inmortal daoísta es el mediador entre el mundo humano y el mundo celestial o sobrenatural.

Luego, el capítulo 6 del *Zhuangzi* relata una experiencia iniciática:

夫卜梁倚有聖人之才而無聖人之道，我有聖人之道而無聖人之才。吾欲以教之，庶幾其果為聖人乎？不然，以聖人之道告聖人之才，亦易矣。吾猶告而守之。三日而後能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而後能外物；已外物矣，吾又守之，九日而後能外生；已外生矣，而後能朝徹；朝徹，而後能見獨；見獨，而後能無古今；無古今，而後能入於不死不生。⁴⁸

Bu Liang Yi tiene el talento de un sabio pero no el *dao* del sabio. Yo tengo el *dao* del sabio pero no el talento del sabio. Quise enseñarle y ver si le faltaba poco para ser un sabio. De todas maneras es fácil enseñar el camino del sabio al que tiene el talento de un sabio. Así que le retuve para enseñarle. Después de tres días había logrado poner el mundo fuera de sí. Una vez que puso el mundo fuera de sí, le retuve aún siete días más y logró prescindir de todas las cosas exteriores. Luego que hubo prescindido de todas las cosas exteriores, aún le retuve otros nueve días y logró prescindir de su propia vida. Habiendo prescindido de su propia vida pudo ver la claridad del alba. Después de ver la claridad del alba, pudo ver su soledad. Después de ver su propia soledad se pudo deshacer del pasado y del presente. Una vez que no hubo ni pasado ni presente, pudo entrar donde no hay ya ni vida ni muerte.

⁴⁷ M. Kaltenmark, *Lao Tseu et le taoïsme*, París, Seuil, 1965, p. 30.

⁴⁸ *BZQS*, vol. 17, p. 10537.

La experiencia extática relatada muestra que se trata de un largo camino de iniciación marcado por ciertas etapas, a través de las cuales el iniciado se aleja del mundo y pierde el conocimiento de su yo. El capítulo 27 del *Zhuangzi* vuelve a mencionar un camino de iniciación al final del cual —en el noveno año— se logra “el gran prodigio”. 大妙⁴⁹ Cabe notar aquí que los números 3, 7 y 9 son números “mágicos”, y en consecuencia, el tiempo de la iniciación puede ser, de igual manera, días, meses o años.

También se mencionan prácticas extáticas específicas tal como la de sentarse para olvidar (*zuowang* 坐忘) y la de restringir la mente (*xinzhai* 心齋). La práctica del *zuowang* tiende a favorecer la unión con el flujo de la naturaleza mientras el practicante se olvida de sí mismo. El *Zhuangzi* da la descripción siguiente de esta práctica:

仲尼蹴然曰：「何謂坐忘？」顏回曰：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」⁵⁰

Confucio, asombrado, le preguntó: “¿Qué significa sentarse y olvidar todo?” Yan Hui le contestó: “Es prescindir de mis miembros y mi cuerpo, anular la percepción y la inteligencia, alejarme de las formas así como excluir los conocimientos, asimilarme al gran sendero. Esto es lo que significa sentarse y olvidar todo.”

Lo último muestra que el adepto ya no deja vagabundear su mente como lo encontramos en la descripción de los inmortales, sino que limita sus funciones para lograr la tranquilidad absoluta. Otro pasaje del *Zhuangzi* abunda en este sentido. El Emperador Amarillo dice al maestro Guang Cheng:

聞吾子達於至道，敢問，治身奈何而可以長久？」廣成子蹴然而起，曰：「善哉問乎！來，吾語汝至道。至道之精，窈窈冥冥；至道之極，昏昏默默。無視無聽，抱神以靜，形將自正。必靜必清，無勞汝形，無搖汝精，乃可以長生。」⁵¹

He oído decir que ha alcanzado el *dao* perfecto. Me atrevo a preguntarle cómo gobernar mi cuerpo y si puedo prolongar mi vida. Guang

⁴⁹ *Ibid.*, p. 10686.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 10543.

⁵¹ *Ibid.*, p. 10563.

Chengzi pareció caerse y dijo: Bien has preguntado, ven a que te hable del *dao* perfecto. La esencia del *dao* perfecto es profunda y oscura. En su cumbre, el *dao* perfecto es oscuro y silencioso. En él no ves ni oyes. Envuelve tu espíritu de tranquilidad y tu cuerpo por sí mismo se rectificará. Es menester la tranquilidad y la claridad tanto como no fatigar tu cuerpo ni agitar tu espíritu. Así podrás vivir largo tiempo.

La otra técnica extática mencionada, el *xinzhai*, es decir el restringir la mente, se describe en los términos siguientes:

子曰：「敢問心齋。」仲尼曰：「若一志，無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣。聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」⁵²

Hui dijo: “Me atrevo a preguntar qué significa restringir la mente? Zhong Ni contestó: Haz tu voluntad una. No oigas con los oídos, sino con la mente. No, no oigas con la mente sino con el espíritu. El oír se para con los oídos, la mente se para con los signos. El espíritu pues, es vacío y espera las cosas. Sólo el *dao* se concentra en el vacío. El vacío, eso es restringir la mente.

La meta del *xinzhai* es similar a la del *zuowang*, es decir preparar el espíritu, vaciándolo de todos los límites que lo atan para acceder a la comprensión del universo.

Los adeptos daoístas también practicaban diversas técnicas de respiración o técnicas sexuales destinadas a aumentar la vitalidad, pero Isabelle Robinet menciona al respecto que más que daoístas estas prácticas provenían de la cultura popular.⁵³

La unión con el dao

Las prácticas extáticas que hemos descrito consistían en ya sea las herramientas, ya el método para alcanzar la trascendencia entendida como comunicación con el mundo sobrenatural. Aunque la filiación con el chamanismo sea evidente, los filósofos daoístas modificaron profundamente estos procedimientos y metas de los éxtasis chamanísticos⁵⁴ al darles un giro más

⁵² *Ibid.*, p. 10519.

⁵³ I. Robinet, *Histoire du taoïsme*, op. cit., p. 13.

⁵⁴ H. Maspero, *Mélanges posthumes sur les religions de la Chine*, op. cit., p. 54.

impersonal, más metafísico. Una de las formas más interesantes de la trascendencia, en la tradición daoísta, consiste en la búsqueda de la unión con el principio impersonal del *dao*.

Esta unión no es una experiencia inmediata sino el resultado de un camino iniciático en el cual intervienen las prácticas extáticas señaladas anteriormente:

慎汝內，閉汝外，多知為敗。我為汝遂於大明之上矣，至彼至陽之原也；為汝入於窈冥之門矣，至彼至陰之原也。天地有官，陰陽有藏。慎守汝身，物將自壯。我守其一，以處其和。故我修身千二百歲矣，吾形未常衰。⁵⁵

Cuida de tu interior y ciérrate a lo exterior porque saber mucho es ruinoso. Te llevaré más arriba de la gran claridad, hasta llegar al manantial del *yang*. Haré que entres por la puerta oscura y profunda hasta llegar al manantial del *yin*. El cielo y la tierra tienen sus oficiales. El *yin* y el *yang* tienen sus almacenes. Tú cuida de tu cuerpo y las cosas por sí mismas se consolidarán. Por mi parte, conservo esta unidad y resido en esta armonía. Así he conservado mi cuerpo a lo largo de mil doscientos años. Mi cuerpo nunca envejece.

De igual modo, podemos leer en el capítulo 27 del *Zhuan-gzi*: “al cabo de nueve años se realizó en mí el gran prodigio” (九年而大妙),⁵⁶ lo cual ha sido analizado como una unión mística, una comunión con el principio impersonal o *dao*.⁵⁷ No obstante, esta unión mística tal vez sea mejor concebirla en el sentido de la continuidad entre lo divino y lo humano más que de la relación entre el ámbito humano y el ámbito divino pensados como separados. Esto correspondería a lo que Julia Ching llama “la presencia de una dimensión trascendente en una visión del mundo aparentemente inmanente”, y también coincide con una máxima china muy conocida: “El cielo y el humano son uno” (天人合一).⁵⁸

Cabe mencionar aquí que una de las características sobresalientes de la trascendencia en el daoísmo es la ausencia de separación entre lo natural y lo sobrenatural: se piensan como un

⁵⁵ BZQS, vol. 17, p. 10563.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 10686.

⁵⁷ H. Maspero, *Mélanges posthumes sur les religions de la Chine*, op. cit., p. 56.

⁵⁸ J. Ching, *Chinese Religions*, op. cit., p. 5.

continuo; por el contrario, podemos recordar que en la tradición judeocristiana la separación entre el creador y sus criaturas es irreconciliable. H. G. Gadamer analizó la filosofía occidental desde el siglo XVII hasta el siglo XX a la luz de esta premisa. Para el filósofo alemán, la filosofía moderna ha sido dominada por el concepto de “reconciliación”, el cual culmina en la filosofía hegeliana, mientras que al finalizar el siglo XIX la filosofía de la sospecha, que empieza con Nietzsche y luego Freud, es una filosofía de la “separación”.⁵⁹ Ambas corrientes, sin embargo, insisten en el mismo dato: existe separación entre el creador y la creación. La diferencia es que los filósofos de la modernidad eran más optimistas que sus seguidores ya que entreveían una posible reconciliación del ente creado con su genitor.

Los conceptos que dominan el pensamiento chino son, por el contrario, los de armonía y unidad. Existe la idea de la correspondencia o resonancia de todos los elementos del universo en la medida en que forman parte del *dao*.⁶⁰

陰陽並毗，四時不至，寒暑之和不成，其反傷人之形乎！使人喜怒失位，居處無常，思慮不自得，中道不成章。於是乎天下始喬詰卓鸞，而後有盜跖、曾、史之行。⁶¹

Si el *yin* y el *yang* se vuelven simultáneos, las cuatro estaciones no llegan a su tiempo, la armonía del frío y del calor no se realiza y esto, por consiguiente, daña el cuerpo del hombre. Hace que los hombres pierdan el sentido de la felicidad y el enojo, que no puedan residir en ningún lugar, que sus pensamientos y preocupaciones no alcancen nada, que se queden a medio camino sin alcanzar conclusiones. Entonces, el mundo empieza a estar inquieto e incierto hasta que poco después aparecen las conductas de los bandidos Chi, Zeng y Shi.

Como resultado de la continuidad entre el ser y el universo, vemos que la unión con el *dao* significa que el adepto, al tener el espíritu en reposo, adquiere una conciencia cósmica:

⁵⁹ H. G. Gadamer, “Los fundamentos filosóficos del siglo XX”, en G. Vattimo, *La secularización de la filosofía*, Barcelona, Gedisa, 1998 (3ª), pp. 89-112.

⁶⁰ B. Schwartz, B., *The World of Thought in Ancient China*, op. cit., pp. 354-355.

⁶¹ *BZQS*, vol. 17, p. 10560.

⁶² *Ibid.*, p. 10294.

不出戶知天下。
不闚牖見天道。⁶²

Sin pasar la puerta se puede conocer al mundo.
Sin asomarse a la ventana se puede conocer el camino del cielo.

Este estado espiritual coincide con la inocencia y la simplicidad que el *Laozi*, en particular, valora. La ausencia de sofisticación, es decir el estado original, se describe en esta última obra como la ausencia de deseos e intereses propios:

故令有所屬
見素抱樸少私寡欲。⁶³

Por eso hay algo a lo cual adherirse:
Manifestar lo natural, abrazar lo genuino, reducir el interés personal y tener pocos deseos.

De igual manera, el buen gobernante se identifica con la seda cruda 素 y el bloque de madera sin tallar 樸; es decir, lo natural y la ausencia de sofisticación.⁶⁴

El cosmos

El origen del cosmos

Podemos ahora dirigir nuestro examen de las formas de la trascendencia hacia este mismo universo que es el otro del individuo. Como veremos adelante, además del problema del origen del universo, se agrega el interrogante sobre la naturaleza del principio de este universo, es decir el *dao*.

La supuesta ausencia de un dios trascendente en la filosofía china condujo a los sinólogos, hasta hace algunas décadas, a afirmar la ausencia de sentimiento religioso en China. Otro problema relacionado al anterior surgió de la supuesta ausencia de mitos de creación en la cultura china porque, escribe Norman Girardot, “uno de los factores metodológicos más

⁶³ *Ibid.*, p. 10249.

⁶⁴ *Laozi*, cap. 28, cap. 37.

importantes en la historia de las religiones mundiales es la interrelación entre la religión y la mitología [...] Si no existe una mitología real, entonces no existe una religión”.⁶⁵

La dominación del pensamiento confuciano, a partir de la dinastía Han, hizo que se valoraran los textos históricos sobre los textos mítico-religiosos; en consecuencia, después de un trabajo de construcción de la tradición confuciana, los textos que los confucianos dejaron accesibles no presentaban rasgos de mitología.⁶⁶ Sin embargo, en investigaciones recientes se ha revelado la existencia de estos mitos de creación en el pensamiento daoísta. El filósofo Tu Weiming menciona:

...los antiguos pensadores chinos [...] en especial los taoístas, especulaban incluso acerca del creador y el proceso por medio del cual llegó a existir el universo [...] El problema real no es la presencia o ausencia de los mitos de la creación, sino el supuesto subyacente acerca del cosmos: ya sea éste continuo o discontinuo con respecto a su creador [...] No es un mito de la creación como tal lo que está ausente en la mitología china sino su versión judeocristiana.⁶⁷

Así, se hallan descripciones tanto en el *Daode jing* como en el *Zhuangzi* que quizás puedan interpretarse en términos de creación trascendental; es decir, de creación en la cual el creador es exterior a su creación. El capítulo 25 del *Zhuangzi* reporta un diálogo ficticio entre dos personajes sobre este tema:

斯而析之，精至於無倫，大至於不可圍。或之使，莫之為，未免於物而終以為適。或使則實，莫為則虛。有名有實，是物之居；無名無實，在物之虛。可言可意，言而愈疏。[...] 或使莫為，在物一曲，夫胡為於大方？⁶⁸

Podemos separar y analizar algo tan sutil que no tiene forma o tan grande que no se puede ceñir. Cuando se dice alguien lo hizo o nadie lo hizo, todavía no se escapa de las cosas y uno cae en el error. Alguien lo hizo entonces es real; nadie lo hizo entonces no es nada. Nombres y realidades son la estancia de los seres. Donde no hay nombres ni realidades, es el vacío de los seres. Se puede hablar y pensar, pero cuanto

⁶⁵ N. Girardot, “The Problem of Creation Mythology in the Study of Chinese Religion”, *History of Religions*, vol. 15, núm. 4, 1976, p. 290.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 295.

⁶⁷ Tu Weiming, “La continuidad del ser: visiones chinas de la naturaleza”, en Leroy S. Rouner, *Sobre la naturaleza*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989, p. 115.

⁶⁸ *BZQS*, vol. 17, p. 10678.

más se habla más se aleja uno [...] Alguien lo hizo, nadie lo hizo; es sólo un rincón de las cosas, ¿cómo puede esto servir de regla?

La pregunta sobre la existencia de un creador surge de la incompreensión de lo que es el *dao*. En realidad, este interrogante tiene poco valor para Zhuangzi porque, para este último, el *dao* está más allá de las cosas y de los seres. Los términos de Zhuangzi no implican que esté de acuerdo con la idea de una creación trascendente, pero su discusión del problema muestra que era un verdadero tema de debate. El *Daode jing*, por su lado, juega con la imagen del demiurgo; es decir, la imagen del artesano que da forma y sentido a las cosas. Por ejemplo, leemos: “Da vida y sin embargo no posee, actúa y sin embargo no espera gratitud, realiza sus tareas y sin embargo no permanece en ellas.” 生而不有, 為而不恃, 功成而弗居.⁶⁹

El dao

Por otra parte, lo que hallamos en el *Daode jing* y el *Zhuangzi* es la narración del origen cósmico del universo, de manera conceptual, abstracta. Por primera vez, la noción de *dao* está asociada con la idea de un origen cósmico. Asimismo, se relata en el *Daode jing*: “El *dao* engendra al uno, el uno engendra al dos, el dos engendra al tres, el tres engendra a los diez mil seres” (道生一。一生二。二生三。三生萬物。),⁷⁰ y en el *Zhuangzi*: “En el principio existía la nada, no había seres, no había nombres. Ésta fue el origen del uno, existía el uno pero sin forma. Lo que ha dado la existencia a los seres se llama virtud” (泰初有無, 無有無名。一之所起, 有一而未形。物得以生, 謂之德).⁷¹ En ambos casos, el dos corresponde al cielo y la tierra mientras que la trinidad coincide con la armonía del par que la precede. N. Girardot asevera que es poco probable que estas evocaciones del principio cósmico tuvieran sentido fuera de una remembranza de temas cosmogónicos o mitológicos tradicionales.⁷² En ambos textos, el

⁶⁹ *Ibid.*, p. 10227.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 10289.

⁷¹ *Ibid.*, p. 10582.

⁷² N. Girardot, “The Problem of Creation Mythology in the Study of Chinese Religion”, *op. cit.*, p. 299.

dao se define como principio generador de las diez mil cosas. Este aspecto se aparenta a la asimilación del *dao* con la madre que nutre en el *Daode jing*.⁷³

No obstante, a parte del carácter dinámico del principio, ¿qué es el *dao* en sí? El *Daode jing* asevera:

道之為物惟恍惟惚。
惚兮恍兮其中有象。
恍兮惚兮其中有物。
窈兮冥兮其中有精。⁷⁴

Como cosa el *dao* sólo es oscuro y confuso
¡Oscuro y confuso! En él se hallan imágenes.
¡Confuso y oscuro! En él se hallan cosas.
¡Profundo y misterioso! En él se halla la esencia.

De igual modo, vemos que el *dao* es un receptáculo en el cual se hallan todas las cosas y también es el principio generativo de estas mismas cosas, así como de su esencia. El *dao* es por lo tanto una suerte de matriz y de virtud; es decir, a la vez esencia y principio dinámico.

A partir de este aspecto del *dao* como receptáculo o matriz y a la vez principio dinámico, podemos interrogarnos sobre su carácter inmanente o trascendente.

El *Zhuangzi* tiende a afirmar la inmanencia del *dao*:

故萬物一也。是其所美者為神奇，其所惡者為臭腐。臭腐復化為神奇，神奇復化為臭腐。故曰：『通天下氣耳。』聖人故貴一。⁷⁵

Pues todos los seres no son sino uno solo. Ciertas cosas nos parecen hermosas porque son etéreas y raras, ciertas cosas nos parecen feas porque son pestilentes y podridas. Lo pestilente y podrido se transforma en etéreo y raro; lo etéreo y raro se transforma en pestilente y podrido. Por eso se dice: "sólo hay que comprender que el mundo es una energía vital única." Por tal, el sabio estima la unidad.

También el *dao* se encuentra en todas las cosas, aun las más insignificantes, ya sea una hormiga o una brizna de hierba. No

⁷³ Laozi, cap. 1, 6, 20, 25 y 52.

⁷⁴ BZQS, vol. 17, p. 10253.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 10640.

obstante, al mismo tiempo el *dao* domina las cosas en la medida en que las antecede, que es su principio. Quizás en lo último se pueda concebir una cierta trascendencia del *dao* a las diez mil cosas. El *dao* sería el principio que antecede a la creación:

夫道，有情有信，無為無形；可傳而不可受，可得而不可見；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太極之先而不為高，在六極之下而不為深，先天地生而不為久，長於上古而不為老。⁷⁶

El *dao* tiene su realidad y sus signos pero no tiene ni acción ni forma. Es comunicable pero no puede ser recibido; puede ser poseído, pero no visto. Es su propio origen y su propia raíz. Antes de que hubiera cielo y tierra, existía firme en su antigüedad. Da espiritualidad a los seres espirituales así como a Dios. Da vida al cielo y a la tierra. Está encima de la cumbre, y sin embargo, no es alto. Está más abajo que las seis direcciones y sin embargo no es profundo. Nació antes del cielo y la tierra, y sin embargo no es antiguo. Es más viejo que el tiempo más remoto y sin embargo no es anciano.

En cuanto al *Daode jing* hallamos en varias ocasiones, la descripción de un proceso cosmológico inmanente. No obstante, el capítulo 42 afirma que el *dao* engendra el uno, y luego del uno nace el dos y del dos el tres, para por ende culminar en la creación de las diez mil cosas. De manera sorprendente, este capítulo separa el *dao* del uno, cuando en la obra las demás ocurrencias del proceso cosmológico identifican a ambos.⁷⁷ Respecto a este problema, Norman Girardot asevera que tal vez se trata de una corrupción del texto.⁷⁸

En todo caso, cabe subrayar aquí que mientras su carácter creativo lo caracteriza como inmanente, la misma inefabilidad del *dao* lo constituye como algo trascendente.⁷⁹ Es así como se expresa, en el capítulo 32 del *Daode jing*, la afirmación según la cual el “*dao* es eternamente sin nombre” (道常無名).⁸⁰ También encontramos en el capítulo 25 de esta misma obra la descripción siguiente:

⁷⁶ *Ibid.*, p. 10536.

⁷⁷ Laozi, cap. 10, 14, 22 y 39.

⁷⁸ N. Girardot, “Myth and Meaning in the Tao Te Ching: Chapters 25 and 42”, *History of Religions*, vol. 16, núm. 4, 1977, p. 311.

⁷⁹ A. Chan, “The Daode Jing and Its Tradition”, *op. cit.*, p. 20.

⁸⁰ *BZQS*, vol. 17, p. 10270.

有物混成
 先天地生。
 寂兮寥兮獨立不改，
 周行而不殆，
 可以為天下母。
 吾不知其名，
 字之曰道。
 強為之名曰大。⁸¹

Hay una cosa confusamente formada,
 Es anterior al cielo y a la tierra.
 ¡Silenciosa, vacía! Solitaria está, y no cambia,
 Gira alrededor y no se cansa
 Puede ser la madre de todo en el mundo.
 No conozco su nombre,
 Por eso la denomino *dao*.
 Forzado a darle un nombre, la llamaré "grande".

En este sentido, el pasaje muy poético del *Zhuangzi*⁸² mencionado arriba hace eco a la infabilidad del *dao* según el *Daode jing*. La infabilidad del *dao* resulta tanto del hecho de que las palabras reifican, objetivizan y, por lo tanto, niegan la esencia de las cosas y de la realidad, como del hecho de que el *dao* en sí rebasa el entendimiento humano, y por lo tanto las posibilidades del lenguaje.

En lo anterior reside cierto misticismo que B. Schwartz define de la manera siguiente:

Encontramos [en el misticismo] una noción de "fundamento de la realidad", un aspecto último de la realidad o una dimensión de "no ser" que no pueden ser debatidos en las categorías del lenguaje humano. No obstante, la sola afirmación de la existencia de tal realidad no constituye en sí el misticismo. Es más bien la profunda fe o el "conocimiento" [...] de que esta realidad —incomunicable por medio de palabras— es, sin embargo, la fuente de todo significado para el ser humano que hace del misticismo, en cierto sentido, una perspectiva religiosa.⁸³

El misticismo implica tres características que encontramos en los textos considerados. En primer lugar, el *dao* es origen

⁸¹ *Ibid.*, p. 10259.

⁸² *Zhuangzi*, cap. 6.

⁸³ B. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, op. cit., p. 193.

de todas las cosas, luego es inefable, y por último existe un misterio (*xuan* 玄) relativo al *dao*. En cuanto a estos últimos conceptos, las filosofías de Laozi y Zhuangzi son equivalentes.⁸⁴ El concepto de “misterio” precisamente sintetiza estas dos particularidades anteriores del *dao* —el *dao* como origen de todo y su inefabilidad—. En efecto, en el misterio reposa una interrogación ontológica fundamental, la interrogación sobre el sentido —tanto significado como orientación— de la existencia. El misterio en sí surge cuando el significado de una cosa o evento queda oculto. Cuando el misterio coincide con el misticismo, el sentido oculto no es accesible a la razón humana sino que la rebasa. Asimismo, el misterio no es ausencia de significado sino exceso de significado. Es precisamente lo que indica el culto a Eleusis —“los misterios de Eleusis”— cuya enseñanza esotérica debida a su importancia era reservada a los iniciados. El primer capítulo del *Daode jing* resume estas tres características que hemos identificado como misticismo:

道可道，非常道。
 名可名，非常名。
 無名天地之始。
 有名萬物之母。
 故常無欲以觀其妙。
 常有欲以觀其徼。
 此兩者同出而異名，
 同謂之玄。
 玄之又玄，
 眾妙之門。⁸⁵

El *dao* que puede expresarse, no es el *dao* permanente.
 El nombre que puede nombrarse, no es el nombre permanente.
 Lo que no tiene nombre es el inicio del cielo y de la tierra
 Lo que tiene nombre es madre de todos los seres.
 Por eso la ausencia permanente de deseos deja contemplar su misterio
 La presencia permanente del deseo, deja ver su límite.
 Estos dos juntos surgen, pero tienen diferentes nombres.
 Juntos se les llama misterio.
 Misterio de los misterios,
 La puerta de los múltiples secretos.

⊠

⁸⁴ Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, op. cit., p. 223.

⁸⁵ BZQS, vol. 17, p. 10226.

También el capítulo 6 del *Daode jing* vuelve a afirmar el misterio inherente al *dao*:

谷神不死
是謂玄牝
玄牝之門
是謂天地根⁸⁶

El espíritu del valle nunca muere
Se llama la hembra misteriosa.
El umbral de la hembra misteriosa,
Se llama la raíz del cielo y de la tierra.

Por su parte, el *Zhuangzi* en relación a este misterio señala en varios lugares la ineficacia del conocimiento para entender el *dao*.⁸⁷

Conclusión

A guisa de conclusión queremos subrayar la influencia directa que los dos pensadores, Laozi y Zhuangzi, tuvieron sobre las corrientes religiosas ulteriores. Laozi adquirió el carácter de divinidad, especialmente para la secta de los Maestros Celestiales. También la influencia del *Daode jing* se encuentra presente en el daoísmo Lingbao 靈寶 (Tesoro numinoso), una corriente del sur de China, cuya formación se remonta al siglo IV d. C., y que seguía los misterios de la época Han. El *Zhuangzi*, de igual manera, influyó sobre el devenir religioso de China. En primer lugar, fue decisivo en la formación de la secta del Shangqing 上清 (Máxima Claridad) en el siglo IV d. C. De igual modo, fue a través del pensamiento y de la terminología del *Zhuangzi* que se adaptó el budismo en China. Luego, el budismo Chan 禪 (Zen en japonés), también tomó prestado elementos del daoísmo de Zhuangzi, en particular el disgusto por el lenguaje y la idea que el *dao* se halla en todo, hasta en las cosas más insignificantes. Lo anterior permite medir la dificultad en dividir el daoísmo en filosófico y religioso: fueron más bien posibilidades

⁸⁶ *Ibid.*, p. 10232.

⁸⁷ *Zhuangzi*, cap. 12, 22 y 23.

que se generaron a lo largo de los siglos. Son precisamente las semillas de esta dimensión religiosa las que hemos encontrado en las formas de la trascendencia en el daoísmo temprano. ❖

Dirección institucional del autor:
Centro de Estudios de Asia y África
El Colegio de México, A. C.
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740, México, D. F.

Bibliografía

- Bai zi quan shu* 百字全書 (BZQS), Taiwan 臺灣, gujin wenhua shubanshe 古今文化出版社, vol. 17.
- BODDE, Derk (1957), "Evidence for 'Laws of Nature' in Chinese Thought", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 20, núm. 3-4, pp. 709-727.
- BOTTON, Flora (1998), "El culto de los ancestros en China", en M. De la Garza, Ma. del C. Valverde (ed.), *Teoría e historia de las religiones*, México, UNAM, pp. 125-143.
- Ch'u Tz'u, The Songs of the South* (1959), trad. D. Hawkes, Oxford, Clarendon Press.
- CHAN, A. (2000), "The *Daode jing* and Its Tradition", en L. Kohn (ed.), *Daoist Handbook*, Leiden, Brill.
- CHING, Julia (1993), *Chinese Religions*, Nueva York, Orbis Books.
- Chu ci bu zhu*, 楚辭補注, (2002), Beijing 北京, Zhonghua shuju chubanshe 中華書局出版發行, (4ª).
- CHUANG TZU (1968), *The Complete Work of Chuang Tzu*, trad. Burton Watson, Nueva York, Columbia University Press.
- DEWOSKIN, Kenneth J. (1983), *Doctors, Diviners and Magicians of Ancient China*, Nueva York, Columbia University Press.
- FUNG, Yu-lan (1953), *A History of Chinese Philosophy*, trad. Derk Bodde, Princeton, N. J., Princeton University, vol. 1.
- GADAMER, H. G. (1998), "Los fundamentos filosóficos del siglo XX", en G. Vattimo, *La secularización de la filosofía*, Barcelona, Gedisa, (3ª), pp. 89-112.
- GIRARDOT, Norman J. (1978), "Chaotic 'Order' (hun tun) and Benevolent 'Disorder' (luan) in the Chuang Tzu", *Philosophy East and West*, vol. 28, núm. 3, pp. 299-321.

- (1977), “Myth and Meaning in the Tao Te Ching: Chapters 25 and 42”, *History of Religions*, vol. 16, núm. 4, pp. 294-328.
- (1976), “The Problem of Creatio: Mythology in the Study of Chinese Religion”, *History of Religions*, vol. 15, núm. 4, pp. 289-318.
- GRANET, Marcel (1950), *La pensée chinoise*, París, Albin Michel.
- HENDERSON, John (1984), *The Development and Decline of Chinese Cosmology*, Neo-Confucian Studies, Nueva York, Columbia University.
- KALTENMARK, Max (1965), *Lao Tseu et le taoïsme*, París, Seuil.
- KOHN, Livia, (ed.) (2000), *Daoist Handbook*, Leiden, Brill.
- (1990), “Eternal Life in Taoist Mysticism”, *Journal of the American Oriental Society*, vol. 110, núm. 4, pp. 622-640.
- LALANDE, André (1972), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, París, PUF.
- LAO TZU (1963), *Tao Te Ching*, trad. D. C. Lau, Londres, Penguin Classics, (1ª).
- (1989), *Te-Tao Ching*, trad. R. Henricks, Nueva York, Ballantines Books.
- MASPERO, Henri (1950), *Mélanges posthumes sur les religions de la Chine*, París, Publications du Musée Guimet.
- NEEDHAM, Joseph (1956), *Science and Civilisation in China*, Cambridge, Cambridge University Press, vol. 2.
- PLATÓN (1997), *Timeo*, trad. Ma. A. Durán y F. Lisi, Madrid, Gredos, (2ª).
- ROBINET, Isabelle (1996), *Comprendre le tao*, París, Albin Michel.
- (1991), *Histoire du taoïsme*, París, ed. du Cerf.
- SCHWARTZ, Benjamin (1985), *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge y Londres, The Belknap Press of Harvard University Press.
- The Book of Odes* (1950), trad. Bernhard Karlgren, Stockholm, The Museum of Far Eastern Antiquities, ed. Göteborg.
- TU WEIMING (1989), “La continuidad del ser: visiones chinas de la naturaleza”, en Leroy S. Rouner, *Sobre la naturaleza*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 114-127.
- YÜ YING-SHIH (1987), “‘O Soul, Come Back!’ A Study in the Changing Conceptions of the Soul and Afterlife in Pre-Buddhist China”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 47, núm. 2, pp. 363-395.
- (1964), “Life and Immortality in the Mind of Han China”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 25, pp. 80-122.