



El Colegio de México

Centro de Estudios de Asia y África

El Sueño de la Mariposa en el *Zhuāngzǐ*: indiferenciación onírica entre el sueño y la vigilia;  
fundamentos de una ética daoísta a través de los Capítulos Interiores (Nèi piān 內篇).

Tesis presentada por  
Diego Eduardo Merino Lazarín  
para optar al grado de  
MAESTRIA EN ESTUDIOS DE ASIA Y AFRICA  
ESPECIALIDAD: China.

DIRECTOR:  
Profesora Flora Botton Beja

Ciudad de México, 2019.

## **Dedicatoria.**

A la Profesora Flora Botton, porque de inmediato confió en el presente trabajo, pero más importante todavía, primero confió en mí.

A mis padres, porque sin su soporte, amor y palabras de cariño no lo habría logrado; nada de lo que ahora soy podría haber sido sin ellos.

A mi amada esposa Daphné, porque en su voz, su palabra, su mirada y su toque, mi vida se resuelve por completo; a ella dedico no sólo el presente proyecto, sino mi vida entera.

## **Agradecimientos.**

Agradezco en sobremanera al Colegio de México por todas las facilidades procuradas; al CEAA, por su apoyo y seguimiento constante; a Sylff Association, cuyo apoyo económico facultó las condiciones de posibilidad para que pudiera yo dedicarme al cien por ciento a mis estudios; a todos y cada uno de mis profesores: La Profesora Pan, por su generosidad y cariño al impartir clases, a la Profesora Liljana porque su entereza y bríos nos inundó de ímpetu en cada clase, al Profesor Chen, porque sus palabras nos llenaron de coraje y confianza en nosotros mismos, al profesor Cervera, siempre amable, atento y cálido, al Profesor Rosenberg porque su comprensión y ligereza dieron boconadas de aire fresco, a la Profesora Conelly que nunca retrocedió ni dejó de confiar en nosotros y nos enseñó la bravura del trabajo fuerte. Agradezco especialmente al Profesor Filippo Costantini por su tiempo y palabra para que la presente tesis tuviera un sabor más cercano a la contemporaneidad. A mis compañeros del área de China: Michelle, Juan Pablo, Werther y Rodrigo, porque sin la carcajada, la palmada en la espalda y la palabra elocuente, hubiera sido todo mucho más difícil.

## **Abstract.**

El pasaje del *Sueño de la mariposa* es la piedra angular de la ética daoísta del *Zhuāngzǐ* (莊子). El objetivo de la hipótesis es demostrar que dicho pasaje encierra toda la ética daoísta de *Zhuāng Zhōu* ya que engloba tanto la cosmología (esto es la metafísica y la ontología) como la epistemología de sus propios presupuestos. Así, la tesis que se sostiene consiste en comprobar que en el *Sueño de la mariposa* se trasciende el actuar mundano del ser humano cuando se ase de la consciencia de la inmanencia (los modos y maneras del universo). Así, dada la hipótesis, es necesario explicar el mundo según la visión del presente pensamiento daoísta, posteriormente dar cabida a la teoría del conocimiento, cómo es que el ser humano accede al mundo fehaciente. Y luego desembocar en la ética, o, en otras palabras, en el cómo “debe” actuar el ser humano tras conocer el cosmos. Formalmente la tesis se enuncia de esta

manera: Al confrontar el *Sueño de la mariposa* se trasciende el actuar vulgar del ser humano dado a que al hacerlo se genera la consciencia de la inmanencia y deja atrás todas las construcciones sociales, políticas, económicas y morales que le han perseguido toda la vida. El lector dispuesto a la lectura del *Sueño de la mariposa* hará uso de sus sentidos para hacer asequible el cosmos aplicando una mente desapegada para comprenderlo y actuar acorde al devenir del mismo. Asumir este cosmos cambiante en la indiferenciación entre reinos (el sueño y la vigilia para el caso) conllevan a un actuar libre y desapehendido.

The passage of the *Butterfly Dream* is the cornerstone of the Zhuāngzǐ (莊子) Daoist ethic. The objective of the hypothesis is to demonstrate that this passage encompasses all the Daoist ethics of Zhuāng Zhōu since it encompasses both cosmology (this is metaphysics and ontology) and the epistemology of its own budgets. Thus, the thesis that is sustained consists in verifying that in the *Dream of the butterfly* the mundane action of the human being is transcended when it is seized of the consciousness of immanence (the modes and ways of the universe). Thus, given the hypothesis, it is necessary to explain the world according to the vision of the present Daoist thought, subsequently to accommodate the theory of knowledge, how it is that the human being accesses the reliable world. And then lead to ethics, or, in other words, how to "act" the human being after knowing the cosmos. Formally the thesis is enunciated in this way: When confronting the *Dream of the butterfly*, the vulgar action of the human being is transcended because in doing so the consciousness of immanence is generated and leaves behind all the social, political, economic and moral constructions that they have persecuted him all his life. The reader willing to read the *Dream of the butterfly* will use his senses to make the cosmos affordable by applying a detached mind to understand it and act according to its future. Assuming this changing cosmos in the undifferentiation between kingdoms (sleep and wakefulness for that matter) leads to a free and unlearned act.

**El Sueño de la Mariposa en el *Zhuāngzǐ*: indiferenciación onírica entre el sueño y la vigilia; fundamentos de una ética daoísta a través de los Capítulos Interiores (Nèi piān 內篇).**

**Índice.**

*Introducción.....	p.1.
1.-Contexto histórico del <i>Zhuāngzǐ</i> .....	p.7.
1.1. Zhuāng Zhōu, filósofo “daoísta”.....	p.10.
1.2. Composición del <i>Zhuāngzǐ</i> .....	p.12.
1.2.1. Libros Interiores (Nèi piān 內篇).....	p.13.
1.3. <i>El Sueño de la Mariposa</i> .....	p.17.
2.- Estado de la cuestión.....	p.23.
2.1. Visión trascendente-inmanente (Tesis).....	p.24.
3.-El <i>Sueño de la Mariposa</i> en el <i>Zhuāngzǐ</i> como acción inmanente trascendental.....	p.29.
3.1. La Cosmología del <i>Zhuāngzǐ</i> en los Capítulos Interiores (Nèi piān 內篇).....	p.31.
3.2.-La Naturaleza (zìrán 自然): Constante movimiento.....	p.35.
3.2.1. El 道 Dao en el <i>Zhuāngzǐ</i> .....	p.38.
3.2.2. Haber y no haber: Las cosas que acontecen son y no son en virtud de su participación en el 道 Dào.....	p.40.
3.3. Espontaneidad: La cosa sublimada como Zìrán (自然).....	p.43.
3.4. El devenir: Generación, entropía, regeneración y decadencia.....	p.47.
3.4.1. Los contrarios que se anudan y desanudan.....	p.48.
3.4.2. 陰 陽 yīnyáng.....	p.49.
4.-Teoría del conocimiento en los Libros Interiores (Nèi piān 內篇) del <i>Zhuāngzǐ</i> .....	p.50.
4.1.- La razón: Constitución humana carente de facultad para hacer asequible lo fehaciente.....	p.54.

4.2.- La vigilia y el sueño: umbral para el reconocimiento de la ambigüedad que implica la creencia de que las cosas son de una sola manera y forma.....	p.56.
4.2.1.- El Sueño de la Mariposa.....	p.59.
4.3.- Veracidad y Falsedad: estratagemas de la razón negada al devenir.....	p.60.
4.4.-Juegos de lenguaje: La lógica del <i>Zhuāngzǐ</i> .....	p.63.
5.-La Ética del <i>Zhuāngzǐ</i> .....	p.64.
5.1.- Actuar no actuar.....	p.67.
5.1.1.- 無為 wúwéi.....	p.68.
5.2.-La espontaneidad sublimada en el actuar humano.....	p.70.
5.3.- Fluir con el 道 Dào.....	p.72.
5.3.1. Metamorfosis en el ser humano.....	p.73.
5.4.- El disfrute de la vida.....	p.75.
*Conclusiones.....	p.77.
*Bibliografía.....	p.79.

## Introducción.

*No seas el depositario de un nombre.*

*No seas el guardián de tus proyectos.*

*No te hagas cargo de nada.*

*No seas detentor de la sabiduría.<sup>1</sup>*

Advierte Zhuāng Zhōu (莊周), cuasi proféticamente, a todos los académicos y estudiantes de su filosofía; tal como lo habría hecho también Lǎozǐ (老子), al sostener que el Dào (道) que puede ser nombrado no es el Dào permanente. En orden a esto, la presente tesis se resuelve fútil; no obstante, y en honor al daoísmo también, tal vez sea esta condición baladí la que le da importancia: La inutilidad de hablar del Dào puede crear, algunas veces, reflexiones aromáticas. Sea esta tesis una tesis inútil, una tesis que carece de importancia para la economía, la moral, la política, la sociedad y los asuntos importantes de la vida, sea el siguiente estudio un episodio de ociosidad para halagar la individualidad de los sujetos que leen, sirva esta tesis para despertar y confundir el insecto dentro de cada uno de nosotros a través del *Sueño de la mariposa* de Zhuāng Zhōu.

El daoísmo filosófico se erige como uno de los pensamientos chinos más sobresalientes de la historia de la humanidad. En algún lugar común existe la diferenciación específica entre daoísmo filosófico y daoísmo religioso. Si bien es cierto que hasta cierto punto es arbitrario dividirlo de tal modo, también es verdad que los académicos más

---

<sup>1</sup> Zhuangzi, versión de Pilar González España y Jean Claude Pastor, Los Capítulos Interiores del Zhuangzi. Madrid: Trotta. 1998. p. 141.

importantes advierten tal situación, pero para efectos prácticos deciden trabajar sobre dicha línea. El presente trabajo no será la excepción y se circunscribirá a esta tradición.

La hipótesis perseguida es, puntualmente: Que el pasaje del *Sueño de la mariposa* es la piedra angular de la ética daoísta del *Zhuāngzǐ* (莊子). De tal modo que el objetivo de la hipótesis sea demostrar que dicho pasaje encierra toda la ética daoísta de Zhuāng Zhōu ya que engloba tanto la cosmología (esto es la metafísica y la ontología) como la epistemología de sus propios presupuestos. Analizar la cosmología del *Zhuāngzǐ* en los Libros Interiores (Nèi piān 內篇), aunado a su teoría del conocimiento para tener acceso a tal ética es el trabajo que se ha de desempeñar.

Es preciso entonces plantear y contestar a su vez una pregunta: *¿Cómo se llega a la ética del Zhuāngzǐ?* Pues comprendiendo el *Sueño de la mariposa*; es decir, entender cómo se conoce el cosmos para entonces actuar acorde a dicho conocimiento.

A reserva del entramado completo que se desarrollará en la presente tesis, el argumento básico es el siguiente: La obra del *Zhuāngzǐ*, compuesta de tres libros, posee, en el primero de ellos, el *Sueño de la mariposa*. En este libro se hace un complejo panorama de cómo se constituye el universo. Dicha exposición responde a la cosmología propia del *Zhuāngzǐ*. Al mismo tiempo se hace mención de cómo es que el ser humano hace asequible cognitivamente esta cosmología, lo que responde a la teoría del conocimiento de dicha obra. De modo que, cuando se analiza cómo es que el universo se mueve y cómo es que los humanos lo perciben, es viable llegar a la manera en cómo “debe” actuar este ser humano.

En medio de las diferentes posturas en torno al *Sueño de la mariposa* se pueden encontrar dos posturas primordiales. La primera es la visión mística trascendentalista, la segunda, la visión mundana inmanentista. La primera postura aduce a que el *Sueño de la mariposa* responde a una cuestión de orden espiritual que trasciende el mundo terrenal y tangible; la segunda, a que este mismo pasaje refiere a un actuar terrenal, tangible en el espacio y el tiempo que corresponde al individuo que sublima la consciencia de cómo son las cosas en el cosmos.

Así, la tesis que se sostiene buscará inclinarse hacia el segundo alcance sin sacrificar el valor de la primera. Esto es: Asimilar el *Sueño de la mariposa* trasciende el actuar vulgar del ser humano cuando se ase de la consciencia de la inmanencia (los modos y maneras del universo).

A todo esto, existen justificaciones dignas de ser mencionadas; primero, el por qué hacer uso solamente de los Libros Interiores: Porque es en dicho apartado donde se encuentra el *Sueño de la mariposa*. Asimismo, porque de las tres partes que conforman el *Zhuāngzǐ* (con sus respectivos treinta tres libros) sólo el primer apartado, es decir, los Libros Interiores (conformado a su vez por siete libros) se atribuyen a la autoría del mismo Zhuāng Zhōu. Y finalmente porque este Libro guarda coherencia y armonía en su completitud de capítulos como bloque a diferencia de los otros dos Libros.

La Metodología que se llevará a cabo responde a hacer uso de fuentes secundarias del *Zhuāngzǐ* (cuatro traducciones) toda vez que no se poseen los conocimientos de chino clásico



como para trabajar directamente una fuente primaria en el idioma original. Las obras consultadas se dividen en tres rubros:

- a) Cuatro traducciones de los Capítulos Interiores (Nèi piān 內篇) del *Zhuāngzǐ*.
- b) Análisis contemporáneos en torno a la obra y pasaje específico en cuestión.
- c) Textos referentes a la filosofía clásica china.

Los primeros dos rubros se pondrán en diálogo en orden a fundamentar la hipótesis de la tesis, el tercer punto será tomado para apoyar los contextos tanto históricos como filosóficos. De forma que, con este diálogo, la constitución analítica de trabajo se conforma estudiando, primero, la cosmología (metafísica/ontología) de la obra, segundo, su epistemología para desembocar en la ética en un tercer momento.

Así, dada la hipótesis, es necesario explicar el mundo según la visión del presente pensamiento daoísta, posteriormente dar cabida a la teoría del conocimiento, cómo es que el ser humano accede al mundo fehaciente. Y luego desembocar en la ética, o, en otras palabras, en el cómo “debe” actuar el ser humano tras conocer el cosmos.

Formalmente la tesis se enuncia de esta manera: Al confrontar el *Sueño de la mariposa* se trasciende el actuar vulgar del ser humano dado a que al hacerlo se genera la consciencia de la inmanencia.

El sujeto susceptible al fragmento del *Sueño de la mariposa* deberá dudar sin lugar a duda. Más adelante se citará el pasaje, pero con ánimos de contextualizar, adelántese un poco la exposición contando que el *Sueño de la mariposa* consiste en una siesta que toma Zhuāng Zhōu, en ese momento sueña que es una mariposa, pero al despertar abruptamente no cae en cuenta con facilidad si ha soñado ser una mariposa o si de hecho es una mariposa soñando que es él mismo. El lector sensible de este pasaje debiera caer en la duda de si no está en la misma situación que el filósofo chino. Para este momento quepa exhortar al lector a leer el *Sueño de la mariposa* en un estado de abierto; se invita al lector a estar dispuesto a dejarse impregnar por esta duda existencial. Dicho esto, cuando se duda, se duda en categorías dada la diferencia de estadios, reinos, etc., de lo que se sigue que esta duda es una duda de orden y carácter existencial. No es una duda trivial ni redundante, es la duda sobre la vida misma, sus razones y motivos, sus formas y maneras; esta duda es el momento en que no se está en comunicación con el Dào. Es obligado, para volar cual mariposa, reconocer cómo es que se da el actuar del universo. Luego entonces, el cosmos se conoce desde dos perspectivas. La primera es en esta duda: se conoce el universo a través de lo que se nos ha enseñado, a partir de lo que se considera por el vulgo como único e inamovible, se mira con los ojos de la valoración parcial y jerárquica. La segunda es conocer el cosmos con alas. Cuando la duda embarga al individuo pone en jaque todo lo que se da por hecho y por sentado, así, con el coraje suficiente desentrañará la existencia y notará que todo está en constante cambio; todo muta, nace y muere, deviene y evoluciona. Cuando asimila la existencia en cuanto tal y no lo que le han dicho que es la existencia, genera consciencia del Dào por lo que su actuar tendrá que ser desapegado y libre.

En resumidas cuentas, antes de entrar en materia, el lector dispuesto a la lectura del *Sueño de la mariposa* hará uso de sus sentidos para hacer asequible el cosmos aplicando una mente desapegada para comprenderlo y actuar acorde al devenir del mismo. Asumir este cosmos cambiante en la indiferenciación entre reinos (el sueño y la vigilia para el caso) conlleva un actuar libre y desaprehendido.

Es necesario advertir al lector familiarizado en términos y conceptos filosóficos que la presente tesis análoga varias nociones que en la tradición filosófica especializada pueden tener significados distintos; los ejemplos paradigmáticos serán los de Tierra, Cosmos, Universo, trascendencia y trascendente. Sin ánimos de enfrascarse en disquisiciones lingüísticas y conceptuales deberá saberse que Mundo y Tierra se entienden como distintos (en su momento se hará mención de esta diferenciación), pero, por otro lado, Tierra, Cosmos, Universo y Naturaleza se consideran sinónimos. Cada uno en el mismo nivel jerárquico en sentido metafísico/ ontológico, salvo el término de Naturaleza que además de su acepción ontológica atenderá a un grado epistemológico (también más adelante y con cuidado se analizará más adelante).

Por último, es propio hacer explícito el hecho de que, a lo largo de la presente tesis, se ha optado por el *pinyin* para la transcripción fonética de los términos filosóficos chinos. No obstante, muchos de los autores que se citan a lo largo de esta tesis no hicieron uso de dicha transcripción, de modo que, en orden a respetar su decisión, será evidente para el lector que el *pinyin* está ausente en las citas que ciernen a dicha situación.

## 1.-Contexto histórico del *Zhuāngzǐ* (莊子).

El daoísmo se ha conceptualizado como contrapartida del confucianismo, pero resulta osado declarar una sentencia de semejante envergadura. No debieran entenderse como opuestos, ni mucho menos como antagónicos. Sin embargo, tampoco es fortuito el que se vean como contrapuestos dado a que los planteamientos del confucianismo muy bien pueden encontrar contradicción en presupuestos daoístas y viceversa. El modo en que puede deshilvanarse este contexto es materia de otra investigación, baste para efectos prácticos de la presente tesis, centrarse en que un análisis frío, esto es, sin avenencia orgánica: reconocer que ambas tradiciones encontrarán, en un momento dado, cierta diferencia argumentativa.

Siendo así, el primer momento para la condición de posibilidad para una obra como la del *Zhuāngzǐ* (莊子) es justamente el pensamiento confuciano. El *Zhuāngzǐ* como respuesta contrargumentativa.

Pero no nada más el pensamiento de Confucio<sup>2</sup>(así como el de sucesores afines a su obra) fue el contexto histórico que dio paso al *Zhuāngzǐ*, sino que es viable encontrar también el hedonismo<sup>3</sup>, el quietismo<sup>4</sup>, las dos formas primordiales de la escuela “sofista”<sup>5</sup> y la general

---

<sup>2</sup> Kǒngzǐ 孔子.

<sup>3</sup>El término no debe, en ninguna circunstancia, ni entenderse ni analogarse con la corriente homónima en occidente-Europa. Para Bauer el término es el modo más manejable para evitar entramados. Este hedonismo responde a esa corriente de pensamiento que se oponía a los modos y maneras en que se manejaba el carácter de los social; su más grande representante fue Yáng Zhū (楊朱) (s. IV. A.C.). La intención era disfrutar en plenitud de la vida individual. Cfr. *Historia de la filosofía china*. Bauer. Herder. 2009.

<sup>4</sup> Apunta Wolfgang Bauer, que según A. Waley, nombra *quietistas* a aquellos que se guiaban por la idea anacóretica de que cualquier influencia sobre el planeta tierra encuentra su origen en el mal: *Todo obrar sería, en último término, una corrupción de lo natural y, por este motivo, al mismo tiempo una turbación y una contaminación*. Bauer, Wolfgang, *Historia de la filosofía china*, Barcelona, España. Herder. 2009. p.86.

<sup>5</sup>Igualmente, el término es usado por Bauer como referente para el lector versado en filosofía occidental. Pero este grupo de filósofos debe ser entendido bajo el paradigma de los miembros de la Escuela de los Nombres.

concepción en el pensamiento chino de una división bifurcada del mundo mayormente conocido como *yīnyáng* (陰|陽). De este modo, el daoísmo, y en específico el daoísmo de Zhuāng Zhōu (莊周), encontró como contexto histórico las reglamentaciones y la observancia estricta de la moral confuciana; del hedonismo y del quietismo encontró la exhortación al desprendimiento de normas y valores inamovibles; de la escuela sofista el deslindamiento de la rigurosidad lingüística y conceptual y de las escuelas basadas en el *yīnyáng* la visión de un explícito dualismo que implica una unidad implícita.

Asimismo, es propio apuntar que existe la disquisición histórica de no poder asegurar fehacientemente qué texto daoísta fue primero, si el *Zhuāngzǐ* o el *Lǎozǐ* (老子). De nueva cuenta analizar esto concienzudamente escapa al presente trabajo, de modo que sólo se menciona para dar cabida a la posibilidad de que hubiera un sexto factor que influyera el pensamiento de Zhuāng Zhōu: El *Dào Dé Jīng* (道德經).

Según apuntan Schleichert y Roetz<sup>6</sup>, la obra se ha llegado a clasificar como un panóptico de todas las corrientes filosóficas que existían para entonces, toda vez que, de uno u otro modo, hace referencias a éstas en algunos de sus pasajes.

Los textos más antiguos del *Zhuāngzǐ*, datan del siglo IV y principios del siglo II antes de la Era Común. Su autor, también ambiguo (como más adelante se verá), se encuentra

---

Filósofos que se dedicaron a la lógica y la lógica del lenguaje haciendo uso de paradojas y contradicciones, sin ánimos, necesariamente, de resolver las confusiones suscitadas.

<sup>6</sup> Cfr. Schleichert, Hubert y Roetz Heiner. *Filosofía China Clásica*. España: Herder. 2013. En razón de Chang Tsung – Tung (1982). p. 387.

situado en el 350 al 280 antes del mismo período. Se ha distinguido ya a partir de la tipografía de la fuente la diferencia que se hace cuando se habla de Zhuāng Zhōu o Zhuāngzǐ y el *Zhuāngzǐ*, con los primeros se habla del presunto autor del segundo, es decir, la obra.

Ahora bien, la obra como la conocemos en la actualidad responde al trabajo de recopilación de Guō Xiàng (郭象. 252-312. d.C.), el gran comentador del *Zhuāngzǐ*. La autoría de la obra completa, normalmente, no se adjudica a Zhuāng Zhōu, sino tan sólo los llamados Libros Interiores (Nèi piān 內篇).

La obra es considerada daoísta, no obstante, Zhuāng Zhōu nunca tuvo intención de ser circunscrito a ninguna escuela de pensamiento en específico. Como poco más adelante se verá, fue obra del historiador Sīmǎ Tán (司馬談) que el pensamiento y el filósofo fueron insertos en dicha corriente: El daoísmo. No fue sino hasta aproximándose el 200 después de la era común, tras el declive de los Han y un nuevo periodo de división, cuando la Escuela Daoísta deja de ser tomada bajo paradigmas políticos y comienza, con el *Zhuāngzǐ*, a ser considerada desde una perspectiva personalista, esto es, exenta del agente gubernamental / político. Desde este momento el *Zhuāngzǐ*, con su respectivo comentario: *se consagran dentro del canon literario, junto con el Laozi y el comentario de Wang Bi (226-249 d.C.), como clásicos del daoísmo filosófico*<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Graham, Angus Charles. *El Dao en disputa*. México: Fondo de Cultura Económica. 1989. p. 246-247.

## 1.1. Zhuāng Zhōu, filósofo “daoísta”.

Zhuāng Zhōu o Zhuāngzǐ (Maestro Zhuāng) se resuelve como una figura enigmática. El probable autor de la obra que se estudia se reconoce en el periodo histórico del 350 a 280, otras fuentes apuntan el 369 – 286 a.C. Como se ha mencionado ya, a él se atribuyen los llamados Libros Interiores, el resto de la obra, se aduce a sus estudiosos y seguidores. Oriundo del principado de Sòng (宋) comenzó sus andanzas filosóficas en una vida ambulante, de su vida se sabe poco y lo más que poseemos es una serie de anécdotas y poemas que hacen referencia a él. Una pequeña biografía existe en el libro de historia de la Dinastía Hàn (漢), intitulado Shǐjì (史記), en dicha obra se cuenta que alguna vez que el Rey Chǔ Wēi Wáng (楚威王) mandó mensajeros en su búsqueda con regalos invitándolo a participar de su corte, a lo que el filósofo advirtió: *Largo de aquí...no me molesten... prefiero disfrutar de mi libertad* (Fung Yu-Lan (APUD Zhuāngzǐ)).<sup>8</sup>

El entrecomillado que se presume en el título del presente subcapítulo en orden a la idea de “daoísta” no es un mero capricho, este recurso se debe a que Zhuāng Zhōu no se consideraba como tal. Fue Sīmǎ Tán quien hizo la clasificación de las Seis Escuelas, en ella aduce, por vez primera, la escuela daoísta.

Sostiene Graham:

---

<sup>8</sup> Fung Yu-Lan, A Short History of Chinese Philosophy. New York: The Macmillan Company. 1959. p. 104.

*El historiógrafo, que la prefiere a las demás escuelas, evidentemente la entiende a partir del sincretismo centrado en el Laozi que se produjo en su propia época. Siendo oficial de la corte, él clasifica a las escuelas con base en sus ventajas y desventajas como guías del arte de gobernar, y por lo tanto no colocaría a Zhuangzi entre los pensadores relevantes. Sin embargo, si se trata de repartir a todos los filósofos en un número limitado de escuelas, Zhuangzi no tendría cabida excepto dentro de la daoísta, y allí es donde aparece en el capítulo biográfico de la Historia de Han. (...) A pesar de las diferencias entre el Zhuangzi antipolítico y el Laozi político, el clasificarlos retrospectivamente bajo la Escuela del Camino no carece de fundamento. De hecho, comparten la apreciación básica de que, mientras todas las cosas siguen espontáneamente la vía apropiada para ellas, el hombre se aparta del Camino al reflexionar, al plantear alternativas y al formular principios de acción.<sup>9</sup>*

No obstante, Zhuāng Zhōu, tampoco estaba tan alejado de los cargos estatales, al parecer desempeñó por algún tiempo un pequeño cargo de funcionario en su estado natal. Mismo que no llevó a cabo por mucho tiempo debido a su temperamento silvestre.

Del Maestro Zhuāng, se reitera, poco se sabe, de lo que se sigue que fue congruente con su obra: un ser humano espontáneo que escapó a la inmovilidad y rigidez del registro histórico.

---

<sup>9</sup> Graham, Angus Charles. Op.Cit. p.246 – 247.



## 1.2. Composición del *Zhuāngzǐ*.

El *Zhuāngzǐ* es una obra de filosofía sin lugar a duda, pero también de carácter poético y anecdótico. Resulta muy común en la filosofía china clásica el recurso poético y la narración de cuentos, anécdotas y situaciones varias para conducir la filosofía. La obra en su totalidad es una compilación y no una unidad. Asimismo, la proyección es asistemática, lo que no debiera entenderse como la elucubración arbitraria de un montón de ideas dispares y turbias; el *corpus* de la obra posee un postulado definido y unísono entre sus partes, su carencia de sistema no es conceptual sino metódica; esto es: el *Zhuāngzǐ* no es una obra con estructura fija y concatenada. En el *Zhuāngzǐ* cada cuento, cada anécdota, cada pasaje, y cada poema enriquece el entramado de su filosofía.

La obra posee textos redactados entre mediados del siglo IV y principios del siglo II antes de la era común. Esto se debe a que la totalidad de la obra no fue llevada a cabo por Zhuāng Zhōu; según la gran mayoría de los expertos, éste sólo escribió Los Capítulos Interiores.

Graham apunta cinco paradigmas conceptuales en la composición de la obra:

- 1.-Escritos de Zhuangzi (ca. 320 a.C.)
- 2.-Escritos clasificables sencillamente bajo <<Escuela de Zhuangzi>>.
- 3.-Los ensayos de un escritor a quien aquí nombramos el <<primitivista>>, fechable con inusual precisión en el periodo de guerra civil entre la caída de los Qin y la victoria de los Han, entre 209 y 202 a.C.
- 4.-Los capítulos yanguistas, del mismo o cerca del mismo periodo.
- 5.-El estrato final, sincretista, del siglo II a.C.

La obra, a su vez, está dividida en tres partes: Libros Interiores (Nèi piān 內篇), Libros Exteriores (Wài piān 外篇) y Libros Misceláneos (Zá piān 雜篇). Estas tres partes, con sus respectivos capítulos, conforman la totalidad de la obra conocida como *Zhuāngzǐ*. En total se cuentan treinta tres capítulos distribuidos a lo largo de estas tres partes; la primera consta de siete capítulos, estos son los atribuidos a la autoría directa de Zhuāng Zhōu, la segunda parte posee quince capítulos y la tercera once capítulos. Estas dos últimas partes, en relación con la primera, generan una considerable cantidad de disquisiciones, preponderantemente en razón de la autoría del mismo Zhuāng Zhōu. Las cuestiones versan desde el estilo en el que fueron escritos hasta los ejes conceptuales que trabajan, sin embargo, la gran mayoría de los autores contemporáneos, y de mediados del siglo pasado, concuerdan en que sólo los Libros Interiores son autoría de Zhuāng Zhōu.

### **1.2.1. Libros Interiores (Nèi piān 內篇).**

Si bien es cierto que el *Sueño de la Mariposa* se resuelve como el pasaje principal del presente análisis, también es verdad que no sólo se ha de enfocar en éste. Los Libros Interiores en su totalidad son el meollo, a final de cuentas, de todo este armazón teórico.

Los Libros Interiores se dividen, a su vez, en siete apartados, todos y cada uno de ellos tratan sobre la cosmología, la forma de conocer la existencia y los modos más acordes para actuar conforme al Dào, sin embargo, es viable vislumbrar temáticas determinadas en cada uno de ellos. A continuación, se dará una visión general basada en la interpretación de

los apartados introductorios para cada capítulo de los Libros Interiores por parte de Pilar González España y Jean Claude Pastor-Ferrer, con miras al desmenuzamiento de la tesis.

El primer capítulo lleva por título *Libre Caminar*<sup>10</sup>, en éste Zhuāng Zhōu resalta la realidad única que es el Dào; dentro de él, acontece la diversidad en la unidad y viceversa, la diversidad de la unidad. Así, lo relativo y lo plural son una constante en el universo; el movimiento y el devenir lo son también. Propio es entonces ser indiferente a los intereses vulgares como la fama y los títulos. Ser libre de dependencias y fluir con la existencia. Este primer capítulo dejará en claro cómo concibe Zhuāng Zhōu el cosmos, la Tierra, y cómo es que los seres humanos han revestido imaginativamente a ésta con el nombre de Mundo.<sup>11</sup>

El capítulo dos se titula *Identidad de las cosas y los discursos*. Aquí Zhuāng Zhōu confía que tras ver el Mundo con ojos de Tierra se acepta, asimila y sublima la relatividad de todas las cosas. Por lo tanto, sistematizar, definir y valorar es una ocupación ociosa. Este capítulo es muy importante porque los juegos de lenguaje afloran confesando su estatuto epistemológico. En específico la cuestión de los nombres, donde estos no son más que fantasmagorías que sesgan la mente. Teniendo esto en cuenta es posible caminar con ligereza sobre la Tierra, es posible comulgar con el Dào.

---

<sup>10</sup> Según la traducción de Pilar González España y Jean Claude Pastor. Zhuangzi, versión de Pilar González España y Jean Claude Pastor, *Los Capítulos Interiores del Zhuangzi*. Madrid: Trotta. 1998.

<sup>11</sup> Sobre la diferenciación entre Tierra y Mundo según la visión del presente proyecto recúrrase al capítulo 2.3.: Visión trascendente-inmanente (Tesis), en su primer apartado, página 24. De mientras entiéndase que el Mundo es la lectura que la mente humana hace de la Tierra; en otras palabras, las construcciones epistemológicas sobre lo que acontece fuera del intelecto es el Mundo, mientras que eso que se da fehacientemente es la Tierra.

Capítulo tres, *Nutrir el Principio Vital*; el planteamiento que se sigue es que, una vez abandonada la necesidad de analizar y escudriñar el libre vaivén de la existencia es viable el estado ontológico del fluir. La naturaleza propia toma injerencia en el actuar, lo que conlleva sumergirse en el Dào. El Mundo se deja de mirar para comenzar a ver la Tierra, ya se ha entendido cómo es que funciona el cosmos; en otras palabras, ya se ha notado la experiencia existencial del sueño (Mundo) y la vigilia (Tierra), de la *mutación de todas las cosas*.

Para el capítulo cuatro *Mundo de hombres*, las cosas que aparecen siempre son lo que asemejan, el mundo de los seres humanos (la política, la economía, la moral, etc.) son una imposición que los relegados (para el caso los libres) no aceptan. Se opta por el Dào, no por las leyes o reglas humanas. En cuanto tal, la espontaneidad es ese nuevo influjo que “domina” las acciones humanas. Justo como esa espontaneidad que parece tener la mariposa en su vuelo.

*Signos de Íntegra Virtud*, es el título del quinto capítulo. En éste el ser humano que se deslinda de los parámetros humanos no puede sino actuar conforme al Dào, esto es, parece relegado, monstruoso o deforme a los ojos de los muchos, pero va y viene con fluidez en sus acciones. La consciencia que posee es muy distinta ahora. *La mutación de todas las cosas* es la condición de posibilidad para erigirse en concordancia con el Dào.

El capítulo seis, *El Gran Maestro Ancestral*, será la consolidación metafísica de lo que Zhuāng Zhōu entiende por el Dào. Este capítulo da forma a los principios cosmológicos y ontológicos del *corpus* de la tesis.

Finalmente, el capítulo siete, *En Cuanto a Emperadores y a Reyes*, el *Zhuāngzǐ* dejará muy en claro cómo es que el *Dào* es la única regla y no las leyes de los hombres. Se es como la mariposa ya que ésta no es moral ni inmoral, sólo es amoral, pero no se deslinda de ciertas leyes, toda vez que su código de acción es el *Dào*.

Como se ha visto, no es viable para el proyecto seguir un orden conforme a los capítulos del *Zhuāngzǐ*, de modo que se usarán los pasajes necesarios en los apartados adecuados. Sin embargo, para efectos prácticos del presente planteamiento, surte efecto la exposición de tales capítulos siguiendo este orden.

El análisis de una obra como esta requiere, tanto por parte del lector como del estudioso, un ejercicio lúdico y jovial hasta cierto punto. Es preciso tomar las palabras del Maestro *Zhuāng* y jugar con ellas, descoserlas y hacer guirnaldas conceptuales hasta donde la coherencia lo permita. Romain Graziani entiende este ejercicio como ficción, de aquí el título de su obra: *Ficciones filosóficas del Zhuangzi*.<sup>12</sup> Aduce:

*Este hilo rojo, que liga e irriga tantas historias del Zhuangzi, es la vena de la ficción, es decir, el uso pleno de la imaginación activa, que consiste no en formar imágenes, sino en deformar las imágenes dadas de la percepción, de la memoria y de la costumbre.*<sup>13</sup>

Siguiendo este ejemplo, como el de otros autores, la presente tesis buscará, sin sacrificar lo académico, de jugar este juego.

---

<sup>12</sup> Cfr. Graziani, Romain. *Ficciones filosóficas del Zhuangzi*. España: Trotta. Pliego de Oriente. 2018.

<sup>13</sup> *Ibid.* p. 188.

### 1.3. *El Sueño de la Mariposa.*

A continuación, se reproducen las traducciones eje del *Sueño de la Mariposa* y su versión original en chino clásico.

1. *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. Mas, ¿Zhou había soñado que era una mariposa? ¿O era una mariposa la que estaba soñando que era Zhou? Entre Zhou y la mariposa había sin duda una diferencia. A esto llaman “mutación de todas las cosas”<sup>14</sup>*
2. *Antiguamente Chuang Chou (Chuang-tzu) soñó que era una mariposa. Revoloteaba gozosa; era una mariposa y andaba muy contenta de serlo. No sabía que era Chou (Chuang-tzu). De pronto se despierta. Era Chou y se asombraba de serlo. Ya no le era posible averiguar si era Chou que soñaba ser mariposa, o era la mariposa que soñaba ser Chou. Chou y la mariposa son cosas bien diferentes. Así es el mudarse de las cosas.<sup>15</sup>*
3. *Long ago, Chuang Chou dreamed he was a butterfly fluttering among trees, doing as he pleased, completely unaware of a Chuang Chou. A sudden awakening, and there, looking a little out of sorts, was Chuang Chou. Now, I don't know whether it is Chou who dreamed he was a butterfly, or whether a butterfly dreams he's Chuang Chou. But between Chuang Chou and the butterfly, we ought to be able to find some sort of distinction. This is what's known as Things Changing.<sup>16</sup>*

---

<sup>14</sup> Zhuangzi, versión de Iñaki Preciado Idoeta. *Zhuangzi*. Barcelona: Kairos. 2007. p. 53.

<sup>15</sup> Zhuangzi, versión de Carmelo Elorduy. *Chuang-Tzu*. Literato, filósofo y místico taoísta. Venezuela: Monte Ávila Editores. 1967. P. 22.

<sup>16</sup> “Hace mucho tiempo, Chuang Chou soñó que era una mariposa revoloteando entre los árboles, haciendo lo que le placía, completamente inconsciente de un Chuang Chou. Un repentino despertar y allí, mirando un poco fuera de lugar, fue Chuang Chou. Ahora, no sé si fue Chou quien soñó que era una mariposa, o si una

4.- *Una noche, Zhuang Zhou  
soñó que era una mariposa,  
revoloteando feliz y contenta de serlo.  
Pero no sabía que era Zhou.  
De pronto, Zhuang Zhou se despertó,  
sorprendido de ser él mismo.  
Ya no sabía si era una mariposa  
que soñaba ser Zhuang Zhou  
o Zhuang Zhou que soñaba ser una mariposa.  
Entre mariposa y Zhuang Zhou  
hay una diferencia.  
Eso es lo que se llama  
<<transmutación de los seres>>.<sup>17</sup>*

5.- 昔者莊周夢為胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻適志與！不知周也。俄  
然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢為胡蝶與，胡蝶之夢為周與？周  
與胡蝶，則必有分矣。此之謂物化。<sup>18</sup>

Dentro de la tradición filosófica daoísta, el *Sueño de la mariposa*, se establece como uno de los pasajes más hermosos y destacados. La belleza y profundidad de éste facultan la posibilidad de abrir un espectro enorme de interpretaciones. Para el presente ensayo el acercamiento que se hará gira en torno a problemas de orden filosófico.

---

*mariposa sueña que es Chuang Chou. Pero entre Chuang Chou y la mariposa, deberíamos poder encontrar algún tipo de distinción. Esto es lo que se conoce como Cambio de Cosas.”* Zhuangzi, versión de Hamill Sam y Seaton J.P. The Essential Chuang Tzu. Boston: Shambhala Publication. 1998. P. 18.

<sup>17</sup> Zhuangzi, versión de Pilar González España y Jean Claude Pastor, Op. Cit. p. 64, 65.

<sup>18</sup> Chinese Project. Zhuangzi: <https://ctext.org/zhuangzi/zh?searchu=butterfly>.

La hipótesis que se defenderá, según la introducción del presente proyecto, es que el pasaje del *Sueño de la mariposa* es la piedra angular de la ética daoísta del *Zhuāngzǐ*. El desarrollo de esta tesis se hará de los elementos necesarios para demostrar tanto los objetivos de dicha hipótesis como la hipótesis misma.

Para lograrlo, no sólo se recurrirá al ejercicio lúdico/filosófico propuesto por Graziani, aunado al método propuesto en la introducción, sino que también se hará un acercamiento al modo en que trabaja Robert E. Allinson en su libro *Chuang-Tzu para la transformación espiritual*.

*Mi argumento esencial es que la mayoría de los pasajes aparentemente contradictorios, los non sequiturs, las referencias literarias aparentemente oblicuas o puramente humorísticas, incluido el uso o uso indebido intencional de personajes históricos y enemigos filosóficos como Confucio como interlocutores, todos tienen la intención de suavizar los reflejos del pensamiento analítico del lector y potenciar simultáneamente las funciones mentales latentes intuitivas u holísticas del lector.<sup>19</sup>*

De lo que se trata es de fracturar esa tendencia natural del lector versado en filosofía o del filósofo que analiza, a estructurar, delimitar y buscar una lógica firme en los argumentos que se le presentan. Para Allinson el *Zhuāngzǐ* busca desarticular el acercamiento analítico; el *Sueño de la mariposa*, en este tenor, dislocará el planteamiento frío y bien vinculado de

---

<sup>19</sup> Allinson, Robert E. *Chuang-Tzu for Spiritual Transformation. An analysis of the Inner Chapters*. New York: State University of New York Press. 1989. p. 7



los presupuestos claros para llegar a una ética daoísta. Para el caso presente se seguirá el ejercicio filosófico del pensador chino.

Allinson tiene en cuenta esta postura, principalmente, en lo que refiere al uso de mitos, monstruos y transfiguraciones humanas por parte del *Zhuāngzǐ*. Por tanto hace tanto hincapié que, al momento de encontrarnos con alguno de estos seres o situaciones en la obra es precisa la implícita promesa de suspender el juicio analítico: *seremos recompensados al recibir algo que conlleva una verdad superior*.<sup>20</sup> Es necesario entender las cosas no desde como las hemos entendido siempre, sino entenderlas desde el desconocimiento para terminar reconociendo. *Zhuāngzǐ* no utiliza las metáforas, los mitos y los monstruos por capricho literario, su uso es radicalmente ofensivo para el intelecto analítico. La metáfora es una versión de herramienta disociativa para la mente. El *Sueño de la mariposa*, no es una acepción, al contrario, para la tesis que se persigue es el fragmento representativo de esto por excelencia.

*Una característica de la comprensión estética de una idea es que la idea se entiende como un todo y no como una parte*.<sup>21</sup> Por lo cual se considera viable que este solo fragmento encierra presupuestos metafísicos, epistemológicos y éticos. Allinson apunta con insistencia sobre la necesidad de asirse del *Zhuāngzǐ* bajo esta visión:

*En primer lugar, restringir nuestra discusión al uso de metáforas requiere que comprendamos que las metáforas no funcionan como explicaciones. Si bien no se puede negar que comprender una metáfora implica un acto cognitivo de aprehensión, no de explicación. Si lo que se entiende no puede explicarse en términos de la comprensión analítica, no se sigue que no se haya entendido nada. Si pudiéramos traducir una metáfora en una paráfrasis literal sin ningún residuo cognitivo, podríamos decir que hemos*

---

<sup>20</sup> *Ibíd.* p. 29.

<sup>21</sup> *Ibíd.* p. 35.

*entendido una metáfora a través de un orden de procesamiento conceptual o de segundo nivel. Sin embargo, si no podemos traducir una metáfora en una paráfrasis en prosa literal sin un residuo que no pueda ser entendida conceptualmente, y aún entendemos algo por esa metáfora, entonces podemos decir que una metáfora es inteligible en un nivel preconceptual. Si estamos dispuestos a admitir que una metáfora puede entenderse, aunque no pueda traducirse completamente a una prosa equivalente, entonces estamos diciendo que una metáfora puede ser reconocida por un proceso cognitivo primario.*<sup>22</sup>

Analícese de tal forma el *Sueño de la mariposa*. Zhuāng Zhōu no es un ingenuo onírico, la duda que acaece tras su despertar no es ramplona o producto de una inocencia sosa, todo lo contrario, el planteamiento de Zhuāng Zhōu responde a este paradigma metafórico cuasi mítico. Si se es osado, podría replantearse el *Sueño de la mariposa* desde el espectro del ser humano que da cuenta de que la existencia tal y como la conoce no tiene parangón con aquello que está ajeno a su poder. Este pasaje replantea el lugar en el que existe el ser humano. El cosmos por entero no es lo que le han dicho que es, los usos y costumbres de la sociedad no responden a los esquemas sociológicos que le han pre impuesto.

Las metáforas no necesariamente deben apoyarse en arquetipos, sin embargo, el *Sueño de la mariposa* sí lo hace. Allinson reconoce que el arquetipo cuando es usado en una metáfora es poderosamente único, ya que, desde la connotación estética, hasta la dimensión conceptual, la mente se ve subyugada sin miramientos.<sup>23</sup> En el caso de la mariposa no es posible tenerla en mente sin su respectiva mutación; esto es: la mariposa que vuela buscando

---

<sup>22</sup> *Ibid.* p. 35, 36.

<sup>23</sup> *Cfr. Ibid.* p. 72, 73 y 74.

el sol no está exenta dentro de la mente del ser humano de un proceso de transformación, de gusano a crisálida, de crisálida a mariposa.

*La mariposa es el símbolo de la metamorfosis de los inferiores a los superiores, de lo viejo a lo nuevo, de lo bajo a lo alto, de gatear a volar, de lo menos desarrollado a lo más desarrollado. La mariposa es, de hecho, el símbolo del nacimiento, el nacimiento a la belleza. Es un símbolo del movimiento de gatear a trascender, desde la infancia hasta la edad adulta, al levantarse, al dejar atrás lo que una vez fue y ya no es.<sup>24</sup>*

El caso de este momento de análisis no sólo abarca los cambios de orden físico, sino que también alcanza los cambios interiores, a decir verdad, son estos últimos cambios los que importan. El ser humano que ha devenido en la conciencia de *la mutación de todas las cosas* ha dejado a tras su estatus de gusano, el proceso del sueño ha sido su crisálida, ahora despierto, como alguien que duda, está listo para volar. El proceso de transformación implica el abandono de lo que antes se era.

---

<sup>24</sup> *Ibíd.* p. 73.

## 2.- Estado de la cuestión.

El *Sueño de la Mariposa* posee muchas interpretaciones. Probablemente sea este pasaje el más conocido y estudiado de todo el *Zhuāngzǐ*; en el siglo pasado, así como en la década anterior a la actual de la presente tesis, sinólogos varios han tratado el asunto, sin embargo, no ha dejado de ser tan importante que aún en nuestros días sigue siendo un tema significativo.

Los autores que tratan el *Sueño de la mariposa* bien podrían catalogarse bajo dos aspectos: Aquellos que tratan tanto el *Sueño de la mariposa*, como el resto de los Libros Interiores, así como la totalidad de la obra, como un texto de carácter místico y aquellos otros que, ni los Libros Interiores, ni el *Zhuāngzǐ* por entero, la consideran una obra de acepción mística.

Procurar estos dos aspectos con meticulosidad resultaría también todo un tema para otro proyecto de tesis; baste hacer saber que el presente trabajo deberá posicionarse en la segunda interpretación, es decir, que el *Zhuāngzǐ* carece de una intención extática. No se considera aquí que *Zhuāng Zhōu* haya tenido intenciones de elaborar una obra filosófica de semejante tenor. A lo largo del desarrollo tratará de hacerse notar esta situación.

Así, la tesis subyacente que apremia es la de que el *Zhuāngzǐ* se sostiene bajo una visión trascendente-inmanente. Ahora bien, antes de dar paso a explicar en qué consiste este paradigma, es propio hacer hincapié en que el término de trascendencia no poseerá

connotaciones kantianas o cercanas a las tradiciones de filosofía europea. El término se usará con simpleza, esto es: que por trascendencia se aduce aquello que va más allá.

### **2.1. Visión trascendente-inmanente (Tesis).**

El *Sueño de la Mariposa* es ontológico inmanente, es decir, tiene consecuencias en la vida misma, en el ser del ser humano aquí y ahora, no en un más allá o algún plano dimensional no asequible en esta vida. Asimismo, apela a una ontología trascendente en el sentido de ir más allá de los constructos que se han impuesto socialmente, es decir, busca facultar un ser que esté más allá de estas elucubraciones humanas sin abandonar la inmanencia, esto es, la vida en cuanto tal. De esto se sigue que el *Zhuāngzǐ* tiene una epistemología ideal y sensorial. Este conocimiento no puede darse basado sólo en los sentidos, exige por parte del individuo desentrañar con bríos elocuentes y armoniosos lo que acontece frente a él; es decir, ocupa, como se ha dicho, no sólo los sentidos, sino también la razón y las emociones. Ahora bien, tampoco debiera entenderse que por ser ideal es idealista, ya que las cuestiones idealistas generan aspectos de consciencia inamovible. En otras palabras, el idealismo es una bandera y las mariposas vuelan sin sellos imperiales.

Para dejar claro esta paradoja es necesario atender a la dicotomía entre Mundo y Tierra. Por Mundo se entiende la lectura que se hace de la Tierra. Para el caso debe entenderse también por Tierra el Cosmos y/o el Universo por entero, más todavía la Naturaleza también. Como se apuntó en la Introducción, la tesis análoga en su connotación cosmológica Tierra,

Cosmos y Universo, así como también Naturaleza, pero con su respectiva acepción epistemológica. Así, se concibe el Mundo como las interpretaciones que se hacen en torno a la Tierra, es decir: la Tierra es aquello que acontece ahí; la Tierra posee una serie de características físicas y químicas que no tienen por qué corresponder, necesariamente, a las lecturas que se hacen sobre ella. Ejemplos en ciencia existen muchos. Más de una vez en la historia de la ciencia se ha visto que sobre algún fenómeno en específico se hicieron teorías y hasta leyes para luego ser desacreditadas. La Tierra siempre estuvo ahí frente a los ojos de los científicos, sin embargo, la lectura que se hizo de ella creó el Mundo; Mundo que ha cambiado en más de una ocasión a lo largo de los siglos. Otro ejemplo interesante es la estética de la Naturaleza. Se dice que un crepúsculo o la luna son hermosos, no obstante, no son ni feas ni bellas, sólo son. De modo que la Tierra está, y la lectura que hacen los humanos es lo que se entiende por Mundo. La luna y los atardeceres en cuanto tal responden a la Tierra, su belleza o fealdad al Mundo. Otro ejemplo. Es común escuchar que el mundo animal es violento, y en más de una ocasión también se puede escuchar sobre la crueldad de éste. Efectivamente la hiena es violenta cuando caza, pero no es cruel ni mala, sólo actúa. La violencia responde a la Tierra, la crueldad o la malevolencia al Mundo. Dicho esto, es propio comenzar a categorizar: la política, la economía, la moral, la religión, etc. Son parte del Mundo, no de la Tierra. De nuevo, el Mundo es la lectura que los humanos hacen de la Tierra. Para el caso, el Mundo puede ser también interpretado como sueño, paisajes oníricos cuya base radican en la Tierra, mientras que la vigilia, en la visión del filósofo chino daoísta, es la contemplación de esa Tierra sin prejuicios ni paradigmas ajenos al mismo Dào.

A reserva de lo que se tocará más adelante, ya se vislumbra hacia dónde va el planteamiento: El *Sueño de la mariposa* es una clara exhortación para ver la Tierra del Mundo

para fluir con ella. Así también es un pasaje que adscribe cómo es que el ser humano vive confundido entre el sueño (creer que el Mundo es Tierra) y la vigilia (la exhortación a contemplar la Tierra en cuanto tal).

Esto lleva a hablar sobre la trascendencia y la inmanencia. En filosofía resulta delicado utilizar el concepto de trascendencia dada la gran influencia de Kant, quien diferenciaba lo trascendental de lo trascendente, pero no será el caso de la presente tesis hacer dicha diferenciación ni un acercamiento meticuloso. Baste para el caso entenderlos como sinónimos. Ahora bien, cuando se habla de trascendencia se está apaleando a lo que está más allá. Bien es cierto que hay autores que entienden este “más allá” en un sentido místico, o sea, que lo trascendente rebasa las fronteras de lo que aquí acontece, en otras palabras: la inmanencia. Otros autores (a los que se agrega el autor del presente proyecto) entienden por trascendencia un más allá que no rebasa dichas fronteras, sino el hecho de que se da un paso más allá del común de los hombres, se da un paso más allá al ver que el Mundo no es la Tierra, sino que el primero reposa en el segundo. Tómense situaciones concisas. Esta cosmovisión entiende el *Sueño de la Mariposa* como un ejercicio humano en la existencia que lo eleva; es ese paso que logra el Sabio Daoísta rebasando, no los límites de la Tierra, pero sí del Mundo. La trascendencia de la que se habla en esta acepción es aquella consciencia de la inmanencia que trasciende el actuar normal.

De modo que por inmanencia se entenderá la Tierra, lo susceptible a los sentidos y asequible a la mente consciente del Dào. Así, cuando se habla de una trascendencia inmanente se está alegando a que se están superando las fronteras impuestas por los humanos a través de las concepciones del Mundo para llegar a la Tierra. El Sabio Daoísta que

trasciende lo hace porque atiende la inmanencia. El Sabio Daoísta reconoce y sabe de los modos y maneras en que se da la Tierra, reconoce que el Mundo no es más que construcción e interpretación humana y por tanto supera en su actuar dichos convencionalismos. Este ser humano que hace consciente la inmanencia, trasciende en su actuar.

En el *Sueño de la Mariposa* es viable reconocer todos los estatutos antes mencionados. Cuando Zhuāng Zhōu despierta y duda, se encuentra en un plano epistemológico, no sabe si está o no inmerso aún en el sueño. Las fronteras cosmológicas son ambiguas, por lo que actuar en dicha cuerda floja es ambivalente. Sin embargo, el objetivo no es quedarse en esa relativización, al contrario. De lo que se trata es saber que toda experiencia (onírica o en vigilia) posee sus propias constituciones y por ende, exige un actuar fluido acorde al contexto.

El hombre vulgar no tiene la capacidad de entender que en este sueño se encierra el meollo de *la mutación de las cosas*. La ambigüedad existencial de no saber si se sigue o no soñando genera las condiciones de posibilidad para dilucidar que la existencia está en constante cambio.

Despertar de repente y caer en la duda es el momento crucial. En el sueño y en la vigilia la experiencia es una, no obstante, una no está por encima de la otra. La experiencia existencial es tan válida tanto en un reino, como en el otro. De modo que lo importante será fluir acorde a la constitución de dicho reino. Si se es mariposa, que se vuele, si se es Zhuāng Zhōu, que se sea ser humano. Este momento devela la cosmología: La Tierra está en



constante movimiento, evoluciona, por lo que no puede ser sujeta. Ahora ¿Cuándo y cómo se trata de sujetar? Cuando se hace una lectura de ella, cuando se le connota de valores y categorías, cuando se le busca convertir en Mundo. El Sabio Daoísta de tal manera reconoce, gracias al *Sueño de la mariposa*, que no es acorde al Dào hacer Mundo sobre la Tierra.

Esta consciencia, este proceso epistemológico, lo logra cuando experimenta la existencia misma. Cuando mira las cosas nacer y morir, generarse, regenerarse y degenerarse. No queda otra opción que actuar acorde a ello. Aquí irrumpe la ética.

Este largo episodio de disertación es efectivamente la tesis, no obstante, la tarea que sigue será tratar de demostrar que esto es así tal cual se ha postulado, a través de citar y reflexionar más fondo.

### **3.-El Sueño de la Mariposa en el Zhuāngzǐ como acción inmanente trascendental.**

La Profesora Flora Botton Beja, en orden a la obra de Zhuāng Zhōu y Lǎozǐ, sostiene que ambos señalan que *el ser humano no es el centro del universo y que el orden cósmico no es la extensión del orden humano*.<sup>25</sup> En paráfrasis, el Mundo del ser humano no es la Tierra y el orden de la Tierra no es extensión del Mundo. Siendo así, el *Sueño de la mariposa* es una clara afirmación y exhortación a, primero, connotar que la Tierra y el Mundo no son sinónimos, segundo, dilucidar que existe una diferenciación y, tercero, la acción (como ética) implica la consciencia de la Tierra, la inmanencia, en orden a ubicar, en su debido lugar, al Mundo, lo que conlleva trascender este último.

Schleichert y Roetz entienden que, al momento de soñar, lo que se está soñando se tiene por verdadero y cierto, pero apenas se despierta se cae en cuenta del error, pero de inmediato preguntan: *¿acaso no podría estar el error en los que despiertan? (...) En los sistemas de pensamiento idealistas, los cuales cuestionan la realidad del mundo, el sueño es el argumento habitual contra la realidad del mundo exterior*.<sup>26</sup> La respuesta, como en todo lo que refiere al *Zhuāngzǐ*, siempre es dual. ¿Es un error del que despierta? La respuesta es sí y no. Sí es un error del despierto cuando nota ahora la Tierra negando el Mundo; porque si bien es cierto que el Mundo no es más que constructo, esto no quiere decir que no exista. De suyo existe, es verdadero y hasta real, pero no tiene la injerencia que supone tener. Y no es un error en tanto el agente consciente de esto sabe que la Tierra se maneja desde el Dào y busca trascender el Mundo.

---

<sup>25</sup> Botton Beja, Flora, *China. Su historia y cultura hasta 1800*, México, Colegio de México, 2008. p. 89.

<sup>26</sup> Schleichert, Hubert y Roetz Heiner. Op. Cit. p. 172.

Iñaki Preciado, sinólogo español, en su traducción del *Sueño de la mariposa* apunta, en razón de, “(...) *A esto llaman “mutación de todas las cosas”*<sup>27</sup> que: *esto significa que desaparecen las diferencias y fronteras entre el yo y las cosas, por cuanto todos los seres se funden en uno.* La *mutación de las cosas* se reconoce asimilando, pero, sobre todo, sublimando el *Sueño de la mariposa*. La consciencia de la indiferenciación del *Sueño de la mariposa* rompe con la concepción de la diferenciación de las cosas del universo y sus respectivas experiencias al desenvolverse en él. No saber si se es mariposa o quien soñaba serlo (y viceversa también) genera las condiciones de posibilidad cognitivas para reconocer que el mundo es experiencia unitiva, es decir, experiencia en cada momento sin diferencia y reconocimiento de los otros y lo otro. Los modos en que se da la existencia son cambiantes, mutantes, y en cada panorama la vivencia es experiencia de la existencia.

Si bien se parte de una perspectiva epistemológica, la postura de Preciado Idoeta es ontológica. El *ser* del ser humano (ontología) consciente de esto cambia, así como todo lo que a su alrededor acontece (metafísica), pero en cada caso la experiencia es, justamente, experiencia.<sup>28</sup>

Para desarrollar exhaustivamente es preciso desenmarañar la cosmología del *Zhuāngzǐ* en los Libros Interiores.

---

<sup>27</sup> Preciado Iñaki, Op. Cit. p. 53.

<sup>28</sup> Para el presente ensayo la ontología responde al *ser* del ser humano y la metafísica al *ser* de todo lo que no es humano.

### 3.1. La Cosmología del *Zhuāngzǐ* en los Libros Interiores (*Nèi piān* 內篇).

El cosmos, según el *Zhuāngzǐ*, está en constante movimiento y por ende es mutante, se transforma todo el tiempo.

*Muy al Norte, en el oscuro abismo,  
existe un pez. Su nombre es Kun.  
¡Es tan inmenso que mide  
no sé cuántos miles de li!  
Transformado en pájaro, su nombre es Peng.  
¡Es tan inmensa su espalda, que mide  
no sé cuántos miles de li!  
Con toda su fuerza emprende el vuelo  
y sus grandes alas son como nubes  
que cubren los confines del cielo.  
Es con la gran marea  
cuando Peng parte hacia el Lago Celeste,  
en el lejano abismo del Sur.* <sup>29</sup>

En la visión de E. Allinson, este pasaje es el paradigma simbólico, desde el mito, para análogo la existencia en cuanto tal.<sup>30</sup> Estos dos animales, poseen dimensiones exuberantes e imposibles científicamente hablando, de modo que no pueden ser más que mitos que en un nivel simbólico se logra la conceptualización del origen y despliegue del universo: *Un lector cuyas capacidades cognitivas han sido calmadas y despertadas por la forma del mito, comprenderá en algún nivel el mensaje contenido del mito.*<sup>31</sup> Este primer momento de la obra

---

<sup>29</sup> Zhuangzi, versión de Pilar González España y Jean Claude Pastor. Op. Cit. p. 27-28.

<sup>30</sup> Cfr. Allison, Robert E. *Chuang-Tzu for Spiritual Transformation. An analysis of the Inner Chapters.* New York: State University of New York Press. 1989.

<sup>31</sup> *Ibid.* p. 42.

despliega un muy rico contenido metafórico. El pez Kun, desde las profundidades del abismo deviene en Peng para abarcar la inmensidad del Cielo. Es el mismo ser el que muta, es el mismo ser el se transforma.

La Tierra en su propia y misma constitución deviene, cambia y evoluciona. El cosmos por entero deviene tal como el pez Kun se convierte en el pájaro Peng. El *Sueño de la mariposa*, operará, simbólicamente, del mismo modo, pero en un nivel más particular: al nivel del ser humano.

La apuesta es el cosmos (Tierra) en movimiento. Todas y cada una de las cosas que comprenden al cosmos están en constante transformación; algunas veces el lugar común no está errado y el recordar que *lo único que permanece es el cambio de las cosas*, es viable comprobarlo. La mente a pesar de esto tiende a estructurar, delimitar y catalogar el cosmos cambiante, pretende constante demarcar las transformaciones del cosmos, en conceptos, leyes, presupuestos etc., que dan la ilusión de permanencia. Las tradiciones no daoístas se dejaron llevar por esta forma de entender el cosmos. El daoísmo buscó otra vía, otro camino de interpretar el mundo:

*Una vía que rechaza a la vez el compromiso confuciano y el activismo mohísta, en nombre de otra cosa aún más fundamental que el hombre: la Vía por excelencia, el Dao 道.<sup>32</sup>*

---

<sup>32</sup> Cheng Anne, Historia del Pensamiento chino, España, Edicions Bellaterra, 2006. p. 99.

El Dào para Zhuāng Zhōu es la fuerza subyacente, cuando no el mismo cosmos.<sup>33</sup> Ontológicamente el Dào es la sustancia de todos los seres, vivos y no vivos, es la raíz infinita de todo cuando el cosmos comprende. Todos los seres de la existencia participan de Él, y aunque éste permanece, las cosas dentro de Él están en constante cambio.

El Dào es invisible, pero faculta a todas las creaturas ya que encuentran cabida en Él, es el patrón por excelencia de los seres. Como matriz receptacular ase a toda la existencia. La cosmología daoísta luego entonces reconoce este poderío en dos sentidos: Por un lado invisiblemente subsiste en el reino del No-haber y el misterio *noumenal* insondable proyectándose hacia el haber. Se considera mejor hablar de haber y no-haber ya que categorías de ser y nada puede ser arbitrario en un momento dado y dar paso a tergiversaciones. Por otro lado, es la fuerza que da vitalidad a todo cuando existe, aunque no necesariamente animosidad.<sup>34</sup>

Siendo así, el Dào, es la cabida de todos los seres y el suministrador de vitalidad, animosidad y condiciones de posibilidad para el libre devenir de la Naturaleza.

Pese a que el Dào es permanente merced a su vacuidad está en movimiento, de forma que todo cuanto yace dentro de Él deviene. Al respecto dice Zhuāng Zhōu:

---

<sup>33</sup> Sobre si el Dào es o no anterior al Cielo y a la Tierra, o el cosmos, se hablará más adelante y mucho depende de si se están leyendo los Libros Interiores o los otros dos Libros. En los Libros Interiores el Dào se análoga al cosmos, mientras que en los Libros Exteriores y en los Misceláneos resulta ser anterior a éste. Pero sobre esto más adelante.

<sup>34</sup> Cfr. Moore, Charles A. (editor). *The Chinese Mind. Essentials of Chinese Philosophy and Culture*. Honolulu: University of Hawaii Press. 1986. p. 244-245.

*Hay el no origen del no origen del origen. / Hay la presencia. Hay la ausencia. / Hay el no origen de la ausencia. / Hay el no origen del no origen de la ausencia. / De repente: presencia de la ausencia. / Ya no sé cuál es cuál. / Sí, acabo de hablar. / ¿Pero he afirmado yo algo/ o no he afirmado nada?*<sup>35</sup>

Es tan sutil el devenir de las cosas que existen, así como de la existencia misma, que bien cabe la posibilidad de crear leyes, hipótesis y teorías. La mente que no está consciente del Dào ve en el mundo cierta permanencia y orígenes definidos, pero esto resulta un error ya que, como Zhuāng Zhōu afirma, el inicio y el acabose están de la mano y actuando al unísono. Todo cuanto es está en constante transformación, en cambio constante; lo único que permanece es el cambio. Aún aquellas cosas que parecen no cambiar lo hacen sutilmente. El abandono de las cosas para comprobar esto; una casa abandonada, pese a su inmovilidad aparente, está en cambio constante, de ahí que envejezca y se deteriore, no obstante esa misma casa puede, dado su abandono, permitir el libre paso de la vida y conservar dentro de así, alimañas y hierba.

El cosmos o la Naturaleza es por consiguiente amoral y *ajena a nuestra idea de orden, produce las formas vivas como causa eficiente, sin designio ni finalidad.*<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> Zhuangzi, versión de Pilar González España y Jean Claude Pastor. Op. Cit. p. 55.

<sup>36</sup>Graziani, Roman. Op. Cit. p.18.

### 3.2.-La Naturaleza (zìrán 自然): Constante movimiento.

Hasta el momento se ha optado por utilizar los conceptos de cosmos, universo y Tierra para hablar de la Naturaleza, la intención era esperar hasta este subcapítulo para profundizar más coherentemente.

Los términos chinos para referirse a la Naturaleza son los de 自然 (zìrán), sin embargo, como sucede con la mayoría de los caracteres chinos no es su única acepción, también puede entenderse por 自然 (zìrán) la idea de espontaneidad. Esto responde a que la Naturaleza es espontánea merced a su participación en el Dào, pero sobre este segundo sentido se hablará con cautela más adelante.

La Naturaleza en el *Zhuāngzǐ* se análoga a la idea del Dào debido a que, bajo la teoría de que el *Lǎozǐ* es una obra posterior a la del *Zhuāngzǐ* el recurso conceptual se resuelve menos evolucionado.

*Sin embargo, en una época moderna se ha planteado una nueva teoría: el Lao zi es una obra escrita posteriormente al Zhuang zi. De hecho, nociones como las de Tao, tian (<<Cielo>>), wu (物, <<materia>>) aparecen en el Lao zi mucho más evolucionadas de como se nos ofrecen en el Zhuang zi. (...) Según esta teoría, en el Zhuang zi el Tao se identifica con la Naturaleza y sólo en pasajes aislados se apunta la idea de su anterioridad con respecto a aquella. En cambio, en el Lao zi la diferencia y anterioridad del Tao respecto a la Naturaleza se encuentra plenamente desarrollada en varios capítulos.<sup>37</sup>*

---

<sup>37</sup> Zhuangzi, versión de Iñaki Preciado Idoeta. Op. Cit. p. 60.



Como se dijo, el problema de quién antecede a quién se escapa del marco argumental del proyecto, de modo que se ha de tomar partido de que el *Zhuāngzǐ* es anterior y es por tanto que bien puede analogarse la cuestión del Dào con el de Naturaleza. De hecho, optar por semejante situación no es mero acomodo, es necesario para la tesis presente atenderlo de tal modo ya que así es viable hablar de una trascendencia inmanente. Si de lo que se trata es fluir con el Dào, entonces el plan es atenerse a la Naturaleza, a la inmanencia. Si esto no fuera así podría darse cabida a una lectura mística, muy bien podría apelarse a que fluir con el Dào conlleva una suerte de elevación esotérica. No es el caso cuando se sigue esta teoría.

Más todavía, Preciado Idoeta continúa con las comparaciones para entonces dar cabida a la idea de Tiān (天) que en el *Zhuāngzǐ* designa también la idea de Naturaleza.

*El concepto wu (物 <<materia>>), del mismo modo, habría sido modificado en el Lao zi desde una perspectiva metafísica de afirmación en el reposo (...), frente al dialéctico de Zhuang Zhou al tratar ziran wu (自然物, <<Naturaleza material>>).<sup>38</sup>*

En el *Zhuāngzǐ* existe efectivamente una pluralidad de seres que terminan convergiendo en la unidad, unidad que no es otra más que el Dào. Cada cosa que existe participa del Dào y el Dào a su vez genera las condiciones de posibilidad para que la existencia continúe su libre fluir. Para el lector versado en daoísmo es claro que el Dào no es intervencionista ni autoconsciente de sí mismo en clave del Dios de las tradiciones abrahámicas, pero no está demás hacer mención de ello.

---

<sup>38</sup> *Ibíd* p. 61.

Que las cosas tengan su Naturaleza propia y devengan según su propia conformación no responde a cuestión planificada ni teleológica de manera consciente. El fuego quema y el agua moja en virtud de su Naturaleza, porque un vaivén cosmológico así lo derivó, el orden del universo no responde a un Dào consciente y deliberativo que así lo haya predisposto por ser el mejor de los mundos posibles.

*Toda cosa posee inherente su propia naturaleza. / Toda cosa tiene su propia posibilidad.*<sup>39</sup>

Esta concepción de Naturaleza es la que responde a la idea de Tierra; es la Tierra la que evoluciona, deviene, cambia y se transforma y, no obstante, permanece en tanto Dào. Esta Naturaleza, igualmente, como ziran (自然), que puede entenderse como espontaneidad, también puede ser conceptualizada como *por sí mismo*. En palabras de Carmelo Elorduy: *Es también profundamente antiartificial. Dice que lo hecho por el hombre, fácilmente está falsificado.*<sup>40</sup> Así lo parece cuando el ser humano busca hacer Mundo de la Tierra, el sueño del hombre es hacer de la Naturaleza un evento cosmológico inorgánico a través de la férrea estructura. La Naturaleza debe dejarse fluir y por ende, el ser humano también debe hacerlo. Todos los seres de la Naturaleza deben su existencia a ella misma, *los seres no parecen que tienen realidad propia distinta del Tao. Son sólo su expresión contingente y mudable.*<sup>41</sup>

---

<sup>39</sup> Zhuangzi, versión de Pilar González España y Jean Claude Pastor. Op. Cit. p. 51.

<sup>40</sup> Elorduy, Carmelo. Sesenta y cuatro conceptos de la ideología taoísta de Lao Tzu y Chuang Tzu. Caracas: Instituto de investigaciones históricas Caracas, 1972. p. 52

<sup>41</sup> *Ibíd.* p. 77.

*A esto llaman mutación de las cosas, del pasaje del Sueño de la mariposa, es a lo que se refiere. Despertar y caer en cuenta del devenir faculta al individuo a desligarse de maquinaciones morales, políticas, económicas, etc.*

### **3.2.1. El 道 Dào en el *Zhuāngzǐ*.**

No está demás hacer hincapié en este subcapítulo de cómo se presenta el Dào en el *Zhuāngzǐ*. Se había dicho que esta fuerza subyacente a la Naturaleza, en el *Zhuāngzǐ*, se identificaba con ella misma; no es que el primero preceda a la segunda, sino que ambos, en los Libros Interiores por lo menos, son análogos hasta cierto punto.

El Dào en los Libros Interiores es entendido como el principio inmanente y trascendente que rige el Universo<sup>42</sup>. Bajo esta clave el Dào sería una fuerza solamente inteligible, pero susceptible a ser asequible en lo tangible. En el *Zhuāngzǐ* el Dào no está fuera de la inmanencia, no está en un más allá lejano. El Dào está aquí y ahora, en esta realidad, en los bosques y los mares, en los volcanes y los insectos: está en la mutación de todas las cosas. El Dào yace en la experiencia sensible de la existencia en cuanto tal. En las palabras hermosas del *Zhuāngzǐ*:

*El Cielo y la Tierra han nacido conmigo / y los Diez Mil Seres conmigo son Uno. / Ahora que ya todo es Uno / ¿para qué decir algo? / Cuando digo que todo es Uno / ¿no utilizo la palabra? / Uno más palabra son dos. / Dos más uno son tres. / Si siguiéremos así, el más experto contable no acabaría nunca, / y mucho menos una persona cualquiera. / (...) El Tao nunca ha tenido límites / La palabra nunca ha tenido normas. / Pero la*

---

<sup>42</sup> Cfr. Zhuangzi, versión de Pilar González España y Jean Claude Pastor. Op. Cit. p. 48.

*afirmación tiene sus límites. / (...) El Tao supremo es innombrable. / El Debate supremo, mudo. / La suprema Bondad ignora el bien. / La Probidad suprema nada guarda. / El Coraje supremo nunca agrade. / El Tao que se ilumina ya no es el Tao. (...)*<sup>43</sup>

Propio es decir que el Dào del *Zhuāngzǐ* es un gran problema cuando se analiza sinceramente. Y lo es porque, si bien es cierto que en algún punto el Dào es análogo a la Naturaleza, también es verdad que aún dentro de los Libros Interiores, el Dào puede preceder al Cielo y la Tierra, asimismo y más delicado todavía, es ver cómo esta situación cambia en los Libros Exteriores y Misceláneos donde el Dào está por debajo del Cielo.<sup>44</sup> Muchas cosas se han escapado a la tesis formalmente, esta situación es otra de ellas. No se habrá de profundizar en esto. Pero lo que sí deberá hacerse es tomar la idea principal y constante del Dào en los Libros Interiores, y esta es, coincidiendo aquí con el *Lǎozǐ*, que el Dào es el Camino:

*El Camino es, por un lado, el "símbolo" que está dentro, la "cosa" que está dentro y, por otro lado, lo que vuelve a la nada, la forma sin forma, la imagen de lo que no es una cosa. Es decir, el Camino es una presencia real y objetiva, pero no tiene forma ni imagen.*<sup>45, 46</sup>

Preciso es poner toda la atención a la última observación de Zhang Dainian sobre la cuestión del Dào, porque no sólo es el punto en el que convergen *Lǎozǐ* y *Zhuāngzǐ*, sino

---

<sup>43</sup> *Ibid* p. 55- 57.

<sup>44</sup> Cfr. Zhang Dainian, *Key Concepts in Chinese Philosophy*. Yale University and Foreign Languages Press. 1989. p.16, 17.

<sup>45</sup> *Ibid*. p. 15.

<sup>46</sup> Se ha pasado por alto decir que el Dào posee la traducción literal de Camino, sin embargo, se opta por reprimir la traducción en orden a respetar la inmensidad del concepto.

también porque representa el meollo de la inmanencia del Dào y su respectiva apuesta ética en razón del *Sueño de la mariposa*. El Dào es una presencia *real y objetiva*, está en la Naturaleza, es el motivo de los cambios permanentes en el cosmos, no obstante, *no tiene forma ni imagen*, no para los dormidos por lo menos, en otras palabras, no para quienes creen que el Mundo es Tierra. Váyase un paso más allá y confiésese que aún para los despiertos el Dào sigue sin tener forma ni imagen, sin embargo, tienen consciencia de Éste, tienen consciencia de *la mutación de todas las cosas*.

### **3.2.2. Haber y no haber: Las cosas que acontecen son y no son en virtud de su participación en el 道 Dào.**

Se ha dicho ya de lo delicado que puede ser hablar de *ser* y *nada* en la visión daoísta, por lo que se opta por formular *haber* y no *haber*. El término chino Yǒu (有) significa haber o existir, el término Wú (無) significa no haber: *Para los taoístas el wu no es equivalente a la <<nada>>, porque está lleno de potencialidades.*<sup>47</sup> Así, todas las cosas en la Naturaleza o están en un momento dado de su existencia en Yǒu o están en Wú. Ahora bien, todas y cada una de las cosas estarán en algún estadio o en otro en algún momento dado, de hecho, todas las cosas están en Yǒu y/o Wú prácticamente todo el tiempo. Están en el haber y no haber dada su inherente condición inserta en el devenir. Merced a que todas las cosas participan del Dào están en constante Yǒu y Wú.

---

<sup>47</sup> Zhuangzi, versión de Pilar González España y Jean Claude Pastor. Op. Cit. p. 47.

De acuerdo a esto es imposible decir qué sí son las cosas y qué no lo son, o hasta qué punto se encuentran las cosas tal y como aparentan. Ahora bien, esto no quiere decir que las cosas en sí mismas sean relativas o que los seres fenoménicos sean ilusiones o elucubraciones mentales, sino que se está aduciendo que, dado a que las cosas estando en un constante proceso de haber y no haber, no poseen una conformación *sustantiva*, es decir, no poseen una sustancia dada inamovible en invariable. Lo relativo no son las cosas sino los valores.

Las transformaciones discursivas de las cosas poseen un momento de vacío, es el momento de transición, pero de nueva cuenta, no es claro en qué punto de vacío o lleno, de haber o no haber las cosas están, ni aún aquellas cosas que parecen evidentes. Ahora, con esto no se quiere decir que el *Zhuāngzǐ* posea una suerte de relativismo que reduce las cosas hasta el absurdo; aunque en más de una ocasión efectivamente hace uso de los recursos de relativizar las cosas. Póngase un ejemplo concreto acorde al tema de investigación: La mariposa. Ésta pasa por un proceso de larva a gusano, de gusano a crisálida y de crisálida a mariposa hasta convertirse en cadáver y, de ahí, a un sinfín de posibilidades. En cada proceso está en diálogo el haber y el no haber: hay oruga o gusano, de no modo que no hay larva ni mariposa; hay mariposa, de tal suerte que no hay ni gusano ni crisálida ni larva. La transición es sutil y evolutiva, es un proceso de transformación inherente cuando se participa del *Dào*. El *Sueño de la mariposa* estará bajo este proceso también, la apuesta de Zhuāng Zhōu será que el ser humano consciente de esta *mutación de todas las cosas* esté del mismo modo consciente del proceso de haber y no haber, más aún, estará exhortado a dejar de ser lo que era para ser algo nuevo, pero bajo el pleno conocimiento de que está bajo dicho proceso. El problema radica en que los seres humanos están en constante cambio, en constante devenir, pero reacios a ver esto deciden esquematizar y dar estructura a la existencia creando la ilusión

de permanencia. No debiera tenerse esto como una inclinación perniciosa ya que, tener consciencia de que las cosas cambian genera la angustia existencial de saberse susceptible al acabose. La ansiedad que genera la angustia existencial hace que los seres humanos se inclinen por circunscribir las cosas a estructuras inamovibles. Esto es normal.

Ante esto Zhuāng Zhōu apelará a la consciencia de la impermanencia porque, irónicamente, estar bajo esta cosmovisión da mucha más paz que querer sujetar la Tierra. En otras palabras, el ser humano de algún modo sabe muy en sus adentros que las cosas cambian, para compensar la angustia que le acoge al notarlo reviste la Tierra de Mundo, la hace controlable, abreviada, sintética, conceptual, pero esto no condiciona el libre vaivén de la Tierra por lo que sus presupuestos son incompatibles con el verdadero movimiento de la Tierra; el Mundo no condiciona la Tierra, es la Tierra la que condiciona el Mundo, por eso este último se basa en la primera. De tal suerte que el ser humano al ver que el Mundo fuerza el devenir decae en sufrimiento. Por el contrario, aceptar que las cosas mutan, en el pensamiento de Zhuāng Zhōu, facultará al individuo de un libre fluir, pacífico, tranquilo, calmo.

Dado a que las cosas no poseen subjetivamente ni un haber ni un no haber y dado a que el mismo Zhuāng Zhōu puede dar respuesta a cómo son las cosas tal cual son no queda más que la duda; la duda existencial del *Sueño de la mariposa*. Como sostiene Graham: *La única formulación consistente es la pregunta que infunde la duda.*<sup>48</sup>

---

<sup>48</sup> Graham, Angus Charles. Op. Cit. p. 261.

Este recurso de hacer las cosas según lo contrario a la razón mundana es común en el *Zhuāngzǐ*. Lo coherente para resarcir el temor del acabose de todas las cosas sería actuar conforme al análisis y la estructura, sujetar lo más posible las cosas que cambian, pero en realidad el mejor de los modos de acción es permanecer en la duda del haber y el no haber y fluir con ello.

El haber y el no haber de las cosas no es una paradoja; simplemente sostener que no hay es manifestar que existe un haber, y visceversa. El no haber sólo puede contrastarse con el haber, haber y no haber es una dualidad explícita que implica una unidad implícita. El uso de Yǒu (有) y Wú (無) en el *Zhuāngzǐ* es empleado para decir algo sobre el estado metafísico de las cosas, y metafísico en el sentido de atender el tipo de ser de los seres.<sup>49</sup>

### **3.3. Espontaneidad: La cosa sublimada como Zirán (自然).**

En subcapítulos anteriores se tocó el concepto de Zirán (自然) en su acepción de Naturaleza, en aquel momento se advirtió que también podía entenderse como espontaneidad. Así, a continuación, se desarrollará en este sentido.

Literalmente Zirán (自然) podría traducirse como *por sí mismo* o *así de por sí*. Ahora bien, como apunta Anne Cheng, esta espontaneidad no exalta la libertad romántica, sino que apela a la asociación humana hacia lo inevitable.<sup>50</sup> Justamente en razón del punto que se tomó

---

<sup>49</sup> Cfr. Dainian, Zhang, *Key Concepts in chinese philosophy*, United States, Yale University and Foreign Languages Press, 2002. p. 150, 151, 152.

<sup>50</sup> Cfr. Cheng Anne, *Historia del Pensamiento chino*, España, Edicions Bellaterra, 2006. p. 113.



más atrás, es decir, que la mejor manera para alcanzar el libre fluir con la Naturaleza está en no constreñirla, sino aceptarla tal cual es.

*Mientras el romanticismo da preponderancia a la intensidad de la emoción espontánea, al <<grito del corazón>>, aunque para ello tenga que deformar la realidad con la subjetividad, Zhuangzi precisa que <<en la espontaneidad que consiste en adaptarse a las cosas no hay lugar para el yo>>.<sup>51</sup>*

Que no haya lugar para un yo no quiere decir que haya que negar el yo mismo, sino más bien la construcción versa en torno a que el individuo que asume la Naturaleza tal cual es no impone su yo en las cosas. Imputar un yo es la actitud propia de quien genera el Mundo sobre la Tierra, el yo que se sobrepone a la espontaneidad busca crear sueños en la vigilia.

Dicha espontaneidad se logra a través de la concentración firme sobre una situación dada, es el ejercicio de la duda del *Sueño de la mariposa*; de lo que se trata es de concentrarse y caer en la cuenta de que las cosas mutan, que la Naturaleza es inasible y entonces aceptar el sí mismo de las cosas y fluir: *lo cual exige una lucidez y una clarividencia tan grandes que superen la tendencia habitual a juzgar y clasificar.*<sup>52</sup> Asimilar esta espontaneidad implicará no añadir predicador a los sujetos de la existencia. El individuo espontáneo en la visión daoísta del *Zhuāngzǐ* se adapta al principio de realidad, esto es, se adecúa a las situaciones tal cual se le presentan. El ser humano pone nombres y categoriza como condición epistemológica para asir la Naturaleza, pero hacerlo implica anteponer el concepto a la cosa

---

<sup>51</sup> *Ibíd.* p. 113.

<sup>52</sup> *Ibíd.* p. 113.

como tal. La mente entonces no es receptiva a la cosa sino al nombramiento de la cosa, se ciñe al Mundo, pero no a la Tierra. La duda del *Sueño de la mariposa* será el arma eficaz, cuando no el bálsamo, para vaciar el Mundo e irrumpir en la Tierra. La deconstrucción del Mundo para asirse de la Tierra, porque no se trata de destruir, no se puede negar la existencia de los conceptos y nombres, sólo se trata de entender la Naturaleza en su debida dimensión, es decir, contemplar el insondable misterio de lo que ahí está aconteciendo.<sup>53</sup>

*Las personas que realmente dominan su quehacer, como los cocineros, los carpinteros, los nadadores, los remeros o los cazadores de cigarras, no pasan su tiempo analizando, planteando alternativas o razonando desde principios primeros, y ni siquiera piensan en las reglas que les enseñaron cuando eran aprendices; más bien le ponen atención a la situación total para de ahí responder, confiando en una pericia que no son capaces de explicar con palabras: la mano que se desplaza por sí sola mientras el ojo mira con acérrima concentración.*<sup>54</sup>

El despierto que duda si es o no mariposa es aquél que despierta del sueño de las constricciones conceptuales. Porque cuando dormido atendía a una situación fantasmagórica: el Mundo. El despierto no interpone su voluntad, con espontaneidad asume, no resigna, al modo en que son las cosas. Su habilidad de respuesta está en orden a la inmediatez del principio de realidad, los códigos del Mundo no son los que le rigen, sino los códigos de la Tierra: los códigos del Dào.

De tal suerte que, como afirma Graham:

*En retrospectiva, identificamos dos etapas del pensamiento de Zhuangzi:*

---

<sup>53</sup> Cfr. Cheng Anne, *Historia del Pensamiento chino*, España, Edicions Bellaterra, 2006. p.113-114.

<sup>54</sup> Graham, Angus Charles. *Op. Cit.* p. 267.

1.- Ningún principio que pretenda fundamentar normas de conducta tiene en sí mismo su fundamento.

2.- Cuando el escepticismo toca fondo, lo que quedan son la espontaneidad y el imperativo que la guía: <<Refleja las cosas como son>>, que según la lógica de nuestro cuasi silogismo sólo permite reaccionar desde la máxima conciencia.<sup>55</sup>

Este libre fluir espontáneamente implica seguir la espontaneidad de los seres humano como el de las cosas de la Naturaleza. Porque no resulta espontánea la actitud ante la vida que crea normas y leyes, sino la forma contraria; la angustia existencial ante el cambio o el vacío de las cosas en natural, es normal, lo que no lo es, por ser un forzamiento, es la creación de paradigmas que restringen la consciencia y asimilación de las cosas por sí mismas.

*Sólo queda entonces una naturalidad actuante, anónima, liberada de la voluntad del yo. Zhuangzi remite, pues, a dos maneras de establecer una relación entre el yo y el mundo, dos perspectivas opuestas, pero que en la vida individual se entremezclan, interfieren o cooperan. La intuición original de la distinción fundamental del Cielo y el hombre, el problema mismo de esta dualidad, está en el origen de todos los problemas empíricos que el hombre encuentra concretamente en su vida y que Zhuangzi explora a lo largo de los capítulos: las trampas de la palabra, que se pierde en su propia exuberancia, la tiranía de la voluntad y servidumbre voluntaria respecto a los deseos, la conducta personal inevitablemente atrapada en las relaciones de poder, y por último la cuestión del duelo por los parientes y por nuestra propia muerte.<sup>56</sup>*

---

<sup>55</sup> *Ibíd.* p. 276.

<sup>56</sup> Graziani, Romain. *Op. Cit.* p. 185-186.

### 3.4. El devenir: Generación, entropía, regeneración y decadencia.

Víctor Mair en el *Manuel de Daoísmo* de Livia Kohn, reconoce en su apartado del *Zhuāngzǐ* que sólo al Hombre Supremo, el Sabio daoísta, o el despierto para el caso de la tesis presente, le es viable alcanzar una libertad ilimitada al ser ajeno al logro y la fama.<sup>57</sup> ¿Por qué tendría este tipo de ser humano desdén, o por lo menos poco interés, en la notoriedad y los logros? Pues justamente porque sabe que todo en la existencia está sujeto por ley natural a la generación, la entropía<sup>58</sup>, la regeneración y la decadencia. El despierto tendrá por poca cosa la gloria, ¿Qué necesidad habría de poner énfasis en lo efímero tomándolo por intransitorio? Y es que la mente se inclina por querer hacer permanente este tipo de “virtudes”.

*El Hombre Supremo carece de yo / El Hombre Divino carece de mérito /  
El Hombre Santo carece de fama.*<sup>59</sup>

El despierto no necesita de las guirnaldas del Mundo, prefiere revestirse con las de la Tierra.

Zhuāng Zhōu como Confucio dice:

*<<Muerte y vida, conservación y destrucción, / destreza y éxito, miseria y  
riqueza, / excelencia y mediocridad, calumnia y apología, /hambre y sed,  
frío y calor, / son las mutaciones de las cosas: / el Decreto en acción.  
(...)>>*<sup>60</sup>

---

<sup>57</sup> Kohn, Livia (editor). *Daoism Handbook*. Netherlands: Brill. Leiden, Boston, Koln. 2000. p. 42, 43.

<sup>58</sup> Por entropía entiéndase el proceso de descomposición que sufren las cosas biológicamente hablando.

<sup>59</sup> Zhuangzi, versión de Pilar González España y Jean Claude Pastor. Op. Cit. p. 32.

<sup>60</sup>Ibid. p. 104- 105.

Como la mariposa que se genera en la larva y en virtud del haber y el no haber evoluciona en oruga para transformarse en mariposa el despierto debe pasar por el mismo proceso. Generarse en el Mundo, crearse en el mundo de las normas y los conceptos, en la educación que de niño recibe, acostumbrarse al sueño del Mundo; al despertar caerá en la entropía su Mundo y notará que todo está en constante cambio, incluyendo ese Mundo permanente que le hicieron creer que era el código por excelencia de la Tierra se regenerará en la lucidez de la vigilia para, finalmente, decaer en la muerte.

Este fenómeno cosmológico está facultado, como se ha visto, por el haber y el no haber, no obstante, también resguarda un fundamento metafísico que se proyecta en la inmanencia, dicho fundamento es el de los contrarios, mejor conocido como yīn yáng (陰陽).

### **3.4.1. Los contrarios que se anudan y desanudan.**

Gran parte de los conflictos tanto mentales como sociales según el daoísmo que se analiza, responden a que el pensamiento que analiza se limita a aceptar o negar lo concuerda acorde a sus conceptos. Es decir, la mente analítica aduce algo de la realidad, si ésta es acorde a su concepto es aceptado, si no, es negado. En este espectro de discriminaciones referenciales el intelecto queda en un plano miope. La jugada de Zhuāng Zhōu es atender a la lógica de los contrarios que facultan el movimiento y por ende el cambio: *desde la lógica del cambio, dos proposiciones contradictorias son admisibles en un mismo momento.*<sup>61</sup> Para Zhuāng Zhōu la

---

<sup>61</sup> Graham, Angus Charles. Op. Cit. p. 256.

totalidad es la suma de las partes, el pensamiento analítico por lo tanto siempre ignorará el grueso de las posibilidades posibles, el pensamiento estructurado es sintético en orden a ver en estos contrarios una dicotomía no un juego. El parco intelecto metódico ignora los modos y maneras espontáneos del yīn yáng (陰|陽).

### 3.4.2. 陰|陽 yīnyáng.

Yīn yáng (陰|陽) resulta ser una de las ideas más famosas de la filosofía china clásica, más aun probablemente que la del mismo Dào. Tanto el símbolo como la idea pueden encontrarse en un sinfín de lugares, desde pendientes hasta tatuajes pasando por ropa y estampas para el carro. Pese a esta divulgación tan extendida resulta ser también uno de los conceptos menos comprendidos y por ende más tergiversados. El yīnyáng, efectivamente se resuelve en los contrarios. Mas no únicamente así, no es la lucha de contrarios en sentido heracliteano, ni condicionantes polares inamovibles, sino que es la dualidad en constante mutación, dentro de su propio y mismo eje de acción que se suceden permanentemente; parafraseando lo que más atrás se había mencionado: es la dualidad explícita que implica la unidad implícitamente.

El yīnyáng es una categoría metafísica dada su participación en la cosmología daoísta, en el caso del *Zhuāngzǐ*, en más de una ocasión puede encontrarse analogada esta idea con el diálogo entre el Cielo y la Tierra.<sup>62</sup> De lo que se sigue que toda la existencia, los *Diez mil seres* están, más que sujetos, fluyendo con esta condición metafísica de contrarios aparentes que devienen en un mismo vaivén.

---

<sup>62</sup> Cfr. Elorduy, Carmelo. Sesenta y cuatro conceptos de la ideología taoísta de Lao Tzu y Chuang Tzu. Caracas: Instituto de investigaciones históricas Caracas, 1972. p. 112.

Yīnyáng son los factores que facultan, en razón de su diálogo, el cambio en la Naturaleza, asimismo en el *Zhuāngzǐ* su alcance trastoca los asuntos humanos.

*Raros son los asuntos, grandes o pequeños, / que sin el Tao puedan felizmente cumplirse. / Si fracasamos, / sufriremos el castigo del Tao de los Hombres. / Si tenemos éxito, / sufriremos el desequilibrio del Yin y del Yang.*<sup>63</sup>

González España y Claude Pastor aducen que el soplo del Cielo es yáng mientras que el soplo de la Tierra es yīn, ambos uniéndose y dialogando constantemente facultan la unidad de la que derivan todas las cosas, dan cabida a la unida implícita antes mencionada.

#### **4.-Teoría del conocimiento en los Libros Interiores (Nèi piān 內篇) del *Zhuāngzǐ*.**

*El hombre se conforma a lo prefijado por su mente / y lo toma por maestro. / ¿Quién es el hombre extraordinario que se priva de ello? / ¿O sólo el hombre que penetra la alternancia de las cosas lo toma por maestro?*<sup>64</sup>

Zhuāng Zhōu reconoce que, así como el agua estancada se pudre, una mente que fija fuerte conceptos en relación con la Naturaleza, se fermenta. La epistemología de Zhuāng Zhōu, o su teoría del conocimiento, debe entenderse desde dos aspectos: El primero, cómo el hombre conoce el Mundo y, segundo, cómo es que conoce la Tierra. Ambas posturas son

---

<sup>63</sup> Zhuangzi, versión de Pilar González España y Jean Claude Pastor. Op. Cit. p. 82.

<sup>64</sup> Ibid. p. 47.

parte de la evolución del despertó, más no necesariamente de los dormidos; el despierto que duda se es o no una mariposa, consciente de la mutación de todas las cosas no tiene más remedio que reconocer que el mundo que ha conocido no es el mundo fehaciente, de tal modo que tuvo que conocer primero el Mundo para caer en cuenta del Tierra. Por otro lado, está el dormido que sólo conoce el Mundo y cree de la Tierra lo que le han hecho creer, confunde la Tierra con el Mundo, no cabe en éste la duda existencial. En estos dos rubros se mueve la epistemología de los Libros Interiores.

Al respecto apunta Albert Galvany:

*Antes que colmar nuestra conciencia con más conocimientos, producto casi siempre de una fragmentación y descomposición arbitraria de la realidad, el Zhuangzi nos propone “olvidar” (wang): olvidar no sólo esos conocimientos que nos apresan y nos impiden alcanzar una relación más fundamental con el mundo sino, también y sobre todo, olvidar la arquitectura elemental de nuestro ser en tanto que sujetos.<sup>65</sup>*

Carmelo Elorduy, sinólogo español, es reconocido por su loable trabajo, no obstante, el académico especializado, así como el estudiante de China, deben tener en cuenta su formación católica y matizar las traducciones que hace, toda vez que es susceptible su labor a la tergiversación. Con respecto al conocimiento, Elorduy sostiene que para Zhuāng Zhōu conocer la verdad es imposible dada la influencia de los “sofistas” de su época. El impacto de los muchos filósofos “sofistas” chinos que circundaban la época de Zhuāng Zhōu hizo que la verdad de los antiguos filósofos quedara obnubilada. Sólo el Sabio puede sacar del error. Creer los “sofismas” de los nuevos filósofos sobre las posturas de los antiguos es, para

---

<sup>65</sup> Botton Beja, Flora (Cooridandora). Op. Cit. p 70.



Zhuāng Zhōu, el error de los errores; falta que, según Elorduy, Zhuāng Zhōu reconoce como soñar: *Los hombres que viven en ese sueño están persuadidos de que si se les despertara de él, no creerían lo que verían sus ojos y se volverían a su sueño anterior.*<sup>66</sup> El sueño de este modo se presenta como una postura epistemológica: el conocimiento, ya sea para reafirmar o diferenciar, se haya en la consciencia de que el ser humano sueña; de que nuestros sueños son parte del modo en que nos manejamos en el Mundo. Para Elorduy este sueño de los contemporáneos de Zhuāng Zhōu es negativo, es preciso despertar. Trasladando esto al *Sueño de la mariposa*, el despertar no está en razón de saberse lejano a los acontecimientos oníricos, sino, más bien, al despertar que implica reconocer la indiferenciación del sueño y la vigilia en orden a reconocer que toda experiencia es vivencia. Despertar bajo este paradigma es saber que la verdad no es más que una endeble forma de esquematizar la Tierra.

En la misma vena Romain Graziani sostiene:

*(...) cuando cercamos el mundo exterior con categorías, ya solo vemos cosas, y nos separamos de las fuerzas dinámicas que las atraviesan y las transforman. Nos vemos entonces atrapados en una posición dóxica de la que es imposible desprenderse. Las historias y diálogos que exploramos a lo largo de estos capítulos exponen a través de diferentes medios el motivo de la obnubilación de la mente, el tema de la ocultación de las fuerzas naturales, como el de la lógica destructiva de una sensibilidad en desequilibrio con el curso de las cosas.*<sup>67</sup>

---

<sup>66</sup>Cfr. Zhuangzi, versión de Carmelo Elorduy. Chuang-Tzu. Literato, filósofo y místico taoísta. Venezuela: Monte Ávila Editores. p. 39.

<sup>67</sup> Graziani, Romain. Op. Cit. p. 24.

La Tierra en la que vive el ser humano es traducida por su intelecto como Mundo, no se ase del mundo de modo espontaneo, sino a través de las estratagemas lingüísticas para sobre construir la realidad.

Cuestionar el lenguaje en *Zhuāngzǐ* no responde a que a través del mismo se nos dé una representación falsa de la realidad *lo que pone en tela de juicio es nada menos que la capacidad misma del lenguaje para captar de alguna manera la realidad, o sea para conocer*<sup>68</sup>; y más aún, la crítica del *Zhuāngzǐ* también gira en torno a que los hombres crean que estos métodos analíticos, como el lenguaje, tiene un referente inmanente.

*Sin embargo hay una dificultad: / el adecuado conocimiento depende siempre de algo, / y este algo no es nunca fijo. / ¿Cómo puedo saber si lo que llamo Cielo no es el hombre?*<sup>69</sup>

Anne Cheng considera que el planteamiento gira en torno a cómo conocemos, a qué validez tiene el conocimiento, más que a qué se puede conocer.<sup>70</sup> Epistemológicamente hablando para el *Zhuāngzǐ* la mente metódica se erige incapaz para comprender, sólo puede entender (lo que respondería a un nivel precario de conocimiento)<sup>71</sup>, cuestiona constante a lo largo de los Libros Interiores las creencias dadas por sentado y juega con las ideas de despertar y soñar, conocimiento e ignorancia respectivamente.<sup>72</sup>

---

<sup>68</sup> Cheng Anne. Op. Cit. p. 107

<sup>69</sup> Zhuangzi, versión de Pilar González España y Jean Claude Pastor. Op. Cit. p. 110.

<sup>70</sup> Cfr. Cheng Anne, Historia del Pensamiento chino, España, Edicions Bellaterra, 2006. p. 107

<sup>71</sup> Comprender y entender aquí no son sinónimos. Comprender implicaría hacer asequible la Tierra mientras que entender respondería a las cuestiones del Mundo; esto es: Comprender refiere la mente que asimila la Tierra mientras que por entender se relaciona con el conocimiento basado en conceptos, categorías y significados.

<sup>72</sup> Cfr. Clarke. J.J. The Tao of the West. London: Routledge. 2000. p. 178.

#### **4.1.- La razón: Constitución humana carente de facultad para hacer asequible lo fehaciente.**

La razón tiene una inclinación a delimitar, conceptualizar y argumentar, lo que no quiere decir que sea perniciosa, o que los intereses que persigue respondan a una fuerza ulterior como una suerte de *genio maligno*. No, solamente tiende a decantarse por una conjeturada forma de ver las cosas. De algún modo se ha esbozado la idea de que ante la zozobra de la angustia existencial, busca demarcar lo que ante ella aparece para dar cabida al Mundo. Siendo así, la razón carece de la facultad para hacer asequible lo fehaciente, lo que no quiere decir que en un momento dado no sea capaz de hacerlo. Pero antes de lograrlo deberá pasar por el proceso de sueño a la vigilia.

Se ha discutido exhaustivamente cómo la mente y la razón aprehenden la Naturaleza, y no debe ser olvidado por supuesto, pero es necesario connotar con la misma vehemencia que estos constructos cuando se vuelcan hacia el ser humano (además de modelos biológicos, físicos y químicos) en lo referente a sus actos, se tuercen en leyes morales. He aquí hacia dónde se dirige la investigación: el ser humano bajo leyes morales debiera tener en cuenta que está en el ámbito de una realidad no objetiva, ya que estas leyes no son tangibles y en la mayoría de los casos se desnivela en contra de la espontaneidad de la Naturaleza. Estas leyes son meras ideas. No se responde a estas ideas con el cuerpo, pero sí con la mente<sup>73</sup>.

*Y eso lo lleva a preguntarse: ¿la razón es razonable? Y, sobre todo, ¿puede realmente captar algo, agarrarse a algo, incluso a ser ella misma ese algo*

---

<sup>73</sup> Cfr. Wenzel, Christian Helmut. Ethics and Zhuangzi: Awerness, freedom, and autonomy. Taiwan: Journal of Chinese Philosophy 30:1. 2003. p. 123.

*a que agarrarse? La razón analítica sólo sabe funcionar según el principio de exclusión del término medio: tal cosa <<es eso>> o no lo es. En cambio, para Zhuangzi, es un erro pretender afirmar algo, puesto que se puede afirmar lo contrario simultáneamente.*<sup>74</sup>

Esto último en virtud de los contrarios que se anudan y desanudan. La razón que afirma convencida suele estar errada: (...) *la afirmación tiene sus límites.*<sup>75</sup> Y estos límites son la Naturaleza en cuanto tal. Los análisis de la razón implican hacer distinciones, divisiones y obnubila la oportunidad de contemplar el Dào, hacer a un lado este tipo de ejercicio mental a partir de la razón permite la experiencia inmediata de la Naturaleza indiferenciada<sup>76</sup>.

Afirma Graziani en torno a esto:

*La inteligencia humana o, como la llama Zhuangzi en otro pasaje, la <<consciencia estrecha>> (Xiao zhi), hecha de cálculos, proyecciones, especulaciones, pierde su visión límpida del todo u deja de ver las trampas en los caminos que se abre.*<sup>77</sup>

Dado a que Zhuāng Zhōu cuestiona, prácticamente, todas las escuelas de pensamiento de su época, su forma de acción es un ejercicio filosófico tanto sobre lo político como sobre lo moral.

---

<sup>74</sup> Cheng Anne. Op. Cit. p. 108.

<sup>75</sup> Zhuangzi, versión de Pilar González España y Jean Claude Pastor. Op. Cit. p. 56.

<sup>76</sup> Cfr. Graham, Angus Charles. El Dao en disputa. México: Fondo de Cultura Económica. 1989.

<sup>77</sup> Graziani, Romain. Op. Cit. p. 64.

Pero la razón no está perdida del todo, es susceptible también, cuando se abre, a vislumbrar cómo es que el Dào se desenvuelve: su punto de articulación y desambiguación es el entramado entre el sueño y la vigilia.

#### **4.2.- La vigilia y el sueño: umbral para el reconocimiento de la ambigüedad que implica la creencia de que las cosas son de una sola manera y forma.**

Una vez planteado cómo es que el ser humano conoce el cosmos, o, en otras palabras, ya que se ha esbozado cómo es que el ser humano ayudado por su razón desmenuza la Naturaleza, preciso es comenzar a decantarse al ideal daoísta de cómo de asimilar el Dào para actuar de buen modo. La intención de la tesis es dilucidar que la clave está en el umbral del sueño y a la vigilia en razón del *Sueño de la mariposa*.

El *Zhuāngzǐ* no tiene por propósito negar la relación del humano con el Mundo, mucho menos con la Tierra, su intención es hacerlo mantener la relación con ambas partes desde su debida proporción y dimensión, es decir, que sepa que el Mundo, Mundo es, y la Tierra, Tierra es; la postura del libre fluir en la vida consiste en reconocer que su razón tiende a delimitar, de lo que se sigue que debe hacer uso de la duda existencial del *Sueño de la mariposa* para recordar (si es que ya ha despertado, de lo contrario contemplar por vez primera) que todo está en constante cambio, que aquello que su razón trata de normativizar responde en realidad a *la mutación de todas las cosas*. El libre fluir, el volar con alas de

mariposa, es mantener la relación con la Naturaleza sin dejarse *cosificar*<sup>78</sup> por la razón analítica.

*Para Zhuangzi, se trata de liberarse, de vaciarse del mundo, pero no para negarlo por su fugacidad, tema budista por excelencia. Al contrario, al fusionarse con el Dao, el hombre vuelve a su centro, y deja de afectarle lo que el espíritu humano suele considerar como sufrimiento: decadencia, enfermedad, muerte.*<sup>79</sup>

Izutsu va un paso más allá al distinguir este momento del despertar en razón del sueño y la vigilia, asegurando que el pasaje del *Sueño de la mariposa* es preponderantemente ontológico en tanto sueño y realidad dejan de distinguirse en el agente en estado de abierto para fundirse en una sola experiencia.<sup>80</sup> Zhuāng Zhōu y la mariposa se han hecho uno y el mismo a un grado simbólico, pero diferenciable epistemológicamente, la diferencia entre los reinos es real en la consciencia despierta, posee reminiscencia onírica, pero la experiencia de la vivencia es una. De aquí que caiga en cuenta de *la mutación de todas las cosas*.

*Sin embargo, dice, <<es innegable que hay una diferencia entre Zhou y una mariposa>>. Esta afirmación se refiere a la situación de las cosas en el mundo fenoménico que el hombre suele llamar <<realidad>><sup>81</sup>. En este plano de la existencia, el <<hombre>> no puede ser una <<mariposa>>, y la <<mariposa>> no puede ser <<hombre>>. Pero estas cosas*

---

<sup>78</sup> Cfr. Cheng Anne, Historia del Pensamiento chino, España, Edicions Bellaterra, 2006. p. 119.

<sup>79</sup> *Ibíd.* p. 119.

<sup>80</sup> Cfr. Izutsu, Toshihiko. Sufismo y Taoísmo. Laozi y Zhuangzi. Madrid: Siruela. 1997.

<sup>81</sup> Para el caso de la presente tesis el Mundo.

*claramente distintas entre sí pierden sus diferencias en cierto nivel de la consciencia humana y pasan al estado de indiferenciación, el Caos.*<sup>82</sup>

No se ahondará en la cuestión del Caos, baste para nosotros la idea de la indiferenciación que es justo el momento en que *la mutación de todas las cosas* irrumpe en la consciencia humana para contemplar la Tierra y su respectiva constitución metafísica.

*El mundo es un sueño. Lo que solemos considerar como <<realidad>> sólida es un sueño. Es más, el hombre que dice a los demás que todo es sueño, y cuantos escuchan sus enseñanzas, forman parte de un sueño. Con esto Zhuangzi intenta sugerir que la Realidad, en el verdadero sentido de la palabra, es algo totalmente diferente de lo que la Razón considera como <<realidad>>.*<sup>83</sup>

En concordancia con la investigación debe tenerse en cuenta que este sueño no es otra cosa que la construcción del Mundo, la creación de predicados sobre la Tierra. Desde la subjetividad del individuo en estado de abierto frente al sueño, es decir cuanto está dudando al despertar, la distinción esencial entre sueño y vigilia carece ya de sentido; sentido en orden a la razón diferenciadora. Es un nuevo orden para este agente, ahora está liberado de los impedimentos de las determinaciones conceptuales:

*Sin embargo, al mismo tiempo, esta Realidad única descubre a la persona en cuestión una visión caleidoscópica de cosas infinitamente diversas y variopintas, <<esencialmente>> diferentes unas de otras.*<sup>84</sup>

---

<sup>82</sup> Izutsu, Toshihiko. Op. Cit. p. 36.

<sup>83</sup> *Ibíd.* p. 37.

<sup>84</sup> *Ibíd.* p. 38.

Estos ojos de camaleón insertan en la consciencia del despierto todos los fenómenos metafísicos, ontológicos y epistemológicos que se han considerado hasta el momento.

Izutsu puede llegar a notarse poco académico, para evitar un tono de semejante índole recúrrase a Graham, que para el caso coincidirá, pero manera más formal. Graham reconoce que el *Sueño de la mariposa* no es una elucubración solipsista o meramente onírica, da cuenta de que el problema para Zhuāng Zhōu está en que factores externos a la percepción que contempla las cosas en cuanto tal le restrinjan la libre visión.

#### **4.2.1.- El Sueño de la Mariposa.**

Como Graham, Anne Cheng, considera a Zhuāng Zhōu como un antirracionalista, no como irracionalista, ya que, para ambos, el filósofo chino no considera la realidad como un producto de la imaginación, sino que efectivamente le da cabida en la existencia en cuanto tal.<sup>85</sup> El *Sueño de la mariposa* (así como toda la investigación hasta el presente) nos lleva a que Zhuāng Zhōu ataca la razón analítica demostrando a su manera que los principios que constituyen el conocimiento carecen de un fundamento objetivo, asimismo da cuenta de que lo único que tiene una realidad objetiva es la Tierra: la Naturaleza y su propia espontaneidad. El *Sueño de la mariposa* en esta clave ha facultado las condiciones de posibilidad para que se toque el tema de la ética en breve.

---

<sup>85</sup> Cfr. Cheng Anne, *Historia del Pensamiento chino*, España, Edicions Bellaterra, 2006. p. 114 y Graham, Angus Charles. *El Dao en disputa*. México: Fondo de Cultura Económica. 1989. p. 277.



En este punto el individuo está en un segundo nivel de duda, esto es, ya no duda de que el Mundo se Tierra y viceversa, esa diferencia al tiene clara, la duda de ahora es el cómo hacer asequible las transformaciones discursivas de la existencia:

*No sé lo que se transforma ni lo que permanece en tal instante, arrastrado como me veo por el devenir y sometido a varios tipos de transformación. Las cosas no dejan de cambiar y, en medio, del cambio universal, tienen su propia manera de cambiar, su propio ritmo de transformación.*<sup>86</sup>

Lo único que queda es el libre fluir. El cosmos disfrazado de Mundo deja de ser preocupación para este individuo: *En el plano psicológico, corresponde a una manera de liberarse del aflujo continuo de representaciones y percepciones que invaden y saturan su mente.*<sup>87</sup> La presencia en cuanto tal del agente en el universo se da sin predicados.<sup>88</sup>

#### **4.3.- Veracidad y Falsedad: estratagemas de la razón negada al devenir.**

Tanto la veracidad como la falsedad son estratagemas de la razón para afianzar sus creencias a lo que considera factible de ser aprehendido, pero como se ha visto en capítulos anteriores, para Zhuāng Zhōu esto no es más que formas de embriagar a la mente. La veracidad y la falsedad no tienen cabida en un cosmos cambiante, todas y cada una de las cosas bien podrían ser falsa y verdaderas al mismo tiempo. Con dichas categorías la mente dormida pretende absolutizar su visión del Mundo.

---

<sup>86</sup> Graziani, Romain. Op. Cit. p. 129.

<sup>87</sup> *Ibíd.* p. 144.

<sup>88</sup> Cfr. Möller, Hans-Georg. Zhuangzi's "Dream of the Butterfly": A Daoist Interpretation. Hawaii: Philosophy East and West. Vol 49. No. 4. 1999. P. 443- 444.

*El gran Saber todo lo abarca / El pequeño todo lo divide. / (...) Los pequeños miedos le inquietan. / Los grandes le paralizan. / Rápido como una flecha / se lanza a distinguir la verdad de la mentira.<sup>89</sup>*

La razón taciturna experimenta con lo que recibe a través de los sentidos y comienza sus procesos de discriminación, las conclusiones de estos ejercicios mentales llevan por nombre verdad o mentira. A través de la costumbre establece leyes, normas e hipótesis con las que va dando forma a lo que debe ser y lo que no. Más todavía, gracias a este proceso crea la cultura misma. Este espectro termina por tener control sobre las acciones concretas de los seres humanos por lo que los modos y maneras en los que se maneja pueden ser catalogados, a su vez, como buenos o malos. A partir de aquí la razón se afianza fuerte a las fantasmagorías en vez de atender a la Naturaleza.

*El hombre se conforma a lo prefijado por su mente / y lo toma por maestro.  
/ ¿Quién es el hombre extraordinario que se priva de ello?<sup>90</sup>*

La respuesta a la pregunta de Zhuāng Zhōu ya nos es familiar: El hombre extraordinario que se priva de las prefijaciones de su mente es el hombre que ha asumido el *Sueño de la mariposa*.

*Creo que la verdad y la mentira / son todo oscuridad y confusión  
inextricable.<sup>91</sup>*

---

<sup>89</sup> Zhuangzi, versión de Pilar González España y Jean Claude Pastor. Op. Cit. p. 44.

<sup>90</sup> *Ibíd.* p. 47

<sup>91</sup> *Ibíd.* p. 59.

Zhuāng Zhōu entiende que ambos conceptos, verdad y mentira, son instrumentos de la razón para establecer inamovilidad a las cosas; lo que es verdadero no puede ser mentira y viceversa, de aquí que note que todo se convierte en confusión cuando se actúa a partir de juicios. La duda ante estas sentencias valorará dichos juicios desde la negación. La duda no puede comenzar sin negar; se niega en la duda que eso que se afirma puede ser reafirmando.

*Durante un debate, si tú triunfas y yo pierdo, / ¿tú estás en la verdad y yo en lo falso? / Si yo triunfo y tú pierdes, / ¿yo estoy en la verdad y tú en lo falso? / Ni tú ni yo podremos saberlo (...)/ ¿ Qué significa “conformarse a la Norma Celeste”? / Afirmar la negación. Admitir lo que no es así. / Si la afirmación verdaderamente se afirma, / su alejamiento de la negación excluye todo debate. / Si el “así” es verdaderamente “así”, / su distancia del “no es así” excluye todo debate.<sup>92</sup>*

En paráfrasis de Graziani, la Naturaleza siempre silvestre es afronta constante a los juicios de verdad y falsedad, estos buscan frecuentemente civilizarla e integrarla al estadio de la moral. ¿Cómo la hace? Pues a través de la única herramienta conceptual que le permite la ilusión de lograrlo: El lenguaje. Por lo que Zhuāng Zhōu se hará de esta misma arma, pero en sentido contrario, esto es, no desde la dureza y fidelidad de la coherencia, sino desde el juego y la jovialidad.

---

<sup>92</sup> *Ibíd.* p. 63.

#### 4.4.-Juegos de lenguaje: La lógica del *Zhuāngzǐ*.

En el *Zhuāngzǐ* las palabras suelen poseer un sentido diferente o hasta contrario del que tienen habitualmente con la intención de mofarse de la razón discursiva o analítica y denunciar su fracaso<sup>93</sup>: *¡forma suprema de ironía! Zhuangzi parece haber sido uno de los pocos pensadores chinos en comprender que el humor es más eficaz y devastador que un largo discurso.*<sup>94</sup> El *Zhuāngzǐ* no tiene por objeto sólo ridiculizar las maneras en las que se hace uso del lenguaje sino que muerde fuerte contra el lenguaje mismo. El lenguaje es el único medio de la razón para “controlar” la Tierra, de aquí que este instrumento le resulte tan pueril a Zhuāng Zhōu. Para el despierto, el lenguaje poco o nada puede decir sobre la Naturaleza porque lo que enuncia son nombre, no cosas; más aún, si llegara a expresar cosas, no las manifiesta haciendo honor a su propia y misma constitución que atiende al devenir: *Al enunciar a la vez los <<nombrés>> (ming 名) y las <<realidades>> (shi 實), el lenguaje no es más que una fragmentación artificial y arbitraria de la realidad, cuya pretensión de constituir, si no un medio de conocimiento, al menos un control sobre la realidad (...)*<sup>95</sup>

En palabras del mismo a Zhuāng Zhōu:

*Mejor que mostrar con un significado / que el significado no es significado,  
/ utiliza el no significado para demostrarlo. / Mejor que mostrar con un  
caballo / que el caballo no es el caballo, / utiliza el no caballo para  
demostrarlo.*<sup>96</sup>

---

<sup>93</sup> Cfr. Cheng Anne, Historia del Pensamiento chino, España, Edicions Bellaterra, 2006.

<sup>94</sup> *Ibíd.* p. 102.

<sup>95</sup> *Ibíd.* p. 105

<sup>96</sup> Zhuangzi, versión de Pilar González España y Jean Claude Pastor. Op. Cit. p. 50.

El ser humano que ya duda y ha puesto en jaque los artificios de la razón toma al lenguaje como un cúmulo de confabulaciones de poco fiar, construye, destruye y deconstruye a su antojo desde la espontaneidad de la atención consciente. Sabe ahora de sobra que sujetar la Tierra con el Mundo es forzar el libre flujo. No tiene más remedio el agente así cognoscente que actuar acorde a lo que entiende y contempla conforme al Dào; la ética de a Zhuāng Zhōu es ahora sí propia de ser expuesta.

### **5.-La Ética del *Zhuāngzǐ*.**

La más fuerte corriente de pensamiento ético en la época de a Zhuāng Zhōu era el confucianismo. A los ojos de la ética daoísta esta escuela hacía uso de construcciones conceptuales exaltando virtudes de orden moral y social. En otras palabras, la ética confuciana pretendía a través del uso del lenguaje y la exhortación desde la razón que el actuar tuviera cabida en la inmanencia. El confucionismo de la época se caracterizaba por un profundo interés en los ritos, en el otro desde el paradigma de Humanidad, en confrontación al valor intrínseco del individuo y la clara exhortación a comportarse como cada quien debe comportarse en razón del término que le designa desde la postura de la *Rectificación de los nombres*. Para Zhuāng Zhōu claramente, después de todo lo expuesto, esta situación no era más que la reafirmación de la razón que circunscribe la Tierra al Mundo. La ética daoísta de Zhuāng Zhōu tenía que deslindarse a través del reconocimiento epistemológico de un cosmos cuya metafísica era cambiante. En este sentido la ética daoísta, y en específico la que se presenta en el *Zhuāngzǐ*, se nota amoral. Dado el devenir de la Naturaleza no existen juicios de valor que puedan dividir las acciones en buenas o malas, la única norma es el Dào. De tal suerte que las acciones del individuo deben reposar en la plena espontaneidad en el sentido

de concentración y consciencia plena de lo que acontece ante él, esto es, el principio de realidad. El sujeto del *Sueño de la mariposa* tiene como principio ético la amoralidad de llevar a cabo sus acciones en concordancia con el exterior de las cosas, del haber y no haber según la situación.

La moral confuciana tiene por moral una serie de obligaciones sistemáticas; toda una serie de factores que determinan el curso de acción de los individuos basado en lo que debe ser y no debe ser, sustentado en la veracidad y la falsedad. Se hizo mención al inicio del proyecto que el daoísmo y el confucianismo no son antagónicos, pero que efectivamente había puntos de conflicto, este es uno de esos puntos primordiales. La importancia que le da el confucianismo a las reglamentaciones morales, es pasada por alto, necesariamente, por el daoísmo en razón de sus postulados metafísico ontológicos y por consecuencia epistemológicos.

La ética daoísta de Zhuāng Zhōu escapa a programas morales y éticos, no podría seguirlos porque hacerlo sería ignorar que la Naturaleza es cambiante, que la psicología de los individuos está en constante transformación dado el haber y no haber que se da a lo largo de su vida. Por tanto esta ética es amoral, cuando no inmoral a los ojos de aquellos que consideran necesaria la adjudicación de la comprobación de lo verdadero y lo falso. Ahora bien, como apunta Jung H. Lee<sup>97</sup>, Zhuāng Zhōu no carece de un delineamiento moral y ético, lo tiene, éste es el Dào; pero siendo el Dào lo que es, ya se intuye a qué tipo de parámetros morales y éticos se escapa esta ética daoísta: a un constructo de deberes, normas y estatutos

---

<sup>97</sup> Cfr. Lee, Jung H. *The Ethical foundations of early daoism. Zhuangzi's Unique moral vision*. England: Palgrave Mcmillan. 2014.

basados en la consciencia dormida que no a accedido aún al Dào: *Sugiero que la fuente de normatividad para los primeros daoístas es el propio Dao, que, como era de esperar, define y prescribe cómo se debe vivir.*<sup>98</sup>

La moral y la ética como doctrina o exhortación cuasi institucionalizada restringe a los individuos a u proceso acabado e incapaz de permitirle cambios discursivos en su modo de actuar. Este tipo de moralidad y ética exige preocupación frente al deber ser, anticipación ante el principio de realidad y sojuzgamiento a través de términos que enmarcan lo bueno y lo malo, lo verdadero y lo falso; el daoísmo de Zhuāng Zhōu se dirige a exactamente lo contrario, el actuar humano en razón del Dào es lúdico, juega con lo que afuera sucede, su responsabilidad no está en orden a acatar, sino en relación a una habilidad de respuesta que dialogue con los acontecido. Asimismo, el actuar daoísta de Zhuāng Zhōu es inventivo, poetiza los matices de acción y por ende restaura ese mismo yo actuante<sup>99</sup>. La actividad del despierto, la actividad del ser humano que ha dejado atrás su estadio de oruga para volar cual mariposa goza de lo que va apareciendo ante sus ojos a cada instante: *Se trata de un tipo de actividad que ya no procede según la lógica de la carencia y del deseo, sino del recurso y el uso*<sup>100</sup>. Porque las acciones basadas en el deber ser siempre dejan en deuda, nunca se alcanzan los objetivos prefijados por la moral normativa, de aquí que sean por lo tanto exigentes, en otras palabras este tipo de ética normativa racional analítica hace actuar al ser humano desde la carencia, la deuda y el deseo por ser mejor.

---

<sup>98</sup> *Ibíd.* p. 35.

<sup>99</sup> Cfr. Graziani, Romain. *Ficciones filosóficas del Zhuangzi*. España: Trotta. Pliego de Oriente. 2018. p.47.

<sup>100</sup> *Ibíd.* p. 47.

La actividad daoísta tendrá por curso o vía de acción la no acción.

### **5.1.- Actuar no actuar.**

El precepto ético por excelencia en el daoísmo es este: Actuar no actuar o wúwéi (無為).

Pese a serlo es también uno de los menos comprendidos. Con normalidad a primera instancia parece una exhortación al más puro estilo jainista de no hacer nada o lo menos posible, sin embargo, la idea responde más bien a un tipo de actuación distinta, exhorta a un actuar no convencional. Sería una suerte de no estorbarse con la propia sombra al momento de actuar.

*El tan célebre tema del <<no actuar>> (wu wei), en el pensamiento taoísta, es en primer lugar una invitación a no dejar que la parte del Hombre interfiera con la parte del Cielo en nuestra actividad corriente, a no deflexionar con la inteligencia la acción propia de la naturaleza.<sup>101</sup>*

Luego, no es un quietismo inerte, sino la acción espontánea, la habilidad de respuesta inmediata en armonía con la Naturaleza. Este actuar no actuar es la capacidad del sujeto de separar lo que el ser humano hace de lo que se hace sobre él mismo, es decir, las imposiciones doctrinales sobre lo que deben ser sus acciones. Aquél que actúa sin actuar actúa acorde al diálogo que tiene con el Dào, no conforme a las reglas de la razón subordinada a la ilusión del Mundo.

---

<sup>101</sup> Ibid p. 166.



### 5.1.1.- 無為 wúwéi

El *Sueño de la mariposa* trae consigo implícitamente el *wúwéi*. Cuando Zhuāng Zhōu despierta duda, pero no analiza, actúa, porque duda, pero no actúa, porque no analiza, actúa sin actuar. Simplemente se convence de que a los fenómenos del sueño y la vigilia deben entenderseles como *la mutación de todas las cosas*.

*<<Unifica tu voluntad. / No oigas con tus oídos, / oye con tu corazón. / No oigas con tu corazón, / oye con el soplo vital.<sup>102</sup>*

Sobre esto González España y Pastor-Ferrer reconocer que la exhortación de Zhuāng Zhōu gira en orden a escuchar con el soplo connatural a la Naturaleza que participa de la existencia humana. Que oír, metafóricamente, es oír con aquello que es natural y universal a todos los seres, aquello que yace dentro de cada uno, no con la escucha del exterior, aquello que reposa en palabras y nombres, ya que si se oyera con el corazón sería oír bajo prejuicios y sería imposible distinguir la verdadera voz, la voz del Dào.

*Wúwéi* es saber de la utilidad de lo inútil y actuar, sin hacerlo, acorde a ello: *Todos conocen la utilidad de lo útil. / Todos ignoran la utilidad de lo inútil.<sup>103</sup>* Es precisamente en el *wúwéi* donde se encuentra la llegada a la trascendencia al contemplar la inmanencia. Cuando se actúa sin actuar el ser humano ha comprendido que debe trascender el Mundo, y lo hace cuando sus acciones son desaprehendidas, tanto epistemológica como éticamente hablando.

---

<sup>102</sup> Zhuangzi, versión de Pilar González España y Jean Claude Pastor. Op. Cit. p. 79.

<sup>103</sup> Ibid. p. 94.

*Vagan libremente más allá del polvoriento mundo / ejercitándose en el No.intervención.*<sup>104</sup>

Las consecuencias de los actos basados en el *wúwéi* maximizan entonces las posibilidades creativas del agente despierto. Este planteamiento en apariencia paradójico tiene coherencia cuando se atiende a que todo cuanto sucede en la Naturaleza íntima con las relaciones *yīnyáng*. Aquél que actúa sin actuar actúa del mejor de los modos posibles. *Wúwéi* faculta las condiciones de posibilidad para ser capaces de suspender la mirada sobre las acciones a través de categorías axiológicas, enjuiciantes o categóricas, nos permite ser capaces de aceptar las cosas tal cual son, deslinda al sujeto de patrones de significado.

*Cuando uno participa desde esa perspectiva, sus acciones no estarán preocupadas, controladas o manipuladas; serán wuwei 無為. A diferencia del Laozi, Los Libros Interiores muestran poco interés en los sabios que rigen y asocia el wuwei con la vida libre de los límites de la estructura social. Para vivir libremente, debemos expandirnos más allá de las preocupaciones humanas ordinarias y distanciarnos o desenredarnos de las construcciones sociales a través de las cuales manipulamos y controlamos.*<sup>105</sup>

El despierto cuya vía de acción es el *wúwéi* desprograma el Mundo para radicar en la Tierra y actuar sin actuar libremente. Dado a que ahora posee la capacidad de actuar con forme al *Dào* ya no es necesario intuir como es que se trasciende en la inmanencia, ahora es

---

<sup>104</sup> *Ibid.* p. 125.

<sup>105</sup> Coutinho, Steve. *An introduction to Daoist philosophies*. New York: Columbia University Press, 2014. p. 100.

factible verlo; el ser humano, en la inmanencia, ha trascendido los constructos humanos que le restringen en orden al Mundo. A esto es a lo que se refiere la presente tesis, la acción inmanente trascendente es lograda gracias al *wúwéi*, de no ser por este factor clave no podría entenderse con claridad cómo es que el *Sueño de la mariposa* funge como piedra angular para la ética de Zhuāng Zhōu.

## **5.2.-La espontaneidad sublimada en el actuar humano.**

Se vio *zirán* (自然) como Naturaleza y como *por sí mismo* o espontaneidad en sentido tanto metafísico ontológico como epistemológico, pero ha llegado el momento de estudiarlo en su dimensión ética; esto es en su dimensión como sublimación. Sublimar se entiende aquí como la expresión de hecho en la realidad de una acción que trae consigo la consciencia de algo anterior; para el caso, la espontaneidad sublimada es la acción inmediata, *wúwéi*, del individuo que sabe que es necesario, si es que quiere actuar conforme al *Dào*, actuar sin estructuras racionales analíticas. En otras palabras, sublimación implica haber asimilado mentalmente un modelo de pensamiento y actuar conforme a dicho modelo.

Esta espontaneidad desemboca en la verdadera libertad. La libertad facultada por esta transformación (la del dormido al despierto) no se limita a una libertad político y social es la libertad de ser espontaneo y natural en el actuar. El dormir y el despertar son partes del ciclo de transformación epistemológico y por consiguiente ético, no se olvide que en el *Sueño de la mariposa* se está apelando a ver la Tierra y fluir con ella.

La negación de un yo, en el sentido en que se había tratado, es decir, negar un yo que busca anteponer sus prejuicios y paradigmas a las cosas, es necesario retomarlo:

*El Hombre Supremo carece de yo.*<sup>106</sup>

...

*Sin lo otro no hay yo, / sin el yo nada se manifiesta.*<sup>107</sup>

Sostiene Zhuāng Zhōu. Ahora bien, como se ha visto ya, no es que el yo cree la existencia, sino que preciso es para que el individuo sea que posea un yo. Es a lo que se refiere Huang Yong al decir que:

*Este yo que pierde el yo es lo que Benson llama el yo natural espontaneo (Benson 2005: 316). No sólo es diferente del ser perdido, el ser entrometido, el ser que quiere imponer su propio estándar a los demás, sino que también es diferente del ser restringido, el ser que es víctima de otros seres entrometidos. Por lo tanto, es el yo autónomo, Es en este sentido que la ética de la diferencia zhuangziana no sólo respeta la autonomía de los pacientes morales sino que también respeta la autonomía del agente.*<sup>108</sup>

---

<sup>106</sup> Zhuangzi, versión de Pilar González España y Jean Claude Pastor. Op. Cit. p. 32.

<sup>107</sup> Ibid. p. 45

<sup>108</sup> Yong Huang,. The Ethics Of Diference in the Zhuangzi. Oxford University: Journal of Academy of Religion. 2010. p. 85.

### 5.3.- Fluir con el 道 Dào.

Fluir con el Dào no significa propiamente dejarse llevar, sino actuar sin actuar, espontáneamente; como se ha visto esto requiere de una atención consciente como respuesta de habilidad a los estímulos exteriores sin predicar ni enjuiciar anda en lo absoluto. Fluir con el Dào, entonces, implica, tras todo este recorrido, la experiencia de sí mismo en la jovialidad del devenir. La entropía, la generación, la regeneración y su decadencia no tienen por qué turbar más el intelecto del ser humano despierto, consciente de cómo es que la Naturaleza se mueve, con gusto asume esta condición de la existencia y fluye. Sin el yo tomando decisiones morales normativas, la acción por añadidura es fluida. Más no sólo eso, dado a que existe un constante haber y no haber en el agente ético fluyente en el Dào, cada instante se resuelve en concatenación con el siguiente facultando un *corpus* completo de acciones concentradas.

En la singularidad de todos los seres se hace posible la armonía y la libre conformación de una realidad coherente sin necesidad de razonamientos y estructuras de constricción, la realidad como fenómeno está, por sí sola en armonía y está ordenada según el Dào, siempre en constante cambio merced al vacío de ese mismo Dào: *De hecho, es sólo en virtud de este punto quieto (Dào) que las distintas coordenadas llegan a ser, y que los momentos particulares de la realidad fenomenal son posibles en miembros dinámicos pero muy divididos en estado de flujo.*<sup>109</sup>

Fluir con el Dào es volar con Él.

---

<sup>109</sup> Cfr. Tan, Christine Abigail L. The Butterfly Dream and Zhuangzi's Perceptivism: An Exploration of the differing interpretations of the butterfly dream against the Backdrop Of Dao as pluralistic Monism. *Kritike*. Volume Ten, number two. 2016.

### 5.3.1. Metamorfosis en el ser humano.

Robertt E. Allinson hace un experimento interesante en su traducción del *Sueño de la mariposa*, su método en el experimento es cambiar el orden de los párrafos y explicar con sus palabras lo que sucede en cada párrafo<sup>110</sup>, el presente proyecto hará lo mismo presentando su propia versión a través de la traducción que se ha estado usando, la traducción de González España y Pastor - Ferrer.

- *Una noche, Zhuang Zhou*
- *soñó que era una mariposa,*
- En el sueño de los humanos se confunde la Tierra con el Mundo.
  
- *revoloteando feliz y contenta de serlo.*
- *Pero no sabía que era Zhou.*
- La ignorancia del sueño consiste en no tener en cuenta el despertar.
- La razón funge como ese factor de confusión.
  
- *De pronto, Zhuang Zhou se despertó,*
- *sorprendido de ser él mismo.*
- La vigilia y el sueño se contrastan y este momento es el umbral para el reconocimiento de la ambigüedad que implica la creencia de que las cosas son de una sola manera y forma.
  
- *Ya no sabía si era una mariposa*

---

<sup>110</sup> Cfr. Allison, Robert E. *Chuang-Tzu for Spiritual Transformation. An analysis of the Inner Chapters.* New York: State University of New York Press. 1989.

- *que soñaba ser Zhuang Zhou*
- *o Zhuang Zhou que soñaba ser una mariposa.*
- El haber y no haber, las cosas que acontecen son y no son en virtud de su participación en el 道 Dào, pero esto sólo es visible al despertar.
- La duda existencial surge en aras de desembarazarse del Mundo en pos de la Tierra.
- Surge la espontaneidad en el actuar. Se tiene dicha espontaneidad como sublimación.
  
- *Entre mariposa y Zhuang Zhou*
- *hay una diferencia.*
- Naturaleza (zìrán 自然): Constante movimiento de las cosas sin dejar de tener una pluralidad e individualidad, pero sin alejarse de la Unidad que es el mismo Dào.
- Cada cosa posee el devenir, su propia generación, entropía, regeneración y decadencia.
- La razón ahora consciente de esta constitución metafísica ontológica mira cómo los contrarios que se anudan y desanudan: 陰陽 yīnyáng.
  
- *Eso es lo que se llama*
- *<<transmutación de los seres>>.<sup>111</sup>*
- La Visión trascendente-inmanente tiene cabida.
- El ser humano despierto sabe del 道 Dào y trasciende la confusión de la razón dormida porque contempla la inmanencia.
- Y todo esto lo lleva a cabo gracias al 無為 wúwéi, al actuar sin actuar.

---

<sup>111</sup> Zhuangzi, versión de Pilar González España y Jean Claude Pastor. Op. Cit. p. 64, 65.

Es así como el ser humano, cual mariposa, logra su propia metamorfosis. La percepción del ser humano cambia, su consciencia ha asimilado la Tierra en cuanto tal y nada puede ser como antes. El cosmos por entero se transforma en el repentino momento del despertar. Se ve claramente la diferencia entre lo real y lo que no es real.

El uso de animales en el *Zhuāngzǐ* no es baladí, cada uno tiene su razón de ser: *Al tomar los animales <<a contrapelo>>, por así decirlo, el Zhuangzi puede atacar la ideología consensual de la monarquía ilustrada, burlarse de su aura mágico-religiosa y mostrar hasta qué punto el hombre se perjudica a sí mismo a medida que progresa en la vida pretendidamente <<civilizada>>.*<sup>112</sup>

#### **5.4.- El disfrute de la vida.**

El disfrute de la vida en el *Zhuāngzǐ* no está exento de sus características “paradojas”. El ser humano que se ha despertado, en primer lugar, no dirá que está despierto, en segundo lugar, está consciente, verdaderamente de que va a morir. Pero esto, más allá de causarle pesar, le dará las facultades para vivir la vida plenamente; fiel al *wúwéi* se dejará llevar por lo que la existencia le ofrezca sin necesidad de hacer juicios, suposiciones o tomarse las cosas de manera personal, simplemente fluirá y asumirá lo que tenga que venir. Cada “desavenencia” de la vida no la tomará por tal, sabrá en este estado de consciencia que las cosas se dan por casualidad y coincidencia, no por un orden ulterior que busca hacerle mal. Eso que en apariencia es pernicioso, bien podría no serlo, será preciso ver las cosas con ojos de

---

<sup>112</sup> Graziani, Romain. Op. Cit. p. 57.



camaleón, caleidoscópicamente para comprobar si las cosas son o no como la razón a veces trata de esquematizar.

*Sin embargo, hay otra línea de pensamiento taoísta que enfatiza la relatividad de la naturaleza de las cosas y la identificación del hombre con el universo. Para lograr esta identificación, el hombre necesita un conocimiento y comprensión de un nivel aún más alto, y la felicidad resultante de esta identificación es realmente una felicidad absoluta.<sup>113</sup>*

Fung Yu-Lan continúa en su reflexión reconociendo que esta felicidad o este disfrute de la vida se da en orden a haber trascendido la distinción de estadios. No hay más un yo que fuerce las cosas y quiera hacer que las cosas sean como desea que sean. Es uno con el Dào y no querer imponer su voluntad dada esta situación le genera una paz trascendental en la inmanencia.

*Para Zhuangzi, la libertad no tiene finalidad, es pura independencia, es una manera de fusionarse con la necesidad natural. Lo que mantiene su discurso alejado de las trivialidades de la sabiduría práctica es precisamente que esta manera auténtica de vivir no tiene un modelo preciso, se encarna de formas singulares, inventivas y lúdicas.<sup>114</sup>*

---

<sup>113</sup> Fung Yu-Lan. Op. Cit. p. 109.

<sup>114</sup> Graziani, Romain. Op. Cit. p. 173.

## Conclusiones.

No es posible concluir sin arrojar la pregunta que dio pauta a todo este trabajo de tesis: ¿Es el *Sueño de la mariposa* la piedra angular de la ética daoísta del *Zhuāngzǐ*? La respuesta debe ser honesta, pero al mismo tiempo lúdica en honor a todo lo que se ha estudiado, de tal suerte que debe confesarse que no y sí al mismo tiempo. El *Sueño de la mariposa* no es la piedra angular de la ética daoísta del *Zhuāngzǐ*, es necesario atender a muchísimos otros factores para poder llegar a ella, no obstante, el fragmento puede arrojar mucha luz a dicha ética y puede resolverse como el pretexto perfecto para comenzar a desarrollarla.

Pese a los esfuerzos aquí depositados se concluye que no puede decirse que el *Sueño de la mariposa* sea la piedra angular toda vez que para hacer asequible el espectro completo de tal disciplina es preciso atender a muchos tópicos que fueron dejados a un lado, tales como la muerte, la amistad y el probable monismo zhuangziano. El presente trabajo de investigación se topó en más de una ocasión con la necesidad de recurrir a otros textos para poder dar mucho mayor amplitud a la ética que se trató; si bien es cierto que en la introducción se advirtió sobre esto, también es verdad que de haber sido completamente cierta la tesis no habría habido necesidad de recurrir a nada más que no fuera el fragmento del *Sueño* y textos que versaran en torno a éste. Evidentemente esto no se logró de tal modo.

Ahora bien, como apología tal vez debiera decirse que la estructura que se llevó a cabo no fue el mejor *modus operandi* para demostrar la tesis, sin embargo, esto sería forzar el discurso y empeñarse en querer, por cualquier medio, comprobar que se estaba en lo cierto. Cuestión que no es propia llevar a cabo.

Para poder comprobar que el *Sueño de la mariposa* era la piedra angular de la ética del *Zhuāngzǐ* se trabajó desde la metafísica y la ontología, la epistemología y la misma ética, es probable que lo mejor hubiera sido trabajar el fragmento sólo desde el mismo para poder lograr un acercamiento para comprobar la tesis, pero esto hubiera implicado sacrificar elementos fundamentales para el entendimiento completo del *Zhuāngzǐ* en su acepción de filosofía moral.

Entonces ¿cuál es la piedra angular de la ética del *Zhuāngzǐ*? La respuesta es el Dào. El Dào es la verdadera piedra angular para entender la ética del *Zhuāngzǐ*; no es un concepto sino una constitución ontológica y metafísica la que da cabida por entero a la ética de una obra de semejante envergadura.

Lo cual, más allá de ser algo decepcionante, debe ser visto (si algo se aprendió de todo lo escrito aquí) como un factor benéfico ya que si la piedra angular hubiera sido un fragmento habría que circunscribirse a un ejercicio literario y no a algo que de hecho y de suyo acontece en la existencia.

El mismo Zhuāng Zhōu habría tal vez fruncido el ceño al escuchar la hipótesis de la tesis, pero fue la propia y misma coherencia de la obra, esto es, el libre fluir, lo que llevó a concluir que no están en las palabras la afín acción de los ser humanos, sino en la acción misma de quien vuela como mariposa en este vaivén en el que todos vivimos.

## Bibliografía.

1. Allison, Robert E. *Chuang-Tzu for Spiritual Transformation. An analysis of the Inner Chapters*. New York: State University of New York Press. 1989.
2. Ames T. Roger. *Wandering at Ease in the Zhuangzi*. New York: State University of New York Press. 1998.
3. Bauer, Wolfgang, *Historia de la filosofía china*, Barcelona, España. Herder. 2009.
4. Botton Beja, Flora (Coordinadora), *China. Historia Mínima*, México, Colegio de México, 2016.
5. Botton Beja, Flora, *China. Su historia y cultura hasta 1800*, México, Colegio de México, 2008.
6. Cheng Anne, *Historia del Pensamiento chino*, España, Edicions Bellaterra, 2006.
7. Clarke. J.J. *The Tao of the West*. London: Routledge. 2000.
8. Coutinho, Steve. *An introduction to Daoist philosophies*. New York: Columbia University Press, 2014.
9. Elorduy, Carmelo. *Sesenta y cuatro conceptos de la ideología taoísta de Lao Tzu y Chuang Tzu*. Caracas: Instituto de investigaciones históricas Caracas, 1972.
10. Fung Yu-Lan, *A Short History of Chinese Philosophy*. New York: The Macmillan Companu. 1959.
11. Graham, Angus Charles. *El Dao en disputa*. México: Fondo de Cultura Económica. 1989.
12. Graziani, Romain. *Ficciones filosóficas del Zhuangzi*. España: Trotta. Pliego de Oriente. 2018.
13. Izutsu, Toshihiko. *Sufismo y Taoísmo. Laozi y Zhuangzi*. Madrid: Siruela. 1997.
14. Kohn, Livia (editor). *Daoism Handbook*. Netherlands: Brill. Leiden, Boston, Koln. 2000.
15. Lao Tse. *Tao Te Ching. Los Libros del Tao*. Madrid: Trotta. Pliegos de oriente. 2010.
16. Lee Jung H. *The Ethical foundations of early daoism. Zhuangzi's Unique moral vision*. England: Palgrave Mcmillan. 2014.

17. Liu Xiaogan (editor). *Dao companion to daoist philosophy*. Hong Kong: Springer, 2015.
18. Møller, Hans-Georg. *Zhuangzi's "Dream of the Butterfly": A Daoist Interpretation*. Hawaii: Philosophy East and West. Vol 49. No. 4. 1999.
19. Mollgaard, Eske. *An Introduction to Daoist Thought. Action, language, and ethics in Zhuangzi*. New York: Routledge, 2007.
20. Moore, Charles A. (editor). *The Chinese Mind. Essentials of Chinese Philosophy and Culture*. Honolulu: University of Hawaii Press. 1986.
21. Schleichert, Hubert y Roetz Heiner. *Filosofía China Clásica*. España: Herder. 2013.
22. Tan Christine Abigail L. *The Butterfly Dream and Zhuangzi's Perceptivism: An Exploration of the differing interpretations of the butterfly dream against the Backdrop of Dao as pluralistic Monism*. Kritike. Volume Ten, number two. 2016.
23. Wenzel, Christian Helmut. *Ethics and Zhuangzi: Awareness, freedom, and autonomy*. Taiwan: Journal of Chinese Philosophy 30:1. 2003.
24. Yong Huang, *The Ethics Of Diference in the Zhuangzi*. Oxford University: Journal of Academy of Religion. 2010.
25. Zhang Dainian, *Key Concepts in chinese philosophy*, United States, Yale University and Foreign Languages Press, 2002.
26. Zhuangzi, versión de Hamill Sam y Seaton J.P. *The Essential Chuang Tzu*. Boston: Shambhala Publication. 1998.
27. Zhuangzi, versión de Pilar González España y Jean Claude Pastor, *Los Capítulos Interiores del Zhuangzi*. Madrid: Trotta. 1998.
28. Zhuangzi, versión de Carmelo Elorduy. *Chuang-Tzu. Literato, filósofo y místico taoísta*. Venezuela: Monte Ávila Editores. 1967.
29. Zhuangzi, versión de Iñaki Preciado Idoeta. *Zhuangzi*. Barcelona: Kairos. 2007.