

EL COLEGIO DE MEXICO

CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y AFRICA

EL DAO DE JING EN LA REPUBLICA POPULAR CHINA

Tesis que presenta

LILJANA ARSOVSKA

para optar al grado de

**Maestría en Estudios de Asia y Africa del Norte
Area China**

México, D. F., junio de 1995

AGRADECIMIENTO:

Aprovecho esta oportunidad para agradecer a todos mis maestros de el área de China del Centro de Estudios de Asia y Africa de El Colegio de Mexico, que durante los años de mi preparación en esta institución ayudaron a cubrir muchas deficiencias en mi formación académica, que fueron consecuencia de mis estudios realizados en la República Popular China. Cada uno de ellos con su paciencia y constante trabajo me han enseñado a leer y a procesar los conocimientos conforme una determinada metodología de investigación.

Este trabajo en gran medida se debe al apoyo de mi Profesora Flora Botton B., quien a pesar de sus ocupaciones, siempre tuvo tiempo y ánimo para leer y corregir los multiples borradores de esta tesis.

También quiero agradecer a mi Prof. Russel Meath, quien con su entusiasmo me abrió un mundo de lecturas fascinantes acerca del libro el Dao De Jing.

Finalmente deseo mencionar que sin la ayuda técnica de mi esposo Roberto González G. este trabajo tal vez hubiera sido escrito con una simple máquina mecánica, lo cual le hubiera restado el encanto que ofrecen los caracteres chinos.

Una vez más les doy las gracias a todos aquellos que en forma directa o indirecta apoyaron la realización de este trabajo.

Liljana Arsovska
México D.F., verano de 1994

INDICE

INTRODUCCION

CAP. I. ANTECEDENTES HISTORICOS

- 1) El autor de la obra el 道德经 Dao De Jing
- 2) La época en la cual fue escrito el libro 道德经 Dao De Jing
- 3) 老子 Lao Zi, el hombre.
- 4) El contenido del 道德经 Dao De Jing

CAP. II. EL 道 DAO Y EL 德 DE

CAP. III. EL 道德经 DAO DE JING EN LA REPUBLICA POPULAR CHINA

(Nota) Las traducciones de los versos de la obra 道德经 Dao De Jing así como de todas las citas del idioma chino, fueron realizadas por la autora de este trabajo.

INTRODUCCIÓN

El libro **道德经** Dao De Jing, también conocido como **老子** Lao Zi, ha sido y es un libro de gran interés para el público lector de todo el mundo. El texto de cinco mil caracteres chinos está dividido en 81 capítulos. Estos capítulos están divididos en dos partes; la primera parte es el **道经** Dao Jing o el canon del **道** *dao*, y la segunda parte es el **德经** De Jing o el canon del **德** *de*.

Esta obra clásica china ha sido traducida y comentada en muchos idiomas. En torno a ella se han desarrollado un sinnúmero de polémicas tales como la identidad del autor, la época en la cual fue escrito el libro y se hacen más intensas cuando se trata de comentar el contenido filosófico del **道德经** Dao De Jing.

老子 Lao Zi, el hombre:

Los sinólogos dentro y fuera de China, han discutido extensamente sobre la figura de **老子** Lao Zi el hombre, y posible escritor del clásico **道德经** Dao De Jing. Los distintos argumentos y suposiciones se reflejan en tres puntos de vista básicos:

1. **老子** Lao Zi vivió en el siglo VI a.C.
2. **老子** Lao Zi vivió en el siglo III a.C.
3. **老子** Lao Zi no existió, se trata de un personaje mítico.

El libro y su autor:

Las diferencias académicas no acabaron con la discusión sobre 老子 Lao Zi. Se ampliaron y profundizaron en otros temas, tales como el libro en sí, si tuvo uno o más autores, y la época en la cual fue escrito el 道德经 Dao De Jing. Esta discusión la podemos resumir en cuatro posturas principales:

1. El 道德经 Dao De Jing fue escrito por 老子 Lao Zi en el siglo VI a.C.
2. El 道德经 Dao De Jing es una obra colectiva escrita en el siglo III a.C.
3. 老子 Lao Zi escribió al 道德经 Dao De Jing en el siglo III a.C..
4. El 道德经 Dao De Jing fue escrito entre las dinastías 秦 Qin (221 a.C.-207 a.C.) y 汉 Han (206 a.C. -220 d.C.).

El contenido:

La discusión académica se hace más intensa, al ser tratado el contenido de la obra 道德经 Dao De Jing, el cual contiene los conceptos e ideas principales del daoísmo. Las ideas que destacan por su importancia, dentro de la obra son:

1. La teoría sobre la creación de mundo basada en el 道 *dao*.
2. La teoría de los opuestos y la unión entre ellos.

3. La "no acción" (无为 *wu wei*), característica atribuida a fenómenos naturales y reflejada en fenómenos políticos y sociales, forma parte de la extensa teoría política de 老子 Lao Zi.

4. El (天道 *tian dao*) que puede traducirse como el camino de la naturaleza y que encierra varias características atribuidas a la naturaleza, como la humildad, la pasividad y la simpleza (朴 *pu*). Estas características de la naturaleza se aplican también en el comportamiento humano o el (人道 *ren dao*).

5. La teoría del conocimiento, enfocada hacia el conocimiento del 道 *dao*.

6. La teoría de la inmortalidad, entendida como un ideal a nivel físico y a nivel de trascendencia espiritual.

Este trabajo pretende analizar el rumbo que toma la investigación del daoísmo en la República Popular China bajo la estrecha influencia de las condiciones políticas y sociales del régimen actual. Sin embargo antes de entrar en el tema principal, es necesario detenerse y comentar algunos temas importantes del daoísmo en general.

Cap. I. Antecedentes históricos

El libro 道德经 Dao De Jing, conocido también como 老子 Lao Zi, ha sido el tema central de muchos trabajos de investigación en el mundo entero. La versión de este libro ampliamente aceptada en la actualidad corresponde a la recopilación realizada por Wang Bi (226 d.C. -249 d.C.), en el período de los Tres Reinos (220 d.C. -280 d.C.). Este clásico chino está dividido en 81 capítulos que en total contienen algo más que cinco mil caracteres chinos. Los 81 capítulos, se dividen en dos partes; la primera parte es conocida como el 道经 Dao Jing o el canon del 道 *dao* y consta de 37 capítulos, y la segunda parte se conoce por el nombre del 德经 De Jing o el canon del 德 *de* y contiene 44 capítulos.

La primera parte pone más énfasis en problemas filosóficos, tales como el 道 *dao*, o principio creador del mundo; comenta sus características y su comportamiento, y la segunda parte se concentra más en problemas morales y éticos, tales como el comportamiento del hombre frente a la naturaleza y la sociedad.

En Mawangdui en la provincia de Hunan, durante la excavación de la tumba No. 3 perteneciente a la dinastía 汉 Han (206 a.C.-220), entre otros materiales, se encontraron dos versiones del libro 道德经 Dao De Jing y otros escritos daoistas. Estas versiones son algo diferentes de la versión antes mencionada, sin embargo las diferencias son sutiles y no cambia el sentido general del 道德经 Dao De Jing. En estas versiones primero esta

colocado el 德经 De Jing y luego el 道经 Dao Jing. La variación en el orden de las dos partes jamás ha tenido una explicación satisfactoria, pero sí ha provocado las especulaciones de muchos estudiosos, según los cuales este orden explica, que para 老子 Lao Zi los problemas sociales y morales eran más importantes que las cuestiones metafísicas del 道 *dao*. Las versiones del 道德经 Dao De Jing encontradas en 马王堆 Mawangdui, no registran una división por capítulos, y el orden de algunas ideas cambia; a parte de eso varían algunos caracteres, sin que esto modifique en lo absoluto, el sentido de las ideas fundamentales¹.

El libro 道德经 Dao De Jing se considera como el clásico más importante de la doctrina filosófica daoista que contiene los conceptos centrales de este pensamiento. Estas ideas y conceptos han sido ampliados, desarrollados y comentados por muchos seguidores de la escuela daoista durante más de dos mil años.

El pensamiento daoista, se desarrolló paralelamente con otras corrientes de pensamiento filosófico. Entre las "escuelas" más importantes que florecieron en los períodos de Primavera y Otoño (770 a.C.-476 a.C.) y los Reinos Combatientes (475 a.C -221 a.C.) están la escuela de Confucio, de Mo Zi, de Han Feizi, la escuela de los nombres y la escuela Yin-Yang.

Según Wang Bo, en estas escuelas se reflejan elementos y conceptos filosóficos, sociales, económicos, políticos y culturales de las culturas y pueblos de las dinastías 夏 Xia (aprox. siglo XXI a.C. -siglo XVI a.C.), 商 Shang (aprox. siglo XVI a.C. -siglo XI a.C.) y 周 Zhou (siglo XI a.C. -221 a.C.). Los conceptos e ideas originales, han sido ampliadas,

¹ 1. HENRICKS, G. Robert. Lao-Tzu, Te-Tao Ching, A new Translation based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts, Nueva York, Ballantine Books, 1989, pp.11-31

desarrolladas y finalmente sistematizadas por las diferentes escuelas filosóficas y sus seguidores a lo largo de la historia china².

Sin pretender olvidar la enorme influencia mutua que surge entre estas escuelas filosóficas, tal vez vale la pena mencionar, que entre las distintas corrientes filosóficas de los períodos de Primavera y Otoño y los Reinos Combatientes, las más antagónicas entre sí, han sido el confucianismo y el daoismo. Más adelante se verá en qué consiste el antagonismo entre ellas. Durante siglos, estudiosos han puesto un gran empeño en tratar de demostrar quién fue primero 孔子 Confucio o 老子 Lao Zi. Tal vez lo más justo sería reconocer que éstas dos corrientes filosóficas junto con otras escuelas de pensamiento, formaron las bases para el despegue de la cultura china tal y como la conocemos en la actualidad.

Aún sin pretender profundizar sobre el tema, es importante mencionar la diferencia que existe entre la doctrina filosófica daoista y la religión daoista, que se desarrolló durante el período de la dinastía 西汉 Han del Este (25-220).

En la filosofía daoista no se reconoce un Dios o espíritu como creadores del mundo sino que se desarrolla el concepto del 道 *dao* como principio generador de la realidad.

La religión daoista por su parte, hace un sincretismo de muchos conceptos confucianos, tales como la virtud y la moral confuciana, con ideas daoistas tales como, valorar al individuo (贵生 *gui sheng*), valorar la virtud natural (贵德 *gui de*) y la no acción (无为 *wu wei*). Más adelante toma la estructura de la religión foránea Budista, para constituir la primera religión autóctona y sistemática china. La fuente de inspiración y apoyo de esta religión, son las obras clásicas confucianas, daoistas y budistas principalmente. Los creyentes veneran al

² WANG Bo. "Lao Zi and the Xia Culture", Chinese Studies in Philosophy, Vol. 21, Rev. No. 4, Verano, 1990. pp.34-69.

legendario Emperador Amarillo 黄帝 *Huang Di* y a 老子 *Lao Zi*, pero no como un personaje histórico sino como un personaje mitológico de China.³

Son muchas las dudas que existen alrededor del libro 道德经 Dao De Jing, tanto sobre su autor, la época en la cual fue escrito, y finalmente sobre la interpretación de su contenido.

1) El autor de la obra 道德经 Dao De Jing.

Sobre este tema podemos distinguir dos puntos de vista básicos.

Algunos estudiosos tales como Hu Shi, Lin Yutang, Zhang Songru y Lu Jianfeng,⁴ basándose en fuentes históricas escritas en varias obras clásicas tales como 史记 Shi Ji, 礼记 Li Ji⁵ y otras, dicen que un hombre 老子 *Lao Zi* escribió el libro 道德经 Dao De Jing en el período de Primavera y Otoño, es decir en el siglo VI a.C.

³ HOU Cai. "The Contents of the Daoist Religion and its Cultural Function", Chinese Studies in Philosophy, Vol. 22, Rev. No. 2, Invierno 1990-91, pp. 24-42.

⁴ HU Shi, 中国哲学史大纲 Zhongguo Zhexue Shi Da Gang, (Resumen de la historia de la filosofía china), Hong Kong, Hong Kong Comercial Press, 1938.

LIN Yutang. The Wisdom of Lao Zi, Nueva York, Modern Library, 1942.

ZHANG, Songru, 老子较读 Lao Zi Jiao Du, (Lectura comparativa de Lao Zi) Changchun, Jilin Renmin Chubanshe, 1981,

LU Jianfeng. 老子其人其书及其道论 Lao Zi qi ren, qi shu, ji qi dao lun, (Lao Zi el hombre, su libro y su teoría de dao), Hubei, Xinhua yingshuhua chang, 1982.

⁵ 史记 SHI JI, (Crónica del historiador). Esta obra histórica que consta de 130 capítulos fue escrita por Si Maqian (145a.C.-86a.C.), de la dinastía Han del Oeste. El 史记 Shi Ji registra eventos desde el legendario Emperador Amarillo hasta el Emperador Han Wu, abarcando así un período de casi tres mil años. Una parte del libro narra la forma de vivir, las costumbres, los ritos, el arte y la filosofía de los distintos pueblos durante la dinastía Zhou. El 史记 Shi Ji contiene muchas biografías de personajes celebres, tanto de estadistas como de pensadores, científicos y otros.

礼记 LI JI (El libro de los ritos). Es uno de los cinco clásicos confucianos. Contiene

Sin embargo, otros estudiosos tales como Creel, Feng Youlan, Zhang Dainian, Guo Moruo y Ren Juyu,⁶ consideran que el 道德经 Dao De Jing es una obra colectiva del siglo III a.C., ya que reúne a todas las ideas centrales de la filosofía daoista, muchas de las cuales aparecieron y se consolidaron a lo largo de un período de trescientos o más años.

2) La época en la cual fue escrito el libro 道德经 Dao De Jing.

En cuanto a la época en la cual fue escrito el libro 道德经 Dao De Jing, los estudiosos han expuesto dos argumentos que se contradicen.

Algunos estudiosos tales como Legge,⁷ Lin Yutang, Hu Shi, Zhang Songru, Lu Jianfeng y Wang Bo consideran que el 道德经 Dao De Jing fue escrito en el siglo VI a.C. ya que la mayoría de los conceptos y las ideas de esta obra, tales como el 道 *dao*, la no acción (无为 *wu wei*) y otros, existieron mucho antes que 老子 Lao Zi o Confucio; por lo tanto el autor del 道德经 Dao De Jing no hizo más que reunir estas ideas dentro de un sistema filosófico, planteado dentro de su obra.

información sobre los ritos apropiados para diversas actividades de la vida cotidiana durante la dinastía Zhou.

⁶ CREEL, H. G. Chinese Thought, from Confucius to Mao Tse-Tung, Chicago, The University of Chicago Press, 1960, pp.81-97.

FENG Youlan. 中国哲学史 Zhongguo Zhexue Shi, (Historia de la filosofía china), Beijing, Zhongguo Shuju, 1961, pp.120-123.

ZHANG Dainian. 中国哲学发汇 Zhongguo Zhexue Fahui, (El desarrollo de la filosofía china), Taiyuan, Shanxi Renmin Chubanshe, 1981, pp.330-333.

GUO Moruo. 哲学论理 Zhexue Lunli, (Ensayos filosóficos), Jianxi, Renmin Chubanshe, 1953, pp.28-37.

REN Juyu. 中国哲学发展史 Zhongguo Zhexue Fazhan Shi, (Historia del desarrollo de la filosofía china), Beijing, Renmin Chubanshe, 1983, pp.242-244.

⁷ LEGGE, James, The Texts of Taoism, Nueva York, Dover Publications, Inc. 1962.

Otros eruditos como Duyvendak,⁸ Feng Youlan, Creel, Zhang Dainian y Ren Xuyu afirman que el 道德经 Dao De Jing aparece mucho más tarde, aproximadamente en el siglo III a.C. Para sostener su punto de vista, los estudiosos se basan principalmente en el contenido del 道德经 Dao De Jing, que según ellos representa una condena clara y permanente al pensamiento confuciano, el cual fue estructurado en su totalidad en el siglo III a.C. Por lo tanto la crítica de este pensamiento no puede aparecer antes del pensamiento en sí.

Duyvendak, por ejemplo, dice que los testimonios históricos sobre la época en la cual fue escrita la obra son importantes, pero lo principal es la obra y su temática central, que en este caso, es una negación constante del pensamiento confuciano.

"no es posible formular una crítica tan completa al Confucianismo antes de que éste esté formado, por lo tanto, el libro 道德经 Dao De Jing no pudo aparecer antes del siglo III a.C."⁹

Aquí es importante explicar en términos generales, cuáles son las diferencias principales entre el pensamiento confuciano y la filosofía daoista.

Tanto los confucianos como los daoistas emplean dentro de su esquema filosófico los conceptos 道 *dao* "camino" y 德 *de* "moral, virtud". Mientras que para los confucianos el 道 *dao* representa la forma correcta de actuar, para los daoistas el 道 *dao* es el principio creador de todas las cosas (万物 *wan wu*), que no tiene forma ni características determinadas, es estático pero está en constante movimiento según sus propias leyes. El 德 *de* para los confucianos es virtud manifestada a través del comportamiento externo y para los

⁸ DUYVENDAK, Jan Julius Lodewijk, Tao Te Ching, London, John Murray Ltd, 1954,

⁹ *Ibid*, pp.1-15.

daoistas es la expresión del 道 *dao* manifestado en cada objeto particular. Las virtudes esenciales del confucianismo son los ritos (礼 *li*) que se refieren al cumplimiento de todos los ritos, la humanidad (仁 *ren*) y la rectitud (义 *yi*) que se refiere al comportamiento interior. Para los daoistas estas tres "normas éticas" son las causantes del desorden porque tratan de intervenir el curso natural del universo. Para los confucianos actuar conforme a los tres principios básicos es ser noble (君子 *jun zi*), para los daoistas actuar de esta manera es ir en contra de las leyes de la naturaleza que se mueve y se transforma según sus propias reglas. Para los confucianos la sociedad y sus instituciones son lo primero y el individuo está en segundo lugar; según los daoistas, es necesario salvar la integridad individual del peligro que implican las instituciones y las leyes confucianas.

Estas, son algunas de las diferencias principales que existen entre el daoismo y el confucianismo. Con el tiempo, las diferencias se han profundizado y definido dentro de las dos escuelas filosóficas; el confucianismo y el daoismo. El confucianismo y el daoismo, han luchado en las diferentes épocas y dinastías por atraer el patrocinio de las casas imperiales y durante toda la historia han fijado las normas del pensamiento y el comportamiento del pueblo chino.

Feng Youlan en su libro La historia de la Filosofía China dice:

"El libro 道德经 Dao De Jing o 老子 Lao Zi es posterior a 论语 Lun Yu y 孟子 Mencio¹⁰ ya que antes

¹⁰ 论语 LUN YU, (El libro de las Analectas) Uno de los clásicos confucianos. Contiene muchas enseñanzas de Confucio transmitidas en forma escrita por sus discípulos.

孟子 MENCIO, (372 a.C.-289a.C.), seguidor del pensamiento confuciano dedicado al estudio del perfeccionamiento de la naturaleza humana. Es considerado autor del libro Mencio, obra fundamental para el estudio de la filosofía del período de los Reinos Combatientes.

de Confucio nadie escribía cosas no oficiales; además, la forma de los capítulos no es tipo pregunta-respuesta y el estilo es mucho más sencillo y comprensible en comparación con los viejos clásicos. Todo eso hace pensar que el 道德经 Dao De Jing fue escrito en el período de los Reinos Combatientes (475 a.C. -221 a.C.)"¹¹

Además Feng Youlan cita al 史记 Shi Ji donde en el capítulo sobre las "Seis Escuelas Filosóficas", se dice claramente que en el 道德经 Dao De Jing se encuentra lo mejor de Confucio, de Mencio, de la "Escuela de los Nombres" (名学 Ming Xue), de Han Feizi y los "legalistas", de la doctrina Yin Yang, etc. Feng Youlan comenta que la condición necesaria para extraer lo mejor de esas escuelas, es ser posterior a ellas.¹²

Entre los estudiosos que afirman que el 道德经 Dao De Jing es una obra escrita en el siglo VI a.C. cabe destacar los argumentos de Lu Jianfeng y Wang Bo.

Lu Jianfeng,¹³ critica severamente las "suposiciones infundadas" de Feng Youlan, quien afirma que antes del período de los Reinos Combatientes no existían obras individuales en China. Para afianzar su punto de vista sobre 老子 Lao Zi como autor del 道德经 Dao De Jing, Lu argumenta que el mismo Confucio en la época de Primavera y Otoño recopiló y editó varios clásicos, tales como, el 礼记 Li Ji, el 史经 Shi Jing¹⁴ y el 春秋 Chun Qiu¹⁵ entre otros.

¹¹ FENG Youlan. 中国哲学史. Zhongguo Zhixue Shi, (Historia de la filosofía china), *op. cit.* p.121.

¹² *Ibid*, p.122.

¹³ LU Jianfeng. *op.cit.* pp.23-29.

¹⁴ 诗经 SHI JING, (El libro de poesía) Clásico confuciano que contiene 305 canciones. Algunas son himnos religiosos, otras son canciones populares sobre el amor y otras describen la vida cotidiana y las costumbres de los pueblos durante la dinastía Zhou hasta la época de Primavera y Otoño.

Wang Bo¹⁶ en su estudio "老子 Lao Zi y la Cultura 夏 Xia", va aún más allá, y trata de demostrar que todos los conceptos claves del 道德经 Dao De Jing, tales como el 道 *dao* entendido como principio creador del universo, la no acción (无为 *wu wei*), las ideas tales como la compasión, la simplicidad y la ignorancia, exaltar el agua en el contexto "lo débil vence lo fuerte" (Cap. 36) y la teoría de "estado pequeño con población escasa" (Cap. 81), existieron desde el período de la dinastía 夏 Xia. Por lo tanto dice Wang, 老子 Lao Zi no necesitaba esperar hasta el siglo III a.C. para escribir su libro el 道德经 Dao De Jing. Para argumentar su afirmación, Wang se basa en algunos descubrimientos arqueológicos en torno a las culturas 龙山 Longshan y 耳里头 Erlitou, situadas históricamente en el período de la dinastía 夏 Xia (aprox siglo XXI a.C.-siglo XVI a.C.), y otros libros clásicos tales como, 礼记 Li Ji, 周易 Zhou Yi¹⁷, y otros, en los cuales se mencionan detalles sobre los ritos y costumbres de los pueblos, que vivían en el período de la dinastía 夏 Xia.

3) 老子 Lao Zi, el hombre.

Varios clásicos chinos consideran a 老子 Lao Zi como el creador del pensamiento daoista. En los diferentes estudios dentro y fuera de China, que tratan de definir al autor del

¹⁵ 春秋 CHUN QIU, (Los Anales de Primavera y Otoño). Libro clásico confuciano que contiene principalmente información histórica sobre el reino Lu (722a.C.-481a. C.) del cual era oriundo Confucio.

¹⁶ WANG Bo. *op.cit.* pp.44-51.

¹⁷ 周易 ZHOU YI, conocido también como 易经 YI JING o "El libro de los cambios". Contiene información sobre la vida cotidiana de varios pueblos muy antiguos. Además explica el significado de los 64 exagramas usados durante muchos siglos para adivinar y predecir los cambios de muchos fenómenos naturales así como sociales.

道德经 Dao De Jing, la obra clásica más citada es el 史记 *Shi Ji*, o "Crónica del historiador". En el capítulo sobre 老子 Lao Zi, el autor del 史记 *Shi Ji*, Si Maqian dice:

"老子 Lao Zi nació en la aldea Li, del distrito Ku ubicado dentro del estado Chu. Su apellido era Li, su nombre Er y su apodo Dan. Trabajaba en los archivos de Zhou. Confucio fue a Zhou para consultar a 老子 Lao Zi sobre los ritos 礼 *li*. 老子 Lao Zi le dijo: 'Los hombres a los que te refieres ya están muertos y sus huesos petrificados. Sólo sus palabras permanecen. Cuando el caballero posee la virtud, sabe dirigirla, y cuando no, flota como una hoja en el viento. He oído que el buen mercader, esconde sus riquezas como si no tuviera nada, y el caballero que posee la virtud, aparenta estupidez. Libérate del orgullo, de los deseos y las falsas apariencias, no las necesitas. Esto es todo lo que te tengo que decir.' Confucio se retiró y les comento a sus alumnos: ' Sé que los pájaros pueden volar, y los peces pueden nadar y los animales pueden correr. Lo que corre puede ser atrapado, lo que nada puede ser pescado, lo que vuela puede ser capturado. Pero no sé como vuela el dragón sobre las nubes y se eleva al cielo. 老子 Lao Zi, al quien yo vi hoy es como los dragones.'... 老子 Lao Zi practicaba el 道 *dao* y el 德 *de*. Sus enseñanzas partían de una cosa sin nombre. Vivió en Zhou por mucho tiempo, y al observar su decadencia, decidió abandonarlo. En la frontera Yin Shi le dijo: 'Usted está a punto de retirarse, escriba por favor un libro para mi'. 老子 Lao Zi escribió un libro de dos partes. Expuso el significado del 道 *dao* y del 德 *de* en algo más de cinco mil caracteres y partió. Ya nada se supo de él.... Hay quien dice que Lao Lai Zi también vivía en Chu. El también escribió un libro compuesto de quince partes, dedicado a las enseñanzas daoistas y era contemporáneo de Confucio. Algunos dicen que 老子 Lao Zi vivió 160 años y otros dicen que vivió más de 200 años, debido a que practicaba el 道 *dao* y otros métodos para conservar la vida. ...Los que hoy siguen a 老子 Lao Zi repudian a Confucio, y los que siguen a Confucio, critican a 老子 Lao Zi. Eso no quiere decir que la gente con diferente dao no se pueda comprender mutuamente. Li Er enseñaba la no acción como el medio para la

auto-transformación y la pasividad como el camino hacia la auto-rectificación."

Esta fuente bibliográfica sobre 老子 Lao Zi es considerada como la más completa y concreta, y aún así nos podemos dar cuenta que arroja muy pocos datos claros y precisos, que pueden confirmar la existencia histórica del hombre 老子 Lao Zi como posible escritor del 道德经 Dao De Jing y padre del pensamiento daoista.

En el 庄子 Zhuang Zi¹⁸ se menciona en varias ocasiones a 老子 Lao Zi, sin embargo no hay muchos datos precisos que podrán confirmar la existencia objetiva de 老子 Lao Zi.¹⁹

El 礼记 Li Ji en el capítulo "Las preguntas de Ceng Zi" comenta uno de los encuentros entre Confucio y Lao Dan, en el cual Confucio consulta al maestro Lao Dan sobre los ritos luctuosos.²⁰

El 春秋 Chun Qiu, por su parte, también proporciona cierta información sobre los encuentros entre Confucio y Lao Dan en los cuales los dos maestros intercambiaron opiniones sobre los ritos (礼 *li*)²¹.

El exceso de leyendas y la falta de datos históricos precisos, han ocasionado grandes divergencias de opiniones entre los académicos en cuanto a la existencia real de 老子 Lao Zi, como hombre y como autor del libro el 道德经 Dao De Jing.

James Legge, Hu Shi, Lin Yutang, Zhang Songru, Lu Jianfeng, Guo Moruo, Zhang Dainian y Ren Xuyu, por ejemplo, apoyándose en el 史记 Shi Ji, ubican a 老子 Lao Zi, el

¹⁸ 庄子 ZHUANG ZI, (aprox.369a.C.-286a.C.), fue uno de los principales exponentes del daoismo en China. Su pensamiento filosófico expresado a través de cuentos, fabulas y aforismos, está recopilado dentro del libro 庄子 Zhuang Zi.

¹⁹ CHEN, M. Elen. Tao Te Ching, a New Translation with Commentary, Nueva York, Paragon House, 1989, pp.27-28.

²⁰ *ibid*, p.8.

²¹ *ibid*, p. 11.

hombre, en el siglo VI a.C. y afirman que fue contemporáneo de Confucio e incluso que fue su maestro.

Wang Chong (1744 -1794) de la dinastía 清 Qing (1644 -1911), Creel, y Feng Youlan, consideran que 老子 Lao Zi el hombre nunca existió, que se trata de un personaje mítico al cual se le atribuye la paternidad del pensamiento daoista en China.

Feng Youlan dice que Si Maqian dentro del capítulo dedicado a 老子 Lao Zi mezcla otros personajes tales como Lao Laizi y Tai Shihou. Esto explica dice Feng, que la confusión sobre la existencia real de 老子 Lao Zi en realidad ya existe en el siglo II a.C.; por lo tanto es poco probable que hoy, después de más de veinte siglos, nosotros determinemos con más precisión la existencia de 老子 Lao Zi y la época en la cual supuestamente vivió.²²

4) El contenido del 道德经 Dao De Jing.

En los 81 capítulos del 道德经 Dao De Jing están enunciados y desarrollados varios temas.

El tema central comentado en más de diez capítulos, es la teoría sobre la creación del universo que tiene su origen en el 道 dao, antes del cual no existe nada y después del cual existen todas las cosas (万物 wan wu) Mientras el 道 dao es estático y eterno, sus creaciones (万物 wan wu) están en continuo movimiento, tienen principio y fin, nacen del 道 dao y al final de su ciclo de vida regresan al 道 dao. El dao dentro del 道德经 Dao De Jing tiene dos connotaciones; la primera es 道 dao como principio creador del universo y la

²² FENG Youlan. 中国哲学史 Zhongguo Zhexue Shi, (Historia de la filosofía china) *op.cit.* p.123

segunda es 道 *dao* como modo o método de actuar. Otro tema importante del 道德经 Dao De Jing es la dialéctica daoista, expresada a través de los contrarios cielo-tierra, ser- no ser, largo- corto, fuerte-débil, etc. Estos contrarios no son independientes, existen solamente uno en función del otro, y están en continuo movimiento.

En el plan social y político, el 道德经 Dao De Jing, a pesar de favorecer un orden natural y espontáneo, sin embargo, no puede imaginar la sociedad humana sin la existencia de los gobernantes y los gobernados. Según 老子 Lao Zi, entre estas dos clases hay muchas contradicciones, sin embargo la no acción (无为 *wu wei*) puede suavizar las contradicciones que existen entre estos dos estratos, en el momento que cada uno de ellos comience a actuar (有为 *you wei*) para defender sus intereses particulares. La no acción (无为 *wu wei*), según 老子 Lao Zi puede garantizar la paz bajo el cielo, ya que tanto los gobernantes como los gobernados, harán exclusivamente aquello que les corresponde de acuerdo a su origen y su clase social. De esta forma no habría conflicto de intereses entre las clases sociales opuestas. Para 老子 Lao Zi, conceptos confucianos tales como humanidad (仁 *ren*), justicia o rectitud (义 *yi*), ritos (礼 *li*), y la posibilidad de autoperfeccionarse, son conceptos abstractos e hipócritas, ya que pretenden ser igualmente válidos tanto para los gobernantes como para los gobernados. Según 老子 Lao Zi esto es imposible, ya que el significado de la benevolencia, la justicia y los ritos, no puede ser igual para los gobernados y los gobernantes. Pretender unificar los criterios y los intereses de estas dos clases antagónicas, es crear conflicto, y el conflicto no corresponde al estado ideal de 老子 Lao Zi, en el cual reina la paz y la armonía. El estado ideal de 老子 Lao Zi, es el estado pequeño con población escasa (小国寡民 *xiao guo gua min*) (Cap. 81), puesto que el estado grande y rico existe a costa de otros estados

pequeños y pobres, y la historia nos puede proporcionar un sin fin de ejemplos en este sentido.

El 道德经 Dao De Jing en varios capítulos tales como el 14, 19 y el 47, para explicar desde otro ángulo el 道 *dao*, habla sobre la forma peculiar de conocer al 道 *dao*. Las características que tiene el 道 *dao* son: no se oye, no se ve, no se toca, es forma sin forma, es cuerpo sin cuerpo, etc. Por lo tanto, parece que ni los sentidos ni otros métodos convencionales del conocimiento, ayudan a conocer el 道 *dao*. Lo que sí se puede conocer a través de los sentidos y la razón, son las manifestaciones del 道 *dao* encarnadas a través del 德 *de*. Esto a dado lugar a dos interpretaciones, muy opuestas, de la teoría del conocimiento de 老子 Lao Zi. Las dos interpretaciones parten de la definición del 道 *dao*. Los que identifican al 道 *dao* con conceptos trascendentales, tales como Dios, espíritu, fuerza sobrenatural, etc, dicen que en este contexto el 道 *dao* siempre está presente, y por lo tanto se puede entender el planteamiento de 老子 Lao Zi que consiste en "sin salir de la casa se puede conocer el mundo" (Cap. 47). A su vez, aquellos que interpretan al 道 *dao* como materia, también dicen que todas las cosas y objetos que nos rodean son materia, y por lo tanto, también justifican el planteamiento "sin salir de la casa se puede conocer el mundo".

En todos los planteamientos mencionados se demuestra la necesidad de definir la naturaleza del 道 *dao*, porque es cada vez más obvio que alrededor de la comprensión del 道 *dao* giran todas las ideas centrales de la filosofía daoista.

Un aspecto muy discutido en la República Popular China y muy poco comentado en el occidente, es la representatividad social del libro 道德经 Dao De Jing y su escritor.

Los eruditos de la República Popular China, particularmente en los años cincuentas, sesentas y setentas, dentro de todos sus trabajos de investigación sobre la filosofía antigua china, han reflejado una tendencia generalizada, que consiste en tratar de definir las escuelas filosóficas, así como sus iniciadores y seguidores como decadentes o progresistas. Según este esquema, las filosofías decadentes son aquellas que representan y defienden los intereses de la clase al poder, y los progresistas, por consecuencia, son aquellas escuelas que defienden los intereses del pueblo.

Las investigaciones filosóficas hechas por estudiosos chinos, más que estudiar el significado de los diferentes sistemas filosóficos dentro del contexto histórico en el cual aparecieron, han usado los sistemas filosóficos con fines políticos muy definidos. La discusión académica, particularmente sobre la historia y la filosofía antigua china, durante más de tres décadas, han sido el campo de batalla entre dos grupos de intelectuales chinos. El primer grupo se ha dado a la tarea de opacar a todos los sistemas filosóficos que no ayudan a justificar el sistema político, económico y social del gobierno actual, cimentado en la doctrina marxista-leninista y el pensamiento de Mao Zedong. En cambio, el segundo grupo ha insistido en exaltar los valores de la filosofía antigua china por encima de los criterios de la actualidad.

Para determinar la representatividad social del 道德经 Dao De Jing, tal y como se comentó previamente no existen datos precisos sobre la vida de 老子 Lao Zi. Por lo tanto, es imposible deducir la tendencia política de 老子 Lao Zi, apoyándose en el análisis de sus ancestros o sus descendientes. La única fuente disponible, para aclarar este punto, es la obra, el 道德经. Es preciso observar con atención cómo los estudiosos chinos en la interpretación de conceptos filosóficos daoistas, usan criterios marxistas, y apoyándose en estos criterios,

con fines políticos muy claros , le ponen a 老子 Lao Zi y a su filosofía diversos calificativos tales como decadente, retrograda, antirrevolucionario, o bien progresista, revolucionario y otras.

Este punto será examinado en el último capítulo de éste trabajo.

A continuación se presentará un resumen de la discusión desarrollada alrededor de los cuatro tópicos más importantes del 道德经 Dao De Jing: el 道 *dao*, la dialéctica, la teoría del conocimiento y la teoría política de 老子 Lao Zi.

CAP. II. EL 道 DAO Y EL 德 DE

Todo el pensamiento daoista gira alrededor del concepto de 道 *dao*. El significado literal del 道 *dao* es camino o hablar. Sin embargo las distintas escuelas filosóficas de los periodos de Primavera y Otoño y los Reinos Combatientes, han usado esta palabra como eje para construir alrededor de ella su esquema filosófico. Antes de eso, dentro de la visión cosmológica tradicional de China basada en la unión entre el cielo, la tierra y el hombre, el 道 *dao* ya jugaba un papel muy importante. Unido a tres palabras claves como son el cielo (天道 *tian dao*), la tierra (地道 *di dao*) y el hombre (人道 *ren dao*), el 道 *dao* implica el camino, el comportamiento, las características, la naturaleza, el propósito, y la finalidad de la existencia del cielo, de la tierra y del hombre.

El propósito fundamental de esta variedad de manifestaciones del 道 *dao* (del cielo, la tierra y el hombre) es alcanzar la coexistencia en armonía eterna.²³

Las diversas escuelas de pensamiento que se desarrollan durante las épocas de Primavera y Otoño y los Reinos Combatientes, comparten la necesidad de alcanzar la armonía eterna, en lo que difieren es, en la comprensión del significado de cada una de las manifestaciones del 道 *dao* y del 德 *de*; en el orden de importancia que le asignan a estas manifestaciones; y finalmente en la forma que proponen para alcanzar la armonía en el universo.

²³ La armonía eterna es un ideal, compartido por todas las escuelas filosóficas, antiguas de China. Consiste en el equilibrio entre todas las manifestaciones del 道 *dao*. Si alguna de estas manifestaciones domina o es dominada por las otras, entonces, el equilibrio se rompe y vien la desgracia (凶 *xiong*).

Entre las diferentes escuelas de pensamiento, el confucianismo, el daoismo, el legalismo, la escuela de Mozi, la escuela de los nombres y la escuela de Yin-Yang, las que presentan mayores contradicciones entre sí son el confucianismo y el daoismo. El antagonismo entre estas escuelas parte de la diferente concepción del 道 *dao* y del 德 *de* y se refleja en todo su esquema filosófico.

Para los confucianos, el 道 *dao* es una forma determinada de actuar del cielo, de la tierra, y del hombre. El confucianismo en su período formativo no prestó importancia a cuestiones tales como, el origen del universo, o el comportamiento de la naturaleza y su influencia sobre el ser humano. Aceptando a priori la existencia y la influencia que ejerce el cielo (天 *tian*), concebido como una fuerza sobrenatural que coordina la existencia y las transformaciones del 道 *dao* del universo (天道 *tian dao*), del de la tierra (地道 *di dao*) y del hombre (人道 *ren dao*), el confucianismo optó por desarrollar bajo el concepto de 道 *dao* del hombre (人道 *ren dao*), un amplio esquema de normas, reglas y fórmulas éticas y morales con el fin de regular la sociedad humana. Este rígido, inflexible y jerárquico esquema de comportamiento moral, que sacrifica al individuo por el bien de la comunidad, puso las bases para el desarrollo de un estado centralizado y autoritario de China.

Según el esquema confuciano, el 德 *de* es la virtud adquirida a través del arduo y continuo estudio y de un comportamiento adecuado conforme al sexo y la jerarquía que tiene el individuo dentro de la familia y la sociedad.

Los daoistas por otro lado, tomaron al 道 *dao* como eje de su pensamiento y desarrollaron alrededor de él una visión particular sobre la naturaleza y el hombre. El 道 *dao*

es aquello que genera al cielo a la tierra y al hombre, y establece las reglas para su transformación.

El 德 *de* a su vez, es la expresión de la vitalidad del 道 *dao* manifestada en cada objeto particular.

La ambigüedad y la falta de precisión que caracteriza al 道 *dao* dentro del 道德经 Dao De Jing, ha dado lugar a un sinnúmero de interpretaciones del 道 *dao* y de todas las enseñanzas daoistas.

Feng Youlan²⁴ apoyándose en el contenido del 道德经 Dao De Jing, le asigna al 道 *dao* dos significados principales:

- 1) 道 *dao* es aquello de donde vienen y a donde se regresan todas las cosas;
- 2) 道 *dao* es aquello que rige la existencia y los cambios de todas las cosas.

Al ser responsable de la generación y de la transformación de "las diez mil cosas" (万物 *wan wu*) el 道 *dao* se coloca por encima de las cosas.

Las características de aquello que genera al universo son la ausencia de nombre (无名), (Cap. 1) inmutabilidad (常), (Cap. 1) y ausencia de forma (无形) y otras características que se perciben a través de los sentidos y la razón. (Cap. 14)

Las diez mil cosas diferentes, tienen existencia (有 *you*), tienen nombre (有名 *you ming*), cambian (非常 *fei chang*) y tienen forma (有象 *you xiang*) y otros atributos que los definen. Ninguna de estas cosas pueden ser el origen de la naturaleza. Sólo algo distinto a las diez mil cosas, que no tiene existencia (无 *wu*), que no tiene nombre (无名 *wu ming*), que no

²⁴ FENG Youlan. A History of Chinese Philosophy, Princeton, The University of Princeton press, 1983, pp. 190-191

cambia (常 *chang*), que no tiene forma ni esencia determinada (无象无形 *wu xiang, wu xing*), puede ser "la madre" del cielo y la tierra (Cap. 1)

El 道 *dao* se compara con la madera sin tallar (朴 *pu*) (Cap. 32), ya que la madera sin tallar, no tiene forma ni ninguna otra característica que la define, al tallarla, se convierte en muchos utensilios que tienen principio, forma, uso, y fin.

El 道 *dao* generó al universo a través de varios pasos.

"La tierra y el cielo son generadas por el ser (有 *you*), y el ser es generado por el no ser (无 *wu*)."

(Cap. 40)

El 道 *dao* se identifica con el no ser (无 *wu*). El no ser, en el contexto daoista no corresponde a la nada o al vacío absoluto, su único atributo real es "lo ilimitado" . El no ser (无 *wu*), existe únicamente en función del ser (有 *you*) y posee características opuestas a las del ser.

El ser y el no ser, en el pensamiento daoista, son parte de una secuencia lógica, basada en dos contrarios que a través de su juego dialéctico generan al universo. De ninguna manera dice Feng,²⁵ estos conceptos daoistas se deben de interpretar como la nada (无 *wu*) que existe antes del algo (有 *you*), y tampoco se puede decir que en un tiempo y espacio determinados, la nada le da origen al algo.

" El 道 *dao* genera al uno, el uno al dos, el dos al tres y el tres genera a las diez mil cosas."

(Cap. 42).

²⁵ FENG Youlan. 中国哲学史论文初记. *Zhongguo Zhexue Shi Lun Wen Chu Ji*, (Colección de tesis acerca de la historia de la filosofía china), Shanghai, Shanghai Renmin Chuban She, 1956, p. 153.

Una vez más dice Feng, ese esquema matemático que propone 老子 Lao Zi para explicar el origen del universo, no corresponde a un orden cronológico determinado, sino a un orden, donde el 道 *dao* es el no ser (无 *wu*) que existe en función del ser o el uno (有 *you*), donde el dos es la unión entre el ser y el no ser, y el tres es la interacción del ser y el no ser, de la cual se generan a las diez mil cosas.

Feng Youlan²⁶ pone especial énfasis en los conceptos (常 *chang*) invariable, y (反 *fan*) retorno. Lo invariable según Feng, es la ley de cambio constante de la naturaleza cuyo principio básico es el retorno.

"El retorno es el movimiento del 道 *dao*."

(Cap. 40)

Ya que el retorno es el movimiento del 道 *dao*, entonces todas las manifestaciones del 道 *dao* al aproximarse a su extremo se transforman en manifestaciones contrarias, por eso: lo bueno al tocar su extremo se convierte en malo (Cap. 58); lo vacío será lleno, lo joven se tornará viejo (Cap. 22); el huracán no dura toda una mañana, ni la tormenta dura todo un día (Cap. 23); los que tienen demasiado lo pierden y los que no tienen nada logran satisfacer su necesidad (Cap. 77); lo débil vence a lo fuerte (Cap. 36); hazlo pequeño para que crezca, hazlo grande para que desaparezca (Cap. 36).

Esta ley natural invariable dice Feng, expresada por muchas paradojas que parecen confusas, es una correcta apreciación de la ley de transformación del universo.

²⁶ FENG Youlan. The Spirit of Chinese Philosophy, Londres, Routledge & Kegan Paul LTD, 1962, pp. 59-81.

Tomando al 道 *dao* como objeto del conocimiento, el daoismo desarrolló una visión particular sobre el conocimiento y la sabiduría.

El daoismo reconoce dos niveles de conocimiento. El primer nivel se refiere al conocimiento simple, adquirido a través de los sentidos y el razonamiento. Este conocimiento denominado (为学 *wei xue*), sólo puede penetrar en la esencia de las creaciones del 道 *dao*, porque ellas tienen características determinadas que pueden ser percibidas por los sentidos.

El 道 *dao* no posee ninguna característica que pueda ser percibida por los sentidos, por lo tanto, dice Feng, apoyandonos en los sentidos sólo podemos conocer sus manifestaciones pero no su esencia. Para conocer el 道 *dao*, los daoistas proponen el método (为道 *wei dao*) que consiste en observar e imitar el comportamiento de la naturaleza.

En algunos capítulos del 道德经 Dao De Jing aparentemente se niega la importancia del conocimiento:

"Rechaza los cultos y elimina los sabios, el pueblo se beneficiará cien veces..... olvida el egoísmo y anula los deseos."

(Cap. 19)

El conocimiento acerca del mundo, según 老子 Lao Zi, incita al deseo de poseer y dominar el mundo; por lo tanto la ignorancia es mejor que la sabiduría cuya meta es equivocada.

Sin embargo, dice Feng, a diferencia de lo que muchos aseveran, el daoismo no negó la importancia del conocimiento ordinario. El conocimiento común para los daoistas es inferior al conocimiento dirigido hacia el 道 *dao*, puesto que el conocimiento simple, adquirido a través de los sentidos sólo puede conocer las manifestaciones (que están en constante cambio) del 道 *dao* (非常 *fei chang*). También entre más profundo y detallado sea el conocimiento acerca de

las manifestaciones, más se aleja el estudioso de la esencia del 道 *dao*. Sin embargo, dice Feng, a fin de llegar al nivel superior del conocimiento, es necesario pasar primero por el nivel inferior para darse cuenta de sus limitaciones, descartarlo y persistir en la búsqueda del verdadero conocimiento.

El concepto de no acción (无为 *wu wei*), dentro del 道德经 Dao De Jing representa la manera de actuar del 道 *dao*.

"El 道 *dao* no actúa, sin embargo nada queda sin hacer."
(Cap. 37)

En el contexto daoista, la no acción no implica inmovilidad sino espontaneidad y naturalidad en el comportamiento. Para alcanzar la armonía eterna con el universo, es necesario vivir de acuerdo con los principios del 道 *dao*.

Según Creel,²⁷ el 道 *dao* dentro del contexto del pensamiento daoista, es un concepto metafísico al cual se le atribuyen la creación y la transformación del universo. Las características del 道 *dao* según el 道德经 Dao De Jing son: la simpleza comparada con la madera sin tallar (朴 *pu*) (Cap.32), la ausencia de deseo (无欲 *wu yu*) (Cap.1), la ausencia de una forma determinada (无象之象 *wu xiang zhe xiang*) (Cap.14), la imparcialidad (不仁 *bu ren*) (Cap.5), la espontaneidad (自然 *zi ran*) (Cap.25), la no acción (无为 *wu wei*) (Cap.48) y la permanencia (常道 *chang dao*) (Cap.1).

Las manifestaciones del 道 *dao* por su parte, tienen una forma determinada (有象 *you xiang*), están en movimiento constante (非常 *fei chang*), son originadas por el 道 *dao* y al final de su ciclo de vida, retornan al 道 *dao*.

²⁷ CREEL, H.G. Chinese Thought, from Confucius to Mao Tse-Tong, New York, A Mentor Book, 1960, pp. 81-97.

El hombre en este contexto es parte del道 *dao*. El ser humano en comparación con el resto de las manifestaciones del道 *dao*, no es ni superior ni inferior. Siendo una micro replica del macro orden universal, el hombre al abandonar las características del道 *dao*, y buscar el dominio sobre la naturaleza, rompe la armonía del universo y provoca la desgracia.

Según Duyvendak²⁸ el道 *dao* (camino) en el道德经 Dao De Jing es el proceso de cambio y crecimiento. La única constante del universo es el cambio. El cambio es natural (自然 *zi ran*) (Cap.25), espontáneo (无为 *wu wei*) (Cap.48), permanente (常道 *chang dao*) (Cap.1) y cíclico (反道 *fan dao*) (Cap.40).

El道 *dao* es la ley del universo según la cual todo cambia espontáneamente, constantemente y cíclicamente. El cambio es la característica innata del universo, no existe un fenómeno o una fuerza sobrenatural que induce o manipula el cambio. Esta ley universal del cambio, los daoistas la aplican a todas las cosas que constituyen el macro y el microcosmos. En dicho contexto, el camino del hombre (人道 *ren dao*) con el fin de preservar la armonía del universo debe de imitar al camino del cielo (天道 *tian dao*).

Lau²⁹ y Welch³⁰ interpretando el道德经 Dao De Jing, dicen que según ésta obra, el道 *dao* es responsable de la creación, la existencia y la transformación del universo. Ellos en respuesta a la pregunta qué es el道 *dao* citan los siguientes versos:

"Sin nombre es el principio del cielo y de la tierra..."

(Cap. 1)

²⁸ DUYVENDAK, Jan JuliusLodewijk. Tao Te Ching, Londres, John Murray, 1954, pp. 1-15.

²⁹ LAU, D. C. Lao Tzu, Tao Te Ching, Londres, Penguin Books, 1963.

³⁰ WELCH, Holmes. The Parting of the Way Boston, Beacon Press, 1957.

" 道 Dao es forma sin forma, es imagen sin sustancia, no se distingue y es oscuro".

(Cap. 14)

"Es oscuro y no se distingue pero adentro está la imagen, pero adentro está la sustancia, pero adentro está la esencia"

(Cap. 21)

"Antes de él no hay nada, después de él están las diez mil cosas"

(Cap.4)

En estos versos se describe el 道 *dao* en forma negativa y obscura. Un nombre concreto, una forma concreta y una imagen clara, limitaría al 道 *dao* que no tiene límites. Pero ese 道 *dao* que no se puede definir ni nombrar y que aparentemente es abstracto, es sin embargo, lo que contiene la existencia y la no existencia, es decir contiene todas las distintas manifestaciones de la existencia.

En cuanto a cómo funciona el 道 *dao*, ellos dicen:

"El camino crea al uno, uno al dos, dos al tres y el tres crea a las diez mil cosas."

(Cap.42)

Esta secuencia de la generación del mundo material que ocurre fuera de un tiempo y espacio determinados, forma parte de la antigua visión cosmológica china sobre la creación del universo, según la cual el 道 *dao* (para los daoistas), o el 天 *tian* (para los confucianos) generaron una masa única y compacta representada por el "uno"; al dividirse esta masa, se formaron el cielo y la tierra, representados por el "dos" o por el 阴 *yin* y el 阳 *yang*,³¹ la

³¹ La teoría 阴阳 *yin-yang* formaba parte del pensamiento y de la tradición cultural de los pueblos anteriores a los periodos de Primavera y Otoño y Reinos Combatientes. En un principio se usó para denominar a la tierra y al cielo como dos fenómenos opuestos y a su vez complementarios. Posteriormente, a través de la observación y el estudio del comportamiento de los fenómenos naturales, al 阴 *yin* y el 阳 *yang* se le atribuyeron numerosas características

interacción entre el yin y el yang origina la existencia material, representada por el "tres" y reflejada en "las diez mil cosas" (万物 *wan wu*) del universo.

"El retorno es la dirección del camino, la debilidad es su manifestación".

(Cap. 40)

Los cambios y las transformaciones de las manifestaciones del 道 *dao* no son lineales sino cíclicas; se originan en el 道 *dao* y al terminar su siglo de vida predeterminado, retornan a él.

"El hombre mientras vive es blando y flexible, al morir es duro y tieso, las plantas son blandas y húmedas, al perecer son tiesas y secas, por lo tanto, lo blando anuncia la vida y lo duro anuncia la muerte"

(Cap.76)

En el 道德经 Dao De Jing, el 道 *dao* se identifica con las manifestaciones yin, tales como el agua (水 *shui*), la hembra (雌 *ci*), la madera sin tallar (朴 *pu*) y el lactante (婴儿 *ying er*), ya que la debilidad y la simpleza indican el principio, mientras la fortaleza yang, indica el fin de la existencia.

"El camino nunca actúa, sin embargo nada queda sin hacer."

(Cap. 38)

"Les da la vida pero no los posee, los beneficia sin pedir gratitud, los rige, sin ejercer autoridad sobre ellos" .

opuestas y a su vez complementarias. Bajo el concepto de 阳 *yang* se agruparon una serie de manifestaciones tales como: el macrocosmo, el cielo, el sol, el hombre, lo alto, el calor y otros, Bajo el concepto de 阴 *yin* se agruparon las manifestaciones opuestas como: el microcosmo, la tierra, la luna, la mujer, lo bajo, lo frío, etc. Así, la teoría de 阴阳 *yin-yang* se convirtió en un código para clasificar y explicar los fenómenos naturales y el comportamiento de la sociedad humana. El estado ideal del yin y del yang, es el equilibrio. El universo cambia y se transforma pretendiendo alcanzar el equilibrio del yin y el yang. El 阴 *yin* y el 阳 *yang* dependen uno del otro, existen uno en función del otro, se oponen uno al otro.

(Cap. 51).

"El camino no se inclina y no muestra favoritismo."

(Cap. 79)

Esos capítulos hablan sobre la naturaleza espontánea (自然无为 *zi ran, wu wei*) (Cap.25), altruista (生而不有 *sheng er bu you*) (Cap.10), e imparcial (不仁 *bu ren*) (Cap.5), que los daoistas le atribuyeron al 道 *dao* que si bien es el motor de todo movimiento o acción, sin embargo no actúa. La no acción (无为 *wu wei*) en el contexto daoista, no corresponde a la pasividad absoluta, sino que implica actuar y cambiar conforme las leyes de la naturaleza.

En el daoismo, el comportamiento del 道 *dao* de la naturaleza, se convirtió en un patrón de comportamiento social. La no acción, la humildad y la imparcialidad fueron los valores más destacados en el código moral daoista.

Según Waley,³² el 道 *dao* dentro de la filosofía antigua china es camino, sendero, método, principio, doctrina y modo de hacer las cosas. Las distintas escuelas de pensamiento le asignaron diferentes características al camino cuya finalidad es la felicidad, la verdad y la armonía. El camino de la naturaleza según los daoistas, es natural (自然 *zi ran*) (Cap.25), espontáneo (无为 *wu wei*) (Cap.48), imparcial (不仁 *bu ren*) (Cap.5) y sin deseo (无欲 *wu yu*) (Cap.1). Para lograr la armonía con el universo, el hombre debe asimilar e imitar las características que el 道德经 *Dao De Jing* le atribuye al camino de la naturaleza.

El daoismo hay una constante insistencia sobre la relatividad de todos los conceptos y fenómenos. Nada es absoluto, todo es relativo. Todo existe sólo en comparación con su opuesto. El día existe porque existe la noche. Algo es bello porque existe lo feo.

³² WALEY, Arthur. El camino y su poder, Buenos Aires, Editorial Kier, 1979,

La no acción daoista, característica atribuida al **道** *dao* de la naturaleza y transferida al comportamiento humano, se contrapone a la constante e incansable acción de los confucianos por el bien publico. La naturaleza aparentemente no actúa y aún todo queda hecho; eso es porque ella actúa espontáneamente.

En cuanto al conocimiento y la sabiduría, los daoistas dice Waley, no creen que podemos confiar en los sentidos o en la razón para conocer el **道** *dao*, ya que el **道** *dao* no tiene características que puedan ser percibidas a través de los sentidos o la razón. Sin embargo, los métodos convencionales de conocimiento, sí nos pueden ayudar para conocer y entender las manifestaciones del **道** *dao*.

Para los daoistas, según Waley, el **道** *dao* más que un concepto, esencia o fenómeno, es una actitud frente al universo y a la vida.

Tal y como hemos podido observar, los pensadores previamente mencionados han analizado diversos conceptos claves de la obra **道德经** Dao De Jing partiendo la mayoría de las veces del contenido de la obra. Su análisis corresponde aparentemente a criterios académicos, básicamente filosóficos y no pretenden darle una interpretación influida por tendencias políticas o ideológicas, aunque eso no se puede evitar del todo.

A continuación se presentará un resumen de la discusión sobre el **道德经** Dao De Jing realizada por los estudiosos de la República Popular China en los últimos cuarenta años con el fin de aclarar los criterios que usaron en el análisis de ésta obra.

CAP. III. EL 道德经 DAO DE JING EN LA REPÚBLICA

POPULAR CHINA

Al analizar los trabajos de los estudiosos de la República Popular China acerca del 道德经 Dao De Jing, resalta a la vista la diferencia entre el enfoque occidental y el enfoque chino. Mientras los estudiosos occidentales generalmente estudian la obra dentro del contexto histórico en el cual fue escrita, los chinos interpretan la obra desde el marco ideológico que rige la vida política, económica y social de China actual.

Este marco ideológico conocido como "pensamiento marxista-leninista completado por 毛泽东 Mao Zedong", durante muchos años fue y sigue siendo un filtro para el trabajo académico en China.

Es prácticamente imposible hablar del marxismo en China sin mencionar al incuestionable líder militar, político e ideológico, 毛泽东 Mao Zedong. Tal vez en el caso de China cuya autodefinición es "una sociedad socialista fundada en el pensamiento marxista-leninista y de 毛泽东 Mao Zedong", es mucho más fácil hablar de Mao y omitir a Marx y a Lenin, que al revés.

Desde los tiempos de la revolución china, 毛 Mao se perfiló como un indiscutible líder militar, político e ideológico. Su ideología basada en la teoría marxista-leninista, adaptada a la realidad china, constituyó el fundamento para la organización de la estructura política, económica, social y cultural de la República Popular China, formada en 1949.

Conforme a este esquema ideológico cuya premisa fundamental es la incansable e interminable lucha de clases, todo el pueblo es decir, los campesinos, los obreros, los soldados, los cuadros y los intelectuales tenían una tarea que cumplir para construir la sociedad socialista y aproximarse al comunismo. Entre todos estos elementos que componían la sociedad china, los más difíciles de amoldar, eran los intelectuales. El presidente 毛 Mao siempre destacó la importancia de los intelectuales en la construcción de China, sin embargo también estuvo consciente de los problemas que ellos podían causar.

"Ellos a través de su labor creativa y de enseñanza tienen una gran influencia en el proceso de consolidación de la nueva China".³³

"Sin embargo ya que los intelectuales chinos fueron formados dentro del sistema semi feudal-semi colonial, es obvio que arrastran ideas erróneas y decadentes acerca de su papel en la nueva sociedad china. Por lo tanto, hay que darles tiempo para que adquieran conciencia y corrijan sus errores del pasado."³⁴

Según 毛 Mao:

"Los intelectuales en el caso de China le deben servir al proletariado, a las grandes masas de campesinos, obreros y soldados ya que ellos componen más de noventa por ciento de nuestra población. A través de la popularización del arte y la literatura y la elevación paulatina de la calidad de la gente, los intelectuales deben de nutrir constantemente el espíritu revolucionario y la conciencia de clase de la población. Para cumplir su tarea, ellos deben prepararse arduamente y elevar su conciencia."³⁵

³³ Textos escogidos de Mao Zedong, Beijing, Renmin Chubanshe, 1965, p. 262

³⁴ *Ibid*, p.264

³⁵ *Ibid*, pp.275-288

El presidente 毛 Mao nunca especificó cuál era el tiempo necesario para que los intelectuales chinos nacidos en la época pre-revolucionaria digieran a fondo el marxismo y adapten su trabajo creativo a sus lineamientos. Sin embargo los acontecimientos históricos post-revolucionarios muestran que el gran líder pronto perdió la paciencia con los intelectuales.

Los intelectuales que se quedaron en China como Guo Moruo, Feng Youlan y otros, acostumbrados a una relativa libertad de creación y arduas discusiones académicas, producto de los logros obtenidos a través del movimiento del 4 de Mayo, se vieron en serios apuros al tener que ajustar su labor al esquema marxista, el único marco teórico aceptado por el nuevo régimen. Sin embargo, las esperanzas que ellos abrigaban hacia el Partido Comunista y hacia el presidente 毛 Mao, se reflejaron en sus múltiples publicaciones acerca de la historia y la filosofía china, escritos conforme los parámetros marxistas.

Durante el período que siguió al establecimiento de la República Popular China se reescribió la historia china y otras ramas del conocimiento tales como la filosofía, la arqueología, etc. Era necesario replantearlas, pero ahora dentro del marco teórico marxista-leninista. La versión de una historia cíclica planteada por Si Maqian en su obra el 史记 Shi Ji no correspondía a los parámetros marxistas fundamentados en la visión lineal del desarrollo histórico. Era necesario introducir términos y conceptos marxistas tales como lucha de clases, proletariado, esclavismo, feudalismo, dialéctica, etc. Historiadores tan destacados como Guo Moruo y Fan Wenlan trataban de demostrar que en China existió el esclavismo durante las épocas de la dinastía 商 Shang (aprox. siglo XVI a.C.-siglo XI a.C.) que fue substituido por el feudalismo con el establecimiento de la dinastía 西周 Zhou Occidental (77

a.C.-221 a.C.).³⁶ Dentro de esta nueva historia "anónima", el único héroe era el pueblo.³⁷ En el escenario de los diferentes períodos históricos aparecieron dos equipos; el pueblo y los gobernantes. El pueblo dentro de los diferentes reinados y dinastías siempre conservó las mismas características; era noble, trabajador, pobre y oprimido por los gobernantes. Y los gobernantes comenzando por Qin Shihuang (259a.C.-210a.C.) y terminando por Pu Yi (1906-1967), eran tiranos, ricos y opresores.³⁸

Los diferentes sistemas filosóficos antiguos también fueron objeto de múltiples polémicas. El materialismo *versus el* idealismo se convirtió en el único parámetro válido para todos los trabajos de investigación. Era necesario definir la representatividad social de los filósofos para clasificarlos como revolucionarios o contrarrevolucionarios. Los filósofos antiguos como Confucio, Mencio, Zhuangzi, Han Feizi y otros que marcaron los cimientos para el desarrollo de la cultura y la sociedad china, generalmente provenían de las familias nobles y trabajaban al servicio de los gobernantes; por lo tanto pertenecían a la clase opresora y eran contrarrevolucionarios.

Según la nueva versión de la historia china, los opresores y los oprimidos llevaban a cabo una constante e interminable lucha de clases.³⁹

³⁶ LOUE, Kam. Inheriting Tradition: Interpretation of the Classical Philosophers in Communist China, 1949-1966, Oxford, Oxford University Press, 1986. pp.16-24.

³⁷ KAHN, Harold y Albert Feuerwerker. "The Ideology of Scholarship: China's New Historiography" The China Quarterly, No.22, abril-junio de 1965, pp.1-13.

³⁸ *Ibid.* pp.28-32.

³⁹ *Ibid.* p.96.

Los estudiosos de la historia y la filosofía antigua china en la República Popular a pesar de usar los mismos criterios y conceptos marxistas dentro de sus trabajos analíticos sobre un determinado tema, no siempre llegaban a la misma conclusión. Dentro de los diferentes trabajos de los intelectuales postrevolucionarios, es evidente la contradicción entre el marxismo universal y el nacionalismo chino. Mientras los historiadores marxistas tales como Xu Chixia argumentaban que la lucha de clases es un fenómeno universal aplicable a todas las culturas y períodos históricos, otros historiadores y filósofos nacionalistas tales como Wu Han, Jian Bozan, Feng Yulan etc. planteaban que tal vez el concepto de lucha de clases no es muy aplicable en el análisis de la historia antigua de China, porque en algunas épocas históricas no es fácil observar un claro antagonismo entre los diferentes estratos de la sociedad china, ya que dentro de la historia china se pueden observar largos períodos de paz social. Además argumentaban que algunos valores tradicionales chinos tales como la benevolencia, la piedad filial de Confucio, el amor sin distinción de Mo Zi, etc. son universales porque no son prerrogativa de ninguna clase social en particular.⁴⁰

A pesar de las buenas intenciones y esfuerzos por reformar sus criterios, los intelectuales chinos formados antes de 1949 pronto chocaron con los intereses del gobierno y con los jóvenes intelectuales chinos educados en el marxismo-leninismo. Nutridos con la cultura clásica china y un fuerte espíritu nacionalista, los viejos intelectuales intentaron pelear terreno dentro del estrecho margen permitido conforme las lemas "usar de la historia sólo aquello que

⁴⁰ GOLDMAN, Merle. "The Role of History in Party Struggle, 1962-64", The China Quarterly, No. 51. julio-septiembre de 1972, pp.500-519

fortalece la actualidad", y "usar del extranjero sólo aquello que sirve para nuestro progreso económico".⁴¹

Al ver la lentitud de su transformación, el Partido Comunista y su líder Mao ansiosos por llegar al comunismo, se desesperaron y emprendieron en contra de ellos muchas campañas políticas en las décadas de los cincuentas, sesentas, setentas, y ochentas.

El espacio para las confrontaciones académicas a veces era amplio y otras veces conforme alguna campaña política se volvía tenso. En los primeros años después de 1949, el ambiente político reflejado en la campaña "dejar que las cien flores se abran y los cien pájaros canten a la vez", propiciaba un clima favorable para la discusión académica.⁴² La vieja guardia de intelectuales aprovechó las circunstancias para exaltar los valores de la historia y la tradición china por en cima del marxismo. Las polémicas que surgían en el campo académico casi siempre se extendían y abarcaban temáticas de la actualidad. Sin embargo, la casería de brujas emprendida a través de "la campaña contra los derechistas" de 1957 (反右派运动 *fan you pai yun dong*) y el "Gran Salto Adelante" (大跃进 *da yue jin*) de 1958, inhibieron considerablemente la discusión académica entre los historiadores y filósofos marxistas y nacionalistas. En su discurso ante la conferencia nacional del Partido Comunista sobre el trabajo de propaganda, el presidente Mao señaló:

"Entre los intelectuales chinos aún hay una minoría que persiste en oponerse al marxismo y que criticandolo como

⁴¹ QI Feng, ,马克思主义与中国的历史学 "El marxismo y la ciencia histórica en China" 历史研究 *Li Shi Yanjiu*, No.2, 1983. pp.3-14

⁴² 毛泽东与中国的历史学 "Mao Zedong y la ciencia histórica en China", 历史研究 *Li Shi Yanjiu*, No.6, 1983, p.4

un pensamiento dogmático y restrictivo cae en el revisionismo. Hacia ellos es necesario emprender un proceso de reeducación e integración con las masas de obreros y campesinos."⁴³

Tal parece que los intelectuales nacionalistas no tomaron en cuenta este aviso. El fracaso de las políticas económicas del "Gran Salto Adelante", les permitió a los historiadores nacionalistas usar sus argumentos, directamente en contra de la explicación marxista de la historia china e indirectamente en contra de las políticas de Mao Zedong.

Sin embargo el comienzo de la Gran Revolución Proletaria Cultural (文化大革命 *wenhua da geming*) acabó con toda posibilidad de profundizar el debate académico y tal vez modificar el rumbo de la historia actual de China. "Aunque la Gran Revolución Cultural se ubica dentro de un período que no va más allá de 10 años, sin embargo sus consecuencias sobre el desarrollo de las ciencias sociales han durado mucho más. En la década de los ochentas las polémicas sobre la historia y la filosofía antigua china han revivido con mucha fuerza y entusiasmo. Algunas campañas políticas tales como la campaña en contra de la "contaminación espiritual" (精神污染 *jingshen wuran*) de 1983, principalmente en contra de la "contaminación espiritual" que proviene del extranjero, y es considerada como nociva para el pueblo chino, siguen influyendo en el curso de la vida académica en China, sin embargo los espacios para la discusión son cada vez mas amplios.

⁴³ Textos escogidos de Mao Zedong, op.cit. p. 508

⁴⁴ *Ibid*, pp.515-519

Esto fue y es el clima en el cual se desarrolló y se desarrolla la investigación acerca del **道德经 Dao De Jing** en la República Popular China.

Para examinar las tendencias de la investigación acerca del **道德经 Dao De Jing** realizada en la República Popular China es necesario mencionar los trabajos de algunos estudiosos sobre el tema.

El **道德经 Dao De Jing**, la obra más importante del sistema filosófico daoista, ha sido el tema de muchos artículos y ponencias.

Casi todos los trabajos de los estudiosos chinos, acerca del **道德经 Dao de Jing** están divididos en cinco capítulos:

- 1) ¿El **dao** es materia o es idea?
- 2) ¿Dialéctica materialista o dialéctica idealista?
- 3) Teoría de conocimiento ¿retrógrada o progresista?
- 4) Teoría política ¿decadente o revolucionaria?
- 5) Representatividad social: ¿La obra representa los intereses del pueblo o de la clase en el poder?

Todos los estudiosos chinos de la época postrevolucionaria han tratado de responder de una u otra forma ante estas preguntas. A pesar de que los distintos autores plantean y desarrollan diferentes temas de la obra, en sus conclusiones se pueden observar con mucha claridad las dos tendencias características en los trabajos académicos del periodo postrevolucionario: unos opacan la obra por el bien de la ideología vigente y los otros exaltan sus valores en virtud de preservar la grandeza de la tradición cultural china.

El marco teórico en el cual se desarrolla la discusión acerca del 道 *dao* es el marxismo, por lo tanto, todas las definiciones del 道 *dao* giran alrededor de dos ejes: 道 *dao* es un concepto idealista que se puede interpretar como la nada, o el vacío, o es la materia en su condición original sin una forma y cuerpo y fuera del tiempo y de un espacio determinado.

Huang Niao, Sun Shuping, Chong Shuye y Wu Xing,⁴⁵ apoyandose en el análisis de algunos versos de la obra definen al 道 *dao* como la nada ⁴⁶:

"El 道 *dao* que se puede explicar no es el 道 *dao* eterno...."

(Cap. 1)

"El 道 *dao* es vacío, pero su uso no tiene límites..."

(Cap. 4)

"Se mira pero no se ve, se llama alusivo, se palpa pero no se toca, se llama minucioso,..."

(Cap. 14)

"...las diez mil cosas bajo el cielo nacen de algo, el algo nace de la nada."

⁴⁵ HUANG Niao, 中国历史上的唯心论哲学家 *Zhongguo Lishi shang de Weixin Lun Zhexuejia*, (Los filósofos idealistas dentro de la historia China), Guangxi Renmin Chubanshe, 1981, pp.23-25.

SUN Shuping. 中国哲学史稿. *Zhongguo Zhixue Shi Gao*, (Historia de la filosofía china), Shanghai, Shanghai Renmin Chubanshe, 1980, pp.99-102.

CHONG Shuye. 先秦老子思想研究 — *Xian Qin Lao Zi Sixiang Yanjiu*, (El pensamiento de Lao Zi antes de la dinastía Qin), Jinan, Qilu Shu She, 1982, pp.108-137.

WU Xing. 黄老哲学通论. *Huang Lao Zhixue Tonglun*, (Comentarios sobre la filosofía Huanglao), Hangzhou, Zhejiang Renmin Chubanshe, 1985, pp.26-66.

⁴⁶ Algunos estudiosos chinos que interpretan al 道 *dao* como la nada o el vacío, distinguen dos naturalezas en él, el (无 *wu*) o la nada total y el (有 *you*) o el proceso de transformación de la nada en el algo material del cual emanan las diez mil cosas (万物 *wanwu*).

(Cap. 40)

Ellos afirman que el 道 *dao* que no se puede explicar, que es un vacío, que no se ve, no se oye ni se toca y nace de la nada, es la nada o el vacío (无 *wu*) que existe antes del algo o la existencia material (有 *you*). Por lo tanto, dicen ellos, el 道德经 Dao De Jing es una obra que representa al genero idealista dentro del desarrollo del pensamiento en China.

Huang Niao dice:

"El 道 *dao* es el origen del universo que existe antes de la materia y fuera de un tiempo y espacio determinados... Conforme las característica que 老子 Lao Zi le atribuye al 道 *dao*, podemos concluir que se trata de la nada (无 *wu*) que le da origen a la existencia (有 *you*)"⁴⁷

Wu Xing considera:

"A pesar de que el escritor de 老子 Lao Zi debido a la época en la cual vivió no pudo distinguir las diferencias entre el materialismo y el idealismo, hoy nosotros podemos y debemos interpretarlo correctamente. Nosotros tenemos la herramienta y el marco teórico necesario para determinar que el concepto clave que usa 老子 Lao Zi para explicar el origen del universo, el 道 *dao*, no es materia. Por lo tanto, el daoismo de 老子 Lao Zi impulsó el desarrollo de la visión idealista del universo."⁴⁸

Li Xianjin, Ke Yunsan y Chen Shanhong⁴⁹ apoyandose en los siguientes versos:

⁴⁷ HUANG Niao, *op.cit.* p.28

⁴⁸ WU Xing, *op.cit.* p.56.

⁴⁹ LI Xianjin, 中国哲学史 Zhongguo Zhexue Shi, (Historia de la filosofía china), Beijing, Renmin Chuban She, 1985, pp.108-131.

KE Yunsan. 论中国哲学史 Lun Zhongguo Zhexue Shi, (Comentarios sobre la historia de la filosofía china), Hangzhou, Zhejiang Renmin Chuban She, 1983, pp.81-92.

CHEN Shanhong. 中国哲学史纲要 Zhongguo Zhexue Shi Gangyao, (Aspectos importantes de la historia de la filosofía china), Hangzhou, Zhejiang Renmin Chuban She, 1980, pp.80-83.

"El 道 *dao* es una cosa, en ella está latente la forma y la energía..."

(Cap. 21)

"Una cosa confusa pero completa existía antes que el cielo y la tierra..."

(Cap. 25)

"El 道 *dao* genera al uno, el uno al dos, el dos al tres y el tres crea las diez mil cosas.."

(Cap. 42)

"...por lo tanto, en el algo reside la forma y en la nada reside la función"

(Cap. 11)

afirman que el 道 *dao* es la unión entre el algo y la nada o entre lo material y lo inmaterial.

Li Xianjin considera:

"Debido a la naturaleza dual característica para el pensamiento chino antiguo, el 道 *dao* no debe ser entendido como la nada (无 *wu*) ni como el algo (有 *you*). El 道 *dao* dentro del pensamiento de 老子 Lao Zi representa la unión entre el algo y la nada. De esta unión surge la esencia y la transformación del universo."⁵⁰

Ke Yunsan dice:

"El 道 *dao* es la unión de el algo y de la nada. Estos dos existen juntos y dependen uno del otro. El algo determina la forma y la estructura de los objetos y la nada determina el proceso de su transformación. . Los cambios que se presentan en el equilibrio de la nada y el algo, se traducen en cambios cualitativos del universo."⁵¹

⁵⁰ LI Xianjin, *op.cit.* p. 109.

⁵¹ KE Yunsan, *op.cit.* p.84

Por otro lado Wang Xinye, Lu Jianfeng, Zhang Songru y Zhang Guliang⁵², apoyándose en estos mismos versos, afirman que el 道 *dao* que no se ve, que no se oye, ni se toca, que existe antes que el cielo y la tierra, y que genera a las diez mil cosas, es la materia en su condición original y primitiva, que existía antes de la formación de las diversas manifestaciones del universo; por lo tanto, la obra 老子 Lao Zi representa la tendencia materialista dentro de la filosofía antigua china.

Lu Jianfeng considera:

"...el 道 *dao* dentro del 道德经 Dao De Jing es la materia sin forma ni características determinadas. El 道 *dao* que no tiene nombre (无名 *wu ming*), que no se ve, no se toca y no se oye, es la materia en su condición original a la cual no se le puede dar un nombre concreto como el agua, el fuego o la tierra. Esta materia contiene en sí a todos los elementos básicos considerados por algunos filósofos griegos, indios o chinos como los orígenes del universo.

Por otro lado está la materia que tiene nombre (有名 *you ming*), manifestada en los objetos concretos que tienen nombre, que nacen, crecen y al final de su ciclo de vida regresan al 道 *dao* es decir a la materia sin nombre (无名 *wu ming*)."⁵³

Wang Xinye dice:

⁵² WANG Xinye. 中国哲学论丛. Zhongguo Zhexue Lun Cong. (Discusión acerca de la filosofía china), Jinan, Shandong Daxue Chuban She, 1986, pp.1-13.

LU Jianfeng. 老子其人其书及其道论. Lao Zi qi ren, qi shu ji qi daolun. (Lao Zi el hombre, su libro y su teoría del dao), Hubei Shen, Xinhua Yinshua Chang, 1982, pp.174-295.

ZHANG Songru. 老子较读. Lao Zi Jiao Du. (Lectura comparativa de Lao Zi), Changchun, Jilin Renmin Chuban She, 1981, pp.439-442.

ZHANG Guliang. 中国哲学史论文记. Zhongguo Zhexue Shi Lun Wen Ji. (Ensayos sobre la historia de la filosofía china), Vol. I, Jinan, Shandong Renmin Chuban She, 1979, pp.46-72.

⁵³ LU Jianfeng. *op.cit.* p. 231

" el 道 *dao* que existe antes que el cielo y la tierra, es materia independiente, que circula y está en movimiento constante. Esta materia no tiene características ni funciones definidas; por eso no se puede nombrar y sólo a fuerza se le llama 道 *dao* o (太一 *Tai Yi*), (Cap.1); sin embargo esta masa sin nombre en sí contiene la forma, contiene el cuerpo y la energía, (Cap 20); Esta masa indefinible le da origen a la energía esencial (原气 *yuan qi*), la cual origina los opuestos yin-yang y a través de la unión de los opuestos se crean todas las cosas (万物 *wan wu*), (Cap.42). La secuencia de la creación del universo expresada en el 道德经 Dao De Jing no puede ser ubicada dentro de un tiempo y espacio determinados, es simplemente un pensamiento lógico que establece 老子 Lao Zi sobre el origen y el desarrollo del universo. 老子 Lao Zi compara al 道 *dao* con una trozo de madera no labrada (扑 *pu*). El (扑 *pu*) le da origen a muchas cosas y contiene en sí muchas formas. A veces (有物 *you wu*) "hay materia" y (无物 *wu wu*) "no hay materia", dentro del 道德经 Dao De Jing parecen contradictorios sin embargo no sólo no son contradictorios sino son complementarios, representan la dialéctica de la materia. 有 *You* define la forma y 无 *wu* define la función de transformación del universo, (Cap.11)."⁵⁴

Zhang Guliang dice:

"para determinar la naturaleza del 道 *dao*, es indispensable definir el (无 *wu*). En la época de 老子 Lao Zi, (无 *wu*) significaba cosa, objeto, algo determinado que tenía su nombre (有名 *you ming*) y podía reproducir otras cosas del mismo nombre; pero entonces quién originó el universo (天地 *tian di*)?. Lo originó algo que existía, pero no tenía nombre, (名无名 *ming wu ming*). Este algo para 老子 Lao Zi no era una idea, era materia que existía objetivamente y cambiaba de acuerdo a sus propios principios independientemente de la voluntad humana, (Cap.25)"⁵⁵

Zhang Songru dice:

⁵⁴ WANG Xinye, *op.cit.* p.4

⁵⁵ ZHANG Guliang, *op.cit.* p.49

"老子 Lao Zi fue el primer filósofo chino que cuestionó los pensamientos místicos acerca del Dios, el cielo y otros conceptos abstractos que se usaban para explicar la formación del universo. 老子 Lao Zi en su esfuerzo por descifrar la formación del mundo, formó su propia teoría basada en el 道 *dao*. El 道 *dao* para 老子 Lao Zi es la materia que le da el origen a todas las cosas.

Al comparar al pensamiento de 老子 Lao Zi con las teorías de algunos filósofos materialistas griegos, nos podemos dar cuenta que 老子 Lao Zi superó los planteamientos de sus colegas griegos. Mientras ellos decían que los elementos básicos como el agua, el aire, el fuego, la tierra etc. son los creadores del mundo, Lao Zi argumentó que estos elementos por separado o juntos no tienen la capacidad de formar al universo. De hecho, en China también existió la escuela de los cinco elementos (五行学说 *wu xing xue shuo*) que quería explicar la formación del mundo basándose en el agua, la tierra, el fuego, el metal y la madera. Sin embargo esta escuela tampoco logró su objetivo. El 道 *dao* de 老子 Lao Zi se puede comparar con el concepto de ilimitado de Anaximandro de Mileto (circa 560 a.C.). Anaximandro dijo que lo "ilimitado" (*Apeiron*) es el origen de todas las cosas, y 老子 Lao Zi de la misma forma argumentó que el 道 *dao* es el origen de todas las cosas."⁵⁶

Al referirse al pensamiento dialéctico dentro del 道德经 Dao De Jing, todos, reconocen que dentro de la obra hay muchos capítulos en los cuales se habla de la naturaleza dual de todas las manifestaciones del universo y la unión entre los opuestos:

"Todos saben que algo es bello, porque existe lo feo,
 todos saben que algo es bueno porque existe el malo.
 El algo y la nada se generan mutuamente,
 Lo difícil y lo fácil se forman mutuamente,
 Lo largo y lo corto se comparan mutuamente,
 Lo alto y lo bajo se definen mutuamente,
 El sonido y el tono están en armonía,
 Adelante y atrás se persiguen mutuamente."

⁵⁶ ZHANG Songru. *op.cit.* p. 472.

(Cap. 2)

"Lo pesado es la raíz de lo ligero,
La quietud es el amo del movimiento..."

(Cap. 26)

Las diez mil cosas nacen del ser y el ser nace del no ser."

(Cap. 40)

Sin embargo, también todos coinciden al mencionar que en el 道德经 Dao De Jing no está considerada la lucha de los opuestos como factor único e indispensable en el proceso de transformación del universo. La intensa discusión que se desarrolla en China alrededor de los conceptos de unión y lucha entre los opuestos dentro de el 道德经 Dao De Jing, parte de la teoría de la dialéctica materialista, según la cual, la unión de los opuestos es temporal y limitada por un tiempo y espacio. Lo único permanente e invariable es la lucha de los opuestos, de la cual emanan todos los cambios cualitativos y cuantitativos en el universo.

Por otro lado, aquellos estudiosos como Huang Niao que definen al 道 dao como una idea abstracta, la nada o el vacío, afirman que la dialéctica de 老子 Lao Zi es absurda y retrógrada, ya que la existencia (有 you) nace de la inexistencia (无 wu) y toda existencia al final de su ciclo de vida, regresa a la inexistencia (无 wu).

Huang Niao dice:

"El pensamiento dialéctico está desarrollado en una forma sistemática dentro del 道德经 Dao De Jing, sin embargo en la naturaleza dual de 老子 Lao Zi es más trascendental la unión y no la lucha de los fenómenos y las manifestaciones opuestas. Por otro lado, ya que la dialéctica gira alrededor del 道 dao y el 道 dao es la nada, el terreno para el desarrollo de la dialéctica de 老子 Lao Zi se autolimitó desde un principio."⁵⁷

Los estudiosos como Zhang Guliang que identifican al 道 *dao* con la materia, alegan que el pensamiento dialéctico del 道 *dao* es revolucionario ya que representa la dialéctica de la materia.

Zhang Guliang considera:

"老子 Lao Zi correctamente observa la naturaleza dual de todos los fenómenos y manifestaciones tanto naturales como sociales y afirma que tanto la unión como la lucha de los opuestos, son responsables de todos los cambios cualitativos y cuantitativos que ocurren en el universo. 老子 Lao Zi le presta más atención a la unión y no a la lucha de los contrarios, porque en toda la obra se exalta la importancia de la armonía y no el conflicto "⁵⁸

Al referirse a la teoría del conocimiento expuesta en el 道德经 Dao De Jing, los estudiosos chinos de nuevo se dividen en dos grupos, uno que ataca la teoría del conocimiento calificandola de decadente y peligrosa y otro que la defiende y justifica su concordancia con el resto de las ideas reflejadas en la obra..

La teoría del conocimiento de 老子 Lao Zi consiste en dos planteamientos fundamentales: el primero se refiere a la forma de conocer el 道 *dao* y el segundo al uso y la aplicación de los conocimientos sobre la naturaleza y la sociedad.

Wu Xing, Fang Keli y Huang Niao⁵⁹ apoyandose en el verso:

"Sin salir de la casa se pueden conocer las diez mil cosas,
sin asomarse por la ventana se puede ver el 道 *dao*..."
(Cap. 47)

⁵⁸ ZHANG Guliang, *op.cit.* p. 478.

⁵⁹ WU Xing, *op.cit.* pp.59-63.

FANG Keli. 中国哲学史上的哲形观 - *Zhongguo Zhexue Shi shang de Zhixing Guan*, (La teoría del conocimiento en la filosofía antigua china), Beijing, Renmin Chuban She, 1982, pp.60-67.

HUANG Niao. *op.cit.* pp.32-34.

afirman que el método que propone la obra para conocer *el 道 dao*, es abstracto, inconsistente e irracional, ya que los planteamientos teóricos sólo se pueden confirmar a través de la práctica.⁶⁰

Wu Xing al respecto dice:

" La teoría del conocimiento expuesta en el *道德经 Dao De Jing* es absurda ya que sólo a través de la práctica se pueden confirmar los conocimientos teóricos."⁶¹

Además los filósofos idealistas dicen que este verso confirma aún más la naturaleza idealista del *道 dao* porque para conocer el *道 dao* que es la inexistencia (无 *wu*), efectivamente no es necesario salir de la casa ni asomarse por la ventana.

Los versos que hablan acerca de la postura de la obra frente al uso y la aplicación de los conocimientos son:

"El sabio al gobernar, vacía el corazón, llena el vientre,
debilita los deseos y fortalece los huesos."
(Cap. 3)

"Rechaza la sabiduría y el conocimiento,
el pueblo se beneficiará cien veces"
(Cap. 19)

Los estudiosos previamente mencionados, al analizar estos versos, afirman que la postura de la obra es extremadamente retrógrada y peligrosa ya que desconoce la importancia de acumular conocimiento para conquistar la naturaleza. Por otro lado incita al pueblo a ser

⁶⁰ Esta parte de la discusión alude al viejo dilema de quién fue primero la gallina o el huevo. Según el materialismo dialéctico adoptado por los chinos la práctica es la madre de la teoría por lo tanto, la única teoría válida es aquella que se puede confirmar a través de la práctica. Aquella teoría que se considera como absolutamente verdadera sin haber pasado por la prueba de la confirmación práctica, es un dogma, al cual es necesario criticar y desenmascarar.

⁶¹ WU Xing, *op.cit.* p. 62.

pasivo e indiferente hacia todos los cambios del mundo ya que existe una fuerza sobrenatural llamada 道 *dao*, la que se encarga de formar y transformar al universo.

Al respecto Huang Niao considera:

"Con su teoría del conocimiento 老子 Lao Zi pretende convertir al ser humano en animal sin cabeza, sin decisión y sin deseos para progresar. De este modo la clase en el poder tendrá menos dificultades para gobernar el pueblo."⁶²

Al otro lado están los estudiosos como Zhang Guliang, Zhang Songru y Wang Xing⁶³, los cuales basándose en estos mismo versos afirman que el método que propone Lao Zi para conocer el 道 *dao* corresponde a la esencia del 道 *dao* que es la materia que está en todas partes y por eso no es necesario salir de la puerta para conocerla. En cuanto a los conocimientos y su uso, el planeamiento de la obra corresponde con la idea fundamental de vivir acorde con las leyes y las normas de la naturaleza. De ahí, los conocimientos que se usan para dominar y subordinar la naturaleza son nocivos e innecesarios, pero aquellos que sirven para vivir en armonía con el mundo que nos rodea son útiles e indispensables.

Acerca de este punto Zhang Songru considera:

"El 道 *dao* de 老子 Lao Zi está en todo lo que nos rodea, por lo tanto no es necesario salir a la calle para comprobar su existencia... 老子 Lao Zi antes que nada defendía el orden y la armonía. Los oportunistas de hace dos mil años usaban los conocimientos para dominar al pueblo y violar el curso natural del universo y la sociedad humana, es por

⁶² HUANG Niao, *op.cit*, p. 33.

⁶³ ZHANG Guliang. *op.cit*. p.49
ZHANG Sonru. *op.cit*, pp.479-484.
WANG Xinye. *op.cit*. pp.1-5.

eso que 老子 Lao Zi consideraba que la ignorancia es mejor que la sabiduría mal enfocada."⁶⁴

El punto más discutido ha sido el pensamiento político dentro del 道德经 Dao De Jing el cual consiste en dos planteamientos esenciales: la teoría de la no acción (无为 *wu wei*) y la teoría del "estado pequeño con población escasa" (小国寡民 *xiao guo gua min*).

La no acción (无为 *wu wei*) está mencionada en varios capítulos de la obra:

"Yo no actúo y el pueblo por sí solo cambia.
yo no hago y el pueblo por sí solo se enriquece"
(Cap.37)

Apoyándose en ésta y en otras frases similares de la obra, los estudiosos Ke Yunsan, Chen Shanhong y Chong Shuye⁶⁵ dicen que el pensamiento político de 老子 Lao Zi es contrarrevolucionario y altamente peligroso ya que enseña al pueblo a ser pasivo y resignado ante los cambios de la naturaleza y la sociedad. La sociedad ideal de 老子 Lao Zi, condensada en la frase "estado pequeño y población escasa" (Cap. 81), según estos estudiosos, limita el progreso de la humanidad cuyo anhelo es estado grande y rico en recursos naturales y en población.

Ke Yunsan dice:

"La no acción (无为 *wu wei*) de 老子 Lao Zi corresponde a los intereses de la clase de esclavistas a la cual perteneció el escritor de 老子 Lao Zi. Si el pueblo no actúa y se limita a obedecer, el gobernante puede

⁶⁴ ZHANG Songru. *op.cit.* p.483.

⁶⁵ KE Yunsan. *op.cit.* pp.92-96.
CHEN Shanhong. *op.cit.* pp.87-89.
CHONG Shuye. *op.cit.* pp.128-137.

gobernar sin mayores dificultades. Sin una bala y sin un soldado, la clase en el poder a través del daoísmo, tiene un absoluto dominio sobre el pueblo "que tiene el vientre lleno y la voluntad débil, que no aspira ni tiene deseos"(Cap. 3)... Por otro lado, el "estado pequeño con población escasa" (小国寡民 *xiao guo gua min*) expresa claramente la actitud retrógrada de 老子 Lao Zi frente al progreso de la humanidad."⁶⁶

Zhang Songru por otro lado, justifica el pensamiento político de 老子 Lao Zi el que según él, corresponde a las circunstancias históricas en las cuales fue desarrollado. Los periodos de Primavera y Otoño y los Reinos Combatientes se caracterizaban por múltiples guerras en las cuales unos estados crecían y se enriquecían a costa de otros. Eso ocurría como resultado de mucha acción por parte de los gobernantes. Para acabar con la violencia y el desorden, 老子 Lao Zi propuso las fórmulas de la no acción (无为 *wu wei*) y "estado pequeño pueblo pobre" (小国寡民 *xiao guo gua min*).⁶⁷

El al respecto dice:

"La no acción (无为 *wu wei*) de 老子 Lao Zi rechaza toda la acción consciente y programada, sólo aprueba la acción instintiva y espontánea que permite que el universo siga su curso natural de transformación."⁶⁸

Otra grande e interesante polémica surgió alrededor de la representatividad social de la obra el 道德经 Dao De Jing. Wu Xing, Huang Niao y Wei Zongyu⁶⁹ definen la obra como

⁶⁶ KE Yunsan, *op.cit.* p. 95

⁶⁷ ZHANG Songru. *op.cit.* pp.443-453.

⁶⁸ *Ibid.* p. 447

⁶⁹ WU Xing, *op.cit.* pp.9-55

HUANG Niao. *op.cit.* p.24.

WEI Zongyu, 中国哲学史论 *Zhongguo Zhexue Shi Lun* (Comentarios sobre la historia de la filosofía china), Jinan, Shandong Renmin Chuban She, 1981, pp. 108-123.

representante de la ideología de la clase esclavista que se resigna ante la pérdida del poder frente al establecimiento del feudalismo en China.

Wu Xing al respecto dice:

"老子 Lao Zi es representante de los esclavistas los cuales se resistían ante la pérdida del poder y los privilegios con el establecimiento del feudalismo en China. El contenido decadente de la obra es característico para alguien que desea evadir la realidad y refugiarse en la naturaleza."⁷⁰

Wei Zongyu sin embargo dice:

"La filosofía de 老子 Lao Zi defiende los intereses de la nueva clase feudal. La obra 道德经 Dao De Jing es un libro de recetas políticas dirigidas hacia la nueva clase feudal. Su función es enseñar a los gobernantes cómo ejercer y preservar el poder."⁷¹

Zhang Songru, Zhang Guliang y Lu Jianfeng ⁷² ubican a 老子 Lao Zi como defensor de los intereses del pueblo oprimido por cualquier régimen o dinastía en turno.

Zhang Songru dice:

"老子 Lao Zi fue firme defensor del pueblo explotado por los esclavistas y los feudales. La pobreza, el hambre y la violencia fueron los enemigos principales de los hombres con los que 老子 Lao Zi vivió. Por lo tanto, todo el pensamiento del 道德经 Dao De Jing está enfocada hacia la búsqueda de fórmulas capaces de acabar con el sufrimiento del ser humano."⁷³

⁷⁰ WU Xing, *op.cit.* p. 54.

⁷¹ WEI Zongyu. *op.cit.* p.113

⁷² ZHANG Songru. *op.cit.* p.455.
ZHANG Guliang. *op.cit.* p.217.
LU Jianfeng. *op.cit.* pp.125-176.

⁷³ ZHANG Songru. *op.cit.* p. 448.

Estos debates y disputas en torno al contenido del 道德经 Dao De Jing casi siempre terminaban etiquetando al producto como revolucionario o contrarrevolucionario.

Son por demás interesantes los artículos sobre este tema escritos por filósofos conocidos y reconocidos como Feng Youlan, Ren Juyi y Zhang Dainian.

Una revisión de varios trabajos escritos por cada uno de ellos, nos permitirá observar cómo ellos en sus trabajos publicados en diferentes fechas históricas modifican sus puntos de vista sobre un mismo tema.

En conformidad con el clima propiciado por la campaña "dejemos que se abran cien flores y que compitan cien escuelas de pensamiento", Ren Juyi⁷⁴ en un artículo de 1963, al referirse a la representatividad social de 老子 Lao Zi, argumenta que 老子 Lao Zi representaba los ideales de los campesinos libres que tenían pequeñas propiedades. Su descontento a pesar de ser explotados por los feudales, era menor en comparación con los esclavos que luchaban por la libertad. Ellos se contentaban con un mejor trato y no aspiraban a algo más.

El dice:

"Los campesinos libres en la época de Primavera y Otoño a pesar de no tener poder político, contaban con los medios necesarios para vivir; ellos eran conformistas que deseaban conservar su estatus y evadir a cualquier costo los conflictos y los cambios violentos"⁷⁵

En este trabajo la teoría sobre el 道 dao, la dialéctica, el pensamiento político y la teoría de conocimiento de 老子 Lao Zi, para Ren son:

⁷⁴ REN Juyi. 中国哲学史 Zhongguo Zhexue Shi. (Historia de la filosofía china), Vol. I, Beijing, Renmin Chubanshe, 1963, pp.40-60.

⁷⁵ *Ibid.* p.40

"un verdadero avance para la época de Primavera y Otoño y los Reinos Combatientes".

Conforme al acercamiento de la Gran Revolución Cultural, los criterios cada vez más rígidos, influyen en el trabajo de Ren Juyu quien en su artículo publicado en 1964 se retracta de todo lo dicho en 1963 y argumenta que la obra 老子 Lao Zi representaba los intereses de los esclavistas decadentes que perdieron el poder económico y político y por eso deseaban el regreso de la época antigua.⁷⁶ En este artículo dao se convierte en dogma espiritual y todo lo relacionado con el 道德经 Dao De Jing es decadente y contrarrevolucionario.

"老子 Lao Zi es representante de los esclavistas, los cuales al perder el poder político y económico en la víspera del establecimiento del sistema feudal en China, hicieron todo para preservar sus privilegios. Ellos equivocadamente pensaron que a través de teorías tales como la "no acción", "preservar la ignorancia", etc, el esclavismo podría durar eternamente en China. Sin embargo, el camarada Mao correctamente ha señalado que "la rueda de la historia no se puede detener".⁷⁷

La distensión política que vive China en los finales de los años setenta sin duda se refleja en el trabajo de los académicos. En otro artículo de 1978, Ren regresa de nuevo al punto de vista de 1963 y dice que a pesar de contener las huellas imborrables de la clase de esclavistas a la cual perteneció el escritor de 老子 Lao Zi, en el fondo, la obra defiende los intereses de los campesinos y pequeños propietarios libres⁷⁸. Posteriormente Ren critica el absolutismo del escritor de la obra, quien según Ren, molesto con el gobierno explotador de su época, que usa

⁷⁶ REN Juyu. 中国哲学史间史 Zhongguo Zhexue Shi Jian Shi, (Breve historia de la filosofía china), Beijing, Renmin Chubanshe, 1964, pp.124-141.

⁷⁷ *Ibid.* p.135

⁷⁸ REN Juyu 中国哲学史间编 Zhongguo Zhexue Shi Jian Bian, (Edición corta de la historia de la filosofía china), Beijing, Renmin Chubanshe, 1978, pp.86-91

el conocimiento con fines destructivos, se opone a todos los gobiernos y a todos los conocimientos en general. Sin embargo, no hay que desconocer, dice Ren, que 老子 Lao Zi se opone correctamente a todas las injusticias sociales que tanto el esclavismo como el feudalismo le atrajo al pueblo trabajador.

En 1981, aprovechando el renacimiento de la vida académica después de la Gran Revolución Cultural, Ren publica otro extenso artículo en el cual analiza ampliamente varias características de 老子 Lao Zi. Al referirse a la representatividad social de 老子 Lao Zi, Ren concluye argumentando que a pesar de mostrar su añoranza por los viejos tiempos de la dinastía Zhou, 老子 Lao Zi también defendía los intereses del pueblo que bajo cualquier régimen o dinastía está despojado del poder económico y político⁷⁹. En este trabajo Ren analiza el 道 *dao*, la teoría de conocimiento, la dialéctica y la teoría política expuesta en la obra, tratando de darles el justo valor histórico y filosófico a cada uno de las ideas daoistas ubicadas esta vez dentro del contexto histórico en el cual aparecieron.

"No podemos usar los marcos teóricos actuales para comprimir en ellos una filosofía que nació y se desarrolló hace más de 2 500 años. Al estudiar el daoismo, debemos de ubicarlo en el período en el cual apareció. La mayoría de las ideas del 道德经 Dao De Jing representan un verdadero adelanto en el desarrollo del pensamiento filosófico en China."⁸⁰

Feng Youlan quien en 1931 publicó por primera vez su libro La historia de la filosofía china, en la época postrevolucionaria tuvo que reescribir varios capítulos de su obra. En su trabajo publicado en 1976, presionado por el radicalismo de los criterios marxistas,

⁷⁹ REN Juyu. 中国哲学史论 *Zhongguo Zhexue Shi Lun*, (Comentarios sobre la historia de la filosofía china), Shanghai, hanghai Renmin Chuban She, 1981, p.170-253.

⁸⁰ *Ibid.* p.202

característico para el periodo de la Revolución Cultural, él afirma que el escritor de 老子 Lao Zi no puede imaginar a la sociedad sin gobernante. El gobernante tiene que poseer ciertas características como (无为而无不为 *wu wei er wu bu wei*) "al no hacer, todo quedará hecho", para gobernar al pueblo. Cuando los gobernantes llevan al pueblo a la desgracia, (凶 *xiong*), entonces 老子 Lao Zi se opone a ellos sin diferenciarlos como esclavistas o feudales. Es decir, dice Feng, 老子 Lao Zi constantemente oscila entre la clase en el poder y la clase despojada del poder, pero básicamente es el comportamiento de los gobernantes que determina su preferencia.⁸¹

"El 道 *dao* es la unión del algo (有 *you*) y la nada (无 *wu*). Dentro de ésta unión sin embargo, la nada (无 *wu*) es más importante que el algo (有 *you*) ya que según el capítulo 40, 'el algo nació de la nada'.... Dentro del juego dialéctico entre los opuestos, para 老子 Lao Zi, la unión es más importante que la lucha.... La teoría del conocimiento de 老子 Lao Zi es absurda y decadente, ya que pretende conservar la paz a través de la ignorancia del pueblo....La 'no acción' (无为 *wu wei*) promueve la filosofía del conformismo y por la tanto es responsable del estancamiento que sufrió el pueblo chino a lo largo de su historia."⁸²

En otro artículo publicado en 1985, en condiciones de una distensión política, Feng abandona por completo el marco teórico marxista en su análisis de 老子 Lao Zi. En este trabajo Feng se limita en explicar varios conceptos fundamentales en el 道德经 Dao De Jing tales como el 道 *dao*, su dialéctica espontánea, el método (无为 *wu wei*) o "no acción" y el planteamiento político expresado en la frase (小国寡民 *xiao guo gua min*), "estado chico

⁸¹ FENG Youlan, 中国哲学史新编 Zhongguo Zhaxue Shi Xin Bian. (Nueva edición de la historia de la filosofía china), Vol. II, Beijing, Zhong Hua Shu Ju, 1976, pp.24-60.

⁸² Ibid. pp.32-37.

con población escasa". En este trabajo, Feng se abstiene por completo en otorgarle a 老子 Lao Zi calificativos tales como decadente, progresista, representante de los esclavistas o los terratenientes, revolucionario o contrarrevolucionario. Basándose en el 道德经 Dao De Jing, Feng únicamente pretende explicar el significado filosófico de este libro ⁸³

El dice:

"La obra 道德经 Dao De Jing es testimonio del antiguo arte de pensar en China. Su escritor era defensor del orden y la armonía universal y por eso propuso diferentes métodos prácticos tales como "la no acción", "estado pequeño con población escasa", etc. con el fin de preservar el orden natural." ⁸⁴

Zhang Dainian tampoco logra escapar de esta tendencia. En uno de sus artículos publicados en 1964, 老子 Lao Zi aparece como representante de los esclavistas decadentes que resentidos por la pérdida del poder económico y político, escapan del mundo real creando a su vez una filosofía muy abstracta e irracional. ⁸⁵ En cambio, dentro de otro trabajo publicado en 1981, Zhang ubica a 老子 Lao Zi dentro de la época histórica en la cual fue escrito y comenta que 老子 Lao Zi a pesar de reflejar su realidad histórica logra trascender su época porque plantea muchos conceptos universales tales como la naturaleza material del 道 dao, la dialéctica, etc. ⁸⁶ Por otro lado, en estos artículos Zhang define a 老子 Lao Zi como firme defensor de los derechos del pueblo.

⁸³ FENG, Youlan. 中国哲学间史. Zhongguo Zhexue Jian Shi, (Breve historia de la filosofía china), 1985, *op.cit.*, pp.74-141.

⁸⁴ *Ibid.* p.123.

⁸⁵ . ZHANG, Dainian, 中国哲学. Zhongguo Zhexue, (Filosofía China), Beijing, Renmin Chuban She, 1964, pp.30-33

⁸⁶ ZHANG Dainian, 中国哲学发汇. Zhongguo Zhexue Fahui, (El desarrollo de la filosofía china), 1981, *op.cit.*, pp.330-346.

El dice:

"Al ubicar todos los conceptos plasmados en el 道德经 Dao De Jing dentro de la época en la cual nacieron y se desarrollaron, nos damos cuenta del enorme adelanto que ellos implican en el proceso del desarrollo del pensamiento en China. 老子 Lao Zi rompió la visión tradicional acerca del origen del universo basada en fuerzas sobrenaturales que crean y promueven las transformación de la naturaleza. El desmistificó al universo al implantar su teoría acerca del cambio espontaneo y natural (自然无为 zi ran wu wei) de la naturaleza que nos rodea." ⁸⁷

Tal y como se mencionó en el principio de este capítulo, en general entre los estudiosos de China, en los últimos cuarenta años podemos distinguir dos tendencias opuestas. La primera la componen aquellos estudiosos que siempre escriben dentro del margen permitido, es decir enfocan su trabajo académico conforme la corriente política en turno y cambian su opinión de acuerdo a cada movimiento político. La segunda está compuesta por aquellos estudiosos que a pesar de tener que modificar sus puntos de vista al ser presionados por algunas tormentas políticas, en general usan la discusión académica como plataforma para expresar su inconformidad hacia la política, economía o sociedad actual china.

Dentro de todos los trabajos de investigación en torno a la obra 老子 Lao Zi, es fácil distinguir las tendencias previamente mencionadas. Para examinar los calificativos que recibe el 道德经 Dao De Jing en cuanto a su representatividad social es necesario precisar los conceptos de decadente vs. progresista dentro del marco político e ideológico de la República Popular China. El margen de lo decadente es muy amplio, incluye a toda la filosofía antigua china y por supuesto a toda la filosofía occidental excepto al marxismo. Todos los

⁸⁷ *Ibid.* p.337.

pensamientos y doctrinas que se contraponen al marxismo, no encajan dentro de su esquema de análisis o de alguna forma cuestionan los fundamentos político, económico, social e ideológico del régimen comunista, son decadentes y aquella filosofía que cuestiona el poder del gobierno es contrarrevolucionaria y peligrosa. Esta actitud frente a la herencia cultural china es muy aparente en la diferentes campañas políticas e ideológicas emprendidas por el gobierno chino en los últimos cuarenta años.⁸⁸

Por otro lado está el pensamiento "progresista". Este pensamiento parte del marco teórico marxista-leninista, explica el desarrollo lineal de la historia como consecuencia de la interminable lucha entre dos clases antagónicas y sirve para justificar y apoyar los planteamientos políticos, económicos y sociales de la actualidad.

En resumen, las filosofías que plantean la lucha de clases como factor indispensable para el cambio social, que parten del materialismo para explicar el origen del universo, que hablan sobre la dialéctica de la materia y se solidarizan con el pueblo trabajador, son "progresistas" y "revolucionarias". En cambio, aquellas filosofías que niegan la importancia de la lucha de clases, que parten del idealismo para definir el origen del mundo y defienden los intereses de la clase en poder, son "decadentes" y "contrarrevolucionarias".

Muchos estudiosos chinos en los últimos cuarenta años se han dedicado a apoyar desde el ángulo académico la política, la economía y la sociedad actual china, y otros desde este mismo ángulo han criticado a China actual.⁸⁹

⁸⁸ LOUIE, *op.cit.* pp.33-54.

⁸⁹ *Ibid.* pp.194-196.

La filosofía antigua china en los últimos cuarenta años ha sido una fuente inagotable para muchos trabajos y discusiones políticas y no académicas. Confucio y el escritor de 老子 Laozi, después de más de 2000 años de muertos, durante la Gran Revolución Cultural fueron declarados como principales enemigos del pueblo.

Durante las décadas pasadas fueron sumamente escasos los trabajos sobre la filosofía daoista, enfocados hacia el análisis de temas filosóficos partiendo del contexto histórico en el cual surgió la obra. Por otro lado, abundaron los trabajos dedicados a extraer frases y capítulos del 道德经 Dao De Jing, para definir la obra como representante de la ideología de la clase en poder o defensora de los intereses del pueblo.

Estas tendencias son muy evidentes en los trabajos de los estudiosos chinos que hemos analizado en este trabajo. La gran mayoría de los trabajos sobre 老子 Lao Zi parecen documentos de un procedimiento penal en el cual el acusado principal es el escritor desconocido y su obra el 道德经 Dao De Jing. Mientras los múltiples fiscales tratan de acusarlo de contrarrevolucionario, retrógrada y representante peligroso de la clase en el poder, los defensores intentan de demostrar lo contrario; ellos argumentan que el inculpado es inocente ya que defiende los intereses del pueblo. Cambian los fiscales y los defensores, pero los argumentos siguen sin modificar durante cuarenta años.

Los fiscales como Huang Niao, Sun Shuping y Chen Shanhong, exaltando el universalismo de la teoría marxista y actuando estrictamente dentro del margen ideológico permitido, ubican a la obra 老子 Lao Zi como representante de la ideología de los esclavistas, o los terratenientes que según la versión marxista de la historia china, aparecen al término de la sociedad esclavista.

Los defensores pisando muchas veces en terrenos prohibidos, se atreven a argumentar que 老子 Lao Zi fue defensor de los intereses del pueblo.

Li Guoren, Zhang Songru y Lu Jianfeng exaltando los valores de la filosofía tradicional china, argumentan que 老子 Lao Zi defendía los intereses del pueblo.

Los trabajos de Feng Youlan, Ren Juyu, y Zhang Dainian sobre la obra, publicados en diferentes períodos históricos, son un termómetro que registra con mucha precisión la influencia que ejercen las diversas campañas políticas e ideológicas sobre la vida académica y en particular sobre el enfoque de la discusión filosófica en China. Esos tres grandes estudiosos de la filosofía antigua china, han aportado trabajos de gran valor para el análisis de muchas doctrinas filosóficas tales como el confucianismo, el daoismo, el pensamiento de Mo Zi, etc. Sin embargo, en varias ocasiones, y particularmente durante el período de la Gran Revolución Cultural de China, presionados por las condiciones políticas, en sus publicaciones tuvieron que modificar sus puntos de vista y sus posiciones sobre un mismo tema.

En muchos países del mundo las condiciones socio-políticas condicionan la actividad creativa de los pensadores, los escritores y los académicos en general. El caso de China es un ejemplo más de ésta tendencia universal.

BIBLIOGRAFIA:

1. CREEL, H. G. Chinese Thought, from Confucius to Mao Tse-Tung, Chicago, The University of Chicago Press, 1960,
2. CHEN, M. Elen. Tao Te Ching, a New Translation with Commentary, Nueva York, Paragon House, 1989,
3. CHEN Shanhong. 中国哲学史纲要. Zhongguo Zhexue Shi Gangyao. (Aspectos importantes de la historia de la filosofía china), Hangzhou, Zhejiang Renmin Chuban She, 1980,
4. CHONG Shuye. 先秦老子思想研究 - Xian Qin Lao Zi Sixiang Yanjiu. (El pensamiento de Lao Zi antes de la dinastía Qin), Jinan, Qilu Shu She, 1982,
5. DUYVENDAK, Jan Julius Lodewijk, Tao Te Ching, London, John Murray Ltd, 1954,
6. FANG Keli. 中国哲学史上的哲形观 - Zhongguo Zhexue Shi shang de Zhixing Guan. (La teoría del conocimiento en la filosofía antigua china), Beijing, Renmin Chuban She, 1982,
7. FENG Youlan. 中国哲学史 Zhongguo Zhexue Shi. (Historia de la filosofía china), Beijing, Zhonghua Shuju, 1961,
8. FENG Youlan, 中国哲学史新编. Zhongguo Zhexue Shi Xin Bian. (Nueva edición de la historia de la filosofía china), Vol. II, Beijing, Zhong Hua Shu Ju, 1986.
9. FENG, Youlan. 中国哲学间史. Zhongguo Zhexue Jian Shi. (Breve historia de la filosofía china), 1985,
10. FENG Youlan. 中国哲学史论文初记 Zhongguo Zhexue Shi Lun Wen Chu Ji. (Colección de tesis acerca de la historia de la filosofía china), Shanghai, Shanghai Renmin Chuban She, 1956
11. FENG Youlan. The Spirit of Chinese Philosophy, Londres, Routledge & Kegan Paul LTD, 1962

12. GOLDMAN, Merle. "The Role of History in Party Struggle, 1962-64", The China Quarterly, No. 51. julio-septiembre de 1972
13. GUO Moruo. 哲学论理 *Zhexue Lunli*, (Ensayos filosóficos), Jianxi, Renmin Chuban She, 1953, .
14. HENRICKS, G. Robert, Lao-Tzu, Te-Tao-Ching. A New Translation based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts, New York, Ballantine Books, 1989.
15. HOU, Cai, "The Contents of the Daoist Religion and its Cultural Function", Chinese Studies in Philosophy, Vol.22, Rev. No. 2, Invierno, 1990-91.
16. HU Shi, 中国哲学史大纲. - *Zhongguo Zhexue Shi Da Gang*, (Resumen de la historia de la filosofía china), Hong Kong, Hong Kong Comercial Press, 1938.
17. HUANG Niao, 中国历史上的唯心论哲学家. *Zhongguo Lishi shang de Weixin Lun Zhexuejia*, (Los filósofos idealistas dentro de la historia China), Guangxi Renmin Chuban She, 1981,
18. KAHN, Harold y Albert Feuerwerker. "The Ideology of Skolarship: China's New Historiography" The China Quarterly, No.22, abril-junio de 1965,
19. KE Yunsan. 论 中国哲学史 *Lun Zhongguo Zhexue Shi*, (Comentarios sobre la historia de la filosofía china), Hangzhou, Zhejiang Renmin Chuban She, 1983,
20. LAU, D. C. Lao Tzu, Tao Te Ching, Londres, Penguin Books, 1963.
21. LEGGE, James, The Texts of Taoism, Nueva York, Dover Publicatios, Inc. 1962
22. LI Xianjin, 中国哲学史 *Zhongguo Zhexue Shi*, (Historia de la filosofía china), Beijing, Renmin Chuban She, 1985,
23. LIN Yutang. The Wisdom of Lao Zi, Nueva York, Modern Library, 1942.
24. LOUE, Kam. Inheriting Tradition: Interpretation of the Clasical Philosophers in Comunist China, 1949-1966, Oxford, Oxford University Press, 1986.

25. LU Jianfeng. 老子其人其书及其道论 *Lao Zi qi ren, qi shu, ji qi dao lun*. (Lao Zi el hombre, su libro y su teoría de dao), Hubei, Xinhua yingshua chang, 1982.
26. QI Feng, , 马克思主义与中国的历史学 "El marxismo y la ciencia histórica en China" 历史研究 *Li Shi Yanjiu* , No.2, 1983
27. REN Juyu. 中国哲学发展史 *Zhongguo Zhexue Fazhan Shi*, (Historia del desarrollo de la filosofía china), Beijing, Renmin Chuban She, 1983,
28. REN Juyu. 中国哲学史 *Zhongguo Zhexue Shi*. (Historia de la filosofía china), Vol. I, Beijing, Renmin Chuban She, 1963,
29. REN Juyu. 中国哲学史间史. *Zhongguo Zhexue Shi Jian Shi*, (Breve historia de la filosofía china), Beijing, Renmin Chuban She, 1964,
30. REN Juyu 中国哲学史间编 *Zhongguo Zhexue Shi Jian Bian*, (Edición corta de la historia de la filosofía china), Beijing, Renmin Chuban She, 1978.
31. REN Juyu. 中国哲学史论. *Zhongguo Zhexue Shi Lun*, (Comentarios sobre la historia de la filosofía china), Shanghai, hanghai Renmin Chuban She, 1981
32. SUN Shuping. 中国哲学史稿. *Zhongguo Zhexue Shi Gao*, (Historia de la filosofía china), Shanghai, Shanghai Renmin Chuban She, 1980,
33. Textos escogidos de Mao Zedong, Beijing, Renmin Chuban she, 1965,
34. WALEY, Arthur. El camino y su poder, Buenos Aires, Editorial Kier, 1979,
35. WANG, Bo, "Lao Zi and the Xia Culture", Chinese Studies in Philosophy, Vol. 21. Rev. No.4, Verano, 1990.
36. WANG Xinye. 中国哲学论丛. *Zhongguo Zhexue Lun Cong*, (Discusión acerca de la filosofía china), Jinan, Shandong Daxue Chuban She, 1986,

37. WEI Zongyu, 中国哲学史论 *Zhongguo Zhexue Shi Lun* (Comentarios sobre la historia de la filosofía china), Jinan, Shandong Renmin Chuban She, 1981,
38. WELCH, Holmes. The Parting of the Way Boston, Beacon Press, 1957.
39. WU Xing. 黄老哲学通论. *Huang Lao Zhexue Tonglun*, (Comentarios sobre la filosofía Huanglao), Hangzhou, Zhejiang Renmin Chuban She, 1985,
41. ZHANG Dainian. 中国哲学发汇 *Zhongguo Zhexue Fahui*, (El desarrollo de la filosofía china), Taiyuan, Shanxi Renmin Chuban She, 1981,
41. ZHANG, Dainian, 中国哲学 *Zhongguo Zhexue*, (Filosofía China), Beijing, Renmin Chuban She, 1964
42. ZHANG Guliang. 中国哲学史论文记 *Zhongguo Zhexue Shi Lun Wen Ji*, (Ensayos sobre la historia de la filosofía china), Vol. I, Jinan, Shandong Renmin Chuban She, 1979,
43. ZHANG, Songru , 老子较读. *Lao Zi Jiao Du*, (Lectura comparativa de Lao Zi) Changchun, Jilin Renmin Chuban She, 1981,
44. 毛泽东与中国的历史学 "Mao Zedong y la ciencia histórica en China", 历史研究 *Li Shi Yanjiu*, No.6, 1983