

CHUANG TSE: UN NATURALISMO MÍSTICO Y ANARQUICO

Chuang tse es considerado tradicionalmente como el principal continuador de Lao tse.

Para la historia es una figura casi tan borrosa como la de éste, pues aunque por lo común no se duda de su existencia real, de ella no se conocen sino muy pocos hechos.

Nacido, al parecer, en el estado de Meng, ducado de Sung, al sudoeste de la actual provincia de Shan tong, entre ésta y la de Ho-nan, hacia el año 369 a. C., su vida transecurrió, como escribe Zenker, "bajo el reinado de los reyes Huei de Liang (370-320), Wei de Chu (339-330) y Hsuan de Ch'i (320-302), es decir en la segunda mitad del siglo IV a. C. y quizás al comienzo del tercero" (1). Su muerte puede situarse alrededor del 280 a. C.

Fue contemporáneo y amigo del sofista Huei tse, contemporáneo aunque no amigo de Meng tse.

De joven parece haber ingresado en la administración pública. Pronto, en todo caso, dejó su empleo y se retiró a la soledad. Según la leyenda se casó tres veces pero no se dice que haya tenido descendencia. Con su tercera mujer, que pertenecía al linaje real de Ch'i, vivió los últimos días junto al monte Nan hua.

Por eso la obra que se atribuye a Chuang tse lleva el nombre de *Nan hua chen king* (*Clásico auténtico de Nan hua*). En el texto actual está formada por treinta y tres capítulos, aunque el catálogo de los Han se refiera a cuarenta y uno.

(1) E. V. ZENKER, *Histoire de la philosophie chinoise*, Paris, 1932 p. 168.

Nuestro texto proviene del siglo III p. C. y fue editado por Kuo Hsiang, según parece probable.

Es muy difícil establecer qué capítulos o qué pasajes de la obra fueron escritos por el mismo Chuang tse. Puede decirse con certeza que el texto actual presenta por lo menos diversas interpolaciones, pues en ciertos lugares se hace referencia a hechos o personas posteriores a Chuang tse.

Algunos historiadores, basados en la crítica textual, niegan la autenticidad de todos los capítulos excepto los siete primeros.

Otros han llegado a la conclusión de que Chuang no escribió en realidad nada y que el *Nan hua chen king* fue compuesto por algunos discípulos suyos, sobre la base de los discursos y dichos del Maestro.

Pero, aun admitiendo una gran intervención de los discípulos en la redacción de la obra, no se puede excluir de ella al mismo Chuang tse.

Antes, al contrario, parece muy probable que éste haya dejado una serie de ensayos que pueden identificarse con los capítulos que componen la primera parte (esotérica) de la obra (cap. I-VII). En cuanto a la segunda parte (exotérica), formada en gran medida por comentarios y glosas (cap. VIII-XXII), es probable que sea más que nada obra de sus discípulos. En todo caso es cierto que desde hace ya muchos siglos son considerados apócrifos los capítulos XV, XVI, XVII.

La tercera parte es, casi seguramente, obra de discípulos o imitadores. Ya desde el siglo XI eran reconocidos como tales, en China, los capítulos XXVIII-XXXI.

II

Para los eruditos chinos Chuang tse es, ante todo, un gran maestro de la prosa.

A nosotros, occidentales, que leemos sus obras en lenguas estructuralmente muy diversas, en traducciones forzosamente perifrásticas, se nos escapan, sin duda, sus más singulares valores literarios. Pero aún así podemos entrever en los ensayos

que constituyen el *Nan hua chen king* una prosa originalísima, única tal vez en la historia de la literatura universal por la extraña combinación de caracteres aparentemente opuestos.

Chuang tse es un metafísico. Su pluma o, más exactamente, su pincel está embargado de un entusiasmo por el Ser que raya en la embriaguez. Vibra y se exalta con el gran secreto ontológico de la Unidad y la coincidencia de los opuestos en el Infinito.

Este "pathos" metafísico, que se traduce en efusiones de alto lirismo, está unido, contra todo lo previsible, a un profundo sentido del humor.

El mundo cotidiano, los hombres con sus creencias y prejuicios, la Sociedad con sus tradiciones y sus espejismos, no son objeto de una anatema sino de una carejada.

A la abstracción se vincula el chiste, al filosofema se acopla la anécdota jugosa. Y el crisol en que tan opuestos elementos se funden es la paradoja, a través de la cual se debela la terquedad superficial del hombre común y se introduce la nueva experiencia del Sabio.

La paradoja, en efecto, no es en Chuang tse un mero chisporroteo verbal (como lo es, por ejemplo, en Oscar Wilde). Constituye (como en Chesterton) el instrumento por excelencia del pensar filosófico.

Pero, a diferencia de Heráclito que también se vale así de la paradoja, ésta no se presenta en Chuang tse como solemne pronunciamiento de un oráculo sino, al contrario, como instrumento de una serena, conversacional sapiencia.

En los numerosos relatos que ilustran su doctrina la fantasía mitológica se combina con la introspección.

Una heteróclita galería de personajes, que comprende desde el animal mítico hasta el soberano histórico y desde el sofista contemporáneo hasta la encarnación del fenómeno meterecológico, puebla su mundo abigarrado y brillante.

Ese mundo, sin embargo, suele verse cubierto por una melancólica poesía y no pocas veces el lector sorprenderá su propia sonrisa suspendida entre la ironía y la nostalgia.

Toda la maravilla de lo que es a la vez lejano y bello, extraño y profundo, lo inunda así al transitar las líneas rectamente torcidas de este metafísico de la paradoja, de este panfista crepuscular y burlón.

III

En el siglo IV a. C. la polémica filosófica entre las diferentes escuelas había llegado a extremos estruendosos.

Mohistas y confucianos, en especial, sostenían una lucha continua. Y aún dentro de la escuela confuciana, las disensiones se acentuaban cada día entre hombres tan notables y tan diferentes como Meng tse y Hsün tse.

Tanto ruido de ideas y tanta batalla de argumentos tenía que acabar en general cansancio y postración. Y la inteligencia agotada suele descansar en el juego que es la sofística o en el sueño que es el escepticismo.

Así como en Grecia, después del largo empeño de los φυσικοί, sobrevienen Gorgias y Protágoras, con su relativismo, en apariencia sedante, así en China, después de la polémica antes aludida, sobrevienen hombres como Hwei tse, no menos relativistas que aquéllos.

Todas las cosas cambian y se transforman, por eso la criatura que nace es luego la criatura que muere, nos dice.

Según el lugar que ocupe el observador, el cielo y la tierra, las montañas y los pantanos serán altos o bajos. Para quien está en la cima de la montaña ésta es tan baja como un pantano para quien camina por las orillas del mismo.

Aquello que no tiene espesor no puede aumentar, pero lo que no tiene espesor puede extenderse indefinidamente a lo ancho y a lo largo. Tal es el caso de una figura geométrica. En el primer sentido es pequeña, en el segundo grande, pues se extiende mucho a lo ancho y a lo largo.

Marcho hoy hacia el estado de Yue y he llegado allí ayer. El tiempo es relativo: el hoy de ayer es el ayer de hoy.

El centro del mundo está al norte de Yen y al sud de Yue.

Pero el estado de Yen estaba situado, en la época de Huei tse, en el extremo norte y el de Yue en el extremo sud. El espacio es relativo: el sur del norte es el norte del sur (2).

Este relativismo, cuyos argumentos son a veces análogos a los "tropoi" de Enesidemo o a los raiocinios de otros escépticos griegos que Sexto Empírico nos ha conservado, es acogido con simpatía por Chuang tse.

De hecho, como la obra de Huei tse se ha perdido, todo lo que sabemos de su filosofía, inclusive los argumentos que acabamos de reseñar, lo encontramos en el texto de Chuang tse.

Sin embargo, este relativismo no es para él sino un punto de partida. El Maestro Chuang es un humorista pero no un sofista. Y por eso no se puede contentar con derruir como castillos de arena los sistemas de las escuelas rivales.

Por lo demás, él sabe, mejor que su amigo Huei tse, que toda destrucción es necesariamente una construcción. Lo que importa es no construir un nuevo castillo de arena.

Pretende —y esto lo aleja irremediamente de Huei, no menos que de Meng tse y Mei ti— construir, con un método del todo diferente, un edificio tal que, aun destruido, pueda seguir siempre en pie.

IV

"Todo es relativo" constituye una afirmación que pueden aceptar, a la vez, el sofista y el místico.

La diferencia consiste en que para el primero el sistema de las relaciones es indefinido, o, por mejor decir, las relaciones no integran ningún sistema. De tal modo, la misma relatividad resulta absoluta y el relativismo parece condenado a la auto-destrucción. Para el segundo, en cambio, todas las cosas son relativas, pero relativas, en última instancia, a un tér-

(2) Cfr. FON YEOU LAN, *Précis d'histoire de la philosophie chinoise*, Paris, 1952, p. 101-104. KOU PAO, Koh, *Deux sophistes chinois, Howei Che et Kong Souen Long*, Paris, 1953, p. 73 sgs.

mino absoluto en el cual toda relatividad, y por lo tanto, toda oposición, es superada.

El escepticismo relativista suele ser, pues, una excelente propedéutica a la metafísica como doctrina de lo Absoluto y al misticismo.

Más aún, parece ser un prólogo obligado.

De ahí que, frente a confucianos y mohistas, tan preocupados con sus planes para reformar la Sociedad, tan fervorosos en sus campañas moralizadoras, tan empeñados en discutir principios de conducta y fórmulas de gobierno, Chuang tse prefiera elegir como amigo y como interlocutor al sofista Huei tse.

Usando sus mismas armas combatirá a todos aquéllos. Y, sin embargo, llegado el momento, deberá abandonarlo y combatirlo vigorosamente también a él.

Para Chuang tse todas las cosas son relativas pero relativas, por lo pronto, a la naturaleza específica, la esencia o la virtud de los objetos, a aquello que en la terminología taoísta se denomina *teh*.

El libro de Chuang tse se inicia con la siguiente narración (2): "Si se ha de creer a las antiguas leyendas, en el océano septentrional vive un inmenso pez (k'un), que puede tomar la forma de un pájaro (p'eng). Cuando este pájaro se levanta, sus alas se extienden en el cielo como nubes. Rozando las olas, en dirección al sud, toma impulso sobre una extensión de tres mil estadios (li), después se eleva sobre el viento a una altura de noventa mil estadios en el decurso de seis meses. ¿Lo que se ve allá arriba, en el cielo, son tropillas de caballos salvajes que corren? ¿Es la materia pulverulenta que revolotea? ¿Son los hálitos que dan origen a los seres? ¿Y el azul es el Cielo mismo? ¿O no es sino el color del lejano infinito (en el cual el Cielo, el ser personal de los Anales y de las Odas, se

(2) Todos los textos de Chuang tse que transcribimos están tomados de la traducción francesa del P. LEÓN WIEGER: *Les Péres du système taoïste*, París, 1950. Las citas textuales son aquí más extensas que en otros trabajos nuestros sobre pensadores chinos precisamente porque el pensamiento de Chuang tse se expresa, como dijimos, en un estilo peculiarísimo. Lo transcrito entre paréntesis son glosas del traductor.

esconde)? ¿Y desde allá arriba se ve esta tierra? ¿Y con qué forma? (¡Misterio!). Sea de ello lo que fuere, al elevarse sobre el vasto océano, llevado sólo por la gran masa de aire, único soporte capaz de sostener su inmensidad, el gran pájaro planea a una altura prodigiosa. Una cigarra, a penas nacida, y un pequeño pichón, al verlo, se rieron del gran pájaro y dijeron: ¿Para qué elevarse tan alto? ¿Para qué exponerse así? Nosotros nos contentamos con volar de rama en rama sin salir del suburbio, cuando caemos al suelo no nos hacemos mal. Cada día, sin fatiga, conseguimos lo que nos es necesario. (¿Para qué ir tan lejos? ¿Para qué subir tan alto?) ¿No aumenta la zozobra en proporción a la distancia (y a la altura)? Palabras de dos bes-tezuclas sobre un tema que sobrepasa su competencia. Un espíritu pequeño no comprende lo que un espíritu grande abarca. Una experiencia limitada no se extiende a los hechos lejanos. El hongo, que no dura sino una mañana, no sabe qué es una lunación. El insecto, que no vive sino un verano, no entiende nada de la sucesión de las estaciones. No pidáis a los seres efímeros noticias sobre la gran tortuga, cuyo período es de cinco siglos; sobre el gran árbol, cuyo ciclo es de ocho mil años.

Aún el viejo P'eng chou no os dirá nada sobre aquello que está más allá de los ocho siglos que la tradición le atribuye. (A cada ser, su propia fórmula de desarrollo") (4).

Nada es, en sí, alto o bajo, grande o pequeño, largo o corto. Sólo lo es en relación a una determinada capacidad o virtud (teh).

Lo que es adecuado para el gran pájaro (p'eng), que recorre una enorme distancia entre el extremo norte y el extremo sud (5), no lo es para el pichón o la cigarra, que nunca recorrieron sino los senderos del suburbio. Lo que es propio del *teh* del primero no lo es del de los segundos.

(4) CHUANG TSE I A. Cf. Heráclito B 61, 82. Cfr. LIOU KIA HWAY, *L'esprit synthétique de la Chine*, París, 1961, p. 153-154.

(5) Según Wieger se trata de una "alegoría análoga a la de la ascensión y descenso anual del dragón", o, en otras palabras: "Nubes del Norte condensadas en Lluvia en el Sud. Vapores llevados por el Sud hasta el Norte. Ciclo anual de dos veces seis meses" (op. cit. 209).

El más común de los errores humanos consiste en no comprender que cada ente en el Universo tiene su *teh* y que todo es relativo al *teh* de cada uno.

En otro capítulo se cuenta: "Hace tiempo un pájaro de mar descendió en las puertas de la capital de Lu. (Como el fenómeno era extraordinario, el marqués pensó que quizás fuera un ser trascendente que visitaba su principado). Fue, pues, en persona a buscar al pájaro y lo llevó al templo de sus antepasados, donde le ofreció una fiesta. Se ejecutó en su presencia la sinfonía (Kiu shao) del emperador (Shun). Se le ofreció el gran sacrificio, un buey, un carnero, y un cerdo.

Sin embargo, el pájaro, con ojos hurafños y aire melancólico, no probó el gigote ni gustó el vino. Al cabo de tres días murió de hambre y sed... El marqués (juzgando de los gustos del pájaro según los suyos propios). le había tratado como él se trataba a sí mismo y no como se trata a un pájaro. El pájaro de mar necesita espacio, bosques y planicies, ríos y lagos, pescados como alimento, libertad de volar a su manera y de posarse donde le place. Oír hablar a los hombres fue un suplicio para el pobre pájaro; tanto más la música que se le brindó y todo el movimiento que en torno a él se hizo. Si se ejecutara la sinfonía (Kiu shao de Shun) o aún la sinfonía (Hien cheu de Huang ti) a la orilla del lago (Tong t'ing), los pájaros emprenderían vuelo, los cuadrúpedos huirían, los peces se sumergirían hasta lo más profundo de las aguas, los hombres, en cambio, escucharían maravillados. Porque los peces viven en el agua y los hombres perecen en ella. Siendo diversa la naturaleza de los seres, sus gustos no son los mismos" (*).

Lo agradable y lo desagradable, lo bello y lo feo, lo útil y lo pernicioso, lo bueno y lo malo, dependen, pues, de la naturaleza o esencia de cada ente (*teh*).

V

Sin embargo, tal naturaleza (*teh*) dista mucho de ser inmutable e idéntica a sí misma. Todos los entes con sus respec-

(*) CHUANG TSE 18 E. Cf. HERÁCLITO B 9, 13 b; 37.

tivas naturalezas se transforman: “Mientras (Lieh tse), que iba de viaje, tomaba su comida al borde del camino, observó un viejo cráneo, lo recogió y le dijo: Tú y yo sabemos qué pensar de la muerte y de la vida (que esta distinción no es real sino solamente modal), que no se debe decir que tú descansas y que yo me muevo (pues la rueda gira y las transformaciones se suceden sin cesar) Los géneros de vida son numerosos e indeterminados. Tal germen llegará a ser colchón de lentejas de agua si cae en un estanque, alfombra de musgo si es arrojado en una colina. Al crecer, el musgo llega a ser vegetal u chu, cuya raíz se convierte en gusanos mientras sus hojas se tornan mariposas. Estas mariposas producen una larva que vive bajo los fogones y que se llama k'iu tuo. Después de mil días este k'iu tuo llegará a ser el pájaro k'ien u kuo, cuya saliva da origen al insecto seu mi. Este se transforma en sheu hi, luego en meu yoei, luego en fu k'uan... Los vegetales yang hi y pu sun son dos formas alternantes. De los viejos bambúes sale el insecto ch'ing ning que se convierte en leopardo, luego en caballo, luego en hombre. El hombre vuelve a entrar en el telar (de la evolución universal incesante). A su vez, todos los seres surgen de la gran actividad cósmica para volver allí a su tiempo y así sucesivamente” (7).

Esta transformación incesante de todas las naturalezas, este continuo flujo de las esencias, si bien se mira, tiende a demostrar que, en el fondo, todas las cosas no constituyen sino una única Realidad: “En cierta ocasión, cuenta Chuang tse, una noche, yo fui una mariposa que giraba, contenta con su suerte. Después me desperté y era Chuang chou. ¿Qué soy, en realidad? ¿Una mariposa que sueña que es Chuang chou o Chuang chou que se imagina que fue mariposa? ¿Hay en mi caso dos individuos reales? ¿Hay una real transformación de un individuo en otro? (Ni lo uno ni lo otro, dice la Glosa. Hay dos modi-

(7) CHUANG TSE 18 F. Cf. LIEH TSE cap. 1. Cf. HERÁCLITO B 31, 36; 62; 76; 77.

ficaciones irreales del ser único, de la norma universal, en la cual todos los seres, en todos sus estados son uno)" (*).

De tal modo, hombre y mariposa, no menos que bueno y malo, agradable y desagradable, bello y feo, son modificaciones o aspectos de lo Único y modificaciones irreales (en la medida en que consideradas aisladamente no son nada).

Este Uno, que es Único, comprende, abraza y unifica a todos los contrarios. Y este Uno es el Tao, que se constituye así en término absolutamente absoluto de todos los relativos, en el cual todo lo desigual se iguala y todo lo desnivelado se nivela: "Se trata, dijo el maestro K'i, de la armonía de todos los seres, en su común naturaleza, en su común devenir. Allí, nada de contraste, porque nada de distinción. Abarear, he ahí la gran ciencia, la gran palabra.

Distinguir es ciencia y habla de orden inferior. (Todo es Uno). Durante el sueño, el alma (no distraída) se absorbe en esta unidad; durante la vigilia (distraída), distingue seres diversos (¿Y cuál es la ocasión de tales distinciones?) . . .

Lo que las ocasiona es la actividad, las relaciones, los conflictos de la vida. De ahí las teorías, los errores. Del tiro de la ballesta se derivó la noción del bien y del mal. De los contratos se extrajo la noción de lo justo y de lo injusto. Se prestó fe a estas nociones imaginarias: se ha llegado hasta atribuírselas al Cielo.

Imposible, desde entonces, hacer volver de ahí a los humanos. Y, sin embargo, sí y no, goce y dolor, pena y alegría, proyectos y remordimientos, pasión y razón, indolencia y firmeza, actividad e indolencia, todos los contrastes son otros tantos sonos emitidos por un mismo instrumento, otros tantos hongos nacidos de la misma humedad (modalidades fugaces del ser universal!). En el curso del tiempo todo esto se presenta. ¿De dónde ha venido esto? Ha venido a ser. Ha nacido entre una mañana y una tarde, de sí mismo (no como un ser real sino como una aparien-

(*) CHUANG TSE 2 J. Cf. HERÁCLITO B 59; 60; 90; 114. Cf. LIU KIA HWAY, op. cit., p. 158.

cia). (No existen seres reales distintos). No hay un "yo" sino por contraposición con un "él". Puesto que "yo" y "él" no son más que seres de razón, tampoco existe ya ese algo más próximo que se llama lo "mío" (ni ese algo más alejado que se llama lo "tuyo)" (9).

Si la única realidad es el Tao, la única verdad absoluta será también la del Tao. Toda verdad humana responde al punto de vista de un sujeto y está limitada por los puntos de vista de los otros sujetos. La única posibilidad para el hombre de alcanzar la verdad absoluta consiste, pues, en identificarse con el Tao y superar así, al superar el propio yo, todo punto de vista.

Por eso continúa de este modo el capítulo 2: "Pero, se me dirá, (si todo es uno, si todo se reduce a una norma única) esta norma emprenderá simultáneamente la verdad y el error (todos los contrarios) y si los hechos de los cuales los hombres hablan son irreales, la palabra humana no es entonces sino un vano sonido, nada más que un cacareo de gallina. Yo respondo: no, en la norma no hay error más que para los espíritus limitados; sí, las distinciones de los discípulos (de Confucio y de Mo tse) no son más que vanos cacareos. (En realidad no hay ni verdad ni error, ni sí ni no, ni otra distinción cualquiera, ya que todo es uno, hasta los contrarios). No hay sino aspectos diversos, que dependen del punto de vista. Desde mi punto de vista yo veo así; desde otro punto de vista vería de otra manera (Yo y el otro) son dos posiciones diferentes que hacen juzgar y hablar diversamente. Se habla así de vida y de muerte, de posible y de imposible, de lícito y de ilícito. Se discute y los unos dicen que sí y los otros que no. (Errores de aprehensión subjetiva debidos al punto de vista).

El Sabio, al contrario, comienza por iluminar el objeto con la luz de su razón. Comprueba primero que esto es aquello y que aquello es esto, que todo es uno. Comprueba luego que a pesar de esto hay sí y no, oposición, contraste. Saca como conclusión la realidad de la unidad y la no rea-

(9) CHUANG TSE 2 B. Cf. HERÁCLITO B 50; 67.

lidad de la diversidad. Su punto de vista propio es un punto desde el cual esto y aquello, sí y no, parecen todavía indistintos. Este punto es el eje de la norma. Es el centro inmóvil de una circunferencia sobre la cual giran todas las contingencias, distinciones e individualidades; desde el cual no se ve sino un infinito que no es ni esto ni aquello ni sí ni no: (Verlo todo en la unidad primordial aun no diferenciada o de una distancia tal que todo se resuelva en uno) he ahí la verdadera inteligencia" (10).

VI

La actitud de Chuang tse hacia los filósofos de su época y de las épocas precedentes se asemeja a la de Heráclito respecto a sus contemporáneos y predecesores: Jenófanes, Pitágoras, Hecateo, Hesíodo, Homero etc. (11).

Aun sin menospreciarlos directamente, como aquél, con caústicas palabras, el maestro Chuang, como el Oscuro de Efeeso, se considera en posesión de un saber superior de lo Absoluto, inconmensurable con el saber vulgar de los otros filósofos.

Estos hombres sutiles y palabreros, dice Chuang, no llegan jamás a la verdadera inteligencia de la Realidad y "se engañan cuando tratan de llegar a ella por argumentos positivos y negativos, por vía de análisis y de síntesis. No llegan sino a puntos de vista subjetivos que, unidos entre sí conforman la opinión y pasan por principios. Como un sendero se forma gracias a los multiplicados pasos de los transeúntes, así las cosas acaban por ser calificadas según lo que de ellas se suele repetir. Es así, se dice, porque es así. Es un principio. No es así, se dice, porque no es así. Es un principio. Pero, en realidad ¿es realmente así? De ningún modo. Consideradas en la norma, una paja y una viga, una mujer fea y una belleza, todos los contrarios son uno. La prosperidad y la ruina, los estados su-

(10) CHUANG TSE 2 C. Cf. HERÁCLITO B 103; 108.

(11) HERÁCLITO B. 40; 42; 56; 57; 81; 127.

cesivos no son más que fases: todo es uno. Pero esto sólo los grandes espíritus son capaces de comprenderlo. No nos ocupemos de distinguir, mas veámoslo todo en la unidad de la norma. No discutamos para vencer pero empleemos con los demás el procedimiento del criador de monos. Este hombre dijo a los monos que criaba: Os daré tres nueces a la mañana y cuatro a la tarde. los monos estaban descontentos. Entonces, dijo, os daré cuatro nueces a la mañana y tres a la noche. Los monos quedaron satisfechos. Con la ventaja de haberlos dejado satisfechos este hombre no les dio en definitiva por día sino las siete nueces que les había destinado en un principio. Así obra el Sabio. Dice sí o no, por amor a la paz, y permanece tranquilo en el centro de la rueda universal, indiferente al sentido en que ella gira". (12).

El sentido común, los hábitos del lenguaje, la tradición, ocultan la Realidad. Y los hombres, incapaces de rasgar el velo de la rutina, caen en la poltronería del dogmatismo. Consideran como principios irreductibles y como esencias eternas lo que no son sino relaciones transitorias y fases pasajeras de una única Realidad. El Sabio conoce esta Realidad única, en la cual todo lo distinto se nivela y todo lo contrario se identifica. Tesis, doctrinas, teorías, sistemas, son simples puntos de vista: todos verdaderos pero no bastante; todos falsos, pero no enteramente.

Tres más cuatro es un punto de vista; cuatro más tres, otro. Pero estos puntos de vista son de los monos. El criador, que está por encima de ellos, sabe que lo importante es la suma, idéntica en ambos casos. Su punto de vista ya no es un punto de vista, puesto que es el punto de vista del Todo. Como criador de monos, sin embargo, tiene que empezar por darse cuenta de la relatividad de los puntos de vista. Hasta aquí coincide con los sofistas que, al estilo de Protágoras, parten del supuesto de que el hombre individual es la medida de todas las cosas. Pero como hombre sabio, esto es, como hombre que

(12) CHUANG TSE 2 C. Cf. HERÁCLITO B 2; 41.

ha superado las limitaciones propias de su naturaleza o, en otros términos, como super-hombre, sabe que todo es Uno y que en el Tao todos los contrarios se identifican: "Todo, en el mundo, es personal y subjetivo, dijo Wang i a Nie K'ue. Un hombre acostado en el barro conseguirá un lumbago mientras una anhuila en ninguna parte estará mejor que allí. Un hombre encaramado sobre un árbol se sentiría incómodo, mientras un mono encontrará la posición perfecta. Unos comen esto, otros aquello. Unos buscan tal cosa, otros tal otra. Todos los hombres corrían en pos de las dos famosas bellezas Mao ch'iang y Li ki, mientras al verlas los peces se sumergían espantados, los pájaros se refugiaban en los alto de los aires, los antílopes huían al galope. Tu no sabes qué efecto me produce tal cosa y yo no sé qué impresión produce ella sobre ti. Esta cuestión de los sentimientos y de los gustos, al ser por completo subjetiva, es particularmente insoluble. Lo único que puede hacerse es dejarla. Nunca se entenderán los hombres en este punto. Los hombres vulgares, concedo, dijo Nie k'ue. ¿Pero el superhombre? —El superhombre, dijo Wang i, está por encima de estas frustrerías. En su alta trascendencia se sitúa por encima de toda impresión y emoción... En un lago hirviente no siente calor, en un río helado no siente frío. Que el rayo parta todas las montañas, que el huracán de vueltas al océano, él no se inquieta. Monta sobre las nubes, cabalga en el sol y la luna, corre a través del universo. ¿Qué interés puede prestar a distinciones mínimas aquel para quien la vida y la muerte son una sola cosa?" (13).

VII

Siguiendo fielmente al *Tao teh king*, concibe al Tao como principio eterno, subsistente, infinito, perfecto, no perceptible por los sentidos, carente de forma, innominable.

(13) CHUANG TSE 2 F Cf. HERÁCLITO B 102.

Este Tao es *substratum* o sustentáculo de todos los fenómenos, única verdadera substancia y, al mismo tiempo, ley que rige la aparición de los mismos, única verdadera norma.

Respecto al origen del Universo, se niega, pues, a adoptar el punto de vista que nosotros llamaríamos materialista y ateo, el cual, según parece, no carecía de partidarios entre los antiguos pensadores chinos. Pero, por otra parte, se niega también a aceptar la explicación teísta, que en uno u otro sentido, sustentaban la Escuela de los Letrados y la Escuela mohista: "Entre los antiguos unos pensaban que, al principio, no había nada (de preexistente). Esta es una posición extrema. Otros pensaban que había algo (de preexistente). Esta es la posición extrema opuesta. Otros, en fin, pensaban que había algo indistinto, no diferenciado. Esta es la posición media, la verdadera. Este ser primordial, no diferenciado es la norma" (14).

Así concebido, en ningún caso el Absoluto podrá ser un ente entre los entes ni un objeto entre los objetos ni siquiera un sujeto entre los sujetos. No se trata, pues, de un ser personal, del "Gran Gobernante" de confucianos y mohistas. "Pero ¿quién es la causa de este estado de cosas (el motor del gran Todo)? Todo sucede como si hubiera (un verdadero gobernante), pero su personalidad no puede ser comprobada. La hipótesis que así explica los fenómenos es aceptable con tal que no se haga de este gobernante universal un ser material distinto. Es una tendencia sin forma (la norma inherente al universo, su fórmula evolutiva immanente)" (15).

Esta tendencia sin forma, esta norma inherente al universo, esta fórmula evolutiva immanente al mismo, en cuanto manifestación concreta de Tao, recibe el nombre de Teh.

El Teh no es otra cosa más que el Tao en cuanto causa formal de todos los entes y en cuanto ley de su aparición. Teh, en efecto, designa aquello que hace que cada cosa sea lo que es, el principio de la forma y de la esencia. Así, considerado

(14) CHUANG TSE 2 D. Cf. ANAXIMANDRO B 1.

(15) CHUANG TSE 2 B. Cf. HERÁCLITO B 32.

en sí mismo, el Absoluto es Tao; considerado como causa formal del universo, en su relación con los entes múltiples y diversos, es Teh. El *Tao teh king* denomina al Tao “padre de todas las cosas” y al Teh “madre de todas las cosas”.

Si Tao existe como *hsüan* (innominable, incomprensible, misterioso), *sien t'ien* (antes del cielo, esto es, antes de que todo exista), Teh se despliega en el yin y el yang (los dos polos del proceso cósmico) y a través de ellos produce todos los *yu* (seres determinados, formas) que existen *heu t'ien* (después del cielo) y constituyen el Universo.

El Teh es así la “virtud” del Tao, su fuerza epifánica que se manifiesta en los seres determinados. La misma determinación, esencia, forma, naturaleza o virtud que les es conferida por el Teh se denomina por eso *teh* o, a veces, *ming*: “En el gran comienzo (de todas las cosas) existía la nada de la forma, el ser imperceptible. No había ningún ser sensible y, por consiguiente, ningún nombre. El primer ser que existió fue el Uno no sensible, el Tao. Se llama Teh a la virtud emanada del Uno que dio origen a todos los seres. Multiplicándose sin fin en sus productos, esta virtud participada se denomina en cada uno de ellos *ming*, su herencia, su lote, su doctrina” (16).

VIII

Obrar conforme al Tao es entonces obrar conforme al Teh y obrar conforme al Teh significa, en primer término, obrar conforme al propio *ming*.

Pero ¿qué quiere decir, a su vez, obrar conforme al propio *teh* o al propio *ming*? Quiere decir conducirse de acuerdo a las exigencias de la propia naturaleza, realizando las posibilidades a ella inherentes y desarrollando sus virtualidades. El hombre será, pues, dichoso, cuando logre ser íntegramente hombre: la felicidad es un corolario de la perfección en la propia esencia.

(16) CHUANG TSE 12 H. Cf. ANAXIMANDRO B 1

Esto, sin duda, parece tener mucha similitud con la doctrina confuciana de la rectificación de los nombres y aún con el eudemonismo socrático y el perfeccionismo aristotélico.

Sin embargo, la diferencia es fundamental y profundísima.

Para Chuang tse no existen naturalezas, esencias o formas autónomas y más o menos aisladas, como para Confucio, Sócrates o Aristóteles.

El teh de cada ente es una modalidad del Teh absoluto y único, el cual no es sino la manifestación del Uno innominado (Tao). El teh de cada ente está, de este modo, vinculado al teh de todos los demás entes. Por eso, realizar el propio teh o la propia naturaleza, implica también no poner obstáculos al Teh absoluto y a los teh de los demás entes y no ir jamás más allá de sus límites.

Ser perfecto y, por tanto, ser feliz, quiere decir, ante todo, obrar naturalmente, sin ningún exceso y sin ningún artificio. Realizarse significa, más que nada, no preocuparse por la propia realización, dejar que la "virtud" siga su curso y no interferir en las "virtudes" de los otros seres.

Si queremos seguir estableciendo comparaciones tal vez podamos decir aquí que los estoicos al fijar como norma suprema el acuerdo con la propia naturaleza, explicando al mismo tiempo que ello equivale a seguir a la Naturaleza universal y a Dios, se aproximan a Chuang tse mucho más que Sócrates o Aristóteles. En tal caso, sin embargo, no podemos dejar de notar que nada más alejado de Chuang tse que la preocupación estoica por la virtud. Respecto a esto estaría más cerca de epicúreos y cirenaicos, con cuya ética se ha comparado, un tanto desaprensivamente, la filosofía de la vida del taoísmo.

Por otra parte, no deja de ser verdad que, como cínicos y estoicos, Chuang tse establece una básica distinción entre lo "natural" y lo "artificial" (entre *φύσις* y *νόμος*). Dice, en efecto, uno de los capítulos de su libro: "Esta sabiduría que resulta del conocimiento del Principio es lo que se llama el elemento celeste (natural, en el hombre), por oposición al elemento humano (artificial). Es preciso que este elemento celeste (la

naturaleza) predomine, para que la acción esté de acuerdo a la naturaleza original. Explicadme más claramente la diferencia entre lo celeste y lo humano, insistió el Genio del Río. Hela aquí, dijo el Genio del Mar. Que los bueyes y los caballos sean caudrúpedos, he ahí lo celeste (su naturaleza). Que tengan un freno en la boca o un anillo en la nariz, he ahí lo humano (artificial, contra la naturaleza). Lo humano no debe sofocar lo celeste, lo artificial no debe extinguir lo natural, lo ficticio no debe destruir la verdad entitativa. Restaurar su naturaleza es retornar a la verdad (primera del ser)" (17).

Cuando el hombre quiere interferir con el Principio y enmendarle la plana no hace sino corromper y perjudicar todo lo que toca: "Los caballos tienen naturalmente cascos capaces de pisar la nieve y un pelo impenetrable al cierzo. Comen hierbas, beben agua, corren y saltan. He ahí su verdadera naturaleza. Nada tienen que ver con palacios y dormitorios. . .

Cuando Pai lao, el primer caballero, declaró que él solo sabía tratar a los caballos, cuando enseñó a los hombres a marcar con hierro, a tusar, a herrar, a embriidar, a manear, a encorralar a estas pobres bestias, entonces dos o tres de cada diez caballos murieron (prematuramente, como consecuencia de tales violencias inferidas a su naturaleza).

Cuando el arte del adiestramiento, siempre en progreso, les hizo sufrir hambre y sed para endurecerlos, cuando se los obligó a galopar en escuadrones, en orden y medida, para hacerlos aguerridos, cuando el freno atormentó sus bocas, cuando el látigo azotó sus grupas, entonces de cada diez caballos cinco murieron (prematuramente, como consecuencia de estas violencias inferidas contra su naturaleza)" (18).

Se explica también a partir de aquí la exaltación de la inutilidad: el que no obra u obra lo menos posible no gasta su vida y conserva su "virtud", el que no sirve para nada no será usado para nada y guardará para sí su propia vida: "El maes-

(17) CHUANG TSE 17 A. Cf. *Epístolas pseudo-heraclíteas* IX.

(18) CHUANG TSE 9 A. Cf. *Epístolas pseudo-heraclíteas* VII.

tro carpintero Sheu, mientras iba al país de Ch'i, pasó cerca del famoso roble que eubría con su sombra el templo del genio del lugar K'iu yuan. El tronco de este árbol célebre podía ocultar un buey. Se erguía recto a ochenta pies de altura, echaba luego una decena de gruesas ramas con cada una de las cuales se hubiera podido torrear una canoa. Las multitudes llegaban hasta él para admirarlo. El carpintero pasó a su lado sin concederle una mirada. Observad, pues, le dijo su aprendiz. Desde que manejo el hacha no he visto un trozo de madera tan hermoso. ¡Y vos ni siquiera lo miráis! —Lo he visto, dijo el maestro. Inapto para hacer con él una barca, un cercado, un mueble, una columna. Madera sin utilidad práctica. Vivirá largo tiempo. Cuando el maestro carpintero Sheu volvió de Ch'i pasó la noche en K'iu yuan. El árbol se le apareció en sueños y le dijo: Sí, los árboles cuya madera es bella son cortados jóvenes. A los árboles frutales se les quiebran las ramas por el ansia de despojarlos de sus frutos. A todos su utilidad los perjudica. Así yo me siento feliz de ser inútil. Por otra parte, sucede con vosotros, hombres, lo mismo que con nosotros, árboles. Si eres un hombre útil no llegarás a viejo. A la mañana siguiente el aprendiz preguntó al maestro: Si este gran árbol se siente feliz por ser inútil ¿por qué se ha dejado hacer genio del lugar? Se lo ha puesto en ese sitio, dijo el maestro, sin requerir su opinión y él se burla de ello. No es la veneración popular lo que protege su existencia, es su ineptitud para los usos comunes. Su acción tutelar se reduce, por lo demás, a no hacer nada" (20).

En otro lugar del mismo capítulo dice: "El lisiado Chu, un verdadero monstruo, se ganaba la vida y mantenía a una familia de diez personas, remendando, aventando etc. Cuando su país se movilizaba, él se quedaba muy tranquilo. En los días del gran servicio no se le pedía nada. Cuando se distribuía ayuda a los pobres recibía grano y madera. Su incapacidad para los oficios ordinarios le valió el vivir hasta el fin de sus días. Igualmente su incapacidad para los cargos vulgares hará

(20) CHUANG TSE 7 F.

vivir al hombre trascendente hasta el término de su lote (ming)” (21)

De una manera quizás más clara y elocuente todavía se expresa poco después en el mismo capítulo: “Al producir bosques la montaña atrae a quienes han de despojarla. Al dejar derretir su grasa el asado activa el fuego que lo tuesta. El dnelo es abatido porque su corteza constituye un codiciado condimento. Se practican incisiones en el árbol de barniz para arrebatarle su preciosa savia. La casi totalidad de los hombres se imagina que ser considerado apto para algo es un bien. En realidad, el ser considerado inapto para todo es una ventaja” (22).

Obrar conforme al Tao y al Teh es “obrar sin obrar”, por cuanto significa no obrar por sí sino dejar sitio al Principio para que obre a través de nosotros: “El carnicero del príncipe Hwei de Leang despedazaba un buey. Sin esfuerzo, metódicamente, como con medida, su cuchillo desprendía la piel, cortaba las carnes, separaba las articulaciones. Sois verdaderamente hábil, le dijo el príncipe que lo miraba trabajar. —Todo mi arte, respondió el carnicero, consiste en no tener en cuenta sino el principio del corte. Cuando yo empecé, pensaba en el buey. Después de tres años de ejercicio, comencé a olvidar el objeto. Ahora, cuando corto, no tengo presente sino el principio. Mis sentidos ya no obran, sólo mi voluntad está activa. Siguiendo las líneas naturales del buey, mi cuchillo penetra y divide, separando las carnes blandas, contorneando los huesos, haciendo su tarea naturalmente y sin esfuerzo. Y ello, sin gastarse (porque no se mete con las partes duras). Un principiante usa un cuchillo por mes. Un carnicero mediocre usa un cuchillo por año. El mismo cuchillo me sirve a mí desde hace diecinueve años. Ha despedazado muchos miles de bueyes sin experimentar ningún desgaste. Porque yo no lo hago pasar sino por donde

(20) CHUANG TSE 4 D.

(21) CHUANG TSE 4 G.

(22) CHUANG TSE 4 I. Cf. LIU KIA HWAY, op. cit., p. 161.

puede pasar. —Gracias, dijo el príncipe Huei al carnicero, acabáis de enseñarme cómo se hace durar la vida (al no utilizarla sino en aquello que no la consume)” (23).

IX

La contraposición fundamental que Chuang tse establece entre lo que es del cielo y lo que es del hombre, entre lo natural y lo artificial, entre lo espontáneo y lo facticio, implica una desvalorización de la cultura.

Cultura, en efecto, significa siempre modificación y alteración de la Naturaleza, cuando no lucha y encarnizada batalla contra ella.

En ningún otro aspecto resulta así más evidente el carácter naturalista del taoísmo que en su teoría de la civilización y en su filosofía de la historia. Civilización equivale, para Chuang Chou, a mistificación; historia es el proceso de degradación del ser auténtico.

Algunos pasajes de su libro son particularmente elocuentes al respecto. Leemos así en el capítulo octavo: “La perversión del sentido de la vista trajo el exceso de colorido y de ornamentación, cuyo promotor fue el pintor Li chu. La perversión del sentido del oído produjo el abuso en el uso de los instrumentos y en los acordes, cuyo instigador fue el músico Sheu k'uang. Las teorías sobre las bondades y la equidad produjeron a esos cazadores de fama, Cheng shen, Sheu ch'iu y otros, que hicieron celebrar por las flautas y tambores de todo el imperio sus irrealizables utopías. El abuso de la argumentación produjo los Yang chu y los Mei ti, esos hombres que fabricaron argumentos y devanaron deducciones como se moldean tejas y se trenzan cuerdas, para quienes discutir sobre substancias y accidentes, similitudes y diferencias, fue un juego de ingenio; sofistas y retóricos que se agotaron en esfuerzos y palabras inútiles. Todo eso no es sino vana redundancia, contraria a la

(23) CHUANG TSE 3 B.

verdad, que consiste en la conservación de lo natural (con exclusión de lo artificial). Es preciso no violentar a la naturaleza ni aún so pretexto de rectificarla. Que lo compuesto siga siendo compuesto y lo simple, simple. Que lo largo siga siendo largo y lo corto, corto. Guardáos de querer alargar las patas del pato o de acortar las de la grulla. Tratar de hacerlo les causaría sufrimiento, lo cual es la nota característica de todo lo contrario a la naturaleza (mientras el placer es el signo de lo natural)" (24).

Confucio, al intentar la reforma de la sociedad, enseñando a practicar las virtudes de la bondad o humanidad y de la justicia o equidad, restaurando las antiguas tradiciones y procurando, en especial, la minuciosa práctica de los ritos y el cultivo de la música, violenta la Naturaleza, interfiere en el curso del Tao, corrompe el ser de las cosas y de los hombres: "De estos principios se infiere que la bondad y la equidad (artificial de Confucio) no son sentimientos naturales en el hombre, ya que su adquisición y su ejercicio están acompañados de molestia y de sufrimiento. Los que tienen pies palmados o dedos de más sufren cuando se mueven por su falta o por su exceso físico. Los que apuestan en nuestros días por la bondad y la justicia sufren al ver el curso de las cosas, sufren al luchar contra la pasiones humanas. No, la bondad y la equidad no son sentimientos naturales; si así fuera habría mayor cantidad de ellos en el mundo, que desde hace ya dieciocho siglos no es sino lucha y ruido. El empleo del cuadrante y de la línea, del compás y de la escuadra no produce formas regulares sino a costa de la resección de los elementos naturales. Los lazos que la unen, la cola que la fija, el barniz que la recubre, violentan la materia de los productos del arte. El ritmo en los ritos y en la música, las declamaciones oficiales sobre la bondad y la equidad, destinadas a influir el corazón de los hombres, todo eso es contrario a la naturaleza (artificial, pura convención). La naturaleza rige el mundo. Por efecto de esta naturaleza los seres

(24) CHUANG TSE 8 A. Cf. *Epístolas pseudo-heraclíticas* VII.

encorvados han llegado a ser tales sin intervención del cuadrante, los seres derechos sin que se haya empleado la línea, los redondos y cuadrados sin el compás y la escuadra. Todo se da en la naturaleza sin lazos, sin cola y sin barniz. Todo deviene sin violencia, como consecuencia de una especie de llamada o atracción irresistible. Los seres no se dan cuenta del por qué de su devenir, ~~se~~ desarrollan sin saber cómo, ya que la norma de su devenir y de su desarrollo es intrínseca. Así fue siempre, así es aún hoy: es una ley invariable. ¿Entonces, por qué pretender sujetar a los hombres y unirlos unos a otros con lazos facticios de bondad y equidad, con los ritos y la música, cuerdas, cola y barniz de los filósofos políticos? ¿Por qué no dejarlos seguir su naturaleza?... Desde que el emperador Shun (hacia el año 2225 a. C.) desorientó al Imperio con su falsa fórmula “bondad y equidad”, la naturaleza humana está sufriendo, asfixiada por lo artificial, por lo convencional” (25).

La mejor prueba de que la civilización, la moral y la ley son deleznable productos de la arbitrariedad humana consiste en que conductas opuestas llevan a los mismos resultados: “Sí, desde Shun e nuestros días los hombres van en pos de diversos engaños, no de su propia naturaleza. El hombre vulgar se mata por el dinero, los letrados se matan por su reputación, los nobles se matan por la gloria de su casa, los Sabios se matan por el Imperio. Los hombres célebres, de condición diversa, tienen todos esto en común: que han obrado contra la naturaleza y así se han arruinado. (¿Qué importa la diversidad del modo si el resultado fatal es el mismo?). Dos pastores que han perdido sus carneros, uno por haber estudiado, otro por haber jugado han sufrido, en definitiva, la misma pérdida. Pai i murió por amor a la gloria y Che por causa de su bandolerismo: motivo diferente, resultado idéntico. Sin embargo, la historia oficial dice de Pai i que éste tuvo un noble carácter porque se sacrificó a la bondad y a la equidad; de Che dice, al contrario, que fue un hombre vulgar porque pereció por su amor al lucro. Pero. en

(25) CHUAN TSE 8 B. Cf. *Epístolas pseudo-heraclíticas* VII.

definitiva, como el término al cual arribaron fue el mismo, no hay razón para emplear, respecto a ellos, la distinción entre noble y vulgar. Ambos han ultrajado por igual a su naturaleza, ambos han perecido por igual. ¿Por qué alabar entonces a Pai i y vituperar a Che?" (28).

Si no hubiera civilización no habría barbarie, si no hubiera ley no habría crimen, si no hubieran surgido los Sabios no existirían tampoco los bandoleros.

Por Sabios entiende Chuang tse, en primer término, los antiguos fundadores de la civilización, los reyes-civilizadores que dieron comienzo a la Historia. En segundo lugar, alude, sin duda, a los filósofos que intentan proseguir la acción de los antiguos reyes, exaltar su memoria, restaurar y perfeccionar su obra: Confucio y la Escuela de los Letrados, en especial.

En efecto, la cultura rompe la continuidad que hay entre la vida humana y la Naturaleza, entre el hombre y el Principio absoluto. Y la obra de los Sabios que establecieron pesas y medidas, ordenaron jurídicamente las relaciones humanas, enseñaron a establecer contratos y a legalizarlos, predicaron el amor del prójimo y la justicia, trajo como consecuencia la aparición del fraude, de la mentira, de la estafa, de la malicia, de la bribonería. La ingénita, no buscada inocencia del hombre, quedó para siempre destruída. A la primitiva unidad e indistinción le sucedió, por obra de la cultura, que significa siempre distinción y diferenciación, la multiplicidad y la lucha. Y eso, no accidentalmente, por una particular circunstancia histórica, sino por la esencia misma de la cultura cuya tarea fundamental consiste en separar para ordenar y en distinguir para jerarquizar.

El mal en todas sus formas no puede existir, según la ley de los contrarios, sin el bien. Quien instituye la ley causa, pues, la violación; quien exalta la justicia provoca el crimen; quien predica el amor atrae el odio: "Sí, la aparición de los Sabios causa la aparición de los bandoleros y la desaparición de los

(28) CHUANG TSE 8 C.

Sabios causa la desaparición de los bandoleros. Sabios y bandoleros, éstos dos son términos correlativos, el uno llama al otro, como torrente e inundación, dique y zanja. Repito: si la raza de los Sabios llegara a extinguirse, los bandoleros desaparecerían. Se daría en este mundo la paz perfecta, sin disputas. Cuanto más se emplee a los Sabios para gobernar el Estado más se multiplicarán los bandoleros. (Porque las intervenciones de los Sabios son las que los producen). Con la invención de medidas de capacidad, de balanzas y pesas, de contratos recortados y de sellos, han enseñado a muchos el fraude. Con la invención de la bondad y la equidad han enseñado a muchos la malicia y la bribonería” (27).

Esta protesta contra la civilización no deja de manifestarse también como protesta contra la injusticia inherente a una sociedad de clases: “Que un pobre diablo robe la hebilla de un cinturón y será decapitado. Que un gran bandolero robe un principado y se convertirá en Señor, y los propulsores de la bondad y de la equidad (los Sabios, políticos a sueldo) correrán hacia él y pondrán a su servicio toda su sabiduría. La conclusión lógica de esto es que no se debería perder el tiempo en cometer primero pequeños robos sino comenzar de golpe robando un principado. Entonces no habrá que tomarse el trabajo de reincidir, no habrá que temer ya el hacha del verdugo. Entonces se dispondrá de todos los Sabios con sus invenciones. Sí; producir bandoleros e impedir que se los aniquile, he ahí la obra de los Sabios” (28).

X

El ideal de convivencia humana que Chuang tse defiende implica, pues, un retorno a la Naturaleza.

Como Rousseau sostiene que artes y ciencias no han contribuido en nada a la felicidad humana, pero, mucho más ra-

(27) CHUANG TSE 10 A.

(28) CHUANG TSE 10 A.

dical que el pensador ginebrino, en lugar de enfrascarse en elucubraciones sobre el pacto o contrato social, propicia un retorno al estado primitivo de la Humanidad. Ese momento primitivo, en que los hombres vivían conforme al Principio, no representa, sin embargo, un momento de aislamiento absoluto ni significa la ausencia de toda vinculación permanente entre los individuos. Antes al contrario, los individuos, al vivir conforme a la Naturaleza, vivían asociados según los firmes vínculos de la misma. Nada nos autoriza a pensar que Chuang tse o los pensadores taoístas en general, concibieran el “status naturae” como un mundo de solitarios bárbaros felices y sentimentales (al modo de Rousseau) o como una selva de sanguinarias fieras, empeñadas en lucha de mutuo exterminio (al modo de Hobbes).

Los hombres vivían unidos para satisfacer sus mutuas necesidades y, como estas necesidades son permanentes, su unión también lo era. Formaban así pequeñas comunidades cuya finalidad nunca traspasaba los linderos de la naturaleza: no tenían otra meta más que la satisfacción de las necesidades biopsicológicas de sus integrantes. No se conocían allí políticos, jueces, maestros, técnicos, predicadores, militares, músicos, sacerdotes o pintores. Los hombres no se preocupaban por su vida: dejaban este cuidado al Tao.

Si se escuchara al maestro Chuang habría que comenzar arrojando de la Sociedad humana a todos aquéllos: “Así la razón de los Sabios se extinguiría y con ella se extinguiría también la raza de los bandoleros”.

Al mismo tiempo habría que renunciar a la obra de los Sabios: “Pulverizad el jade y las perlas y ya no habrá ladrones. Quemad los contratos, quebrad los sellos y los hombres volverán a ser honestos. Suprimid las medidas y las pesas y no habrá más disputas. Destruid radicalmente todas las instituciones artificiales de los Sabios y el pueblo volverá a encontrar su buen sentido natural. Abolid la gama de los tonos, romped los instrumentos de música, taponad las orejas de los músicos y los hombres volverán a encontrar el oído natural. Abolid la escala de los colores y las leyes de la pintura, reventad los ojos de los

pintores y los hombres volverán a encontrar la vista natural. Prohibid el patrón para trazar curvas y el cordel, el compás y la escuadra; quebrad los dedos de los carpinteros y los hombres volverán a encontrar los procedimientos naturales, aquellos de los cuales se ha dicho "ingenio bajo la apariencia de torpeza". Llenad de reprobio a Cheng Shen y a Sheu ch'iu (legistas), amargad a Yang chu y a Mei ti (sofistas), proscribid la fórmula "bondad-equidad" (de los confucianos) y las propensiones naturales podrán ejercer de nuevo su misteriosa y unificante virtud. Si; volvamos a la vista, al oído, al buen sentido, a los instintos naturales y nos habremos liberado de deslumbramientos, ensordecimientos, rutinas y muecas facticias. Filósofos, músicos, pintores y artistas diversos no han hecho más que engañar y pervertir a los hombres por medio de apariencias especiosas. No tienen ninguna utilidad verdadera para la Humanidad" (29).

Una vez excluidos los Sabios y su moralidad, los legisladores y sus leyes, los jueces y sus sentencias, los pintores y sus cuadros, los músicos y sus melodías, los sofistas y su argumentación, los técnicos y sus invenciones, todos los seres recobrarán su naturaleza propia y los hombres, en especial, volverán a vivir la felicidad de los antiguos tiempos pre-históricos. "Algo completamente distinto sucedía en tiempos de la naturaleza perfecta, en tiempos de los antiguos soberanos, antes de Fu hi, Shen nung y Huang ti.

Entonces los hombres no conocían, en materia de anales, más que las cuerdecitas con nudos (quippus). Encontraban buenos sus (groseros) alimentos, buenas también sus (simples) vestiduras. Eran felices con sus costumbres (primitivas) y apacibles en sus (pobres) habitaciones. (La necesidad de tener relaciones con otras gentes no los atormentaba). Morían de viejos antes de haber visitado el principio vecino que habían visto de lejos durante toda su vida y cuyos gallos y perros habían escuchado cada día. En aquellos tiempos (a causa de tales costumbres) la paz y el orden eran absolutos" (30).

(29) CHUANG TSE 10 B.

(30) CHUANG TSE 10 C.

XI

La comunidad humana "natural" (imagen idealizada quizás de la aldea de la época de los Shang) no supone, para Chuang tse, ningún gobierno propiamente tal.

En efecto, si la Sociedad no es, según él, un producto artificial y facticio, surgida de una convención o pacto entre individuos preexistentes (como afirman Rousseau en Occidente y Mo tse en China), en cambio, el Estado lo es en cuanto implica gobierno, legislación, tribunales de justicia, jerarquía de clases etc.

Por consiguiente, la filosofía política de Chuang tse, señala como meta última del Estado su propia anulación y como forma ideal de gobierno el no-gobierno o la a-narquía.

Supuesto que el Estado es la forma corrupta de la Sociedad humana, ésta será tanto más pura y se acercará tanto más a su originaria naturaleza cuanto menos gobierno admita. El Estado absolutista y centralizado, que un siglo más tarde había de instituir Ch'in Shi Huang ti, representaría el grado extremo de la corrupción de la Sociedad; el Estado paternalista y la democracia familiar de los primeros Chou, el grado medio; el Estado descentralizado, con una autoridad monárquica remota y casi fantasmal, del período Shang, el grado mínimo.

La historia del Estado y del gobierno aparece así como la historia de la degradación de la Sociedad humana: "Es preciso dejar que el mundo siga su curso y no pretender gobernarlo. En otro caso las naturalezas, viciadas, no obrarán ya naturalmente (sino artificial, legal, ritualmente etc.). Cuando todas las naturalezas, sanas, se sitúan y obran en su esfera propia, entonces el mundo es gobernado naturalmente y por sí mismo (y no hay necesidad de intervenir). En el pasado, con su gobierno, el buen Yao contentó a sus súbditos. Pero el contento (que es una pasión) rompe la apatía natural. (El gobierno de Yao fue entonces defectuoso ya que apasionó a los súbditos). Toda emoción, al ser contraria a la naturaleza, es inestable y

no puede durar. El placer y el goce son emociones del principio Yang. El disgusto y la pena, son emociones del principio Yin. En el macrocosmos la perturbación del Yin y del Yang hace que las cuatro estaciones no lleguen a su hora, que la sucesión del frío y del calor no llegue a punto. En el microcosmos humano el desequilibrio del Yin y del Yang por las pasiones causa igualmente grandes desórdenes. Los cuerpos sufren, los espíritus padecen. Los hombres no guardan ya su lugar, pierden el control de sus pensamientos y deseos, comienzan y no acaban (pues sus pasiones móviles se dirigen sin cesar a objetos diferentes). Entonces, en el Imperio, nacen las ambiciosas pretenciones, las luchas por la dominación. Entonces, unos se transforman en Che (bandoleros) y otros en Cheng shen y Sheu ch'iu (políticos). Entonces se legisla, a fin de recompensar a los buenos y castigar a los malos. Tarea sobrehumana, tentativa imposible, visto el número de unos y de otros. ¡Ea! en esto, sin embargo, han perdido su tiempo y su esfuerzo los gobernantes de las tres dinastías en vez de seguir tranquilamente el curso de su naturaleza y de su destino.

.....

Mirad donde ha venido a parar el gobierno en nuestros días. A no ser sino una sucesión ininterrumpida de ritos. A penas ha terminado esta ceremonia ya hay que guardar abstinencia para prepararse a la siguiente, después volver a pasar por toda la serie de reverencias, cantos y danzas, y así sucesivamente, sin tregua y sin fin" (21).

Un gobernante malo es malo, un gobernante bueno es bueno, pero un gobernante que no gobierna es mejor todavía: "Una vez Shun, cuando era todavía ministro, preguntó al emperador Yao: Emperador de todo el Cielo ¿cómo ejercéis vuestras funciones? Yao respondió: No oprimo a los débiles, no perjudico a los pobres, me preocupo por las viudas y los huérfanos. Está bien, dijo Shun, pero es poco elevado. Entonces, preguntó Yao ¿qué debería hacer? El influjo del ciclo, dijo Shun, pacifica

(21) CHUANG TSE 11 A.

por su sola emanación. El sol y la luna para producir la sucesión de las estaciones, los días y las noches, las nubes y la lluvia, se contentan con resplandecer. Comprendo, dijo Yao. Yo me he agitado excesivamente y he querido agradar demasiado" (32).

No gobernar o, por decirlo mejor, gobernar sin gobernar, equivale a dejar que la Naturaleza gobierne por sí, a no violentarla, a no coartar la originaria libertad humana: "Ch'uei kiu preguntó a Lao tan: ¿Cómo se gobierna a los hombres sin acción positiva? Lao tan dijo: Sin violentar en absoluto su corazón. El corazón del hombre está hecho de tal manera que toda opresión lo abate y toda excitación lo solivianta. Deprimido, se torna inerte; excitado, se desboca. Ora, inflexible, se adapta a todo; ora es arrolladoramente duro. A veces quema como fuego, a veces se enfría como hielo. Su expansión es tan rápida que en el tiempo de bajar y subir la cabeza llega al fin de los cuatro mares y está de vuelta. Su concentración es profunda como un abismo. Sus movimientos son libres e incoercibles como los de los cuerpos celestes. Orgulloso de su libertad, sin dejarse encadenar por nadie, tal es el corazón humano, por naturaleza" (33).

He aquí que el místico, que es humorista y poeta, viene a ser también anarquista. Difícilmente algún otro pensador antiguo, ya en China, ya en la India o en Grecia, haya sentido tan intensamente la exigencia de la libertad en el hombre. Y aun recorriendo la nada parca literatura anarquista del siglo XIX resulta difícil hallar una fundamentación más radicalmente profunda a la idea de la Sociedad sin clases y sin jerarquías, sin gobierno y sin Estado.

XII

Clemente Alejandrino nos dice que Heráclito despreció una invitación del rey Darío que buscaba sus consejos (34) y

(32) CHUANG TSE 13 D.

(33) CHUANG TSE 11 B.

(34) Clem. Strom. I 65.

Diógenes Laercio refiere que, requerido por los efesios para que diera leyes al Estado, se rehusó terminantemente a ello ⁽³⁵⁾. El libro de Chuang tse nos cuenta algo muy parecido respecto a éste: "Mientras Chuang tse estaba pescando con línea al borde del río P'u, el rey de Ch'u le envió dos de sus altos oficiales para ofrecerle el cargo de ministro. Sin retirar su línea, sin quitar los ojos de su flotador, Chuang tse les dijo: He oído decir que el rey del Ch'u conserva cuidadosamente en el templo de sus antepasados, la caparazón de una gran tortuga trascendente, sacrificada para servir a la adivinación hace tres mil años. Decidme: si se le hubiera dejado escoger, ¿esta tortuga hubiera preferido morir para que su coparazón fuera honrada o vivir arrastrando su cola en el barro de los pantanos? Hubiera preferido vivir arrastrando su cola en el barro de los pantanos, dijeron al unísono los dos altos oficiales. Entonces, dijo Chuang tse, volved allí de donde habéis venido; también yo prefiero arrastrar mi cola en el barro de los pantanos" ⁽³⁶⁾.

El desprecio por el poder y el amor por la libertad son rasgos característicos del sabio taoísta. Un confuciano o un mohista podrían haber preguntado: ¿Libertad para qué? Y el taoísta, a su vez, no hubiera resistido a la tentación de preguntar: ¿Acaso todo lo que se ama y se valora tiene que ser para algo?

Pero la verdad es que Chuang tse, como todo buen discípulo de Lao tan, sabe que la libertad absoluta y la absoluta felicidad sólo es propia del Tao y del hombre en cuanto capaz de identificarse con éste.

De tal modo la sabiduría taoísta no se agota en una fórmula de conducta individual o social, en una receta de buen gobierno o en un sistema de normas éticas y políticas, precisamente por que aspira a hacer del hombre algo más que un hombre, no por transmutación específica ni por alteración de

⁽³⁵⁾ Diog. IX 2.

⁽³⁶⁾ CHUANG TSE 17 E. Aunque este capítulo sea generalmente reconocido como apócrifo no por eso la anécdota deja de ser significativa.

la naturaleza propia sino por la unificación de esa misma naturaleza con la Naturaleza y con su Principio absoluto. Para ello el hombre debe comprender la gran verdad: que todo es Uno, que los seres distintos y aun contrarios se identifican en el Principio absoluto. Esto equivale a superar el punto de vista subjetivo y significa convertirse de algún modo en la conciencia del Todo: “Decís, se me objeta, que no hay distinciones. Pase en cuanto a los términos bastantes similares; pongamos que la distinción entre ellos no sea sino aparente. ¿Pero los términos absolutamente opuestos cómo podéis reducirlos a la simple unidad? Así ¿cómo conciliar estos términos: origen del ser, ser sin origen, y éstos: ser y nada, ser antes de la nada, antes del ser? Estos términos se excluyen; se trata de sí o no. Yo respondo: esos términos no se excluyen sino cuando se los considera como existentes. Antes del devenir (en la unidad del Principio) primordial no hay oposición. Considerados en esta posición, un pelo no es pequeño y una montaña no es grande, el que nació muerto no es joven y el centenario no es viejo. El cielo, la tierra y yo tenemos la misma edad. Todos los seres y yo somos uno en el origen. Ya que todo es uno (objetivamente y en realidad) ¿por qué distinguir entidades por medio de palabras (que no expresan sino aprehensiones subjetivas e imaginarias)? Si comenzáis a nombrar y a contar no os detendréis nunca, pues la serie de los puntos de vista subjetivos es infinita. Antes del tiempo todo era uno, en el Principio, ocluso como un pliego sellado. No había entonces, en materia de términos, más que un verbo general. Todo lo que se añadió después es subjetivo e imaginario. Tales, la oposición entre la derecha y la izquierda, las distinciones, las contradicciones, los deberes. Otros tantos seres de razón que se designan por medio de palabras, a los cuales nada responde en la realidad. También el Sabio lo estudia todo, en el mundo material y en el mundo de las ideas, pero sin pronunciarse sobre nada (para no añadir un punto de vista subjetivo a los que han sido ya formulados). Calla, recogido, mientras el hombre vulgar perora (no por la verdad sino) por alardear, como dice el refrán. ¿Qué se puede decir del ser uni-

versal sino que es? ¿Es afirmar algo decir que el ser es? ¿Es afirmar algo decir que la humanidad es humana, la modestia es modesta, la bravura es brava? Si se pudieran hacer distinciones en el Principio y aplicarle atributos, no sería el Principio universal. Saber detenerse allí donde fallan la inteligencia y la palabra, he ahí la sabiduría. ¿Para qué buscar términos imposibles para expresar un ser inefable? El que comprende que en uno está todo ha conquistado un tesoro celeste e inagotable pero también inescrutable. Tiene la iluminación comprehensiva que esclarece el conjunto sin hacer aparecer los detalles. Esta luz, superior a la de diez soles, era la que en el pasado Shun predicaba a los viejos Yao” (27).

El camino para llegar a este estado superior es arduo y, sin embargo, no requiere ninguna disposición especial: basta que el hombre no quiera caminar por sí y se deje llevar por el camino mismo. Sin libros, sin métodos, sin maestros, cualquiera hombre puede llegar a ser un Sabio verdadero: “Confucio preguntó a Lao tan: Algunos se dedican a identificarlo todo y pretenden que lícito e ilícito, sí y no, son una misma cosa. Otros se dedican a distinguirlo todo y declaran que la no identidad de la substancia y de los accidentes es evidente. ¿Son éstos Sabios?... Son, respondió Lao tan, hombres que se fatigan sin provecho para ellos mismos, como los satélites de los funcionarios, los perros de los cazadores, los monos de los saltimbanquis. K’iu, voy a decirte una verdad que no podrás comprender ni aún repetir con propiedad: ‘Sabios, ya no existen’. Ahora son muchos los hombres que, teniendo cabeza y pies, no tienen espíritu ni orejas. Pero en vano buscarás a quienes en su cuerpo material hayan conservado intacta su parte del Principio original. Esos (los Sabios, cuando existen) ni obran ni dejan de obrar, ni viven ni mueren, ni se exaltan ni se deprimen con algún esfuerzo positivo (sino que se dejan llevar al compás de la evolución universal). Hacer eso (y, por consiguiente, convertirse en un verdadero Sabio taoísta) está al alcance de todos

(27) CHUANG TSE 2 E. Cf. HERÁCLITO B 1, 2.

los hombres. Para convertirse en Sabio no hace falta más que olvidar los seres (individuales), olvidar el Cielo (las causas), olvidarse de sí mismo (sus propios intereses). Por este olvido universal, el hombre se identifica con el cielo (se funde en el Cosmos)" (38).

La doctrina taoísta supone que los Sabios u "Hombres verdaderos", vivieron en la antigüedad, antes de que se fundara el Imperio, antes de que se instituyese la civilización, antes de que comenzara la cultura. Entonces, cuando la naturaleza humana no había sido aún pervertida y falseada, existían estos auténticos hombres que, por el mismo hecho de serlo, eran más que hombres, en su identificación con el Principio. Chuang tse nos brinda de ellos un retrato que resume concretamente el ideal de la sabiduría taoísta: Estos hombres no buscaban el poder ni la gloria; no se abatían con el fracaso ni se inflaban con el éxito. Las alturas no les producían vértigos. El agua no los mojaba ni el fuego los quemaba porque, identificados con el Principio, estaban identificados también con todos los elementos y con todas las fuerzas del Universo. Mientras dormían no los turbaba ningún ensueño, mientras permanecían despiertos no los afectaba ninguna tristeza. No conocían el refinamiento en la comida y respiraban profundamente porque habían vencido sus pasiones. No amaban la vida ni tenían la muerte. Venían al mundo sin alegría y se marchaban de él sin espanto. Su corazón era firme, su actitud recogida, su porte sencillo, su conducta moderada, sus sentimientos arreglados. Guerreaban sin odiar y hacían el bien sin amar. Eran siempre equitativos, jamás amables; siempre modestos, nunca aduladores. Su desapego por todo era evidente pero no afectado; tenían un aspecto serenamente gozoso; todos sus actos eran espontáneos. Tenían un aire bonachón y condescendiente pero se mantenían lejos de lo vulgar. Amaban la soledad y jamás preparaban sus discursos. Su ciencia consistía en dejar que el tiempo obrase, su virtud se cifraba en seguir la corriente de la Naturaleza. Creían

(38) CHUANG TSE 12 I. Cf. HERÁCLITO B 113, 116.

que los suplicios eran la esencia del gobierno, pero los aplicaban sin cólera; consideraban los ritos como algo sin importancia, pero los cumplían para no escandalizar al vulgo. Para ellos el amor y el odio eran una sola cosa o, por mejor decir, se hallaban más allá del amor y del odio. Y aun cuando distinguían los seres artificialmente, a manera de hombres, consideraban que todo era Uno, a manera del mismo Principio (39).

Pero ni siquiera sobre esta profunda Unidad de todas las cosas el Sabio discurrea: "Haber comprendido que nada se gana con preguntar acerca del Principio (y que es preciso contemplarlo en silencio) he aquí lo que se llama el gran resultado" (40).

El silencio dice la última palabra: así como antes del Universo el Tao callaba, después de su identificación con el Tao callará el Hombre.

ANGEL J. CAPPELLETTI

Entre Ríos 750, Rosario

(39) CHUANG TSE 6 B.

(40) CHUANG TSE 22 B.

