

Libro del curso y de la virtud

A Ramon Dachs

El curso que se puede discurrir no es el curso permanente (*dao ke dao fei chang dao*): Lao zi juega en esta primera frase con las diversas acepciones de la palabra *dao* («vía», «curso», «proceso», «caminar», «procedimiento», «decir», «explicar», «conocer», «conjeturar», «instruir», etc.) para dejar claro que no se refiere a ninguna de ellas: utiliza esa palabra aplicada al concepto inefable de lo absoluto, no ya sólo al *dao* como proceso que constituye el orden y la coherencia del mundo (según el concepto común en el pensamiento tradicional), sino al origen de todo, permanente e inefable. La traducción más corriente de la palabra *dao* es «vía», y, para conservar el juego de palabras, una posibilidad era: «La vía (*dao*) viable (en el sentido latino de «transitable», *ke dao*) no es la vía permanente», si bien la he desechado por el sentido actual y más corriente de «viable» y porque el significado quedaría muy reducido: entre otras cosas, no abarcaría la acepción de «explicar» que, según se considera generalmente, tiene en este capítulo, aunque con dicha acepción no se utiliza en ninguna otra parte del *Lao zi*.

Sin nombre es el origen del cielo y de la tierra (*wu ming tian di zhi shi*): Otra interpretación corriente es «“Nada” (o “No ser”) se denomina el principio del cielo y la tierra», todo depende de dónde se coloque la primera pausa: *wu ming, tian di zhi shi* o *wu, ming tian di zhi shi*. Lo mismo ocurre con la frase siguiente, que sería «“Ser” se denomina la madre de todos los seres». Lo que no tiene nombre (el *curso* en su fase incognoscible, indivisa, indistinta e inefable, anterior a cualquier distinción) es lo indeterminado, pero contiene todos los nombres o determinaciones en potencia. Por eso es el origen de las dos primeras determinaciones: el cielo y la tierra, que constituyen el universo. Lo que tiene nombre (el *curso* en su etapa fenoménica) constituye la última fase de la determinación: la de todos los seres.

Por eso, en la nada permanente se vislumbrará su misterio (*gu chang wu yu yi guan qi miao*): Una vez más, las diferentes posibilidades de puntuación dan lugar a diversas interpretaciones, como por ejemplo «En la permanente ausencia de deseos se contempla su misterio», que presupone que la pausa va después de *yu: gu chang wu yu, yi guan qi miao*. En ese caso, *yu* tiene función de sustantivo y el sentido de «deseo/s». Lo mismo ocurre con la frase siguiente, que sería, según esa misma interpretación: «En la constante presencia de deseo se contempla su límite». La interpretación por la que he optado se refiere a los dos aspectos del *curso*: indeterminado (*wu*) y determinado (*you*); la otra sólo puede referirse al ser humano: vacío de deseo (incluyendo el de conocer el *curso*), encuentra su misterio; lleno de deseo (de conocerlo), encuentra sólo su aspecto limitado, el de las apariencias. En

I

El curso que se puede discurrir no es el curso permanente.
El nombre que se puede nombrar no es el nombre permanente.
Sin nombre es el origen del cielo y de la tierra.
Con nombre es la madre de todos los seres.
Por eso,
en la nada permanente se vislumbrará su misterio,
en el ser permanente se vislumbrará su límite.
Ambos brotan de lo mismo, aunque tienen distinto nombre.
Juntos significan oscuridad.
Oscuridad y oscuridad, puerta de todos los misterios.

cualquier caso, no hay gran diferencia entre ambas interpretaciones. En cuanto a *wu* («no haber», «inexistencia»; aquí, «nada») no ha de interpretarse en su acepción absolutamente negativa, sino en la de latencia, existencia potencial, lo «por haber». En este sentido, es interesante relacionarlo con el carácter *miao* («sutil», «misterioso», «misterio», «prodigio»), compuesto del elemento semántico «mujer» y el elemento fonético-semántico *xiao*, que significa «ínfimo», y que sugiere el germen imperceptible de la existencia.

Ambos brotan de lo mismo (*ci liang zhe tong chu*): «Nada» (*wu*) y «ser» (*you*) «salen de lo mismo», de lo que aquí se llama «oscuridad» (*xuan*, un color negro con matiz rojizo; suele traducirse como «misterio», «misterioso», «abstruso», etc.). Según T. Izutsu, *xuan*, *wu* y *you* son «los tres principales aspectos primarios de lo Absoluto», entre los cuales «sólo el primero es el que lleva propiamente el nombre de “vía”» (o «curso»); si bien los demás representan las diversas fases de su proceso de determinación y, en este sentido, también son el *curso* (ver *Sufismo y taoísmo*, vol. II, pág. 119). Ver también capítulo XLVIII.

II

Todos bajo el cielo reconocen la belleza de lo bello, luego la fealdad (*tian xia jie zhi mei zhi mei si e yi*): Cualquier afirmación implica su propia negación: ambas son fundamentalmente complementarias, por eso es inútil preferir o favorecer una cualidad determinada en detrimento de su contraria: igual que el *curso* (*dao*) abarca *ser* y *nada* (ver capítulo anterior), y éstos se producen uno a otro, el *santo* acepta y ampara la totalidad de los seres.

El *santo* (*sheng ren*): Se refiere al hombre arquetípico según el pensamiento chino tradicional y común a todas las escuelas (ver glosario). El *santo* está en total compenetración con el *curso* y transmite su eficacia o *virtud* (*de*) a los seres, haciendo que se produzcan y se equilibren espontáneamente. El *santo* es también el gobernante idealizado como ordenador de los seres y armonizador del mundo, en consonancia con el *curso*. Por esa razón, en varias ocasiones se identifica con el *dao*, como sucede aquí, o en el capítulo LVI.

Permanece en estado de inacción (*chu wu wei zhi shi*): La *inacción* (*wu wei*) es otro de los conceptos comunes del pensamiento tradicional chino (ver, por ejemplo, Confucio, *Lun yu* XV-4: «Si alguien fue capaz de gobernar sin acción, ése fue Shun. ¿Cómo lo hizo? Majestuosamente, sentado de cara al sur; eso es todo»). No se trata de una inercia absoluta, sino de comprender el curso de las cosas, y equilibrarlo

II

Todos bajo el cielo reconocen la belleza de lo bello, luego
la fealdad.

Todos reconocen la bondad de lo bueno, luego la maldad.

Por eso,

el ser y la nada se generan uno a otro,

lo difícil y lo fácil se completan uno con otro,

lo largo y lo corto se forman uno de otro,

lo alto y lo bajo se vierten uno en otro,

el sonido y el tono se armonizan uno con otro,

el antes y el después se siguen uno a otro.

Así, el santo

permanece en estado de inacción,

practica la enseñanza sin habla,

y todos los seres se crean sin que él los origine.

Los genera sin tenerlos por suyos.

Los realiza sin ufanarse.

Cumple su obra sin complacencia.

Así, no complaciéndose [en su obra],

ésta no se desvanece.

sin ejercer presión alguna en los seres, ni forzar las situaciones, sin que afloren en su mente intencionalidad, deseos ni preferencias, ya que con ello no conseguiría sino obstaculizar el devenir universal. La *inacción* es propia del *santo/rey* (*sheng ren/wang*) como lo es del *curso*, cuya eficacia es universal y permanente.

Practica la enseñanza sin habla (*xing wu yan zhi jiao*): También aquí se puede citar a Confucio: «¿Habla el cielo? Las cuatro estaciones transcurren, los seres nacen y, sin embargo, ¿habla el cielo?» (*Lun yu* XVII-19). Sin presionar por la acción (*wu wei*) y sin aleccionar por la palabra (*wu yan*), el soberano consigue que todo lo que está bajo su influencia se ordene espontáneamente, sin necesidad de imponer leyes, prestaciones ni castigos. Ver también capítulo XLIII.

Todos los seres se crean sin que él los origine (*wan wu xi er fu shi*): Ésta es la versión que figura en los manuscritos de Ma wang dui. La versión de Wang Bi dice: *wan wu zuo er bu ci*, que suele traducirse: «Todos los seres se crean sin que [él] los rechace» o «sin que [él] lo mencione [con jactancia]», pero en sus comentarios al capítulo XVII, que reproducen este fragmento, sustituye *bu ci* por *bu wei shi* («sin actuar como su origen»), coincidiendo, salvo una ligera variante, con el texto de Ma wang dui. Una vez más, la acción del *santo* se identifica aquí con la del *curso*.

III

Si no prefieres los hombres de talento (*bu shang xian*): Alusión a la teoría de confucianos y moístas según la cual ha de promoverse al hombre según su talento, independientemente de su linaje, idea que, en época de Confucio (551?-479?), resultaba muy innovadora. En este caso, se considera que crear esa clase de expectativas en la gente favorece las ambiciones, las intrigas y las luchas por el poder que abundaban en la caótica época de los Señoríos Guerreros. Lo mismo que con el conocimiento o el talento sucede con los «bienes inasequibles», que suscitan la codicia y la insatisfacción en el pueblo. Ver capítulos XII y LXV.

Para que los sabios no osen actuar (*shi fu zhi zhe bu gan wei ye*): Aquí, «sabios» (*zhi zhe*) se refiere a los eruditos u «hombres de talento» de las diversas escuelas, que siembran la confusión con sus doctrinas y sus recetas de poder. El saber es pernicioso porque dispersa y aleja de lo esencial, por una parte, y también porque, al tratarse de un conocimiento buscado y adquirido, intencionado, impide «actuar sin acción»: «los que actúan se apoyan en sus experiencias personales y sus conocimientos particulares (luego limitados), instituyen reglas y enseñanza y, por ende, se enzarzan en una concatenación en que todo va complicándose cada vez más, en que

III

Si no prefieres los hombres de talento,
el pueblo no rivalizará.
Si no aprecias los bienes inasequibles,
el pueblo no robará.
Si no exhibes nada deseable,
la mente del pueblo no se turbará.
Así, en su gobierno, el santo
vacía las mentes,
llena los vientres,
debilita las voluntades,
fortalece los huesos,
para que el pueblo carezca siempre de saber y de deseos,
para que los sabios no osen actuar.
Actúa sin acción,
y nada hay que no regule.

todo es cada vez más insatisfactorio, y se embarrancan en esa complejidad» (ver F. Jullien: *Procès ou création*, pág. 40).

Actúa sin acción, y nada hay que no regule (*wei wu wei ze wu bu zhi*): Comparar con la segunda parte del capítulo II y con el capítulo XXXVII. Ver *inacción* en el glosario.

IV

El curso es vacío que mana, mas su uso no alcanza plenitud (*dao chong er yong zhi huo bu ying*): Tal como figura esta primera frase en la versión de Wang Bi, el carácter *chong* sugiere la imagen de una corriente que brota hacia arriba, borbotante (ver Xu Shen: *Shuo wen jie zi*, pág. 229). Por otra parte, en otros capítulos se utiliza la imagen del agua para hablar del *curso* o del *santo* identificado con él (ver, por ejemplo, capítulos VIII o LXXVIII), y en este mismo se utilizan los adjetivos «abismal» y «profunda», ambos refiriéndose al agua. Sin embargo, prácticamente todos los comentarios a este capítulo están de acuerdo en que *chong* (con el elemento semántico del agua) es una variante gráfica de otro carácter homófono con el elemento semántico del recipiente y que indica la parte hueca del mismo (ver Xu Shen: *Shuo wen jie zi*, pág. 104). La segunda frase del capítulo XLV parece corroborar esta idea: el *curso* es vacío, pero, por mucho que se use como receptáculo donde todo confluye, no llega a llenarse nunca, o su eficacia [la eficacia propia de la vacuidad] no llega a agotarse nunca: tiene capacidad para contener, recibir y producir infinitamente todo lo que es (*you*) y lo que aún no es (*wu*). Lo más probable es que se trate de una combinación de ambos sentidos: vacío del que incesantemente mana todo, un vacío fecundo, y a la vez receptáculo que todo lo abarca y adonde todo acaba regresando, sin llegar, no obstante, a una plenitud, que implicaría seguidamente una decadencia (ver, por ejemplo, el final del capítulo XV).

Mella lo agudo, desliar lo enredado, templa lo luminoso, se confunde con el polvo (*cuo qi rui jie qi fen he qi guang tong qi chen*): Se considera normalmente que el *curso* es agente y paciente de «mellar», «desliar», «templar» y «confundirse», si bien, como sucede en el capítulo LVI, donde se repite esta frase, el agente y paciente bien podría ser el *santo* identificado con el *curso*. Duyvendak considera que este pasaje, aquí, es una interpolación y lo omite (ver *Le Livre de la Voie et de la Vertu*, pág. 11). Probablemente tiene razón. El *curso* (y el *santo*) es suave y no agresivo («mella lo agudo» o, en el capítulo XLI, «el cuadrado más grande carece de ángulos» y, en el LVIII, «es cuadrado sin ser cortante, aristado sin ser punzante, recto

IV

El curso es vacío que mana,
mas su uso no alcanza plenitud.
Abismal,
diríase el antepasado de todos los seres.
Mella lo agudo,
deslía lo enredado,
templa lo luminoso,
se confunde con el polvo.
Profundo,
diríase perpetuo.
No sé de quién es hijo,
parece anterior al emperador [del cielo].

sin ser inmoderado»), es «liso» (capítulo LIII) y fluido, carece de nudos y complicaciones («deslía lo enredado»), tanto es así que no se distingue («templa lo luminoso, se confunde con el polvo»). La frase ha dado lugar a la expresión *he guang tong chen*, «templar [su] luz, confundirse con el polvo», que tiene el sentido de «vivir humildemente (confundido en la multitud), sin manifestar talento ni brillo alguno», sin dejar que sobresalga la propia inteligencia, el propio conocimiento consciente. Ver también los capítulos LII y LVIII.

Profundo, diríase perpetuo (*zhan xi, si huo cun*): Esta frase y la segunda de este capítulo son paralelas, y en ambas se emplean adjetivos específicamente relacionados con el agua profunda, calma y límpida (*yuan* y *zhan*), matiz que no queda tan claro en la traducción.

No sé de quién es hijo, parece anterior al emperador [del cielo] (*xiang di zhi xian*): El *curso* absoluto es anterior a todo, incluso al «emperador del cielo», ancestro supremo en la creencia tradicional.

V

El cielo y la tierra no son humanos (*tian di bu ren*): La humanidad (*ren*) era, según Confucio, la virtud de virtudes que el hombre debía cultivar, junto con la sabiduría (*zhi*, el conocimiento del hombre y del *dao* o *curso* del cielo), en su perfeccionamiento. El *santo*, hombre perfecto o arquetípico, poseía esas cualidades de forma innata; pero los demás tenían que esforzarse en alcanzarlas. Aquí, Lao zi se opone a esta visión: el cosmos (cielo y tierra) no posee esas cualidades propias de los hombres. El *santo*, como microcosmos que es, tampoco las posee. Es igual de impersonal que el cosmos, igual de «inhumano», y su acción benéfica o *virtud* nada tiene que ver con las buenas intenciones, ni, de hecho, con intención alguna (ver comentarios al capítulo II; para *virtud*, ver capítulo X y glosario).

Tratan a los seres como perros de paja (*yi wan wu wei chu gou*): Los perros de paja eran, según la explicación que aparece en el capítulo XIV del *Zhuang zi* (en un pasaje en que, precisamente, se critica a Confucio), unas figuras fabricadas para las ceremonias fúnebres: antes de ofrendarlos, «los guardan en cestos de bambú, envueltos en brocados, mientras el representante del difunto y el oficiante del funeral se preparan, mediante el ayuno ritual, para presentarlos. Después de la ofrenda, los viandantes pisan sus cabezas y espinazos, y los leñadores los recogen para encender el fuego, y ahí se acabó» (ver traducción de I. Preciado: *Zhuang zi*, pág. 152). El *santo*, al igual que el cielo y la tierra, es indiferente respecto a los hombres que

V

El cielo y la tierra no son humanos,
tratan a los seres como perros de paja.
El santo no es humano,
trata a los hombres como perros de paja.
El espacio entre el cielo y la tierra
¡cómo se asemeja a un fuelle!
Vacío, no queda exhausto.
En movimiento, exhala sin cesar.
Las muchas palabras pronto se agotan;
más vale guardar el centro.