

Una interpretación política de la no acción en el taoísmo clásico

María Elena Díaz / Universidad de Buenos Aires

Recibido el 19 de septiembre de 2021. Aceptado el 15 de noviembre de 2021.

> Resumen

En los tres textos clásicos taoístas 道德经 *Dàodéjīng*, 庄子 *Zhuāngzǐ* y 列子 *Lièzǐ* por medio de la expresión 无为 (*wú wéi*), no acción, se caracteriza de un modo provocador una manera de actuar y gobernar que se aparta de las medidas de gobierno tradicionales. Si bien en estos textos el 无为 (*wú wéi*) opera en varios planos, sostenemos que su lectura política como crítica del confucianismo permite entender de un modo más específico qué es lo que la expresión invita a dejar de hacer: intentar gobernar conforme a los valores tradicionales y confiar en que el gobierno del pueblo dependa de medidas de control y castigo que regulen todos los aspectos de la vida familiar y política en vistas al engrandecimiento del reino por medio de la guerra. El 无为 (*wú wéi*) opera, además, de modo positivo, indicando un modo especial de actuar y un tipo de acción compatibles con la buena vida y el buen gobierno.

» *Palabras clave:* taoísmo, no acción, *Dàodéjīng*, *Zhuāngzǐ*, *Lièzǐ*

> Abstract

In the three classical Taoist texts 道德经 *Dàodéjīng*, 庄子 *Zhuāngzǐ* and 列子 *Lièzǐ*, by means of the expression 无为 (*wú wéi*), not action, a way of acting and governing that deviates from traditional government measures is characterized in a provocative way. Although in these texts the 无为 (*wú wéi*) operates on several levels, we argue that its political reading as a critique of Confucianism allows us to understand in a more specific way what it is that the expression invites us to stop doing: trying to govern according to values trusting that the government of the people depends on measures of control and punishment that regulate all aspects of family and political life with a view to the enlargement of the kingdom through war. The 无为 (*wú wéi*) also operates in a positive way, indicating a way of acting and a type of action compatible with the good life and good government.

» *Keywords:* taoism, non action, *Dàodéjīng*, *Zhuāngzǐ*, *Lièzǐ*

La filosofía china¹ nace en un momento de crisis política de la dinastía 周 (*Zhōu*), la cual se produce a partir del 770 a.e.c., cuando comienza lo que se conoce como 东周 (*Dōng Zhōu*) “dinastía Zhōu del Este” (Hsu, 1999: 545). El dominio de esta dinastía sobre los reinos que la conformaban se convirtió paulatinamente en nominal, y estos comenzaron a pelear entre sí por la hegemonía. En ese período convulsionado, muchos eruditos que se desempeñaban como funcionarios o consejeros sufrieron la inestabilidad en carne propia y comenzaron a pensar caminos para salir de la crisis, lo cual se constituyó en caldo de cultivo para la filosofía.² La propuesta confucianista, posiblemente anterior a la taoísta,³ surgió en este contexto y propuso reforzar la autoridad de los gobernantes por medio del respeto de los ritos ancestrales entendidos como la base de los vínculos sociopolíticos, tal como las relaciones entre el gobernante y sus ministros, entre padres e hijos y entre los miembros de la familia, tal como el respeto de los hermanos menores por los mayores.⁴ El taoísmo se erigió como crítico de este modelo y entendió que la excesiva intervención y regulación verticalista propuesta por los confucianistas no respetaba valores y modos de conducta básicos de la vida del pueblo, que estaban compenetrados con los ritmos naturales de sus labores agrícolas y permitían disfrutar de una vida sencilla más próxima a la buena vida que la de los sofisticados magistrados de las cortes. Por esto, en los textos taoístas clásicos encontramos exhortaciones a dejar de implementar determinadas prácticas de gobierno, principalmente aquellas relacionadas al incremento del poder del reino por medio de la guerra o la realización de rituales complejos que apartaban al pueblo de sus labores. Estas acciones que se recomienda no hacer están agrupadas en la expresión 无为 *wú wéi*, que traduciremos de momento como “no acción”, su traducción más extendida (p.e., Kohn, 1992; Zhu, 2002).⁵ Lejos de proponer un quietismo, queremos mostrar que los textos avalan un tipo de acción cuyos principios implican una inversión de las prácticas del momento: se valora lo femenino, la figura de la madre, lo blando, lo que fluye, la felicidad de aspiraciones sencillas opuestos al reconocimiento ritual de la figura del gobernante y el padre, la ambición, la lucha y la guerra.⁶ Desde luego, no se usa solo la expresión “*wú wéi*” para dar cuenta de lo que se debe evitar, de allí que lo proponemos como un término general que agrupa una serie de acciones que en los textos se consideran como incompatibles con la buena vida y el buen gobierno. En la visión taoísta, el confucianismo, con su refuerzo de la autoridad de los gobernantes, habría contribuido a la decadencia de la situación política, además de constituirse en una opción vital equivocada. *Wú wéi* tendría, entonces, según nuestra lectura, tanto una dimensión negativa como una positiva, en tanto representaría una crítica a las medidas de gobierno que, lejos de mejorar la situación del pueblo, la habrían empeorado. El abstenerse de una acción puede ser visto como una toma

1 Este trabajo fue realizado en el marco del proyecto FILO:CYT “Encuentros entre las filosofías de Grecia, India y China antiguas. Traducciones, interpretaciones y adaptaciones del vocabulario del ser, el tener y el hacer”, dirigido por las doctoras Elena Díaz y Gabriela Müller. Agradecemos a la FFyL de la UBA por su apoyo institucional y también a quienes evaluaron el trabajo.

2 Este es el modo usual de identificación de los comienzos de la filosofía china y su gestación dentro de la clase de los eruditos que se desempeñaban como consejeros de la corte (Cf., por ejemplo Bauer, 2009; Cheng, 2003).

3 La datación del taoísmo representa todo un desafío, porque los textos más antiguos conservados datan, posiblemente, de varios siglos después de los autores a los que se los atribuye. No se tiene certeza alguna de la cronología de 老子 (*Lǎozǐ*), que la tradición china ubica en el siglo VI a.e.c., pero bien pudo haber vivido en los dos siglos posteriores (Cf., p.e., Kohn, 2000: 4). El caso de 庄子 (*Zhuāngzǐ*) es diferente, en tanto hay bastante consenso acerca de que vivió en el siglo IV a.e.c. Confucio, por su parte, vivió entre el 551 y el 479 a.e.c. Estamos hablando, por cierto, de las figuras históricas, menos complejas de datar que las obras que se les atribuyen.

4 Radice (2017) ha mostrado la profunda dimensión del ritual en la filosofía de Confucio, que abarca aspectos religiosos, éticos, políticos y hasta estéticos. Es por esto que la traducción de 礼 *lǐ* como “rito” no se ajusta del todo a su significado dentro de la filosofía confucianista.

5 La expresión 无为 (*wú wéi*) está formada por el carácter 无 (*wú*), que significa “no”, “no tener”, “sin” y 为 *wéi* que significa “actuar”; “devenir” (Disponible en <http://www.shuowenjiezi.com/result4.php?id=8373>. Última consulta 6/6/2021). Existen varios caracteres que expresan negación en chino clásico (Pulleyblank, 1995: 103), de modo que en algunas expresiones no aparece 无 (*wú*) sino 不 (*bù*).

6 Una selección de pasajes escogidos del *DDJ* y del *ZhZ* donde se valora lo femenino y sus características culturales asociadas puede consultarse en Wang (2003: 67-72 y 109-112).

de posición, y mucho más si se arma una teoría que lo justifique.⁷ Los casos paradigmáticos son la renuencia a tomar cargos de gobierno como funcionario, o el más extremo de retirarse a vivir una vida sencilla alejado de los centros políticos y sus vicisitudes.⁸

Vamos a delimitar primero a qué denominamos en este contexto “taoísmo clásico”. Nos referimos con esta expresión a los tres textos taoístas antiguos más famosos, todos ellos anteriores a la dinastía 汉 (*Hàn*): 道德经 *Dàodéjīng* (*DDJ*), 庄子 *Zhuāngzǐ* (*ZhZ*), 列子 *Lièzǐ* (*LZ*).⁹ Son textos que sirvieron de base a los desarrollos taoístas posteriores, y de allí nuestro apelativo de “clásico”. Somos conscientes de que tanto el armado de una escuela filosófica denominada “taoísmo” como la elección de sus textos canónicos es una decisión hermenéutica que se tomó mucho tiempo después y que hay que manejar con cuidado y plena consciencia de que se trata de una construcción (Cf., por ejemplo, Smith, 2003; Ching, 1983).¹⁰ Al asumir esto, entendemos que no existe tampoco en estos textos una teoría unificada sobre la acción o sobre el estado mental en el cual esta debe ser llevada a cabo, y que ha sido más bien tarea de los intérpretes buscar las conexiones entre los textos y otorgarle al taoísmo una unidad frágil.

En las obras que elegimos como base para este trabajo, el taoísmo se presenta como desafiante de las estructuras sociopolíticas y como crítico acérrimo del belicismo imperante. Su crítica se desarrolla en varios niveles y uno de ellos atañe al campo de la acción, en el que nos centraremos aquí. Como han señalado Ames (1994) y Slingerland (2003: 6), el concepto de *wú wéi* era fundamentalmente político, si bien en tanto la política se edificaba sobre bases éticas, su estatus es más bien ético-político. Este plano práctico de la polémica con el confucianismo está presente en los tres clásicos taoístas, bajo la forma de alusiones veladas o como críticas o ironías directas. Nuestra lectura del carácter político del *wú wéi* no es incompatible con aquellas que sostienen que opera en otros planos, como el metafísico que alude al modo de operación del 道 (*dào*). Una tarea que intente delimitar disciplinas filosóficas en épocas anteriores a su establecimiento y aceptación está condenada al fracaso.

> Actuar sin actuar

En ningún caso el *wú wéi* implica no hacer nada, en tanto los propios textos recomiendan diferentes prácticas, sino la identificación de ciertas acciones que son beneficiosas socialmente y, sobre todo, un cierto modo de realizarlas de manera tal que no implique el autosacrificio en aras de un bien común que no puede, de todos modos, alcanzarse por medio de la lucha. De hecho,

7 Existe una sola aparición de la expresión *wú wéi* en *Analectas* 15.5. Dado el carácter algo inusitado de esta, muchos intérpretes la consideran un agregado posterior. En este trabajo nos centramos en la polémica de los taoístas con los confucianistas, al calor de la cual los primeros no buscan elementos de coincidencia con los segundos, sino más bien lo contrario.

8 Para Mair (1994), 庄子 (*Zhuāngzǐ*) tenía un compromiso político como una suerte de consejero independiente, que no se comprometía con ningún poder establecido y abogaba por la paz.

9 Indicamos entre paréntesis la abreviatura con la que citaremos los trabajos. La autoría del 列子 (*Lièzǐ*) fue atribuida a 列圉寇, (*Liè Yǔkòu*), quien vivió alrededor del siglo V a.e.c. Actualmente se sostiene que probablemente fue escrito por varios autores en un período que abarca desde los Reinos Combatientes hasta el período de las Seis Dinastías, lo cual abarcaría desde el siglo V a.e.c. al siglo VI e.c.

10 Esto fue expresado de manera contundente por A. Graham (1981:128): “*Zhuāngzǐ* nunca supo que era un taoísta.” Julia Ching (1993:85) señala que la expresión “taoísmo” sirve como una especie de paraguas debajo del cual se coloca tanto planteos filosóficos como rituales espirituales y prácticas de ejercicios como el 太极拳 (*tài jí quán*)

en el *DDJ* se encuentra la expresión 为无为 (*wéi wú wéi*) “actuar sin actuar” (cap. 3).¹¹ Es por esto que *wú wéi* suele traducirse como “no acción”, pero también como “acción sin esfuerzo” (Slingerland, 2003), “acción sin coerción” (Ames and Hall, 2003). Como veremos, los textos se valen de varias imágenes para ilustrar este tipo de acción que en cierto sentido no merece ser calificada de “acción” o como lo que los gobernantes del momento y sus consejeros entienden como acción. En *DDJ* 60 se compara el gobierno de un reino con una tarea sencilla y delicada como la acción de freír un pequeño pez. Gobernar de ese modo implica, sostiene este mismo capítulo, valerse del *dào* y de este modo, afirma irónicamente, no solo no dañarán a los hombres los fantasmas y aparecidos, sino tampoco los sabios.

El *wú wéi* puede entenderse como el término general que agrupa una serie de acciones que no se deben hacer. Algunos ejemplos donde “actuar” se reemplaza por acciones más específicas serían: no conocer (无知 *wú zhī*, cap. 3 y 10), no ser egoísta (无私 *wú sī*, cap. 7), no desear (无欲 *wú yù*, cap. 1 y 34), no preocuparse (无忧 *wú yōu*, cap. 20). Los textos no dejan huérfanas estas expresiones sino que las ilustran y ejemplifican. Slingerland (2003: 39ss.) muestra cómo se pueden rastrear antecedentes preconfucianistas de la noción de *wú wéi* y expresiones afines. Esto muestra que el taoísmo se apropia de la tradición anterior, al igual que lo hace el confucianismo en un sentido más profundo, y la reinterpreta en función de sus principios, que son nuevos. Ya veremos más adelante que los ejemplos favoritos de quienes han alcanzado este tipo de acción fluida, sin esfuerzo, como expresión plena de la propia capacidad son por lo general agricultores y artesanos, pero también se remite a “los antiguos”. El *dào* mismo sería un ejemplo de cómo actuar sin actuar (*DDJ*, cap.30; *ZhZ*, cap.18).

> Diferentes lecturas del *wú wéi*

El *wú wéi* suele conceptualizarse de tres modos: como acción sin esfuerzo (Slingerland, 2003), como acción espontánea (Graham, 1983) o como acción que no sigue un código fijo (Fox, 1996). Respecto de la primera caracterización, queremos mostrar que, si bien en los textos se considera que el sabio actúa sin esfuerzo, tuvo que realizar un considerable esfuerzo de liberarse de las enseñanzas y condicionamientos mal encaminados. Esta es una de las vías que permite evitar la conceptualización del *wú wéi* como una paradoja consistente en que hay que actuar para no actuar: parte del esfuerzo es desandar los caminos extraviados. En este sentido interpretamos la afirmación del capítulo 39 del *DDJ* 绝学无忧 (*jué xué wú yōu*), “Al eliminar lo aprendido no se tienen preocupaciones.”¹²

Una segunda vía para rechazar que se trate de una afirmación paradójica es entender su aspecto crítico. Billeter (1984: 50) caracteriza el *wú wéi* como una actividad que implica tanto conocimiento de la situación como eficacia en su realización con una economía de energía óptima. Un

11 Todas las referencias a la numeración de los capítulos de la obra se corresponden con la versión transmitida Wáng Bì, según la edición de Wagner (2003). Esta era la única versión transmitida hasta los descubrimientos de otras dos en el siglo XX, Mǎ Wáng Dūi (1973) y Guō Diàn (1993), que son anteriores a la versión de Wáng Bì. Preciado (2006) realiza una comparación detallada de las tres versiones.

12 Todas las traducciones del chino ofrecidas en este trabajo son propias. Dada la ausencia de tiempos verbales en chino, se podría traducir el pasaje también como “al eliminar el aprendizaje no se tienen preocupaciones”. Quienes traducen así entienden que se está refiriendo a los estudios tradicionales sostenidos por los confucianistas.

tipo de acción tal sería una manifestación de la propia capacidad y no una imposición cultural. El término que se utiliza en el *Dào* para caracterizar este tipo de acción es 自然 (*zì rán*), “por sí mismo”. A continuación discutiremos la traducción e interpretación de esta expresión.¹³

El concepto de “acción espontánea” deriva de una dificultad en la traducción de la expresión 自然 (*zì rán*), que debería ser interpretada más bien como una acción que se lleva a cabo a partir de uno mismo y no de otros. El ejemplo más claro de este tipo de acción es el *dào* mismo, tal como aparece en el capítulo 25: “Las personas tienen como norma a la Tierra, la Tierra tiene como norma al Cielo, el Cielo tiene como norma al *dào* y el *dào* se tiene como norma a sí mismo.”

Podemos ver este sentido aplicado al campo político en el capítulo 17 del *Dào*:

Acerca de los gobernantes excelentes, se conoce que existen. Los siguientes, son queridos y ensalzados. Los siguientes son temidos. Los siguientes son despreciados. Si su credibilidad no es suficiente, habrá falta de confianza. Son cuidadosos y valoran sus palabras. Al ser exitosos al llevar a cabo los asuntos el pueblo todo dice: “por nosotros mismos (我自然, *wǒ zì rán*)”.

La imagen del buen gobernante que emerge de este texto es de alguien eficaz, que ejecuta más acciones que palabras, sin nada de alarde ni propaganda. Al no intervenir excesivamente, deja que el pueblo se haga cargo de sus tareas y no se vuelva dependiente del gobernante. Como se afirma en *ZhZ* 4.30: “eliminar las huellas sin caminar es fácil, pero caminar sin tocar el suelo es difícil.” La imagen de quien camina sin dejar huellas ya estaba presente en *DDJ* 27.

La caracterización del *wú wéi* como una acción que no sigue un código fijo está relacionada con una serie de casos presentados sobre todo en el 庄子 (*Zhuāngzǐ*) y el 列子 (*Lièzǐ*) y que se conocen como 艺工故事 (*yì gōng gùshì*) “historias de destrezas”. En estas se destaca la maestría alcanzada en alguna tarea, que puede ser de naturaleza bien variada, en la cual el agente adquiere un tipo de experticia por su práctica y no por una serie de reglas. Presentaremos una de estas historias de cada una de las dos obras y nos referiremos de modo sucinto a las variantes que suelen presentar.

Ilustraremos con un pasaje de *ZhZ* 3.2 el tipo de acción que se suele asociar al *wú wéi*. Allí se relata que un cocinero está descuartizando un buey con especial maestría: parecía una danza al ritmo de una canción. Para explicar las razones de su habilidad, el cocinero afirma:

Lo que este humilde servidor ama es el *dào*, que supera mi arte. Cuando comencé a descuartizar bueyes, no veía nada más que el buey. Tres años después, no veo el buey completo. Ahora uso mi espíritu y no me valgo de los ojos. Cuando los sentidos y el conocimiento se detienen el espíritu desea actuar. De acuerdo con los principios del Cielo, penetro los grandes intersticios, siguiendo las grandes cavidades, de acuerdo con su estructura. No entro en contacto con venas y tendones, ni con los grandes huesos. Un buen cocinero cada año cambia su cuchillo, porque corta. Un cocinero ordinario cada mes cambia su cuchillo, porque parte. Su servidor usó el cuchillo durante diecinueve años, en los que descuartizó miles de bueyes.

¹³ El vínculo de 自然 (*zì rán*) con 无为 (*wú wéi*) está extendido entre los intérpretes. Cf. Lai (2007); Stamatov (2014: 266).

En este texto no aparece la expresión *wú wéi*, pero se ha entendido que tipifica las acciones que se llevan a cabo sin atarse a una norma porque se las hace sin conocimiento, totalmente entregado a su tarea, al modo de un bailarín absorto en la danza. El pasaje deja en claro que esto fue el resultado de un ejercicio, o al menos que tuvo una etapa previa de entrenamiento antes de lograr esta maestría. Como tal, no parece una disciplina que pueda ser enseñada, pero sí adquirida. No parece una mera práctica, porque está más allá de la perfección de su arte. Hay un claro paralelismo entre el carácter vacío del *dào* y los intersticios en los cuales el cocinero hace penetrar el cuchillo sin mellarlo. La lección política de este texto consiste en mostrar que el gobernante tiene que saber encontrar los espacios que tiene para los cursos de acción, que no obedecen a su propia voluntad sino a la situación determinada. En la lectura que ofrecemos, Confucio sería la imagen del que tiene su cuchillo mellado de tanto golpear contra un sistema que se le resiste y no lo valora.¹⁴

En *ZhZ* 31.6, el autor se vale de la expresión 自然 (*zì rán*), por sí mismo, para oponer la actitud de Confucio como alguien voluntarioso que quiere arreglar el mundo, con la de un viejo pescador que es respetuoso de los ciclos naturales. El autor taoísta entiende que la empresa de Confucio está destinada al fracaso porque agrega presiones sociales superfluas, como el duelo de tres años por los padres.

A la hora de traducir 自然 (*zì rán*) no hay demasiado acuerdo. En *ZhZ* 5.6, el autor afirma que ha conseguido librarse de las pasiones quien “constantemente actúa por sí mismo (自然 *zì rán*) y no se aprovecha de la vida.” La última parte de esta frase no ha causado demasiados problemas de traducción y el contexto permite entender que se refiere a tratar de conseguir más y más de la vida. La primera, donde aparece 自然 (*zì rán*), sin embargo, plantea todo un desafío al intérprete. Veamos tres traducciones, a modo de ejemplo del problema al que nos referimos: 1) “*He always pursues his course without effort, and does not (try to) increase his (store of) life*” (Legge 1891). “*Sigue con constancia su naturaleza y nada añade a la vida.*” (González España y Pastor Ferrer 1998) “*He should always follow the natural course of things, never trying to add anything to this life.*” (Wang 1999). En la primera se indica que la acción se debería realizar sin esfuerzo, equiparando 自然 (*zì rán*) a 无为 (*wú wéi*). En la segunda y tercera aparece el término “naturaleza”, en un caso como sustantivo y en el otro como adjetivo. La traducción por “naturaleza” es usual en tanto es el término que se eligió posteriormente para traducir *natura* al chino y de algún modo una de las acepciones posibles de aquello que se realiza por sí puede ser considerado como expresión de la propia naturaleza.

En *LZ* 2.7 aparece la historia de un siervo criador de animales salvajes, que conseguía que no pelearan entre sí y que lo obedecieran con mansedumbre. El rey, temiendo que a su muerte se perdiera su arte, le ordenó que se lo enseñara a otro sirviente. El criador de animales aduce que no posee ningún arte pero, temiendo que el rey pensara que está ocultándolo, le explica cómo cuida a los tigres:

¹⁴ Confucio se autoexilió de su reino luego de ejercer algunos cargos públicos y realizó un periplo junto con sus discípulos por varios reinos para ofrecer consejos de gobierno y buscar un lugar donde arraiguen sus enseñanzas. 庄子 (*Zhuāngzi*) toma esta situación para criticar su tarea como vana. Existe un amplio estudio realizado por Chong (2016) sobre el tratamiento de la figura de Confucio en el 庄子 *Zhuāngzi*.

Si uno se adapta a él, entonces se complace, si se lo contraría, se enfurece. Este carácter tiene todo lo que posee sangre y aliento vital. ¿Acaso su placer y su furia son arbitrarios? Se enardece si se lo contraría. Al alimentar al tigre, no me atrevo a darle animales vivos, pues al matarlos se enardece; tampoco me atrevo a darle animales enteros, pues al partirlos se enardece. Controlo sus tiempos de hambre y saciedad, para alcanzar el núcleo de su furia. Los tigres y las personas son de diferente especie. Si es benévolo con el que lo alimenta, es porque este se acomoda a él; si lo mata, es porque se le opone. Entonces, ¿cómo me atrevería a contrariarlo y hacerlo enfurecer? Tampoco lo sigo para hacerlo alegrar. La alegría necesariamente se vuelve furia, y la furia a su vez suele volverse alegría. Ambas no están centradas. Ahora, yo en mi corazón no contrarío ni soy complaciente y las aves y las bestias me ven como alguien de su clase.

En la lectura que defendemos en este trabajo, pasajes como este muestran un modo de gobierno que implica el conocimiento de la naturaleza de los gobernados y la necesidad de actuar de modo consecuente con esta. Al comienzo del pasaje se generaliza y se sostiene que este tipo de comportamiento se extiende a todos los animales, que son capaces de sentir contento y furia, y también de ser influenciados y encausados por otros. Es común encontrar en los textos taoístas del período argumentos que acentúan la pertenencia del hombre al conjunto de la naturaleza como parte de la oposición a las medidas que buscan imponer prácticas brutales como la guerra, que atenta contra lo más básico que es la vida, un concepto fundamental de la tradición taoísta. En esta línea, Ames (1983: 34) interpreta al *wú wéi* como una reacción a la imposición de la autoridad.

La acción que permite que los demás se desarrollen por sí mismos, según Kirkland (2001), es aquella que se limita a reparar lo que las acciones humanas han dañado. Se comprende así que la diferencia entre el confucianismo y el taoísmo al respecto es antropológica, de allí que un confucianista posterior, 荀子 (*Xúnzǐ*), afirmara que los seres humanos somos malos por naturaleza (荀子 *Xúnzǐ*, cap. 23). Si esto fuera así, se comprenden los esfuerzos pedagógico políticos de Confucio. En el taoísmo clásico, en cambio, hay una valoración positiva de la naturaleza humana no corrompida por la cultura. Estas afirmaciones dejan planteado el problema de a qué nos referimos con la expresión “naturaleza humana” en el taoísmo. El carácter 性 (*xìng*) aparece en el capítulo 16 del *ZhZ*, y designa aquella disposición de armonía con el *dào* que se posee de modo innato, pero que la mayoría de los seres humanos ha perdido por dejar de actuar por sí mismos y comenzar a actuar por los dictados de los demás. Chen (2010) entiende que en este texto hay una identificación del 性 (*xìng*) con 自然 (*zì rán*), y que esto es lo que se podría denominar “naturaleza humana”. Vale aclarar que 自然 (*zì rán*), entendido como la realización de las disposiciones que se poseen por sí y no por otro no es privativa de los seres humanos, sino que se la remite al *dào* mismo, como vimos antes y también a “las diez mil cosas” (万物, *wàn wù*), expresión que se usa para remitir a todo lo que hay en el mundo, incluido lo animado y lo inanimado (*DDJ*, cap. 64).

> Algunos modos de actuar sin actuar

Un modo de enriquecer nuestra mirada de lo que significa actuar por sí es prestar atención a las conductas que se identifican en los textos como opuestas a esto. El capítulo XVIII del *ZhZ* está

dedicado a 繕性 (*shàn xìng*), corregir la naturaleza. Identifica un estado anterior, “antiguo”, del que la humanidad se ha apartado: “Los antiguos que gobernaban conforme al *dào* se valían de la calma para nutrir su conocimiento; sabían vivir y no (无, *wú*) se valían del conocimiento para actuar (为, *wéi*).” (*ZhZ* 18.1) En este texto la expresión 无为 (*wú wéi*) aparece escindida, lo cual permite introducir un contenido más específico. El carácter que traduje aquí como “conocimiento” es 知 (*zhī*), el cual en el *DDJ* siempre tiene una valoración negativa, a diferencia de lo que ocurre en las *Analectas* de Confucio. Como dijimos antes, se usa en el *DDJ* la expresión 无知 (*wú zhī*), no conocer (cap.3). Esto no implica que no se valore ningún tipo de conocimiento, sino que se critica lo que convencionalmente se entiende como “conocimiento” y se alude a un tipo de saber que aparece caracterizado en el *DDJ* con el carácter 明 (*míng*), y que se suele traducir como “esclarecimiento”, “iluminación”.¹⁵ A esta altura de nuestro trabajo no es difícil advertir del tipo de saber que se trata, porque implicaría la práctica del *wú wéi* en los términos en los que lo hemos tratado. Desde el punto de vista del conocimiento tradicional confucianista que representa el carácter 知 (*zhī*), 明 (*míng*) es una forma de ignorancia deliberada y valorada. En *DDJ* 10 se oponen de este modo: ¿Comprendes con claridad las cuatro aristas y puedes hacerlo sin conocer (无知, *wú zhī*)?”.¹⁶

Con nuestro recorrido por el concepto de 自然 (*zì rán*) esperamos haber mostrado que hay un tipo de acción que emana de la propia naturaleza que se tipifica de modo constante en las tres obras que estudiamos y que podría ser la clave para pensar de qué se trata el *wú wéi*. Cuando hablamos de los seres humanos se revela la naturaleza política de este actuar sin actuar en un doble sentido. Por un lado, el gobernante debe arbitrar las medidas necesarias para que los gobernados puedan llevar a cabo este tipo de acciones. Sin embargo, en tanto está en la propia naturaleza humana, estas medidas de gobierno son más negativas que positivas, sobre todo si se las compara con el modelo político confucianista que acentúa al máximo la intervención estatal por medio de la regulación de los ritos y las responsabilidades sociales.

Sin dejar de lado, entonces, que la noción de *wú wéi* pueda operar en múltiples planos entrelazados, su dimensión política no puede ser dejada de lado por su relevancia en los textos y porque su confrontación con el confucianismo permite darle pleno sentido a su insistencia en lo que hay que dejar de hacer para gobernar bien. Solo así se puede entender por qué hay que alcanzar la acción sin esfuerzo con un gran esfuerzo, que es el de desprenderse de una serie de medidas de un modo de gobierno que, en búsqueda de la estabilidad política, se había extraviado lejos de los valores vitales.

> Bibliografía

- » Ames, R. (1994). *The Art of Rulership : A Study of Ancient Chinese Political Thought*, New York: State University of New York Press.

¹⁵ Etimológicamente, este carácter es un compuesto semántico formado por la luna y el sol. Presenta algunas variantes pero todas están relacionadas con el brillo, en algunos casos solo de la luna, tal como aparece en el 说文解字 *Shuō wén jiě zì* (Disponible en <http://www.shuowenjiezi.com/resulta.php?id=4304>. Última consulta 8/6/2021).

¹⁶ Como señalábamos antes, la propia naturaleza de los escritos taoístas clásicos impide encontrar en ellos una exposición teórica ordenada. A pesar de que se rechaza por lo general el conocimiento expresado en el carácter 知 (*zhī*), en *DDJ* 16 se define 明 (*míng*) en relación con 知 (*zhī*): 知常曰明 (*zhī cháng yuē míng*), “conocer lo constante se llama ‘entender’”.

- » Ames, R. and Hall D. (trans.) (2003). *Daodejing—Making This Life Significant—A Philosophical Translation*, New York: Ballantine Books.
- » Bauer, W. (2009). *Historia de la filosofía china. Confucianismo. Taoísmo. Budismo*, Barcelona: Herder.
- » Cheng, A. (2003). *Historia del pensamiento chino*, Barcelona: Bellaterra.
- » Chen G. (2010). “Truthfulness and Beauty of the Human Nature in the Zhuangzi,” *Philosophical Researches*, 12, pp.31-43.
- » Ching, J. (1993). *Chinese religions*. London: Macmillan.
- » Chong, K. (2016). *Zhuangzi’s critique of the Confucians: blinded by the human*, Albany: State University of New York Press.
- » Fox, A. (1996). “Réflex and Reflectivity: Wu-wei in the Zhuangzi”, *Asian Philosophy* 6.1 (1996), pp. 59-72.
- » González España, P. y Pastor-Ferrer, J. (1998). *Los Capítulos Interiores de Zhuang Zi*, Madrid: Trotta.
- » Graham, A. (1981). *Chuang tzu: The Inner Chapters* Allen & Unwin: London.
- » Graham, A. (1989). *The Disputers of the Tao*, LaSalle: Open Court.
- » Hsu, C. (1999). “The Spring and Autumn Period”, in Loewe, M. and Shaughnessy, E., *The Cambridge History of Ancient China*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 545-586.
- » Kirkland, R. (2001). “Responsible Non-Action in a Natural World: Perspectives from the Neiye, Zhuangzi, and Dào de jing”, N. J. Girardot, James Miller, and Liu Xiaogan, eds. *Daoism and Ecology*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, pp. 283-304.
- » Kohn, L. (1992). *Early Chinese Mysticism*, New Jersey: Princeton University Press.
- » Kohn, L. (2000). *Daoism Handbook*, Boston: Brill Academic Publishers.
- » Lai, K. (2007). “Ziran and Wuwei in the Daodejing: An Ethical Assessment”, *Dao* (6), pp. 325–337.
- » Legge, J. (1891). *The Writings of Chuang Tzu*, Oxford: Oxford University Press.
- » Mair, V. (1994). *Wandering on the Way: Early Taoists and parables of Chuang Tzu*, New York: Bantam Books.
- » Preciado Idoeta, I. (2006). *Tao te ching: los libros del tao*, Madrid: Trotta.
- » Pulleyblank, E. (1995). *Outline of Classical Chinese Grammar*, Vancouver: UBC Press.
- » Radice, T. (2017). “Li (Ritual) in Early Confucianism”, *Philosophy Compass* 12/10, pp. 1-10.
- » Slingerland, E. (2003). *Effortless Action: wu-wei as conceptual metaphor and spiritual ideal in Early China*, New York University Press: Oxford.
- » Smith, K. (2003). “Sima Tan and the Invention of Legalism, Daoism et cetera” *The Journal of Asian Studies* 62:1, pp. 129-156.
- » Stamatov, A. (2014). “The Laozi and Anarchism”, *Asian Philosophy: An International Journal of the Philosophical Traditions of the East*, 24:3, pp. 260-278.
- » Wang, R. (2003). *Images of Women in Chinese Thought and Culture*. Indianapolis: Hackett Publishing Co.
- » Zhu, R. (2002). “Wu-Wei: Lao-zi, Zhuang-zi and the aesthetic judgement”, *Asian Philosophy*, Vol. 12, No. 1, pp. 53-63.