

El taoísmo. A propósito del «Templo de la Pureza y el Silencio» (Qing jing Gong). Buscando la comprensión para el diálogo

José Luis Cancelo García

Centro Superior de Estudios Universitarios LA SALLE (UAM) Madrid.

*«El rango superior es practicar el Tao.
El rango medio es rezar oraciones.
El rango elemental es abundar en buenas obras»
(Qiu Chu Ji, +1227. Citado por Maestro Tian, p. 24).*

Resumen

El presente estudio se centra en el taoísmo puro, libre de adherencias piadosas populares provenientes de otras fuentes religiosas y toma como punto de partida un templo taoísta determinado. El Tao, considerado como principio absoluto que excluye cualquier intento o pretensión de nombrarle, coincide con el Dios inefable de las religiones monoteístas. Vestidos de la luz del Tao e iluminados por su claridad, el taoísmo trasciende la ética de los valores y de las normas, instalándose en una especie de ética mística o, como suele decirse, transpersonal, a partir de la cual los valores cobran su sentido pleno. Inevitablemente el hombre vive en un formalismo social artificial, construido por los mismos hombres. El taoísmo se libera de todo para seguir el palpito del universo y la naturaleza regidos por el Tao.

Abstract

The present study focuses on pure Taoism, free from popular pious attachments from other religious sources. Our starting point is a certain Taoist temple. Tao is considered as an absolute principle that excludes any attempt or intention to be given a name. It coincides with the ineffable God of monotheist religions. Clad with Tao's light and illuminated by its clarity, Taoism transcends the ethics of values and norms. It places itself on a kind of mystical ethics or transpersonal, as it is usually said, from which values get their full meaning. Inevitably, man lives in an artificial social formalism, which is built by men themselves. Taoism liberates itself from everything in order to follow the beat of the universe and nature which are ruled by Tao.

*Indivisa, Bol. Estud. Invest., 2006, n.º 7, pp. 41-79
ISSN: 1579-3141*

Palabras clave

Tao, Dios, Wu Wei o el «actuar sin acción», Yin-Yang, valores, virtudes, ética mística.

Key words

Tao, God, Wu Wei or «acting without action», Yin-Yang, values, virtues, mystical ethics.

Presentación



El día 11 de junio del 2005 tuve el placer de mantener una larga, reposada y amigable conversación con el Maestro Tian Cheng Yang, el fundador y la autoridad espiritual del *Templo de la Pureza y el Silencio* (Qing Jing Gong) de Barcelona. Se trata del primer templo taoísta puro en Europa, desprovisto de las adherencias provenientes de manifestaciones religiosas populares o elementos de otras religiones, que, aunque mantienen el nombre de taoísmo, más bien habría que hablar de *Religión popular china* (Véase CHING, J. 1986, p. 111). Esa religiosidad popular china es la que describe también el religioso agustino Juan González de Mendoza (1545-1618) en su conocidísima obra *«Historia del gran*

Reino de China», aunque su título completo es: *«Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran Reino de la China, sabidas así por los libros mismos chinos, como por la relación de los religiosos y otras personas que han estado en dicho Reino»*. La obra tuvo un éxito sorprendente. Se tradujo a siete idiomas europeos y contó con 38 ediciones en dieciséis años. Hoy día, incluso, hay ediciones recientes. Y, sin embargo, el autor aunque lo tuvo todo preparado para ir a China, nunca llegó a visitarla. Su información, no obstante, era muy fiable. Es un admirador de los chinos, «hombres —nos dice— de tan claros ingenios y tan buenos entendimientos». En su historia habla de la veneración a un misterioso ídolo de tres cabezas, pero con una misma voluntad y deseo; de la veneración a grandes pensadores que vivieron virtuosamente y se les considera como ángeles protectores en el cielo; de los sacrificios y culto al demonio para evitar sus daños o para pedirle consejo. Ante el moribundo o ante el difunto se colocaba un cuadro que representaba a un demonio furioso para que el demonio conociera al muerto o al moribundo y en la otra vida dejara tranquilo al espíritu del muerto. Habla de las supersticiones, de echar las suertes cuando quieren emprender algo de cierta importancia y de cómo se dejan crecer el cabello porque piensan que serán llevados al cielo agarrándose por él. El taoísmo popular se contaminó de todas estas cosas. Hoy día existen religiones que apelan al taoísmo pero, en realidad, son mezcla de varias religiones. El taoísmo, sin embargo, que se practica en el templo de Barcelona es un taoísmo puro. El templo se erigió el día 22 de diciembre del año 2001. Pertenece al 'Templo de las Nubes Blancas' de Beijing o Pekin, sede de la Asociación taoísta china de la que el Maestro es miembro e investigador. Es el primer tem-

plo taoísta genuino en España y en Europa, desprovisto de las adherencias provenientes de manifestaciones religiosas populares o de elementos de otras religiones. Es taoísmo puro. El Templo se encuentra en el número 530 de la calle Córcega, en el Entresuelo primero. El Maestro Tian es ya muy conocido en los ámbitos interreligiosos, no solamente por los cursos impartidos en la Universidad Autónoma de Madrid, su participación en el Forum de Barcelona 2004, su presencia en Televisión, radio y otros encuentros, sino también por sus publicaciones. Su formación sería en el taoísmo auténtico durante siete años en el templo **Tai Ping Gong** en la montaña **Lao Shan** y educado por Maestros del más limpio taoísmo, no solamente han hecho de él un ferviente religioso taoísta, un portavoz veraz de su religión, sino también un investigador incansable de la misma dentro de la Asociación Taoísta China. Inconscientemente ha hecho suyo el lema de San Agustín: «buscar para encontrar, y encontrar para seguir buscando». El Maestro Tian está convencido que, aunque sea necesario e imprescindible investigar los libros, el taoísmo es algo que se encuentra en lo más profundo del hombre, y a ese 'dentro' hay que dirigir la investigación. El taoísmo verdadero —nos dice—, es el taoísmo interno, el Tao del corazón (MAESTRO TIAN CHENG YANG, 2003, p. 11). Es fácil reconocer también aquí la estrella que guiaba a San Agustín: «En el hombre interior está la Verdad», entendiendo, bajo la palabra 'Verdad', a Dios. Dios es la intimidad desconocida. Aquella entrevista con el Maestro Tian, dentro del espacio del Templo, me invitó a reorganizar mi estudio hacia el Taoísmo como Religión y no hacia la ontología del Tao.

Las religiones se afanan en la búsqueda de la Realidad Última no simplemente como una forma de orientarse

en la vida —lo cual indica que la vida, por sí misma, es caótica e ininteligible—, sino como una forma de seguro de vida, un seguro de vida que ninguna de las asociaciones de seguros puede cubrir. Las religiones te ofrecen la salvación. Prometen salvarte del dolor, del sufrimiento, de la enfermedad y, sobre todo, salvarte de la muerte. Te ofrecen felicidad perfecta y vida interminable, eterna. Es revelador que la Biblia judía y cristiana y el taoísmo hablen de un paraíso, que aunque perdido, te garantizan recuperarlo. Se trata, pues, de la felicidad. El viaje hacia el interior se inicia con la búsqueda de la felicidad ya que es lo que se busca entre todas las cosas que se buscan. Y termina con la felicidad que es el encuentro con la Verdad. También para el taoísmo vale la formulación que hacía San Agustín de la felicidad. La felicidad es '*Gaudium de veritate*'. Es la felicidad que da el conocimiento de la Verdad.

Es realmente muy atrevido emprender un estudio sobre el taoísmo sin tener la menor idea de la lengua china de la que un proverbio chino dice, indicando su dificultad, que «una figura equivale a mil palabras». Aunque se disponga de un baño o de una inmersión directa en la vida real de China, es siempre algo superficial y, en el fondo, algo de lo que uno no se puede fiar. Aunque se tenga la intuición de que las filosofías y las religiones emplean lenguajes distintos y en niveles distintos para hablar de lo *Mismo*, lo cierto es que el *lenguaje*, las palabras son también una manera de captar y aprehender la realidad, con lo cual lo Mismo ya *no es tan igual* aunque se trate, en todo caso, de lo Mismo. Solamente nos queda para avalar nuestro estudio la experiencia directa de un templo taoísta, las conversaciones largas y lentas con personas *creyentes* en él, las versiones y los estudios fiables. Ello nos anima a emprender

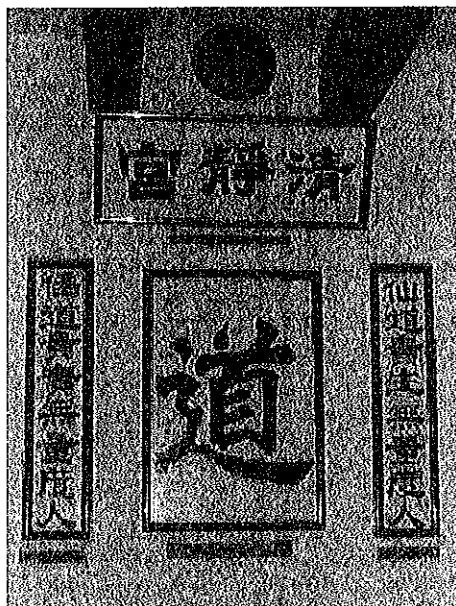
der este estudio aunque solamente sea para entender lo que hay en nuestro derredor y poder dialogar con él.

Participación en una ceremonia interreligiosa con el taoísmo

El Maestro Tian participó en nuestro Curso-Seminario llevado por videoconferencia con diversas Universidades del mundo, disertando sobre el tema «*La longevidad en la religión taoísta y la finalidad de la reencarnación*». El taoísmo siempre estuvo apasinado y persiguió la manera para poder «robar el secreto del Cielo y de la Tierra», descubrir el secreto de la vida para poseerla siempre. La conexión se hizo desde la Universitat Ramon Llull de Barcelona. Explicar cualquier tema del taoísmo en hora y media o dos horas no es una tarea fácil porque el taoísmo, además de Religión y ontología pertenece a una sensibilidad mental oriental. Tiene más, a primera vista, de espiritualidad transconfesional que de religión confesional concreta. El Maestro Tian, sin embargo, supo captar la admiración de los estudiantes y ellos supieron intuir el aspecto fascinante que dejaba translucir la exposición. Y decidieron conocerlo en su propio espacio y en el despliegue de sus ceremonias. El Departamento Ciencias de la Religión de la Universidad La Salle en Madrid hizo las gestiones y preparó una ceremonia interreligiosa. Tuvo lugar el día 19 de noviembre del 2005, de 17 a 18'30 horas.

El templo es una vivienda particular y de dimensiones reducidas. Recuerda a los primeros cristianos cuando se reunían en las casas privadas. El recinto tiene la forma de escuadra. El brazo de entrada ofrece un espacio que se em-

plea para la enseñanza de la religión y filosofía taoísta, la práctica del Tai Chi o del Chi Kung que disponen a la meditación, o para celebrar comidas compartidas en festividades religiosas. Allí tuvimos nuestra comida de fraternidad interconfesional que la Asociación taoísta del Centro preparó con mimo y cariño.

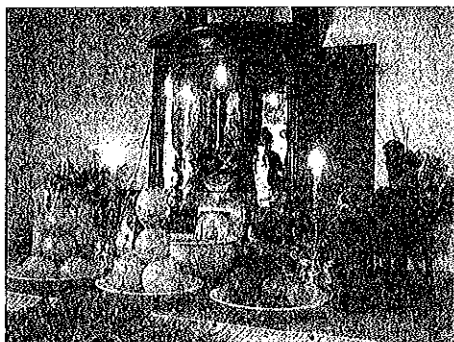


En esta sala se encuentra el cartel de caligrafía china, distribuido a la manera de una mesa rodeada por tres bancos.

Según la versión hecha por el Maestro Tian —a quien agradezco sinceramente todas las orientaciones e informaciones que me ha dado—, la parte central es el *Tao* o *Dào* según la fonética del idioma chino. La inscripción de la derecha, desde la perspectiva del observador, dice: «*El Tao eterno estima la vida y así, sin condiciones ni límites, encarrila el ser hacia su tao*». La inscripción de la izquierda es muy similar y se refiere a la vida práctica: «*El Tao eterno estima la práctica y así, sin condiciones ni límites, encarrila el ser hacia su tao*». El texto de la parte superior contiene el

*El taoísmo. A propósito del «Templo de la Pureza y el Silencio» (Qing jing Gong).
Buscando la comprensión para el diálogo*

nombre del templo: «El Templo de la Pureza y el Silencio».



Al otro espacio se accede directamente. La separación queda fijada por una cortina de color amarillo y una especie de sencilla cenefa que cuelga un tanto del techo y sobre la que figura la caligrafía china inserta en rombos de color rojo. La expresión dice que nos encontramos en «El primer templo taoísta europeo». En este lugar se encuentra el altar con una pequeña estatua del dios Lao Zi, la personificación humana del Tao, y que, al ser divinizado y considerado como un 'Dios', se le dio el nombre honorífico y respetuoso de «*Tai Shang Lao Jun*» que quiere decir «*La grandeza suprema, noble y eterna*». Nos hemos permitido traducirlo así porque según aclaración del Maestro Tian: 'Tai' significa 'supremo'; 'Shang' designa lo 'superior'; 'Lao' se refiere a 'eterna', y 'Jun' tiene el sentido de 'noble'.

Unos espejos hacen que Lao Zi aparezca contemplando los cuatro puntos cardinales, simbolizando la mirada omnibarcadora del Tao. El Tao lo rige todo. A sus pies hay dos estatuillas. No representan ninguna deidad o divinidad, pero sí tienen un alto contenido simbólico y que hace referencia a las palabras que cuelgan sobre el altar y que dicen: «*El santuario de la suprema pureza*». El Tao es puro y produce pureza y

solamente a través de la pureza se puede llegar a él. Las dos estatuillas simbolizan a dos donceles puros, vírgenes y, con ello, se está remitiendo a la pureza de quienes han seguido el Tao. Esto es lo que quiere expresar el Maestro Tian cuando dice que «simbolizan dos jóvenes vírgenes, y representan los descendientes taoístas». Y a uno de sus lados se encuentra, nuevamente, la figura de Lao Zi, quien a lomos de un búfalo, emprende viaje hacia el Oeste. En el paso de Han Gu Guan, y a ruegos del guardia fronterizo Yin Xi, escribe la obra profunda *Tao Te King*, el segundo libro más editado después de la Biblia y que ha tenido una influencia considerable en la mentalidad y en el espíritu chino (LÉON WIEGER, 1922, p. 147). El códice más antiguo del *Tao Te King* data del 300 a.C. y fue descubierto en China en el año 1993.

Sobre el altar están las ofrendas de pan y frutas, que se consumirán entre todos los creyentes como signo de unidad en la fe, en la mente y en el corazón. También hay tres pequeños recipientes de color amarillo que contienen las ofrendas del agua. El agua tiene en sí una gran riqueza expresiva. Sirve para limpiar. La ofrenda del agua limpia el espíritu y purifica el templo. Además, sin agua no hay vida. También el Tao está al inicio de la vida creándola, manteniéndola y conservándola. También el creyente, con la ofrenda del agua, contribuye a comunicar vida en las formas innumerables de la bondad. Hay también flores, incienso y velas. Todo ello —incienso, flores, velas, agua, frutas—, constituye lo que el Taoísmo llama «*Wu Gong*», es decir, las cinco ofrendas tradicionales del altar. Y todo envuelto en una luz suave en la que se mezclan colores tenues de amarillo y rojo, propiciando una atmósfera que invita al misterio, ayudando a fijar la conciencia que siempre está dispersa, moviéndose alocadamente, de un lado para otro.



La ceremonia la inicia el Maestro Tian con unas palabras de bienvenida a todos los asistentes y, en especial, a profesores y alumnos llegados de la Universidad La Salle de Madrid. Está revestido con el «*Fa Yi*», una especie de casulla en la que domina el color amarillo. Es el color del Emperador, asociado al Río Amarillo (Huáng Hé), cuyo cielo agitado por sus impetuosas aguas, le da una tonalidad que sugiere el amarillo. El Río Amarillo es el símbolo del poder y de la vida porque dio origen de la civilización china, y cual madre nutricia y fértil, regala vida a cuantos se asentaban a su vera. De aquí también que el amarillo simbolice la Tierra porque la Tierra da a luz, como madre fecunda, a todos los seres. Y de aquí también el color amarillo ha pasado a ser el símbolo del poder espiritual del Tao, fuerza vivificadora y rectora del Cielo, de la Tierra y del Hombre. El color amarillo lo tomó como distintivo el Emperador Amarillo Huang Di, que vivió por los años 2.698 a 2.599 antes de la era cristiana, dio origen a la nación china, fue el primer discípulo del taoísmo, lo extendió por todo el imperio, escribió el primer tratado sobre el taoísmo que, lamentablemente se ha perdido, y llegó a ser, por la práctica del Tao, un inmortal. Una vez más, el color amarillo va asociado a la fuerza del poder y evoca la eficacia espiritual del Tao.

El color amarillo de la aurora, que vemos en el horizonte de la **Tierra** bañada de color oro, anuncia y trae la claridad. También la Tierra refleja en sí misma como en un espejo la luz dorada del Tao. Por otra parte, el oro, que es amarillo, es símbolo de riqueza y abundancia. El color amarillo pasó a representar la abundancia y la riqueza del espíritu que confiere el Tao. Por muchos caminos el color amarillo conduce a la Tierra y al Tao.

Pero el Tao es también abismo, misterio, oscuridad, profundidad. El borde negro que rodea la vestimenta sugiere la inaccesibilidad del Tao.

El color amarillo que también ilumina el recinto, tiene su referencia al 'Yin', una de las fuerzas primordiales del universo, a la Tierra y a la Luna, a la noche, a lo oscuro, al mundo observable. El Maestro cubre sus piernas desde la rodilla hasta el tobillo con un paño blanco, símbolo de las Nubes Blancas propias del Cielo. El color de la vestimenta de los discípulos es el rojo, asociado al *Yang*, la otra fuerza primordial de cuanto existe, y que representa lo positivo, el calor, el espíritu, la actividad, el trabajo, el pensar, lo duro, es decir, las virtudes que ha de cultivar quien desee ser discípulo del Tao. Otros seguidores del taoísmo portan un turbante azul. El océano, en su inmensidad es azul. El Cielo, en su misteriosa bóveda celeste protectora de cuanto hay, es azul. Una vez más, y de otra manera, los colores remiten al Tao.

Delante del altar hay una mesa puesta ocasionalmente para la ceremonia. Sobre ella, además de otros frutos para las ofrendas, hay un cuenco de bronce llamado «*Quing*» que al ser golpeado con una pequeña y compacta maza de madera emite un sonido vibrante con gran poder de concentración. También hay sobre ella un objeto llamado «*Mu*

*El taoísmo. A propósito del «Templo de la Pureza y el Silencio» (Qing jing Gong).
Buscando la comprensión para el diálogo*

Yu». Es de madera hueca por dentro y exteriormente parece tener el diseño de pez carpa, abundante en China, símbolo de la perseverancia, de la resistencia y del éxito. Sus ojos están siempre abiertos para no dejar de ver nada. Representa el Tao siempre despierto y sin tregua. Su sonido, alternando con el sonido producido por el «Quing», ayuda a llevar el ritmo del canto-recitación y a mantener la atención. Según aclaró el Maestro Tian, el canto en la ceremonia lo introdujo el Maestro Kou Qian Zhi (365-448) a partir del año 424, en la Dinastía Bei Wei (386-534).

Los gestos que acompañan la ceremonia son sencillos. Uno de ellos consiste en colocar las manos para formar el llamado «sello», o más exactamente «sello de Xiu Lian». Xiu Lian es una forma de *compresión* del Tao que intenta abarcarlo en todas sus dimensiones o vertientes. Xiu Lian no se reduce a comprender el Tao en su vertiente espiritual, religiosa o intelectual, sino que incluye también, como parte integrante del mismo Tao, el cultivo o el ejercicio del cuerpo para poder llegar a la verdadera y auténtica armonía. El hombre es *uno*, por ello debe practicar el espíritu y armonizar el cuerpo con el espíritu para ser realmente uno en sí mismo, y *uno* en la fusión con el Tao. Esto es Xiu Lian.



El sello consiste en colocar una mano sobre la otra. Si es un hombre, la izquierda ha de cubrir la derecha como lo indica la imagen que hemos tomado del libro del Maestro Tian «*Conocer el taoísmo*». A su vez, se cruzan los pulgares de manera que toquen mutuamen-

te el centro de cada mano. Toda vez que la mano izquierda del hombre es *Yang*, su pulgar toca el centro de la mano derecha que es *Yin*. De este modo se une la energía (*Chi*) de los dos polos energéticos fundamentales que atraviesan todo lo existente, lo cual puede notarse en la activación de la sangre de las manos. En la mujer, la mano izquierda es el *Yin* y la derecha es el *Yang*. Por ello, ha de colocar la derecha sobre la izquierda.

En la ceremonia, estando de pie, el sello se lleva a la altura de la frente. Seguidamente cada uno coloca su 'mano Yang' (izquierda en el hombre; derecha en la mujer) en el corazón, se arrodilla sobre un cojín y se postra llevando su 'mano Yin' (derecha en el hombre; izquierda en la mujer) hacia el suelo hasta tocarlo, y se cruza la 'mano Yang' encima. Al mismo tiempo se inclina el cuerpo hacia el suelo como si fuera la postura de la tortuga. Se leen textos mientras se permanece de rodillas. Luego, se incorpora colocando la mano Yang sobre la frente. El Yin y el Yang se juntan en armonía. El proceso, en esta ocasión, se repite tres veces, mientras el olor de incienso llena el recinto. Me recordó un pasaje del Nuevo Testamento en el que aparece la importancia del incienso en la ceremonia religiosa. El incienso con su buen olor representa el aroma de la bondad del corazón del creyente y que asciende al Cielo. Dice así: «*Llegó otro ángel llevando un incensario de oro; le entregaron gran cantidad de aromas para que los mezclara con las oraciones de todos los hombres. De la mano del ángel subió ante Dios la humareda de los perfumes con las oraciones...*» (Apoc. 8, 1-5). Pues bien, en cada postración, y permaneciendo todos arrodillados, el Maestro reza en tono de recitación el «*Libro de la Ceremonia*», conocido en chino como «*Tai Shang Xuan Men Gong Ke Jing*», y

cuya versión al español más exacta sería —según me dice el Maestro Tian—, «Los ritos sagrados de la lección del taoísmo». El Libro de la Ceremonia, dividido en siete partes, es una especie de breviario equivalente, en cierto modo, al breviario que se reza diariamente en los monasterios o conventos de religiosos y religiosas de la iglesia católica. También se reza todos los días en los templos taoístas. Sin embargo, se fue completando y perfeccionando a lo largo de las generaciones. Según me refiere el Maestro Tian, fue el gran Maestro Qiu Chu Ji (1148/1227), fundador de la mayor escuela taoísta conocida con el nombre Long Men (La Puerta del dragón), y a cuya 24ª generación pertenece el mismo Maestro Tian, quien le dio una forma consistente y estable. Dicho breviario está hecho con textos tomados del «Dao Zang» o «Tao-Tsang», que es la colección de libros sagrados taoístas. Se trata del Canon taoísta iniciado ya con el Emperador Amarillo (2.698 a.C.). El índice más antiguo de los libros sagrados lo podemos encontrar en la obra del maestro Ge Hong (283-363). El Canon actual conservado data de la Dinastía Ming (1368-1644) con sus 1.500 obras distribuidas en 5.485 volúmenes y se ha publicado en fotocopia en el año 1988. Aunque desaparecidos bajo las llamas, en la dinastía Yuan (1237-1244), anterior a la dinastía Ming, existía ya un canon con 7.800 obras. Conviene aclarar que una selección del Dao Zang se hizo posteriormente en dos ocasiones, una fue durante el imperio de Kang Xi (1662-1772) y otra en el imperio Jia Qing (1769-1820), en la dinastía Qing (1644-1911). Como dice el Maestro Tian, son más de diez mil los libros sagrados taoístas, aunque la mayoría ni tienen fecha ni se conoce el autor. Es, sin duda, el canon más amplio de los libros sagrados. El texto más antiguo del «Libro de la Ceremonia» se encuentra en el «Dao Zang Ji Yao».

La recitación va acompañada intermitentemente por el sonido vibrante procedente del cuenco de bronce y el sonido áspero de la madera, ayudando poderosamente a la concentración. El Maestro Tian recita también en chino los capítulos 1, 4, 21, 22, 25, 34, 68 y 81 del libro sagrado Tao Te King. La presidenta de la Asociación, Sra. Carolina Raven-tós, los lee en español alternando con la recitación de los mismos en chino y estando todos de pie.

A continuación el profesor José Luis Cancelo, tras expresar en nombre de profesores y alumnos de La Salle, su sentimiento de gratitud, satisfacción importancia por el acto interreligioso, habló brevemente del Tao-Te-King de Lao Zi y los Evangelios de Jesucristo.

No se trata de reducir, sin más, uno a otro. Los dos pertenecen a culturas muy distintas y a épocas muy distantes. Lao Zi vivió 500 años antes de Jesucristo. Fue archivero y bibliotecario del emperador. Harto de la superficialidad de la sociedad en la que vivía, decide retirarse a meditar y a llevar una vida oculta de ermitaño. En el primer libro de historia china, *Shi Ji* (Memorias Históricas, escrito por Si Ma Qian, 145/86 a.C.), se hace una biografía de Lao Zi y en ella se dice: «Lao Zi se cultivaba en el Tao y la virtud. Su doctrina enseña a permanecer oculto y anónimo». Lao Zi tenía discípulos: Yin Xi, Wen Zi, Yang Zhu, Kang Chang Zi, Juan Zi, Kong Zi (Confucio). Y en la segunda generación de la escuela podemos nombrar a Lie Zi y Zhuang Zi. Todos estos discípulos dejaron escritos desarrollando su doctrina. Pero Lao Zi, a pesar de tener discípulos, no fundó nunca una organización religiosa. Jesucristo, sin embargo, es un predicador itinerante, predica en el campo, en las calles, las plazas y las ciudades. Busca la conversión de sus oyentes, hace discípulos, entre ellos elige a unos sobre

los que asentar su Iglesia. Pasó su vida denunciando con ardor la corrupción y la hipocresía, anunciando el Nuevo Reino de los Cielos. Ello le costó la vida y se le condenó a morir en la cruz, donde morían los ladrones, los perturbadores de la sociedad y los rebeldes.

No obstante esta enorme diferencia de actitud, los dos nos hablan de la Luz que está al Origen a la que Jesucristo llama Camino y Lao Zi llama Tao que también significa Camino, y los dos identifican el Camino con la Verdad y con la Vida (Puede verse MARTIN ARONSON, 1995, p. 16-21). Cuando San Agustín describe esa Luz Primigenia, dice que es inefable, pero que ni siquiera se puede decir que es inefable porque cuando se dice que es inefable parece que se está diciendo algo de aquel del cual no se puede decir nada. Y Lao Zi dice que el Tao «es una forma sin forma. Es una cosa de lo que no es cosa» (Tao, c. 14).

Para llegar hasta el Origen y poder ver la claridad de La Luz, Jesucristo predica la conversión y Lao Zi habla de una honda purificación interior. Los dos insisten en tomar distancia de las cosas, no apasionarse por las cosas para no quedar prisionero de ellas. Dice Jesucristo: «Marta, Marta, te preocupas y te agitas por muchas cosas; y hay necesidad de pocas, o mejor, de una sola. María ha elegido la parte buena, que no le será quitada» (Lucas 10, 41). Y Lao Zi dirá en el capítulo 52: «Taponar tus sentidos ('orificios', Ver por los ojos el color que daña la visión; oír por los oídos el sonido que daña el oído; oler por la nariz el olor que se daña el olfato; gustar por la lengua el sabor que se daña el gusto), cierra tus puertas y no sentirás fatiga toda tu vida. Abrir tus sentidos y atarte en muchos asuntos es no remediarte toda tu vida. Quien ve lo pequeño tiene vista clara, y conservar lo débil es poseer verdadera fuerza».

Jesucristo y Lao Zi saben que la pasión por las riquezas, que es una forma de pasión por el poder, es una forma de perder la felicidad. Por ello, insisten en advertir de los peligros que lleva una vida que va detrás de los bienes materiales.

Leemos en el Evangelio de San Lucas 12, 22: «No os preocupéis qué vais a comer ni con qué os vestiréis, porque la vida vale más que el alimento, etc...»

Y en el capítulo 81 del Tao se dice: «El sabio no atesora nada para sí y cuanto más hace por el prójimo, más posee. Cuanto más da, más tiene. El Tao del Cielo es benéfico, no perjudicial. El Camino del sabio es exitoso, no combatiente».

Todavía en San Lucas 9, 27, se dice: «De qué le sirve al hombre ganar el mundo entero si pierde su alma».

Y el Tao en el capítulo 9, dice: «Ser rico, distinguido y arrogante, atrae la ruina por sí solo».

Jesucristo insiste una y otra vez que la avaricia, la codicia, el orgullo de la vida y la pasión de poder traen el malestar al mundo. Y Lao Zi dice en el capítulo 46 del Tao: «Cuando el Tao se aleja de la Tierra, los campos sirven para criar caballos de guerra. No hay mayor pecado que el de tener muchos deseos. No hay mayor mal que el de no saber contentarse. No hay mayor defecto que la codicia».

Por ello, lo importante es prepararse tesoros en el Cielo. Dice el evangelista San Mateo 6, 20: «Preparaos tesoros en el cielo». Y Lao Zi dice en el Tao, capítulo 67: «Yo tengo tres tesoros que aprecio y conservo. El primero se llama: Amor. El segundo: la sencillez o sobriedad. El tercero: no atreverme a anteponerme a nadie en el mundo».

Jesucristo presentaba a los niños como modelo de los valores que él predicaba. El Evangelio de San Mateo 18, 3, dice expresamente: *«Si no cambiáis y os hacéis como los niños, no entraréis en el Reino de los Cielos»*. Esto tiene su explicación. El niño se caracteriza por su total carencia de poder y por su total dependencia de los padres. El niño no puede resolver su vida por sí mismo. Por esta razón, ellos pasan a ser el símbolo del sentimiento religioso de dependencia absoluta de una instancia última y definitiva. Quien sienta esa dependencia se siente necesitado radicalmente como un niño. El sentimiento de dependencia —*«Tú, Todo; Yo, nada»*—, es el sentimiento nuclear de toda Religión. Sin este sentimiento no cabe ser creyente. Pues bien, en este mismo sentido dice el Tao en el capítulo 28:

«Ser barranco del mundo (mantenerse en el punto más bajo del desinterés) no es estar disociado de la Virtud Eterna; es volver a ser niño de pecho».

Jesucristo insiste que la grandeza está en el servicio, en la entrega a los demás, en la ayuda y en la solidaridad. La grandeza está en el que sirve, en el que se hace pequeño. Por ello, dirá lapidariamente en Lc. 9, 48: *«El más pequeño entre vosotros, es el más grande»*. Y Lao Zi nos lleva a la misma reflexión en el capítulo 8 del Tao: *«La calidad suprema es como el agua. La calidad del agua consiste en que a todos sirve sin conflicto. Mora en los lugares que todos los hombres desprecian. Por ello, está próxima al Tao»*.

Y cuando se trata de hablar del Amor, Lao Zi y Jesucristo nos sobrecogen por su hondura, por su nobleza de ánimo y calidad humana entrañable. Aquí están algunos textos:

Jesucristo dice en el Evangelio de San Mateo 22, 39: *«Ama al prójimo como a ti mismo»*.

Y Lao-Zi, en el c. 13 del Tao dice: *«Por eso a quien puede estimar a todo el mundo como a su propia persona se le puede confiar el imperio del mundo. A quien ama al mundo como a su propia persona se le puede encomendar el gobierno del mundo»*.

Jesucristo en el Evangelio de San Lucas 6, 27 expresa su mandato: *Amad a vuestros enemigos, haced el bien a los que os odian»*.

Y Lao-Zi, en el capítulo 63 del Tao aconseja: *«Al odio contesta con Virtud»*. E insistiendo una vez más, dice Lao-Zi: en el capítulo 27: *«El sabio siempre conoce el modo de salvar a las personas; por eso, para él, no existen hombres desahuciados. Siempre sabe cómo salvar las cosas; por eso, no hay cosas viles para él»*.

Y correspondiendo a lo que Jesucristo dice en el Evangelio de San Juan 13, 33-34: *«Os doy un nuevo mandamiento, amaos los unos a los otros como yo os he amado»*, Lao-Zi afirma en el capítulo 49 del Tao: *«El sabio no tiene corazón rígido. Su corazón es el corazón de la gente. Soy bueno con los buenos, y soy bueno también con los que no son buenos, porque la Vida es bondad. Soy fiel con los fieles, y fiel también con los infieles porque la vida es fidelidad»*.

Después de la presentación de este sencillo paralelismo, en el que se insinúa la unidad de pensamiento, se leyó el texto de la primera carta que San Pablo escribió a los corintios (12, 31, 13, 1-8ª) en el que se habla del amor auténtico que no lleva cuentas del mal, ni se alegra de la injusticia, sino que goza de la verdad y disculpa siempre. Espontáneamente, una u otro, leía para todos uno

de los versículos. En la misma forma se leyó la oración de San Francisco de Asís, el patrono del diálogo interreligioso, en la que se pide a todos transformarse en instrumentos de paz para que donde haya odio se ponga amor, y donde haya ofensa se ponga perdón.

La ceremonia termina con la lectura que el Sr. D. Artur Matheo, vicepresidente de la Asociación, hace del «Artículo sagrado», cuyo título en chino es «Tai Shang Lao Jun Qing Jing Jing». El Artículo sagrado está dentro del Libro de la Ceremonia y es una especie de 'Credo taoísta' confeccionado a partir de diversos capítulos del Tao en los que se habla de su naturaleza peculiar, del carácter creador y vivificador, de la serenidad que comunica al corazón humano si el hombre es capaz de renunciar a sus pasiones, camino imprescindible para lograr el Tao y adquirir la calidad de vida que otorga ya que el «Tao es siempre puro y limpio».

El Artículo sagrado, según referencia del Maestro Tian, fue transmitido por el mismo Lao Zi, en su calidad de Tai Shang Lao Jun, y, por esta razón, se designa el artículo con la expresión *Tai Shang Lao Jun Quing (pureza) Jing (traquilidad y silencio) Jing* (el artículo sagrado) (*Tai Shang Lao Jun Quing Jing Jing*). Los Maestros taoístas lo transmitían oralmente. Pero el Maestro Ge Xuan (164-244), de la dinastía San Guo (220-280) lo puso por escrito y lo dio a conocer públicamente. Todos podíamos seguirlo en unas hojas que se repartieron previamente.

Esta fue la ceremonia. Evidentemente, no se pueden transcribir los sentimientos religiosos ni el clima de oración y reflexión que se traslucían en el ambiente. A través de aquella ceremonia, el taoísmo se hacía más cercano, más tangible, más familiar y, sobre todo, se le sentía como religión. Y sin embargo, a pesar de la

sensibilidad religiosa que se respiraba, en aquella ceremonia, como dice el «santo» taoísta Qiu Chu Ji (115-1234), se practicaba el Tao en su nivel medio, el nivel de las oraciones. Se estaba, por supuesto, y siempre según el taoísmo, en un plano superior al de las obras buenas. Pero desde un punto de vista religioso, aquello no era una razón para estar completamente satisfechos. En el cristianismo Jesucristo dice que la fe va acompañada de buenas obras, de manera que si no hay obras buenas no hay fe. Y, por supuesto, hay que orar permanentemente. Pues bien, el taoísmo dirá que eso —orar y buenas obras—, está bien, pero que no es la forma más elevada de religiosidad. El nivel más elevado consiste en practicar el Tao. ¿Qué significa y comporta practicar el Tao en su nivel más alto? Antes de responder a esta pregunta digamos algo más sobre la vida de Lao Zi y del taoísmo como religión.

La vida de Lao-Zi

La vida de Lao-Zi (Lao-tsé, Lao-Tzú, Lao-tzeu, Lao Tan, Li Erh), cuyo nombre significa literalmente 'El Viejo Maestro', nos es prácticamente desconocida. Ya el célebre historiador chino y autor de la primera historia general de China o *Memorias Históricas*, Sse Ma-ts'ien o Si Ma Qian (145-86 a.C.) decía que, al parecer, Lao-Zi «borró deliberadamente todas las huellas de su vida» (LEON WIEGER, 1922, p. 146) Léon Wieger sostiene que vivió entre en 570-490 a.C. y que fue contemporáneo de Confucio (552-479 a.C.). También el Maestro Tian Cheng Yang nos dice que, si los datos disponibles son verídicos, Lao-Zi vivió «más o menos en el siglo VII a.C.» (MAESTRO TIAN CHENG YANG, 2003, p. 16). También se dice que nació en K'uh sien, en la provincia china de Henan (He Nan), cuya capital es Zhengzhou. El Ma-

estro Tian Cheng Yang, partiendo siempre de la misma fuente, nos da con exactitud el lugar de su nacimiento: «Lao Zi nació en Chu Guo Ku Xian Li Xiang Qu Ren Li. Actualmente es una localidad próxima a la ciudad de Lu Yi, en la provincia He Nan y la ciudad Bo Zhou, en la provincia de An Hui. Hoy en día en estas dos ciudades existen sendos santuarios taoístas dedicados a Lao Zi» (Ibid., p. 15). Y sin embargo, ya el filósofo Karl Jaspers hacía notar que, toda vez que ni Confucio (552-479 a.C.), ni Mo Ti (472-391 a.C.), ni Mencio (Mengzi o Meng-Tsê, 372-289 a.C.) hacían referencia a Lao-Zi, habría que pensar que el encuentro con Confucio pertenece a la leyenda y que pudo haber vivido en el siglo IV (KARL JASPERS, 1998, p. 330). Y por este camino van también otras investigaciones. Por lo que hace al libro *Tao Te King*, Jean Delumeau sostiene que Lao-Zi no escribió nada (DELUMEAU, J., 1995, p. 215). El místico y taoísta Zhuang Zi (siglo IV a.C.) recoge algunas de sus palabras. Hay que esperar hasta el siglo III para reunir los textos disponibles en un libro, y hasta el siglo II para dividirlo en 81 capítulos. Allan Watts nos dice que según la crítica textual de los últimos tiempos «el Tao Te King es una compilación de proverbios taoístas de varios autores originados en el siglo —4, durante, e incluso después, de la época de Chuang-tzu» (ALLAN WATTS, 2004, p. 29). Así de oscuras están las cosas. No está de sobra traer aquí la reflexión que hace el mismo Allan Watts sobre el afán que tiene la crítica moderna de arrojar dudas sobre las grandes figuras del pasado y que todavía llevará muchos años para saber si se trata de «una moda de la erudición moderna, o si realmente conlleva una investigación sincera» (Ibid. p. 29).

Siempre según la tradición, Lao-Zi era una especie de director de la biblioteca nacional o biblioteca de la corte en la

dinastía de Zhou (1121-256 a.C.). Estaba, pues, atareado con los libros y documentos de las dinastías del pasado. Allí bebió la cultura china y la dejó reflejada en su libro *Tao-Te-King*. De esto se dieron cuenta los antiguos intérpretes del Tao cuando decían: «*El Tao Te King tiene 81 capítulos, pero quienes lo han glosado reconocieron más de tres mil*» (MAESTRO TIAN CHENG YANG, 2003, p. 16 y 18).

Podemos adivinar fácilmente, por su doctrina, que Lao-Zi no encajaba en la sociedad. Se sentía fuera de lugar, como haciendo el ridículo y el idiota, en una sociedad dominada por la pasión de poder, por la soberbia y el orgullo de la vida, por el ansia de las riquezas y de la fama. Él mismo expresa este sentimiento inhóspito y desagradable: «*Todo el mundo anda regocijado como en la solemnidad del gran sacrificio o en la contemplación de un paisaje primaveral desde lo alto de una terraza. Sólo yo estoy impasible, inexpresivo, abobado, como infante recién nacido, sin saber a dónde dirigirme. Todos andan sobrados, yo estoy como olvidado. Mi corazón, cual el de un estúpido, está caótico. Todos brillan, yo parezco estar en tinieblas. Los demás andan atentos y activos, sólo yo languidezco. Perdido y sin paradero, cual viento en alta mar. Todos andan ricos, sólo yo parezco un harapiento. Yo soy diferente de todos los demás porque aprecio a la Madre Nutricia*» (el Tao) (ELORDUY, C., 1997). La versión del *Tao Te King* se encuentra en la extraordinaria obra de Carmelo Elorduy que lleva el título *Lao Tse/Chuang Tzu. Dos grandes maestros del taoísmo*, en las págs. 101-148. La cita corresponde al número 20 del Tao. En adelante citaremos el Tao por esta versión. Es recomendable también la traducción hecha al español, no desde el original, sino desde la versión francesa que hizo en 1913 el célebre sinólogo

Léon Wiegner, partiendo de manuscritos chinos, y que publicó en la obra *Les pères du système taoïste. I. Lao-tzeu. II. Lie-tzeu. III. Tchoang-Tzeu* (LÉON WIEGER, 1950,). En esta edición francesa, la traducción y comentario del Tao van de la página 18 a la 63. La segunda edición de la versión española desde el francés está hecha en el año 1987 por Ediciones Obelisco, Barcelona. También puede consultarse la traducción y el comentario del especialista Richard Wilhelm, traducido del alemán al español en la Editorial Sirio y cuya 8ª edición es del año 2004.

Apenado, descorazonado y desesperanzado por el rumbo caótico que tomaba la sociedad, Lao Zi decide —siempre según la tradición— abandonar el país y dirigirse hacia el oeste. Atraviesa la frontera, montado en un buey negro, por el desfiladero llamado entonces Han Gu Guan. El guardia fronterizo que, según la leyenda se llamaba Yin Xi, le reconoció y le suplicó que le dejara por escrito su doctrina. Lao-tse accede gustoso y le escribe lo nuclear de su pensamiento en algo más de cinco mil palabras, dando, de este modo, origen al *Tao-Te-King*, una verdadera joya de filosofía profunda, de mística, de poesía y de crítica a la sociedad y cultura de la época. En él, la religión es filosofía y la filosofía es religión. Fritjof Capra recuerda a Joseph Needham quien afirma que el Tao es «la más profunda y bella obra en lengua china» (CAPRA, 1992, p. 121).

La profundidad del pensamiento de Lao-Zi la refleja claramente una anécdota que nos transcribe el historiador Si Ma Qian. Al parecer, Confucio tuvo una entrevista con Lao-Zi en el año 517 a.C., y al concluirla Lao-Zi hizo este comentario: «*Sé cómo pueden volar los pájaros, los peces nadar y los animales correr. Pero el que corre puede ser*

cazado, el que nada puede ser pescado y el que vuela, alcanzado por una flecha. También existe el dragón: no sé explicar cómo cabalga en el viento, ni a través de las nubes, ni cómo se eleva hasta el cielo. Hoy conocí a Lao-Zi y sólo puedo compararlo con el dragón» (Texto en ALLAN WATTS, 2004, p. 28).

Como ya hemos sugerido, Lao-Zi, el verdadero «padre» del taoísmo, no fue el primer taoísta. El taoísmo se remonta al origen de la misma cultura china. Lo cultivaban los sabios que se habían retirado a las montañas y lo dio a conocer el legendario y mítico Fu Xi, quien, además de crear el *Pa Kua* que permanecería para siempre como el símbolo del taoísmo, escribió el *Zhou Yi* o Libro de las mutaciones, que más tarde daría lugar al conocido *I Ching* (MAESTRO TIAN CHENG YANG, 2003, p. 13). Ya hemos dicho también que el primer discípulo taoísta que gobernó China desde el taoísmo fue el Emperador Amarillo Huang Di (2697-2599 a.C.). Y hasta el guardia fronterizo Yin Xi, gracias al cual —según la leyenda— tenemos el *Tao Te King*, era taoísta. Lao Zi lo que hizo fue purificar la religión de elementos populares propios del animismo y del chamanismo, de las magias de los adivinos, de los dioses de las plantas, animales y cosas, de los espíritus y, en definitiva, de la muchedumbre de mediadores entre el «Señor de las Alturas» y el hombre. El camino para liberarse de las limitaciones del tiempo y del espacio y salir de ellos y entrar en el espíritu eterno que se encuentra, como su alma, en todas las cosas y en el hombre, no consiste en recurrir a los Maestros, ni invocar las almas o los espíritus o los dioses, o recurrir al trance del chamán, sino viajando hacia el interior donde se encuentra, en primer lugar el Tao. Para entrar en «el mundo de los Inmortales», el hombre es el único mediador. Se centró, pues, en el «Señor de las Alturas», no para quedar-

se en él, sino para hacerlo *depend*er de un principio absoluto más original y omnicomprensivo al que continuó designando con la antigua palabra *Tao*. El Tao de Lao Zi no solamente unifica el Universo borrando la distinción entre sagrado y profano, o unificando los contrarios y opuestos, sino que el hombre, por la fusión con el Tao, garantiza, desde sí mismo, la felicidad y la eternidad. Como dirá el taoísta Ge Hong (283-343) «*mi destino está en mí, no en el cielo*». (CHING, J., 1986, p. 106).

Toda vez que el Tao trasciende al «Señor de las Alturas» y adquiere el aspecto de un Absoluto de carácter impersonal, cabe preguntarse por el Tao como religión.

El Tao como religión

«No se sabe hacia dónde encaminó sus pasos Lao-Zi. Lo único que se sabe es que desde que abandonó China se le consideró como la *'encarnación del dios del taoísmo'*, y a su libro como la esencia concentrada de toda la sabiduría de China.» (MAESTRO TIAN CHENG YANG, 2003, p. 17 y 18). Ya hemos dicho que sobre el altar del templo se venera, como si se tratara de un dios, a Lao Zi bajo la invocación de honor de «*Tai Shang Lao Jun*», «*La grandeza suprema, noble y eterna*». Intentemos aclarar esto.

El creyente cristiano sabe y cree que Jesucristo es la encarnación de Hijo de Dios, es Dios 'humanado', que, a su vez, manifiesta y revela a los hombres a Dios-Padre, el cual es el verdadero Inmanifiesto. ¿El 'dios' del taoísmo se 'humana' en Lao-Zi? ¿Es Lao-Zi el 'dios' del taoísmo en cuerpo humano? ¿O se trata simplemente de una forma de hablar con la que se quiere expresar que el 'dios'

del taoísmo comunica, como una gracia y don especialísimo, su espíritu, su sabiduría a Lao-Zi, aunque con limitaciones? ¿Estamos en el caso de Jesucristo? ¿Estamos en el caso de Mahoma que sólo es un hombre que trasmite al pueblo lo que Alá le revela? o ¿Estamos ante un mero pensador místico? ¿Quién o qué es el 'dios' del taoísmo que se encarna en Lao-Zi? Lao-Zi, ciertamente, no habla en nombre de Dios como lo hace Mahoma, ni recibe de Dios verdades reveladas para comunicárselas a los hombres. Tampoco manifiesta a un Dios del que haya recibido el encargo y la tarea de anunciarlo, ni su libro sagrado contiene verdades que Dios le haya inspirado. Tampoco es un Dios humanado como lo es Jesucristo. Jesucristo es verdadero Dios y verdadero hombre. Lao-Zi es siempre un hombre. Pero en él se refleja el Tao como la luna iluminada se refleja en el lago, o como la imagen de una persona se refleja en el espejo. La luna reflejada no es la luna como la imagen no es la persona de la cual es imagen. Sin embargo, de la misma manera que decimos, señalando una fotografía, este es mi amigo, o el cazador que, viendo la huella del león, dice 'ahí está el león', así también podemos decir que Lao-Zi, en cuanto refleja con nitidez la luz del Tao, es el Tao 'encarnado' o corporeizado. Sencillamente podemos decir que el Tao habla en él o que él es la revelación del Tao. La pregunta que surge sería ¿Qué o quién es el Tao? ¿Es el Tao lo que generalmente se entiende por Dios?

El Tao como 'anterior' a Dios

Sin duda hay un gran interés y simpatía por el Tao-Te-King como lo manifiesta sus numerosas ediciones, versiones y comentarios. El mismo Papa Juan Pablo II, en su sugerente obra «Cruzando el

umbral de la esperanza», en el que da una visión de las religiones del mundo mostrando «el elemento común fundamental y la raíz común» de ellas, al referirse al taoísmo dice: «Tao quiere decir verdad eterna -algo semejante al Verbo cristiano-, que se refleja en los actos del hombre mediante la verdad y el bien morales». Con ello, el Papa Juan Pablo II hace referencia a las dos partes en las que se divide el libro de Lao-Zi. La primera parte está dedicada al Tao, es decir, a la Verdad eterna, al Camino, al Logos, a la Razón, al Sentido, al fundamento del Ser, al Principio o como quiera que se traduzca la palabra Tao. Algunos sostienen que el término adecuado es 'Camino' ya que la palabra Tao «está compuesta de dos ideogramas, uno de los cuales significa 'cabeza' y el otro 'marchar'; indica, pues, a un hombre que camina, por lo que su significación estricta es la de 'Camino.» (Ver CHANTAL MAILLARD, 1995, p. 31).

No se podría, ciertamente, traducir, sin más, la palabra Tao con el término «Dios» ya que, según Lao-Zi, el Tao es anterior a Dios. Lo dice tímidamente y como quien duda, pero lo dice: El Tao «*parece ser anterior al Soberano*» (Tao, c. 4), es decir, anterior a Dios. Así lo traduce Elorduy y también Léon Wieger. Si esto es así, el Principio Absoluto y supremo no es Dios, es el Tao ya que es anterior a «Ti» o a «Tian», al «Dios de los antepasados». De aquí Léon Wieger deduce, lógicamente, que el Tao o Principio Absoluto y único no puede ser considerado como el Dios creador del universo ni como el Dios gobernador del mundo. Sería, más bien, una especie de «Abismo inmenso» y como una «fuente infinita» en virtud de cuyo poder «Te» produce las cosas haciéndose activamente presente en ellas. El mundo y las cosas no estaban dentro de él, por ello, a pesar de la multitud infinita de seres, el Tao continúa siendo sí mismo sin disminuir ni aumentar (Véa-

se Léon Wieger, 1950, comentario al capítulo 4, p. 21). Esto constituye la segunda parte de Tao o tratado del «Te», es decir, la reflexión sobre el «Te», sobre la presencia activa del Tao y su acción benéfica en los seres del mundo. La palabra «Ching» o «King» significa libro. Es, pues, el libro que trata del Tao y su acción benéfica (Te).

Podría decirse, al menos a primera vista, que estamos ante una *metafísica* u ontología todo lo honda, especulativa, espiritual o sapiencial que se desee, y no ante una teodicea o un tratado místico sobre Dios o ante una religión. Sin embargo, tiene en sí todos los elementos profundos, elevados y nobles para *constituir una religión limpia y grandiosa*. De hecho, el Tao desarrolla el *sentimiento de dependencia absoluta* de una instancia última que es el 'Todo' y ante el cual el hombre se siente 'nada', es decir, «polvo y ceniza» como dice Abraham cuando se dispone a hablar con Dios (Génesis 18, 27). El Tao es el Origen sin origen, nada hay anterior a él y todo tiene en él su origen. Es, a su vez, el fundamento que da razón y sentido a todo, pero él mismo no está fundamentado en otra cosa anterior. Es el fundamento que, no teniendo fundamento, lo fundamenta todo. Es la Causa de todo, pero él no tiene causa. Es la razón y el sentido de todo, pero nada hay previo a él en lo que se encuentre su razón y sentido. Él es, en sí mismo, fundamento, razón y sentido. Es el «*Ab-Grund*», el Sin-fondo, es decir, el Abismo en el sentido de Misterio inabarcable. Y, evidentemente, lo que no tiene origen ni fundamento ni causa no tiene referentes y, por lo tanto, no se le puede nombrar, no tiene nombre. Es el «*Sin-Nombre*». Éste es su propio nombre ya que de Él no se puede nombrar nada. Y si se le nombra de otra manera, es debido a la necesidad que tiene el hombre de poner nombre a todas las cosas, incluso, a las in-

nombrables, para sugerir algo aunque sea en sentido metafórico o analógico. Cuando decimos que «el día está alegre», todos sabemos lo que estamos nombrando porque conocemos la alegría de Ticio o de Sepronio. Si no tuviéramos los referentes humanos, no podríamos decir «el día está alegre». Para poder decirlo necesitamos conocer los dos polos puestos en relación: el día con sus características determinadas y a Ticio que está alegre. Si solamente conocemos lo que es observable por nuestros sentidos, no podemos nombrar a lo que no es observable. Nos faltaría el conocimiento de uno de los términos de la comparación. Si nombrar, pues, implica conocer lo que se nombra, el Tao no tiene nombre como tampoco lo tiene Dios. Dice así: «El Tao que puede ser expresado no es el Tao perpetuo. Lo que carece de nombre es el origen del mundo, del cielo y de la tierra» (c. 1).

Octavio Paz, hablando de Chuang Tzu, el comentador más penetrante de Lao-tse y un verdadero «místico taoísta» del siglo III a.C., (ELORDUY, C., 1997, p. 171, 170, 153), nos dice bellamente que el lenguaje paradójico es como un «puente colgante entre el concepto y la iluminación sin palabras» (OCTAVIO PAZ, 2000, p. 14). Un puente colgante que en uno de los extremos no tiene donde apoyarse de forma comprensible. La paradoja, que aclara el concepto recurriendo al contraconcepto, y que niega la afirmación del concepto con su opuesto, es, sin embargo, la única forma de sugerir y, de este modo, acercarse a lo que no tiene palabras. Observemos la resonancia psíquica que se produce cuando Lao-Zi recurre a la paradoja para describir el Tao:

«Es la forma sin forma y la imagen sin imagen. Oscuro y luminoso, de frente, no se ve su rostro. Al seguirlo, no se ve su espalda» (Tao, c. 14).

«El cuadrado más grande no tiene ángulos. El mayor recipiente no recibe nada. El tono más alto tiene un sonido inaudible. La mayor imagen no tiene forma» (Tao, c. 41).

Cuando fallan los conceptos, la paradoja posibilita el acercamiento máximo a lo inefable.

Chuang Tzu fue consciente de la limitación del concepto para hablar del Tao. Por ejemplo, nos dice repitiendo casi literalmente a Lao-Zi: «Quien habla con el silencio, está hablando toda su vida. Nunca habla, siempre está callado y nunca deja de hablar» (ELORDUY, C., 1997, p. 438). La reflexión la hace más detenidamente en este texto:

«Los libros no valen más que las palabras. Las palabras son en ellos lo estimable. Lo estimable en las palabras mismas es el concepto. El concepto va en pos de algo (objeto). Y aquello, tras lo cual va el concepto, no se puede comunicar con las palabras. Con todo, en el mundo se publican los libros por el aprecio que se tiene de las palabras. Aunque el mundo así las aprecia, yo no las juzgo dignas de ese aprecio. Lo que ellos aprecian no es, en realidad, digno de aprecio. Lo que puede ser visto son figuras y colores; lo que puede ser oído, son nombres y voces. ¡Triste cosa! Los hombres del mundo creen que las figuras, los colores, los nombres y las voces pueden bastar para captar sus verdaderas realidades. Pero las figuras, los colores, los nombres y las voces, en realidad, no bastan para aprender su verdad. Así, el que le conoce no habla y el que habla no le conoce» (ELORDUY, C., 1997, p. 301). En las religiones esto es así. La Realidad Última ha sido siempre inconcebible. El budismo dice muy sabiamente: «Si encuentras a Buda, mátalo», porque lo que has encontrado no es Buda, sino una ima-

gen de Buda, una representación mental de Buda. Buda es silencio y el silencio no tiene nombre. Mátao para quedar libre y poder experimentar a Buda como algo envolvente y secuestrador. Y lo afirma también la mejor mística cristiana cuando dice con San Agustín que *Dios es siempre Mayor*. Puedes representarlo de la manera más elevada: Dios es siempre Mayor. Puedes representarlo de la manera más alta y sublime: Dios es siempre Mayor. Y si comprende a Dios, ese no es Dios: «*Por más alto que pueda volar el pensamiento, Dios siempre estará aún más allá. Si lo comprendes, no es Dios. Si crees comprender, comprendes, no a Dios, sino tan solo una representación de Dios. Si tienes la impresión de haberlo casi comprendido, entonces es que has sido engañado por tu propia reflexión*» (AGUSTÍN, S., 1950, Sermón 52, n. 16.). Y apurando más las cosas dice San Agustín que Dios es tan inefable que ni siquiera se puede decir que es inefable porque cuando dices que es inefable parece que estás diciendo algo de aquel del cual no se puede decir nada. «*Solamente con el silencio se puede pensar con dignidad algo de Dios*». (San Agustín, a, 117, 7; j, 11). Y Santa Teresa, refiriéndose a Dios, dice que a Dios no se le puede nombrar «*porque no tiene letras*».

Y esto nos lleva a otra reflexión. Si el Tao es inefable y no tiene nombre, está, evidentemente, antes que todo lo que tiene nombre, antes que *Shang-Ti —el Soberano de lo Alto—*, antes que *Ti o T'ien* (el Cielo), antes que *T'ien Huang* (el Augusto Cielo), que ya tiene un nombre: el nombre del «*Dios de los antepasados*», el Dios del Cielo o de lo Alto. Es decir, está antes que cualquier concreción o formalización humana, antes que 'Dios-Padre', antes que Dios concebido como 'Padre', ya que aquí se está ante una concreción conceptual determinada

comprensible en una época cultural histórica. Antes de nada está lo 'Innombrable', lo 'Sin-Nombre'. Antes del Dios nombrado está el Dios a quien no se puede nombrar. Por ello, los nombres que nombran a Dios no le nombran.

Si esto es así, tendremos que reconocer que nos encontramos no ante una ontología o metafísica del ser, sino ante la entraña verdadera de la religión, ante la Realidad Última, ante lo Sacro, lo Santo, lo Divino o como quiera que se denomine esa Realidad Última, *antes de toda concreción conceptual*. Si lo Santo o lo Sagrado o la Santidad es lo que no tiene nombre, Dios o la Divinidad es lo Santo con nombre. Ya Rudolf Otto (1869-1937) y Nathan Söderblom (1866-1931) constataron que lo esencial en la naturaleza propia de la religión es lo Santo, lo Sacro, lo Sagrado previo a cualquier idea de divinidad. Dice así Söderblom: «*Santidad es la gran palabra en religión. Es incluso más esencial que la noción de Dios. Una religión auténtica podría existir sin una concepción precisa de la divinidad, pero no hay religión real sin una diferenciación entre lo santo y lo profano*» (cita en MORALES, J., 2003, p. 26-27). Desde este concepto de religión, el budismo es, sin duda, una religión ya que el Nirvana es «la felicidad indecible» y el «mysterium fascinans» (OTTO, R., 1980, p. 63).

Por ello, no presenta ninguna dificultad afirmar que el Tao es anterior a Dios, es decir, al Tao nombrado. Desde esta perspectiva, el Taoísmo es *una religión por sí misma*, teniendo en cuenta, además, que el Tao no es solo el Tao del universo que sujeta a su mandato al Cielo y a la Tierra y que se manifiesta en el rodar del día y de la noche, en la ronda de las estaciones de la primavera y del verano, del otoño y del invierno, en la secuencia de la vida y de la muerte, sino que el Tao es también el Tao del co-

razón, *inmanente* al hombre, «*siempre dentro de nosotros*» como un manantial inagotable que sujeta el ser del hombre al mismo Tao; o al mandato del Cielo como es un mandato del Cielo que los hijos amen a sus padres, que los súbditos sirvan al rey o que el hombre tenga un comportamiento *trans-ético* más allá de las llamadas virtudes. (Véase Tao, capítulos 6, 18 y 19).

La necesidad de nombrar el Tao innombrable

Aunque el Tao es inefable, el hombre siente la necesidad y la urgencia de nombrarlo, de darle un nombre que, sin duda, expresará alguno de sus aspectos incomprensibles. Por ello, Lao-Zi dice: «*No conociendo su nombre, yo lo denomino Tao*» (Tao, c. 25). Evidentemente, la palabra Tao no lo nombra realmente porque: «*Al mirarlo no se lo ve, por lo que se lo llama invisible. Al escucharlo no se lo oye, por lo que se lo llama inaudible. Al tocarlo no se lo siente, por lo que se lo llama impalpable*» (Tao, c. 14). Se le podría dar otro nombre, por ejemplo, 'Grande', pero estaríamos en la misma indefinición. Dice Lao Zi: «*Lo denomino Tao. Forzado a darle otro nombre lo llamaría lo Grande*» (Tao, c. 25, 32, 42, 67). Lo que sea esta Grandeza lo manifiesta, por ejemplo, el que se ríe del Tao: «*El hombre mediocre oye hablar del Tao y se ríe a carcajadas. Y no puede ser de otra manera. Si no riera, no sería el Tao lo que es*» (Tao, c. 41). Aquí la palabra 'Grande' ha de entenderse, no en sentido cuantitativo, sino en sentido de '*Trascendente*', es decir, algo que no se parece en nada a lo que hay y que, por consiguiente, la mente humana no puede darle forma debido a su plenitud y riqueza axiológica y ontológica. Su Grandeza es la razón de no tener forma. En cierto modo, se puede decir que es forma pero sin

forma, figura pero sin figura. El lenguaje se hace necesariamente paradójico. Traemos el texto: «*Grande es el Tao y, sin embargo, carece de forma. Porque es grande, por eso carece de forma. Si nos fuera posible darle una forma, perdería su grandeza*» (Tao, c. 67, 14). Lo que la mente humana, que es finita, puede comprender, no es grande.

A la hora de nombrarlo solamente es posible hacerlo considerando su actividad con relación a lo que no es él. Considerado en sí mismo es inefable. Considerado en relación con su intervención en el hombre y en el mundo es posible nombrarlo en el momento de describir cada una de sus formas de actuar, caracterizando distinguiendo todas sus actividades. Considerado como origen de todo puedo llamarle Creador. En cuanto donador de vida y la vida depende de él, se le puede llamar el Dueño de la vida y de la muerte. Y le podré llamar Conservador de cuanto ha llamado a la existencia, Providente y Omnipotente. Esto lo entendió muy bien el hinduismo para quien Dios es uno pero tiene muchos nombres y los nombres le viene por su actividad sobre el mundo. Si ese Principio Inmanifiesto e Innombrable crea, se le llama Brahma; si conserva lo creado, se le llama Vishnú; si destruye para dar más vida, se le llama Shiva. Los dioses son meros nombres que nombran los modos distintos de actuar el Principio Sin-nombre. Personificando las acciones se hace más visible, concreto y real, aunque, en el fondo, no sabemos lo que nombramos ya que se ha puesto en relación con el tiempo lo que es intemporal o atemporal. Pero también es cierto que únicamente 'temporalizándolo' se le puede nombrar. En este sentido Lao-Zi dice: «*Sin nombre es Principio de Cielo y Tierra, y con nombre, la Madre de los diez mil seres (de todas las cosas)*» (Tao, c. 1). Y si en el mundo humano, la madre deja su huella en el

hijo, la 'temporalización' del Absoluto también deja sus marcas y señales en los seres del mundo, pues todo queda sujeto al Tao (Tao, c. 25). De este modo, «conocer la Madre es conocer al Hijo. Conocer al Hijo es, a su vez, guardar la Madre» (Tao, c. 52). Dicho de otra manera, el hombre puede llegar a conocer, contemplando y considerando las cosas de este mundo, las «maravillas» del Tao (Tao, c. 1). También San Pablo, en su carta a los Romanos 1, 18-25, nos dice que se puede llegar a conocer la fuerza de Dios y el poder de Dios: «*Lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras: su poder eterno y su divinidad*».

El Tao como Madre de todas las cosas, es creador, donador de vida. La vida es el gran regalo del Tao (Tao, c. 34 y 51). El Tao es la «*Madre del mundo*» (Tao, c. 25). Precizando aún más, dice: «*El origen del mundo es la Madre del mundo*» (Tao, c. 52). La madre no solamente da a luz, sino que mantiene en la existencia a sus hijos. Lo mismo sucede con el Tao. No solamente da vida a los seres creados, sino que contribuye a que los seres se desplieguen según el proyecto de cada cual. Si el Tao engendra, el 'Te' del Tao, su actividad se cuida de mantenerles en la vida, «*los cría, los hace crecer, los nutre, los perfecciona, los madura*» (Tao, c. 51). Todos los seres «*se arriman a Él para vivir y Él no se niega*» (Tao, c. 34). «*Viste y nutre los seres y no se adueña de ellos*» (Tao, c. 34). El Tao, pues, es bondadoso con todos los seres. Más aún, es la *Bondad* Tao, (Tao, c. 8). Vivir en el Tao es «*morar en la Bondad*» (Tao, c. 8). El Tao no solamente es vida porque comunica vida, sino sobre todo porque es eterno y no muere: «*El Espíritu Abismal no muere... Su duración es perenne*» (Tao, c. 6).

Lao-Zi asocia el Tao a la mujer diciendo bellamente que es «*la Hembra misteriosa*»

que, de manera prodigiosa, inescrutable, pródiga e inagotable, da a luz todo cuanto existe, también al Cielo y a la Tierra. El Tao es la 'Diosa Madre' o la 'Gran Madre'. También aquí el primer rostro de la Realidad Última es femenino, Dios es mujer. Dice así:

*«El Espíritu Abismal no muere.
Es la Hembra misteriosa.
La puerta de la Hembra misteriosa
Es la raíz del Cielo y de la Tierra.
Su duración es perenne; su eficiencia, sin esfuerzo»* (Tao, c. 6).

La Hembra Misteriosa es inagotable e incansable dando a luz. Es omnipotente y todopoderoso. Es como un pozo o como un cuenco vacío del que siempre se puede estar sacando algo; está manando y fluyendo siempre, pero nunca se vacía ni se llena; y siendo «*un abismo vacío, es el origen de todo*» (Tao, c. 4). Este es el otro nombre del Tao: el abismo, el vacío, la oquedad, el *No-ser*. El Tao es el *No-ser*, no en cuanto nulidad nula, no en cuanto Nada-nada, sino el *No-ser* concebido como tal porque *no* es como ninguno de los seres que conocemos. Los seres que conocemos son limitados, tornadizos, transitorios, caducos, provisionales, aparecen y desaparecen, débiles e impotentes, inconsistentes. Por ello, si a todas estas cosas que vemos que son de este modo, les llamamos *seres*, tendremos que decir que el Tao, puesto que no tiene esas características, es el *No-Ser*, el *No-Ser* que es plenitud, el vacío que es riqueza inagotable porque el vacío no tiene paredes o elementos que lo limiten. De aquí que se diga, paradójicamente, que el *No-Ser* es el origen del ser: «*Los diez mil seres nacen del Ser y el Ser nace de la Nada*» (Tao, c. 40). Aunque es creador de todo y en todas las cosas ha dejado su firma, él es «*silencioso*» (Tao, c. 25), no pregona su obra (c. 34), es humilde hasta parecer indigente, su plenitud se

presenta como vacía (Tao, c. 45). Su actitud es modelo de la actitud del sabio.

Las manifestaciones del Tao

Ciertamente el Tao es anterior al Cielo y a la Tierra, pero toda vez que el poder —'Te'— del Tao se manifiesta portentosamente en ellos, se puede considerar el Cielo como sinónimo del Tao. El Cielo es el Tao en el sentido en el que San Juan de la Cruz dice, por ejemplo— que Dios es la montaña, con lo cual no se está afirmando que la montaña sea Dios, sino que se está señalando la presencia inmanente y persistente de Dios en la montaña y en las cosas. El Cielo, dada la presencia de la fuerza del Tao en él, se puede decir que el Cielo da forma a los seres, los dirige, los ama (Tao, c. 73, 67, 39, 77). Para Lao-Zi el Cielo no es el *Dios Ti* como pensaban sus contemporáneos, sino que constituye, juntamente con la Tierra, las dos realidades cósmicas en las que se manifiesta de manera prodigiosa la presencia inmanente del Tao. El Cielo y la Tierra, en cuanto realidades materiales, son posteriores al Tao.

Esto, si bien se considera, no es propiamente una novedad. También el Dios judío, Yahvé, es anterior a la creación del Cielo y de la Tierra, y podría ser concebido, a su vez, como una *Hembra* que misteriosamente da a luz todos los seres. La creación es un misterio incomprensible. De hecho, Dios duerme a Adán y le impide presenciar el acto de la creación de Eva. Sin duda, se trata de un símbolo del misterio que es la creación, pues si Adán hubiera estado despierto, no hubiera entendido nada. La creación es la acción misteriosa de la Hembra misteriosa.

También en el taoísmo hay una nostalgia de la unidad primera con el Cielo, rota por lo que podría ser una especie de pecado original, lo cual conlleva una

caída y un alejamiento de la unidad en el Tao y la pérdida de la inocencia primera. De hecho, según el taoísmo, el hombre está originariamente instalado en el Tao. El Tao es para el hombre —dice Chuang-tzu—, lo que el agua es para el pez: «*Los peces andan en el agua, los hombres en el Tao*» (ELORDUY, C., 1997, p. 238). El Tao es el elemento natural en el que está inmerso el hombre y del que recibe la vida. Es la *situación en la que nace* y constituye su propio ser en estado puro y natural. El *hombre natural* es el hombre que, por nacimiento, está unido al Tao y permanece y vive unido a él. Huir del Tao, de su naturaleza original, es alienarse y corromperse, alejarse de las cosas y de los hombres, del Cielo y de la Tierra. Todo se pierde. Y se pierde a través de las pasiones del corazón y de la primacía otorgada a los sentidos (Tao, c. 52). También en el taoísmo el mayor castigo del hombre es el orgullo y la codicia, y su mayor desdicha es no saber saciarse (Tao, c. 46). Por la codicia —comenta Chuang-tzu—, el hombre se separa de su *naturaleza pura* y, de este modo, «*el mundo perdió al Tao y el Tao perdió al mundo*» (ELORDUY, C., 1997, p. 320-321).

Quien recupera la inocencia perdida se convierte en el hombre auténtico, natural, espiritual, en sabio y en santo, es decir, en esa clase de hombres extraordinarios que, como dice acertadamente Chuang tzu, sabe «*hacer cosas a las cosas sin hacerse cosa en las cosas*» (Ibíd., p. 275). Este es el Hombre-Cielo.

Recuperar la inmortalidad, que va unida a la fusión e inmersión en el Tao, es una de las preocupaciones presentes en Lao-Zi. Agudiza, incluso, el ingenio para encontrar ayudas complementarias que puedan contribuir a prolongar la vida. Se trata de «*tener bien unidos, sin que se disocien, al cuerpo y al alma;*

practicar los ejercicios respiratorios para airear el cuerpo y conservarlo tan blando y flexible como el de un niño de pecho; eliminar abstrusas consideraciones para evitar enfermedades» (Tao, c. 10). Y todavía en el c. 52 nos previene contra las puertas de los sentidos que nos mantienen encadenados a lo transitorio; invita a mantenerlas cerradas y cultivar el espíritu para lograr la eternidad. No es de extrañar que el taoísmo posterior a Lao-Zi, en su afán de lograr la eternidad y dar con el misterio de la vida para alargarla, se corrompiera, en cierto modo, y se lanzara *«en busca de la droga para hacerse inmortal con su alquimia, sus ejercicios respiratorios, recetas de plantas, talismanes, etc.»* (ELORDUY, C., 1997, p. 619). Se trata de buscar, inútilmente, atajos para llegar a la unión con el Tao. Pero el camino hacia el Tao no tiene atajos.

Los milagros o la eficacia prodigiosa proveniente de la unión con el Tao

La energía vital procedente del hontanar del Tao no solamente comunica la inmortalidad a quien se mantiene unido a él, sino que ya en esta vida le confiere cualidades sorprendentes y megacapacidades para realizar fenómenos extraordinarios. Lo encontramos en el Tao Te King. Dice así:

«Las serpientes venenosas no le muerden, las fieras salvajes no le agarran, las aves rapaces no le arrebatan Tao, (c. 55).

«El rinoceronte no tiene en ellos dónde meter su cuerno, ni el tigre su garra, ni el arma su filo. Por esto, la muerte no encuentra en ellos lugar» (Tao, c. 50).

Y Chuang-tzu insiste en estos poderes sobrenaturales que tiene el hombre que vive en armonía con el Tao:

«A éstos las aguas de una inundación que subiera hasta el cielo no les ahogarían. Aun cuando las rocas y metales fluyeran derretidos por los ardores de una sequía y quedaran calcinadas las tierras y los montes, el calor nada les afectaría» (ELORDUY, C., 1997, p. 181).

Y en otro lugar: *«El hombre unido al Tao puede pasar a través de los cuerpos, caminar sobre el fuego sin quemarse, cernerse en las alturas, y no temblar de miedo»* (Ibíd., p. 345). Y todavía: *«No se calienta aunque arda un gran lago. No se enfría aun cuando se hielen el río Amarillo y el río Han. Aun cuando el rayo hienda las montañas y el huracán sacuda el océano, no se asombra. Con toda naturalidad, monta sobre las nubes, cabalga sobre el sol y la luna se pasea más allá de los cuatro mares. La mudanza de muerte y vida no le altera»* (Ibíd., p. 199).

«Sus carnes y su piel son como hielo transparente y blanca nieve, tiernos y hermosos como doncellas, no se alimentan de cereales. Aspiran el aire y beben el rocío. Montan sobre las nubes y cabalgan sobre dragones voladores y hacen excursiones más allá de los cuatro mares. Su concentración de espíritu inmuniza contra las enfermedades» (Ibíd., p. 185).

Todo esto nos recuerda los signos que acompañan a quienes se mantienen unidos a Jesucristo —el Verbo hecho carne—, y se adhieren personalmente a él: *«Mirad, os he dado poder de caminar sobre serpientes y escorpiones y sobre toda potencia enemiga, y nada podrá dañaros; pero no os alegréis de eso, de que los espíritus se os someten»* (Evangelio de San Lucas, 10, 17).

«Estas señales acompañarán a los que crean: en mi nombre echarán demonios, hablarán lenguas nuevas, toma-

rán serpientes en sus manos y, si beben un veneno mortal, no les hará daño» (Evangelio de San Marcos 16, 17). «Si tuvierais fe como un grano de mostaza diríais a esta morera: Desarráigate y plántate en el mar, y os obedecería» (Evangelio de San Lucas 17, 5).

El espíritu tiene el poder de sobrepasar las limitaciones de la materia y liberar sus megacapacidades. El budismo dice que el cuerpo, con sus pasiones, actúa como un muro opaco, pero el cultivo de la interioridad puede hacerle transparente y dejar pasar el poder de la luz interior. El hombre puede llegar a ser solo espíritu. Nada podría afectarle. El Maestro Tián está convencido del poder fabuloso del Tao y que, por consiguiente, esos textos hay que entenderlos como suenan al pie de la letra.

Necesidad de purificación interior para lograr la unión con el Tao

Decía San Agustín que para poder ver a Dios es preciso «purificar el ojo con el que se ve a Dios» (AGUSTÍN, S., d. 1957, II, 7, 11), es decir, despojarse de todo egoísmo, de todo amor interesado y del apego a las cosas. Solamente así la mirada del pensamiento será limpia. El anoréxico cuando se mira al espejo se ve gordo, a pesar de que en la realidad está escuálido y extremadamente delgado. Esto prueba que no ven los ojos, sino los deseos a través de los ojos. Ve el pensamiento, pero, la mayoría de las veces, ve a través de las cataratas de los deseos. Por ello, Lao-Zi nos dirá que el codicioso no verá las maravillas del Tao en las cosas, solamente verá lo que su codicia quiere ver: «El que habitualmente carece de concupiscencia ve su maravilla. El habitualmente codicioso no ve más que sus últimos reflejos» (c. 1). No estar apegado a nada es la mejor condición para entrar en el Tao:

«Cuando no pienses en nada y nada razones es cuando comienzas a entender el Tao. Cuando no haces asiento en nada, en nada te ocupas, es cuando te asientas en el Tao. Cuando caminas sin camino ni dirección alguna es cuando comienzas a poseer el Tao» (c. 22).

Las virtudes en la religión taoísta

El Tao es *sabiduría*. Es un tipo de conocimiento elevadísimo, sin duda, pero peculiarísimo porque no se consigue razonando intelectualmente sobre las cosas o sobre la vida o sobre verdades de fe. La reflexión intelectual es insuficiente. Es un conocimiento que surge propiamente de la intuición del alma del mundo, de lo divino palpitando en el corazón de las cosas, dándolas consistencia, estabilidad, realidad y envolviéndolas en el misterio. Por esta razón, quien hable desde esa vivencia no podrá demostrar nunca nada. Solamente podrá describirla. El único camino es el recurso a la analogía y a la paradoja para dar pistas, señales e indicaciones de la dirección en la que apunta. De ella, podrá ser testigo y testimonio. El camino hacia ella es lento, incluso después de haber experimentado el vacío que queda tras pasar por el desencanto ontológico de cuanto hay. Cuando se llega a ella, su luz es enceguecedora, la persona queda secuestrada y el lenguaje, impotente para expresar tanta luz, se refuerce y se hace paradójico.

El Tao, como toda sabiduría, lleva dentro de su misma entraña unas directrices de comportamiento para la vida real y la invitación a configurarla según dicho ideal. También en la Biblia la vivencia de la sabiduría lleva consigo una actitud ante la vida y un saber a qué ate-

nerse ante las cosas del mundo. Traigamos un ejemplo: «...y me vino el espíritu de Sabiduría. Y la preferí a cetros y tronos y en nada tuve a la riqueza en comparación de ella. Ni a la piedra más preciosa la equipararé, porque todo el oro a su lado es un puñado de arena y barro parece la plata en su presencia. La amé más que a la salud y la hermosura y preferí tenerla a ella más que a la luz porque la claridad que de ella nace no conoce la noche. Con ella me vinieron a la vez todos los bienes, y riquezas incalculables en sus manos. Y yo me regocijé con todos estos bienes porque la Sabiduría los trae, aunque ignoraba que ella fuese su madre. Con sencillez la aprendí y sin envidia la comunico, no me guardo ocultas sus riquezas porque es para los hombres un tesoro inagotable» (Libro de la Sabiduría, 7, 7-12).

También el Tao libera del apego a las cosas, libera de la codicia, de la pasión de poseer y ostentar, de la ambición de poder, del egoísmo y de las estrategias que despliega el egoísmo para conseguir hábilmente sus cosas y superar el miedo permanente a perder lo que se tiene. El Tao libera porque es la Verdad del ser de las cosas, y el conocimiento de esa Verdad hace libres. Ya no se trata de ser hábiles para conseguir poder y riquezas. La habilidad, en estos casos, está al servicio del egoísmo. Se trata de ser sabios para conocer hasta dónde dan de sí las cosas y qué se puede esperar de ellas en última instancia. Tampoco se trata de ser fuertes por el entrenamiento en un gimnasio; se trata de ser poderosos con el poder peculiar que da el Tao, la sabiduría, que comunica el poder del desprendimiento, del desapego y, en definitiva, el poder de la libertad (Tao, c. 33).

Son ya muchas las virtudes que se han mencionado en estos textos y en la

comparación que ya se ha hecho del Tao Te King de Lao-Zi y los Evangelios de Jesucristo. Sin embargo, conviene resaltar que la virtud que está a la base de todo el sistema ético taoísta se expresa simbólicamente con la imagen de «el Espíritu del Valle». Se refiere a la humildad. No la humildad que es sumisión y abdicación de la propia razón, sino la humildad sabia que procede del contacto con la sabiduría que es el Tao. Incluye también el recato, la modestia que procede de la superación de la ambición egoísta que lleva a ocupar los lugares más altos y visibles del poder en una afán de ostentación fatua y vacía, fuente, como sabemos, de disensiones, violencias y conflictos individuales y sociales. El Tao, por el contrario, puesto que es amor y bondad, no es pendenciero, busca la armonía.

Esta actitud fundamental ante las cosas humanas y que recibe el nombre de 'Espíritu del Valle', viene simbolizada por el agua ya que el agua no se queda nunca en la cima, sino que por su naturaleza espontánea, va buscando el valle, los lugares más bajos, los lugares que no quieren los demás seres. El agua es el símbolo del 'Espíritu del Valle':

«La Bondad Superior es como el agua. El agua es buena y beneficia a los diez mil seres (todos los seres). No porfía. Está donde los demás aborrecen estar (lugar bajo). Así, quien está cerca del Tao mora en la Bondad. Su corazón ama la profundidad y la caridad. Sus palabras aman la sinceridad.» (Tao, c. 8).

Por ello, la grandeza del Tao radica en no hacer ostentación de sí mismo ya que quien hace ostentación de sí mismo no es grande. Dice así:

«En el mundo todos tienen por grande a mi Tao, y no lo parece. Porque

es grande, no lo parece. Si lo pareciera, ha tiempo que hubiera dejado de ser grande; sería muy poca cosa» (Tao, c. 2, 67).

La conducta y la vida inspirada en el Tao es una vida humilde y recatada. Y, sin embargo, en esta humildad, modestia y recato, en esta debilidad está su poder, su fuerza y su eficacia. Dice así:

«Nada hay en el mundo más blando que el agua, pero nada le supera contra lo duro. A Ella nada la altera. Lo blando vence a lo duro y lo débil vence a lo fuerte. En el mundo nadie hay que no lo sepa; pero nadie lo practica» (Tao, c. 78)

«Los grandes ríos y el mar son los reyes de todos los valles y barrancos, porque aman abajarse; por eso, pueden hacerse los reyes de todos los valles. Así, el que quiere ser superior al vulgo se abaja en sus palabras. Para anteponerse al vulgo es menester posponerse. Así, el santo está encima del pueblo, pero no le es pesado al pueblo; se le pone delante, pero no le estorba al pueblo. El mundo, con gusto, le levanta y no se cansa de él. Como él no porfía, nadie en el mundo puede porfiar con él» (Tao, c. 66, y c. 28).

Aunque en abstracto todo es posible, pocos estarían dispuestos a admitir que con las «Bienaventuranzas» de las que hablaba Jesucristo se pudiera realmente dirigir el mundo. Lao-Zi, sin embargo, afirma que con el Tao en la mano y con el espíritu del Tao en el corazón se puede gobernar un imperio. De aquí la recomendación que hace al Emperador:

*«El buen general no ama la agresión.
El buen guerrero no es cruel.
Si quieres vencer al enemigo, no lo enfrentes.*

Si quieres dominar a los hombres, no te coloques por encima de ellos. Esta es la virtud de la no-violencia. Esto es usar la habilidad de los hombres.

Esta es la suprema unión con el Cielo y el más Alto Poder» (Versión en DELUMEAU, J., 1995, p. 163).

Lo importante es desprenderse de los deseos egoístas que son la causa de las disensiones y conflictos sociales. El Tao se lo recuerda a los gobernantes:

«El Tao, en su eternidad, no obra y nada deja sin hacer. Si los príncipes pudieran guardarla (su regla), los diez mil seres evolucionarían espontáneamente. Si en su evolución surgieran apetencias de obra o actuar, nosotros las deberíamos reprimir con el anonimato del tronco no trozado. En el anonimato del tronco no hay ambiciones. Sin ambiciones hay paz y el mundo se estabiliza por sí mismo» Tao, (c. 37).

Lao-Zi, para convencer, trata de despertar a esa especie de **ética común** a todos los hombres haciendo ver que todos los hombres la conocen, la reconocen, la aceptan pero no **actúan como piensan**, no actúan con la ética del corazón y de la mente, sino que actúan arrastrados por los egoísmos, con lo cual se alejan del Tao. Y apartarse del Tao es alejarse de la paz y entrar en la guerra. El Tao es la paz. Dice así:

«Cuando en el mundo florece el Tao, los caballos de tiro y de montar se usan para acarrear estiércol. Cuando falta el Tao, en los mismos arrabales de las ciudades se crían caballos para la guerra. No hay mayor mal que el no saber quedarse satisfecho; ni hay vicio mayor que la codicia» (Tao, c. 46).

«Las armas son instrumentos nefastos, cosas aborrecibles. El hombre que tiene Tao no se vale de ellas... La victoria de las armas no es hermosa... Sólo quien goza en el crimen la estima hermosa...

Para la victoria de las armas rige el ritual de los funerales» (Tao, c. 31).

Quien se deja guiar por el Tao, tiende una mano abierta, solidaria y generosa para ayudar a los que lo necesitan. El Tao comunica amor real y eficiente a los demás, amor de obras y no sólo de palabras:

«El hombre santo es siempre hábil en salvar al prójimo, a nadie desampara. Siempre bueno en remediar a todos los seres, no hay ser que abandone» (Tao, c. 27).

Su amor alcanza a todos. Nunca hay motivos que justifiquen o dispensen de amar a los hombres. El amor a los hombres está por encima de todo. Este es el texto:

«Amo a los buenos y amo también a los que no son tan buenos para hacerlos buenos. Creo a los dignos de fe y creo también a los que no merecen fe para hacerlos dignos de fe» (Tao, c. 49).

Y como ya hemos dicho, en el capítulo 13 del Tao Te King encontramos la invitación a amar a los demás como uno se ama a sí mismo. Lo transcribimos de nuevo: *«Por eso a quien puede estimar a todo el mundo como a su propia persona se le puede confiar el imperio del mundo. A quien ama al mundo como a su propia persona se le puede encomendar el gobierno del mundo».*

Y, sobre todo, el amor es el único que salva porque amar es comunicar vida

y la vida es bondad y es fidelidad. Si amo al que es infiel, el amor le hará volver sobre sus pasos porque el amor, que es comunicar vida, es fidelidad. Si eres bueno con los malos, el amor que les muestras les hará volver sobre sí mismos porque la vida que se comunica amando es bondad. Lo sintetiza mejor San Juan de la Cruz cuando decía: «Donde no hay amor, pon amor y encontrarás amor». Es la idea que encontramos en el capítulo 49 del Tao: *«El sabio no tiene corazón rígido. Su corazón es el corazón de la gente. Soy bueno con los buenos, y soy bueno también con los que no son buenos, porque la Vida es bondad. Soy fiel con los fieles, y fiel también con los infieles porque la vida es fidelidad».* Por ello, al mal hay que responder con el bien y al odio contestar con la virtud (Tao, c. 63).

Esta **ética**, que proclama que la Verdad genuina es la Bondad inserta en la Vida, y lo fundamenta en una instancia superior que trasciende el individualismo y subjetivismo personal como es el Tao, está toda ella contenida y resumida en el simbolismo del agua: es buena para todos, no 'porfia con nadie', respeta el lugar de cada ser, reconoce el lugar propio, se adapta a todo y sigue el propio ritmo natural. Hasta aquí esta ética del 'Espíritu del Valle' no ofrece, propiamente, dificultades de comprensión. En el siglo III d.C., se elaboró un decálogo de la ética taoísta en la que la clave es el respeto a la vida. Es el siguiente: *«No atentéis contra la vida de un ser vivo, sea el que sea» / «No practiquéis el aborto» / «No incendiéis los campos ni los bosques» / «No derribéis árboles sin razón» / «No cojáis hierbas o flores sin razón» / «No arrojéis sustancias tóxicas a las fuentes, los lagos, los ríos y los mares» / «No destruyáis los insectos in hibernación» / «No subáis a los árboles para buscar los huevos en los nidos de los pájaros» / «No os suici-*

deís»./ «No arrojéis sobras de comida al fuego».

(Preceptos del s. III d.C., para los Maestros (Daoshi), en DELUMEAU, J., 1995, p. 536).

La ética como ética transpersonal

Lao-Zi nos invita a ahondar más y a ensanchar el horizonte de la acción ética proponiéndonos enmarcarla en la luz originaria del Tao que revela y comunica unidad a la Totalidad, e invita a respetar, en la acción, la armonía del Todo. A esta ética mística se la suele llamar trans-ética o ética transpersonal. Ello no significa que la persona misma no sea ética o que su comportamiento esté más allá de la persona que actúa. Significa, por el contrario, que el 'Yo' no actúa por principios que él tiene y posee aunque sean pautas recibidas de Dios. No dice, por ejemplo, 'Yo' tengo el principio de la solidaridad y actúo solidariamente porque hacerlo así es un valor del espíritu humano, o porque es la voluntad de Dios, o por ambas razones al mismo tiempo. En la ética transpersonal el 'Yo', en el fondo, desaparece al fundirse en la luz primigenia del Tao, como la gota en el océano, y queda investido de la inmensidad oceánica. La gota es ya el océano, o como dice Willigis Jäger en el título de uno de sus libros, 'la ola es el mar'. La individualidad, sin perderse como puede atestiguarlo el enamoramiento, se diluye gratificadamente y se ensancha infinitamente hasta ser el Tao en su luz sin dejar de ser sí mismo. Las fronteras entre el Tao, el Mundo y la persona se disuelven. Ese es el ámbito en el que se mueve la llamada ética transpersonal o trans-ética. Actuar insertos afectivamente, cordialmente y mentalmente en la totalidad suele expresarse en el Tao con los términos *Wue*

wei y que pueden traducirse «actuar sin acción».

El principio ético «Wu wei» o el «actuar sin acción»

A primera vista la expresión parece una contradicción, pero no lo es. Traigamos aquí para aclararlo el ejemplo que ya hemos puesto en otro lugar. Sabemos que la persona anoréxica, estando sumamente delgada, cuando se mira al espejo se ve gruesa. El anoréxico *viendo* su imagen *actúa*, pero actúa al mismo tiempo con *otra acción distinta* a la actuación misma de ver. Esta segunda acción distorsiona la realidad de la imagen porque distorsión el acto mismo de ver. No ven sus ojos, sino que sus ojos ven lo que los deseos quieren ver. La acción de los deseos del corazón son más fuertes que la pura acción de ver. Los deseos no permiten que la imagen aparezca en la *realidad de su ser*. Los deseos no dejan la imagen *en libertad* para ser lo que es, no dejan *ser* a la imagen, no la dejan *ser su ser*. Los deseos no dejan ver las cosas en lo que son. Ahora ya podemos entender que el principio llamado «Wu wei», el «actuar sin acción» consiste en actuar de tal manera que dejemos las cosas en libertad para ser lo que son; consiste en dejar que la realidad sea la que es en sí; consiste en «dejar ser» las cosas, no «construir» la realidad desde otros intereses. La ética, en su sentido hondo, comienza dejando en libertad la realidad para que sea lo que es en su ser espontáneo y natural y la percibamos como tal. Ser éticos significa, en primera instancia, ser éticos con el ser de las cosas, respetar el ser de las cosas, *no mentir* a la hora de ver las cosas. Y para no mentir como miente, inconscientemente, el anoréxico, lo primero que tiene que hacer es abandonar el «yo», olvidar el «yo». Ya San Agustín era

consciente de que el mayor obstáculo para el conocimiento del ser de las cosas es el «yo» egoísta, lleno de apegos y encadenado a sus ídolos. Los ídolos a los que está aferrado el «yo» son también los condicionamientos procedentes de una educación concreta, de una filosofía determinada que esconde sus intereses egoístas, de los condicionamientos provenientes de la sociedad, que también tiene, de una u otra manera, como referencia el «ego», o de la familia, que también se deja llevar por lo establecido. Por ello, San Agustín ponía como primera condición: «*Tolle te a te*», quítate a ti mismo de delante de ti mismo porque, de no hacerlo, no se puede conocer la verdad. Hay que actuar sin dejar actuar al «yo» apasionado por las cosas, es decir, desinteresadamente y renunciando a las pretensiones. Hay que hacerlo como actúa la lluvia que cae sin tener la intención de hacer crecer las plantas. La lluvia cae *porque* cae. En el «porque» no hay ni intenciones ni pretensiones que expliquen el caer la lluvia. No hay referencias a sí misma. La acción está libre de sí misma. «Actúa sin actuar o sin acción» a pesar de la actividad que es llover. Sin embargo, el hombre actúa poniéndose siempre a sí mismo como referencia, en lugar de hacer como la lluvia, es decir, hacer el bien porque hacer el bien es bueno sin pensar en la recompensa de hacer el bien. Es preciso que el hombre olvide el «yo». La rosa, por ejemplo, florece no para ser vista o para que la admiren. No florece intencionando algo, florece sin referencias a sí misma, sin pensar en algo para sí. Florece porque florece: «Actúa sin actuar o sin acción» a pesar de su gran actividad en el florecer. El sol, por su parte, no hace nada para alumbrar, y, sin embargo, lo ilumina todo, sin buscarse a sí mismo, porque él es la luz. El sol no hace nada para calentar, pero lo calienta todo porque él es caliente, y no tiene otras intenciones.

Pues lo mismo ocurre con el Tao que es vida y está comunicando vida a todo y comunicando el fluir de todo desde su permanencia: «*El Tao siempre está sin hacer nada y nada se hace sin él*» (Tao, c. 23). Y lo hace sin ruidos. La humildad es la virtud por excelencia del principio ético fundamental «Wu wei». Este principio no es la invitación a la inacción o la renuncia al progreso. Es, sencillamente, una invitación a no dejarse llevar por la soberbia, el orgullo, los apegos en el que el centro es el «yo» y no el Tao.

Ponemos otro ejemplo en el que podemos ver que el principio ético «Wu wei» no es un principio de inacción, sino un principio de limpieza ética en la acción. Ya hemos recordado lo que el Tao nos dice sobre las armas y sobre la guerra. Nos dice que «las armas más hermosas son instrumentos nefastos» (Tao, c. 31), que donde hay armas hay espinas, cardos e indigencia por años (Tao, c.30). Y también dice «cuantas más armas afiladas dispongan los Estados, más revueltos andarán» (Tao, c. 57).

Y, sin embargo, a veces, incluso el sabio, tiene que recurrir a las armas porque se ha llegado a un callejón sin salida y, como dice Lao-Zi: «*No puede seguir adelante y precisa las armas*» (Tao, c. 31). ¿Cómo se puede, en este caso, aplicar el principio ético «Wu wei» o el «actuar sin acción o sin actuar»? ¿Se trata de actuar sin proponerse fines o intenciones? ¿Se trata de actuar por el mero hecho de actuar sin proponerse unas metas? Evidentemente, no. Un actuar sin objetivos ni fines, sería irracional y arbitrario. Se trata, sencillamente, de que el «yo» no sea el objetivo ni la finalidad. Una vez más, hay que eliminar el «yo» del centro de la acción. Por ello, advierte: «*obtiene la victoria y se da por satisfecho con ello: no se vanagloria y su victoria no le vuelve orgulloso. Lucha*

y vence porque es necesario hacerlo, lucha y vence, pero no juega a ser héroe» (Tao, c. 30). Como puede verse, «Wu wei» significa aquí actuar desapegándose del «yo». No significa «no actuar» o carecer de razones a la hora de actuar. La acción inspirada por el Tao no puede ser arbitraria. Sumergirse en el fluir cósmico y «no actuar» no quiere decir que se haya que transigir con el mal. Al mal hay que oponerse, incluso con la guerra como hemos visto porque «la doctrina del Cielo es beneficiosa, no perjudicial» (Tao, c. 81), hace el bien y rehuye el mal. Lo único que debe hacer es no porfiar (Tao, c. 81), no reclamar nada para sí. «Wu wei» es hacer la obra pero no quedarse con ella (Tao, c. 77).

El hombre, por el contrario, actúa teniendo puesta la mira en sí mismo. Debiera hacer el bien no por el interés que pueda reportarle, sino porque hacer el bien es bueno. Esto significa que el «yo» no puede ser nunca la norma de la acción, sino el «YO» iluminado por el Tao. La norma es el Tao. Nunca el «yo». Podemos precisarlo algo más. El «Wu wei», el «actuar sin acción», sería más o menos, equivalente a «actuar sin prejuicios» para poder conocer las cosas en su propio ser espontáneo y natural. «Wu wei», «actuar sin prejuicios», significa establecer las relaciones consigo mismo, con los demás y con la naturaleza no desde ideas preconcebidas ni desde la auto-complacencia ni desde el afán de dominio ni desde la prepotencia. Si estoy apegado a la vida, la muerte se presentará siempre como lo que no debiera ocurrir nunca. Mi «yo» ha distorsionado la realidad y me impide ver como una sola realidad que es vida-muerte. «Wu wei» significa, pues, dejar las cosas y las realidades en libertad. O como dice Alan Watts «Wu wei» es «no forzar», «seguir la corriente» natural de los seres, «orientar las velas con el vien-

to», «seguir la marea en su fluir», «es el estilo de vida de quien sigue la corriente del Tao» (ALLAN WATTS, 2004, a, p. 107-108; 2003, c, p. 21). Lo sugieren maravillosamente los versos del Zenrin Kushu: «Los patos salvajes no pretenden/ que sus imágenes se reflejen. / El agua no pretende reflejarlas» (Cita en WATTS, 2004, b, p. 348). Actuar intensamente, pero sin las aspiraciones del «yo». Y Chuang-Tzu lo explica como el actuar libre de los intereses que alimentan la voluntad de poder. Dice así: «La cortesía máxima está en prescindir de personas... La máxima caridad es no tener afecto particular... Hay que eliminar los impulsos de la voluntad... dignidades, riquezas, ostentación, autoridad, fama, ganancias....». «Si esos impulsos no agitan el corazón, «éste se mantiene recto; manteniéndose recto, reina en él la calma; si reina la calma, hay claridad; si hay claridad, hay vacío; si hay vacío no hay acción, y la inacción nada deja de hacer. El Tao es la majestad del Te (Virtud). La vida es el esplendor de la Virtud. La naturaleza es la esencia de la vida. La actuación de la naturaleza se llama acción» (ELORDUY, C., 1997, XXIII, 14, p. 398-399).

La interrelación mutua del Yin y el Yang como fundamentación del principio ético «Wu wei»

«Wue wei» tiene, como trasfondo inteligible, el Todo como unidad procedente de la interrelación. Una reflexión sobre dicha unidad puede fundamentar el «actuar sin actuar». Lao Zi nos dice que todo es uno, que donde hay multiplicidad es preciso ver la unidad constituida por la interacción de muchos. Nos equivocamos cuando vemos muchas cosas, pues, en la realidad, todo es uno. Aunque muy particularizado, puede servirnos el ejemplo al que recurre San Pablo para hablar del «Cuerpo Místico» de Jesucristo constituido por todos los creyentes. Como se sabe, los creyentes en

*El taoísmo. A propósito del «Templo de la Pureza y el Silencio» (Qing jing Gong).
Buscando la comprensión para el diálogo*

Jesucristo forman un solo cuerpo en el que la cabeza es Jesucristo y los miembros lo forman los distintos creyentes según sus carismas. Por todos ellos circula la misma vida de Jesucristo, de la misma manera que circula la misma linfa vivificadora por la Vid (Jesucristo) y por los sarmientos (los creyentes en Jesucristo). Toda vez que hablar del «Cuerpo Místico» de Jesucristo es una vivencia no accesible a todos, San Pablo lo explica a través del cuerpo humano del que todos tienen experiencia. El cuerpo humano es una unidad que consta de la interacción de muchos elementos. Cada uno de ellos es comprensible si le considero en la función a favor del todo. Puedo considerar el pulmón por separado, pero en este caso no le considero en su verdadera realidad porque no es una realidad independiente del todo. De hecho, no decimos al pulmón o al pie le duele, sino que decimos *me* duele el pie. El Todo, en este caso el «Yo», da sentido a las partes. Y las partes son lo que son en su ser genuino si las considero en el todo y constituyendo el todo. No existe la multiplicidad. Sólo distorsionando la realidad se puede hablar de multiplicidad. Y solamente percibiendo la multiplicidad en la unidad del Todo, se ve el Todo y no lo la multiplicidad. De este modo, se percibe en su verdadero ser y se es ético con la realidad al dejarla en libertad para ser el ser que es. Ver la rosa y no la pluralidad de pétalos es ver la unidad constituida por la interacción dinámica de la multiplicidad.

Pues bien, Lao Zi nos invita a aplicar el ejemplo a la totalidad de los seres del Universo, a la totalidad de lo que hay. Ver la Totalidad en su actividad dinámica y viva, en su interacción, es ver el Tao. Y ver el Tao es ver todas las cosas en el Tao y el Tao en cada una de las cosas.

De aquí se deducen dos principios éticos: el hombre no puede ser el centro

de la acción, es decir, el hombre no es la norma. Y segundo, el hombre no es fiel a la realidad y 'miente' cuando considera las cosas separadas del Todo.

Analizando la constitución de ese Todo o Totalidad se puede encontrar el fundamento último a la ética de la que habla Lao Zi. Ya hemos dicho que todo cuanto existe constituye una unidad semejante a la unidad que es el cuerpo humano que consta de muchos elementos los cuales actúan, sin tregua, en función del todo y, por ello, constituyen una unidad procedente de un dinamismo. Es una unidad armónica. No es, pues, la unidad del motón de arena ya que las arenas están unas sobre otras en una yuxtaposición física, externa y sin interacción. El Universo o la totalidad de lo que hay es un gigantesco y descomunal organismo vivo en el que todo interactúa y todo está en función del todo como los ojos y los oídos y el pulmón están y tienen su sentido en función del todo. Pero lo singular de ese portentoso organismo vivo consiste en que la unidad del Universo es el resultado de la armonía de fuerzas, aparentemente, en conflicto y opuestas. El Universo en su totalidad es la «*armonía oppositorum*», la armonía de los opuestos. El taoísmo recurrió desde muy antiguo a símbolos para expresarlo. Nada hay más opuesto que el águila que domina la tierra desde las alturas vertiginosas y la serpiente que se arrastra sobre la tierra sin poder despegarse de ella. La serpiente alada o plumada es un símbolo que encontramos ya en la Dinastía Shang (1765-1122 a. C.) para representar la armonía o coincidencia de los opuestos. Nada hay más opuesto que la muerte y la vida. Pues bien, el enterramiento se hacía en una especie de urnas con abertura porque tenían la convicción de que de la muerte nace la vida. También la urnas se depositaban donde se conservaban las semi-

llas. La idea era la misma. La vida y la muerte, dos opuestos, constituyen una unidad que en sí es la vida. A estas dos fuerzas opuestas se las generaliza y universaliza, se las aplica a todo, y se les dio el nombre de *Yin* y *Yang*. De la vida se pasa a la muerte porque la muerte está en la vida. Y de la muerte se pasa a la vida porque la vida está en la muerte. Estas fuerzas primordiales que rigen toda la realidad se les representa con el conocido símbolo taoísta del *Pa Kua*, un círculo con una de sus mitades en blanco y la otra en negro. Cada una de ellas tiene un punto del color opuesto. Ello significa que el *Yin* se transforma en *Yang* y el *Yang* en *Yin*. Se asemejan, dice Alan Watts a «dos peces entrelazados que se persiguen mutuamente, dando lugar a una especie de hélice o espiral» (WATTS, A., 2003, c, p. 79).

El Tao Te King afirma que «el retorno es el movimiento del Tao» (Tao, c. 40). Y ese movimiento giratorio es eterno (Tao, c. 25). Pongamos algunos ejemplos más. Cuando un ser vivo, pensemos en un niño, llega al momento de nacer, la fuerza constructora que le ha llevado hasta ese punto es el *Yin*. Nace, y en ese mismo momento comienza a deshacerse, a transformarse en su contrario, en *Yang*. El primer minuto de su vida, como dice San Agustín, es un minuto menos. Comienza el *Yang*, la fuerza destructora que le lleva hasta la muerte, es decir, hasta que la fuerza del *Yang* llega a su plenitud. En ese momento comienza el *Yin* y así de manera indefinida. El nacimiento lleva dentro de su mismo ser real, y como en proceso de gestación, la muerte y la muerte gesta en sí la vida. El *Yin* y el *Yang* no son dos cosas, ni dos entidades, son dos aspectos que sólo *mentalmente* podemos distinguir en el ser de las cosas, como cuando en una pieza de oro distinguimos mentalmente la materia y la materia áurea, sabiendo que tal distinción solamente es mental

y no cabe en la realidad ya que el oro, en su esencia misma, es materia áurea. El ser de las cosas o lo real es una realidad compleja (*Yin-Yang*) y dinámica, en movimiento recíproco de uno a otro. Todo es movimiento. Lo único permanente es la ley del devenir del *Yin* en su opuesto *Yang*, y este en aquel. Este modo de ser las cosas puede observarse fácilmente en los seres vivos, animales, árboles, arbustos, hierbas y flores. En todos puede observarse el movimiento circular de estas dos fuerzas primigenias y primordiales, pero también se puede constatar que rigen las estaciones y los cambios de la naturaleza física. Lo mismo podemos ver en la sucesión del día y de la noche. Cuando el día —*Yang*— llega a su fin, comienza la noche —*Yin*—. Y el *Yin* moviéndose hacia su fin lo que hace es caminar hacia el *Yang* que lleva dentro. «De esta manera, dice Lao-Zi, la máxima multitud se reduce a no multitud (a la Unidad)» (Tao, c. 39). Contemplar de este modo el mundo es ver el Tao; es, como dice Raymond M. Smullyan, llegar a escuchar la melodía del Tao (SMULLYAN, 2002, p. 20-21). Al Tao se le llega a ver como se llega a percibir y escuchar la melodía de una composición musical. La melodía tiene un soporte material que son las notas, las cuales van dispuestas de una manera determinada. Pero las notas no son la melodía. Si la melodía fuera el conjunto y la suma de las notas, todos, al oír las notas o los sonidos, oíríamos la melodía, lo cual, evidentemente, no es cierto. La melodía es una supraestructura que descansa sobre los elementos físicos que son los sonidos y fija su ritmo y secuencia. Quedarse en la multiplicidad de los sonidos y en su sucesión es incapacitarse para percibir la melodía. Escuchar la melodía es escucharla en cada uno de los sonidos, y cada uno de los sonidos oírlos en la melodía. Cada elemento particular tiene en sí la totalidad. Ciertamente, no

hay melodía sin sonidos y, sin embargo, la melodía, precisamente porque es *anterior* a los sonidos, no es la suma de todos ellos, es más, como el «yo», el cual no es la mera suma de todos los órganos que lo constituyen. Es más que la suma. Pues bien, puede ser que un oyente no llegue a percibir la melodía cuando oye las notas. Ello no le autoriza a afirmar que no exista la melodía. Al músico, por supuesto, no le cabe la menor duda sobre su existencia. Y, con todo, se sentiría incapaz de demostrar que existe. Lo único que podría aconsejar es intentarlo insistentemente. Pero esto sucede con todas las cosas que son realmente valiosas, como sucede con la percepción del paisaje, que, evidentemente, no es la suma de las cosas físicas que le constituyen, pues, ante las mismas cosas no todos ven el mismo paisaje. Lo mismo sucede con el Tao. Quedarse en la multiplicidad de los seres es incapacitarse para 'ver' el Tao que es la melodía del universo. En la primavera es el Tao el que florece, y el que se cubre de nieve en el invierno. Como dice un maestro zen, el Tao es «una nube en el cielo y agua en la jarra» (WATTS, A., 2004, b, p. 298). En el Universo, el Tao es la melodía y lo permanente. No hay que dejarse deslumbrar por los cambios y el movimiento de todo. Lo importante y lo que cuenta es ver lo permanente en los cambios y asombrarse de tanto misterio. No es fácil verlo, porque, como sabemos, para oír al inaudible y ver al invisible se necesita mirar con un corazón limpio de apegos.

Evidentemente, el hombre es libre y puede interrumpir el orden espontáneo de la Naturaleza poniendo el «yo» como centro de la acción y no el Tao como centro del universo entero y centro del hombre. O también, dada la inclinación de nuestras facultades a analizar, separar y dividir, el hombre se incapacita para ver la pluralidad constituyendo la Uni-

dad y a la Unidad dando sentido a las partes múltiples. Esa actitud puede ser el fin de todo porque «*sin Tao pronto acaba todo*» (c.55). Si desaparece la melodía, solo quedan ruidos. Si desaparece el Tao ya no se puede percibir que «*un viejo pino predica la sabiduría*» y que «*un pájaro grazna la verdad*» como bellamente dice el poema recogido en la «colección de sentencias del Bosque del Zen» del siglo XV y conocido como Zenrin Kushu (Texto en SMULLYAN, 2002, p. 215). Habrá desaparecido el alma del universo.

De esta reflexión se puede concluir que lo ético, como ya se ha insinuado, será actuar de acuerdo al proceso desplegado por la melodía que es el Tao, respetar ese movimiento espontáneo y circular de la naturaleza, no distorsionarlo. Se distorsiona cuando se ve la pluralidad o la dualidad, es decir, cuando el 'yo' es el centro. De hecho, el 'Yo', aferrado egoístamente a la vida y amparado por la fuerza del instinto, no permite, contraviniendo la actitud ética de respeto al ser de las cosas, ver la realidad de la vida. Pero se altera también cuando el hombre introduce divisiones porque no está no está revestido de la luz del Tao. El que está transido y embebido por el Tao, él mismo es, en su ser, oración; él mismo es la bondad que le lleva a hacer obras buenas porque el bien, como la luz, no puede dejar de iluminar. 'Practicar el Tao' no significa no orar o no hacer obras buenas. Significa ser una sola la fuente de todo el comportamiento del hombre.

Lao-Zi contra la ética de los valores o de las normas

Pongamos un ejemplo, aunque no sea del ámbito taoísta, pero que afecta directamente al comportamiento. En la parábola del hijo pródigo que narran

los evangelios de Jesucristo (Lc. 15, 11-31), el hijo mayor recurre al valor de la justicia para marcar la arbitrariedad caprichosa de la conducta del padre y la distancia moral que le separa del hermano. El padre, sin embargo, no tiene más norma que el amor hacia el hijo a quien recibe con el corazón abierto. Si se hubiera dejado guiar por la ética de los valores, tendría que ponerse de parte de las exigencias del hijo mayor, lo cual, evidentemente, no sería tan moral desde su situación de padre. El padre recurre al único valor que es el amor, y a la única verdad que es la bondad del amor, contrario siempre a la aspereza y a la fuerza. El amor no condena, está siempre ahí, lleno de su silencio elocuente, para despertar el amor donde no lo hay. Es el lema de los místicos: «donde no hay amor, pon amor y encontrarás amor». Se trata, pues, de una ética contraria a las normas ya que en estas hay mucha dureza, condena y violencia. El padre de la parábola se ha despojado de su 'yo' para actuar desde el amor y desde la bondad espontánea.

Traemos otro ejemplo. Ante una prostituta, a quien todos condenaban a morir a golpe de piedra, Jesucristo tira la primera piedra contra la ética de las normas vigentes cuando dice: «Yo no te condeno» (Jn 8 1-11). Lo cual es equivalente a decir: «aunque tú te desprecies, yo no te desprecio»; o también: «tus delitos no van a conseguir privarte de mi amor porque sé que puedes recuperarte». Sólo un amor que ama a la persona más que ella a sí misma, es capaz de ennoblecer, dignificar y despertar la esperanza de rehacerse.

Pues bien, Lao-Zi se manifiesta abiertamente contra la ética basada en normas o en valores, aunque más bien habría que decir contra la ética de las virtudes. De hecho, las virtudes son los

mismos valores en cuanto que han sido incorporados al modo de ser y de actuar permanentemente de una persona. Si el agua es un valor, y esto lo reconozco internamente ya que es necesaria para la vida, automáticamente surge la norma de no malgastar o deteriorar el agua. Y respetándola siempre y por la acción reiterada, ese valor, que en sí mismo es ya normativo, se convierte en virtud, en modo de ser estable de la persona. En realidad, la ética es siempre de las virtudes porque los valores resaltan más bien el conocimiento y no el modo de ser la persona. Para hablar de ética se precisa transformar los valores en virtudes, en modos duraderos de ser.

Lao-Zi, como ya hemos visto, nos habla de grandes virtudes y de la virtud primordial que es la humildad, el adecuarse, como el agua, al proceso del devenir del conjunto fijado por el Tao. Sin embargo, no quiere que esa virtud se confunda con la humildad-valor de la que habla la ética basada en valores.

Dice en su Tao Te King:

*«Así, pues, perdido el Tao, comenzó a actuar su **Te** (su Virtud). Perdida la **Virtud**, le sustituyó el **Amor**. Perdiendo el Amor, se echó mano de la **Justicia**. Perdida la Justicia, se quiso sustituirla por la **Cortesía**. Pero la Cortesía es poca fidelidad y poca confianza, y comienzo de los disturbios. La ciencia o el conocimiento de estas virtudes es sólo flor del Tao y comienzo de la estupidez»* (Tao, c. 38).

Para Lao-Zi, pues, el cultivo de las virtudes es la causa de la insensatez individual y del desorden social. Con las Virtudes, nos dice todavía, vienen las «grandes falsificaciones» (Tao, c. 18).

Y como las virtudes, cultivadas exclusivamente por sí mismas, no las observan todos, es preciso dictar leyes, sin darse cuenta que ese es el modo de incrementar los delitos: «Cuanto más abundan decretos y leyes, más bandidos habrá» (Tao, c.57).

Con esta condena de las virtudes, Lao-Zi entra aquí, al menos aparentemente, en la misma aporía en la que incurre cuando dice que, tratándose del Tao, lo mejor es callar, y, sin embargo, él mismo no cesa hablar del Tao. Esto mismo le ocurrió a San Agustín cuando decía que el silencio es la manera mejor de hablar de Dios con dignidad, y, sin embargo, llenó bibliotecas hablando de Dios. Evidentemente, Lao-Zi no propugna una sociedad sin leyes y sin virtudes, pues sería el caos. La aversión de Lao-Zi a la ética de los valores tiene, como ya hemos dejado entrever, su explicación. La podemos aclarar todavía con la actitud que adoptó San Agustín ante las virtudes de los paganos. Agustín fue, si cabe decirlo, más duro en su crítica de las virtudes paganas que Lao-Zi con la ética de Confucio. Agustín dice con toda claridad que las virtudes de los paganos «*vitia sunt potius quam virtutes*» (Agustín, S., a), es decir, no son virtudes, son más bien vicios aunque se presenten con la luz y el resplandor propios de las virtudes. Es cierto, dice Agustín, que algunos consideran esas virtudes como «verdaderas y nobles», pero al ser cultivadas por sí mismas sin ninguna otra finalidad ulterior que trascienda al hombre, esas virtudes están «infatuadas» y llenas de «soberbia», están viciadas en sí mismas y, por ello, solo pueden ser «vicios»; espléndidos, sin duda, pero vicios.

Lo decía también San Pablo en su «Carta Magna» del amor; un amor solamente puede ser auténtico y, en última instancia, ético, si brota de Dios: «Aunque conociera todos los misterios y toda

la ciencia (...), aunque repartiera todos mis bienes, si no tengo amor nada me aprovecha» (1Cor. 13, 2-3). La ciencia, la generosidad, la solidaridad no son virtudes separadas del fundamento primero. Cuando se prescinde de ese origen, no hay más que engreimiento.

Necesitamos hacer todavía una observación más. No basta poner a Dios como fundamento de la acción buena. Se precisa sentirse embebido por su luz deslumbradora y benéfica y experimentar que todo es don, favor y gracia. De lo contrario, el 'Yo' continuaría siendo el centro. Lo dice claramente San Agustín: «Si Dios te hizo hombre, y tú te haces justo, tú te haces algo mejor de lo que te hizo Dios» (Sermón 169, 11-13). El 'ser justo', pues, es un don que viene de lejos, del origen y de la fuente de todo. Todo es gracia.

También recoge el taoísmo esta nueva dimensión cuando Lao Zi dice que del Tao viene «el valor de las buenas palabras y el valor de las acciones buenas y nobles» (Tao 62). El Tao es la moralidad, su criterio. Nos dice, además, que el Tao es la bondad suprema cuya acción benéfica alcanza a todos. Más aún. Quien mora en el Tao, mora en la bondad; y quien mora en la bondad su corazón ama la caridad y sus palabras la sinceridad (Tao, c. 8). No hay, pues, más Virtud que la Virtud del Tao, de la cual el hombre lo recibe todo: «La vida no nos pertenece, sino que es un préstamo del Tao. Nuestros hijos no nos pertenecen, sino que son producto del Tao» (texto de Zhuang Zi, en WATTS, 2003, c, p. 80). El Tao da el ser, «viste y nutre los seres» (Tao, c.34), por más que se piense que vestirse y nutrirse viene de uno mismo.

Pienso que todo esto nos está diciendo que no existe más que una sola y única virtud, la Virtud del Tao, la Luz primige-

nia que se despliega al entrar en contacto con las actuaciones diversas de la vida cotidiana y va adquiriendo *nombres distintos*. Lo que llamamos virtudes son los *nombres distintos* que adquiere esa Luz al entrar en relación con los otros, el mundo o uno mismo. La luz que está detrás de la vidriera —como dice W. Jäger, es una, invisible e incolora, pero adquiere los colores que integran la vidriera al penetrarlos con su luz. Sin la luz que está detrás, no existe la policromía de la vidriera. Sin esa luz todo es oscuro (JÄGER, W., 2002, p. 63-64). Lo valioso, lo ético, no está en los valores, sino en esa Luz que, siendo valiosa, comunica valía a los valores.

Pues bien, morar en esa luz transida de su propio 'ethos' es lo que se puede llamar *«trans-ética»*. La ética, consecuentemente, no es una lista de valores y de normas. Estamos, sin duda, ante una ética peculiar. Esta ética supone una vivencia del principio que constituye el fundamento de cuanto hay. Es una vivencia que transforma totalmente a la persona que la ha experimentado, fascinada por la grandiosidad de su valía axiológica perfecta. Y se experimenta como donación amorosa plena y total a todo. Es decir, se presenta como Bondad y como Amor, como Amor bondadoso. Eso hizo exclamar a Lao Zi que él no tiene corazón porque su corazón es el corazón de todos los hombres: *«Soy bueno con los buenos, y soy bueno también con los que no son buenos, porque la Vida es bondad. Soy fiel con los fieles, y fiel también con los infieles porque la vida es fidelidad»* (Tao, c. 49). Es una ética, pues, que está más allá de todo, más allá de las normas como lo estuvo Jesucristo al invocar el amor incondicional. Es la ética mística de la luz primigenia que es amor y bondad hacia todos y todo.

Esta ética será respetuosa, evidentemente, con todo lo que una sociedad

tiene como vigente, como establecido, como normado, como estipulado y aceptado socialmente. Y lo hace con la finalidad de impregnar todo con el amor y la luz que brota del origen, del Tao, para orientarlo todo hacia él. Se supera, de este modo, la relatividad inherente a toda ética basada en valores. Aristóteles defendió el valor de la dignidad de la persona y no vio en la esclavitud la indignidad. Al esclavo hay que tratarlo dignamente, pero como esclavo. La sensibilidad de la sociedad terminó con la esclavitud y dio al valor de la dignidad otro contenido. Los valores están afectados de una cierta relatividad. La trans-ética, que es amor, que actúa con amor y quiere despertar a la luz amorosa del origen e impregnarlo todo de ese amor, es respetuosa con lo vigente en la sociedad para poder cambiarlo todo desde el amor. El esclavo, a través del amor, se siente dignificado y en condiciones de iniciar el proceso de transformar su situación.

Por otra parte, la llamada ética de los valores puede reducirse, separada de esta ética originaria, a mera ley externa o exterior. Pongamos un ejemplo. Una persona puede «no robar» por miedo al castigo si es sorprendido. En este caso, el comportamiento no alcanza siquiera el carácter ético. Aunque la referencia del comportamiento es la ley, en el fondo, el centro es el «Yo», que quiere evitar el castigo. La ley y el «Yo», son la razón de la conducta. Es algo pura y exclusivamente externo. Es la ley del semáforo. Si no se hace caso al semáforo, todos quedan inmovilizados y esta situación hay que evitarla por el bien de todos. Se puede también «no robar» porque el respeto a la propiedad ajena es un valor del espíritu humano como cualquier persona puede reconocerlo dentro de sí misma y asentir, como se reconoce el valor de la solidaridad, el de la amistad,

el de la comprensión o la sinceridad. Sin embargo, si se la analiza, también en este caso el centro de referencia para la acción es el 'Yo'. El razonamiento que está en el fondo es el siguiente: si nadie respeta la propiedad privada, nadie podría estar seguro de nada y la vida sería imposible. Así que para garantizar la convivencia, es decir, la vida, que en definitiva es la que manda, lo mejor será darse una ley implícita o tácitamente admitida por todos. Desde este punto de vista, las virtudes pueden ser excelentes, pero, en sí mismas consideradas tienen el vicio de la «egolatría». Por otra parte, este reduccionismo del comportamiento al «Yo», afectado por el tiempo en el que nace y el momento histórico en el que vive, convierte los valores en temporales y culturales. Todo está a merced de los cambios de los tiempos. El valor «vale» en un tiempo determinado. No se tiene la verdad, sino lo verdadero. No se funciona con la Verdad de la dignidad, sino con lo verdadero de la dignidad, es decir, con el sentido que el concepto de dignidad tiene en un momento determinado y pone, consecuentemente, un comportamiento temporalmente 'verdadero'. La misma esclavitud era una condición humana 'natural', incluso para algunas religiones. La igualdad en dignidad y derecho entre el hombre y la mujer, solo existía delante de Dios ya que todos eran hijos de un mismo Padre y, por tanto, hermanos. Pero en la vida real, en la sociedad en la que Dios no está como una persona para exigirlo, primaba la desigualdad, avalada, incluso, con textos sagrados de las religiones porque previamente habían transformado lo cultural en religión.

Con razón dice Lao-Zi que las virtudes, separadas de la fuente primigenia que es el Tao, son una inmoralidad. Todo comportamiento que está separado del Tao degenera en virtudes (Tao, c. 18). Si

hay que hablar de normas o de leyes hay que decir que «el Tao es la ley» (Tao, c. 25).

Concluimos con un texto del Tao que recuerda al «*Quien a Dios tiene, nada le falta; sólo Dios basta*», de Santa Teresa de Ávila: «*Los que obran con Tao, su conducta es la del Tao. Si ganan, lo ganan con el Tao, y si pierden, lo pierden con el Tao; contentos lo mismo con ganar que con perder*» (Tao, c. 23). Es la ética que entraña la mística del Tao; es la ética mística. Es también la ética suprema a la que todo mundo debe aspirar.

La ética de las virtudes, que nace de la pérdida del Tao (Tao, c. 38), es, evidentemente, inferior; puede, sin embargo, disponer, con el obrar noble, a la unión con el Tao, ya que «quien actúa de acuerdo con la virtud, la virtud lo acoge» (Tao, c. 23). Este nivel ético en el que se sitúan las virtudes es infinitamente superior a aquel comportamiento que queda acogido por la corrupción si se actúa de acuerdo a ella (Tao, c. 23). También San Agustín reconoce la nobleza y la superioridad de las virtudes de los paganos aunque no se practiquen con la intención puesta en Dios. Con los vicios no se construye un imperio colosal como el imperio romano, sino el caos. Agustín reconoce que entre los romanos paganos hay «hombres honorables e ilustres por su intachable proceder». Les presenta, incluso, como modelo para los cristianos, aunque los cristianos tienen otra razón más para actuar como ellos (Agustín, S. b). Y alaba que los romanos aspiraren al honor, a la gloria y al poder «por el camino recto de la virtud» (Agustín, S. b. V, 12, 6; V, 18). Agustín no dice, pues, taxativamente que las virtudes de los paganos sean totalmente vicios, sino «*mas bien son vicios*». Tal vez, y jugando con las palabras, se podría decir que las virtudes de

los paganos son 'correctas' aunque no sean morales; o que son virtudes, pero no «verdaderas virtudes» porque carecen de la referencia a su fundamento último y están transidas de la pasión por el honor, la gloria o la fama del 'Yo', y no por el honor o la gloria de Dios.

Con todo, este comportamiento recto de la virtud puede llevar a Dios porque todos, dice San Agustín, somos interiormente «oyentes de la palabra que Dios pronuncia dentro», o, como dice el mismo Agustín, «*Intus autem ubi nemo videt, omnes auditores sumus*» (Agustín, S., c. 179. 7, 7). Otra cosa es que no se llegue a oír porque se está apasionado por otras cosas.

También para Lao Zi nada está perdido para siempre. El hombre puede, si se lo propone, recuperarse ya que existe en él una tendencia y un impulso innato que le lleva a buscar y venerar el Tao (Tao, c. 51).

Conclusiones

El taoísmo puro, independientemente de que se pueda considerar filosóficamente, es Religión, no solamente por las ceremonias netamente religiosas en las que se puede participar, sino porque 'Dios' no está regido ni depende del Tao como si éste fuera una ley universal cósmica. Dios es una concepción o representación 'concreta' del Tao. Las 'imágenes' que el hombre se hace de Dios son el precio que el 'Inefable' y el 'Sin-Nombre' tiene que pagar para comunicarse a una mente finita que, además, es histórica y temporal. Cuando San Agustín describe su entrevista con el Inefable, en la que desaparece todo su en-

torno sensorial («*abreptus a sensibus corporis*») y queda secuestrado y arrebatado en Dios («*subreptus in Deum*»), lo hace refiriéndose a algo que no tiene nombre: «Vi en éxtasis **un no sé qué**» («*Vidi enim nescio quid in ecstasi*»), cuya luz no aguantan los ojos de la mente, pero que comunica la felicidad que acompaña a la Verdad (AGUSTÍN, S. e, Sermón 52, 16). Evidentemente, el hombre necesita representárselo para darlo a conocer. El «*nescio quid*» está antes, por ejemplo, que Dios-Padre.

Lao Zi, no es, en realidad, ni un 'dios' ni una divinidad, aunque se le venere como tal. Lo manifiesta el nombre honorífico y respetuoso que se le dio: «*Tai Shang Lao Jun*»: «La grandeza suprema, noble y eterna». Lao Zi es un místico, inmerso en el Tao, de elevadísima calidad ética y moral, capaz, por su santidad revestida de la luz poderosa y eficaz proveniente del Tao, de evitar enfermedades, plagas, sequías, traer la lluvia a su tiempo y cosechas abundantes. Lao Zi es —digámoslo para entendernos— un 'Santo'. Y toda vez que vive como *desaparecido* en el Tao y en la Naturaleza que es su manifestación, de este prodigioso 'Santo', no superado en su santidad, se puede decir que «nadie sabe dónde ha ido», «ni en qué se ha convertido» y que, por supuesto, «no necesita sepultura». Son expresiones simbólicas de su profunda inmersión en el Tao.

Como en toda percepción y contemplación mística, «todo es Uno» y «todo es Ello» (Dios) y «Tú eres Ello». Lo que se resalta aquí no es la *identificación* sino la *presencia viva* de la Realidad Última en todo, como cuando uno, enseñando una fotografía dice 'esta es mi madre', sin que ello signifique que la fotografía se identifica con su madre. No hay pan-

*El taoísmo. A propósito del «Templo de la Pureza y el Silencio» (Qing jing Gong).
Buscando la comprensión para el diálogo*

teísmo. Todo el universo es dinámico y está penetrado por dos fuerzas primordiales que lo mantienen en una secuencia rítmica de movimiento alternativo del Yin y el Yang, ante el cual las diferencias entre los seres resultan insignificantes. Todo está transido de lo mismo.

Aunque teóricamente posible, en la vida real resultaría difícilísimo gobernar el mundo con la ética del Tao como lo sería, igualmente, hacerlo con las Biena-

venturanzas de Jesucristo. Las diferencias de sensibilidades entre las personas son muy grandes. Son, pues, éticas para personas con extraordinarias y excepcionales cualidades. Sin embargo, son para todos un Ideal en el que siempre hay que estar mirando la propia imagen. No se puede ser tan perfecto como lo es «El Padre Celestial», pero sí estar mirando siempre hacia Él. La ética de las virtudes, por otro lado, puede ser siempre un camino hacia la 'trans-ética', hacia esa 'ética sin nombre'.

Dirección de contacto:

José Luis Cancelo García
Centro Superior de Estudios Universitarios La Salle
La Salle, 10
28023 Madrid
jlcancelo@eulasalle.com

Indivisa, Bol. Estud. Invest., 2006, n.º 7, pp. 41-79
ISSN: 1579-3141



Referencias bibliográficas

- AGUSTÍN, San, Obras completas, B.A.C. Madrid.
- AGUSTÍN, San (1978) *La Ciudad de Dios* (vol. XVII, XIX, 25).
- AGUSTÍN, San (1977) *La Ciudad de Dios* (vol. XVI, I, 24).
- AGUSTÍN, San (1983) Sermones (3.º), 117-189 (vol. XXIII).
- AGUSTÍN, San (1957) *Sobre la Doctrina Cristiana* (vol. XV).
- AGUSTÍN, San (1950) Sermones (vol. VII).
- BIBLIA DE JERUSALÉN, Desclee de Brouwer. Bilbao, 1975.
- CAPRA, F., (1992), *El Tao de la Física. Una exploración de los paralelismos entre la física moderna y el misticismo oriental*. Luis Cárcamo, editor. Madrid
- CHANTAL MAILLARD, (1995), *La sabiduría como estética. China: confucianismo, taoísmo y budismo*. Akal. Madrid.
- CHING, J. (1986). *El reto de la religión china al cristianismo. El Taoísmo*, en *Concilium*, 203, Enero 1986.
- DELUMEAU, J. (1995), *El hecho religioso: enciclopedia de las grandes religiones*. Alianza Editorial, Madrid.
- ELORDUY, C., (1997), *Lao Tse/Chuang Tzu. Dos grandes maestros del taoísmo*. Editora Nacional. Madrid.
- GONZÁLEZ DE MENDOZA, J. (1944), *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del Gran Reino de la China*. Aguilar, Madrid.
- JÄGER, W., (2004), *La ola es el mar. Espiritualidad mística*. Desclée De Brouwer. Bilbao.
- JASPERS, K., (1998), *Los grandes filósofos. Los metafísicos que pensaron desde el origen: Anaximandro, Heráclito, Parménides, Plotino, Anselmo, Spinoza, Lao-tse, Nagarjuna*. Vol. III. Tecnos, Madrid. Y también en Varios: *Diccionario de la sabiduría oriental. Budismo, Hinduismo, Taoísmo, Zen*. Paidós, Barcelona 1993, p. 202).
- LAO-ZI, *Tao Te King*. Versión de Carmelo Elorduy (1997), en *Lao Tse/Chuang Tzu. Dos grandes maestros del taoísmo*. Editora Nacional. Madrid. Introducción y versión pp. 101-148.

*El taoísmo. A propósito del «Templo de la Pureza y el Silencio» (Qing jing Gong).
Buscando la comprensión para el diálogo*

- LEON WIEGER, (1922), *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine, depuis l'origine, jusqu'à nos jours*. Hien-hien. Ed. Impr. de Sien-hsien, 2^o Ed.
- (1950), *Les Pères du Système Taoïste: Lao-Tzeu, Lie-Tzeu, Tchoang-Tzeu*. Cathasia. Série culturelle des hautes études de Tien-Tsin. Paris.
- MAESTRO TIAN CHENG YANG, (2003), *Conocer el taoísmo. Historia, filosofía y práctica Chi Kung, Tai Chi, FENA Shui, Meditación, masaje taoísta*. Cairos. Barcelona.
- MAILLARD, C. (1995), *La sabiduría como estética. China: confucianismo, taoísmo y budismo*. Akal. Madrid.
- MARTIN ARONSON (ed.) (1995), *Jesús und Lao-Tse. Eine Botschaft zwei Stimmen*. Kösel-Verlag, Manchen.
- MORALES, J. (2003), *El valor distinto de las religiones*. Rialp, Madrid.
- OCTAVIO PAZ, (2000), *Chuang-tzu*. Siruela. Madrid.
- OTTO, R., (1980), *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Alianza Editorial. Madrid.
- SMULLYAN, R. M., (2002), *Silencioso Tao: Reflexiones de un científico al otro lado del espejo*. La Liebre de Marzo, Barcelona.
- WATTS, A. (2004). *El camino del Tao*. Kairós, Barcelona, 8^a edición.
- WATTS, A. (2004). *El camino del Zen*. Edhasa, Barcelona.
- WATTS, A. (2003). *Taoísmo. El camino más allá del esfuerzo*. Kairos. Barcelona.
- WIEGER, L. (1992), *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine, depuis l'origine, jusqu'à nos jours*. Hien-hien. Ed. Impr. de Sienhsien, 2.^o Ed.
- WIEGER, L. (1950), *Les Pères du Système Taoïste: Lao-Tzeu, Lie-Tzeu, Tchoang-Tzeu*. Cathasia. Série culturelle des hautes études de Tien-Tsin. Paris.