

CAPÍTULO 44. EL *DÀO* EN OCCIDENTE*Gabriel Terol Rojo*

Universidad de Valencia y CCEE

Con el título de **El *Dào* en Occidente** el siguiente escrito pretende generalizar a propósito de la influencia cultural de oriente a través del pensamiento daoísta. Utilizando este término como excusa se analizan los intercambios culturales entre oriente y occidente y, desde una perspectiva histórica, se presentan los vínculos de comunicación que unieron a estas zonas geográficas tan lejanas así como un análisis de las pautas en común desde la coincidencia formal que ofrecen las diversas filosofías autóctonas. El guión de estudio compara la repercusión del pensamiento *Dào* en occidente a partir de tres etapas de interconexión: las primeras traducciones daoístas, la repercusión de ésta teoría oriental en el marco del siglo XX y el tamizado japonés o la interpretación estadounidense de esta recepción.

La finalidad del estudio es poner en diálogo y confrontación ambas tradiciones de pensamiento y destacar los nexos históricos que más repercutieron en su intercomunicación para, desde ese punto, ofrecer unas conclusiones genéricas sobre el sentido de la filosofía occidental y la relevancia y actualidad de la sinología como lazarillo para re-escribir ese sentido.

En el obligado diálogo entre Occidente y Oriente y en el marco de actualidad económica en donde parece que la inmensa mayoría de la población a redescubierto Oriente, y en concreto China, los estudios de sinología parecen renacer y cobrar más sentido ahora más que nunca y del hilo de los trabajos en Historia y Lingüística, el interés filosófico por el pensamiento de Oriente se potencia.

En este marco, las filosofías comparadas demandan diálogos sobre paralelismos, en muchas ocasiones forzosos, que reducen la esencia de las culturas que comparan aislando los objetos de estudio, en demasiadas ocasiones, en detrimento del resultado. De manera que es la virtud aristotélica, por excelencia, la que debiera guiar todos estos análisis y el origen del filosofar más allá de culturas.

La prudencia, sin duda, y la curiosidad se unen para ahondar en un país, China, en donde “la tradición intelectual propia a principios del siglo XX” como decía la profesora Anne Cheng<sup>955</sup>, se reinterpreta para construir una filosofía con historia propia.

Todos sabemos que tras el impulso de Asia, encabezada por Japón, por asimilar la modernidad occidental el propio concepto de Filosofía fue adaptado a sus intereses, como *tetsugaku* para los japoneses y posteriormente como *zhexue*

---

<sup>955</sup> En CHENG, A. (2006).

para los chinos. Las diferencias, no obstante, no fueron irrelevantes puesto que mientras “los japoneses consideraron que no existía una filosofía japonesa anterior a la filosofía moderna, los chinos decidieron aplicar el concepto a su propia tradición reinventada, adaptándola a los criterios que veían representados, principalmente, en la filosofía alemana llegada vía Japón.”<sup>956</sup>

En este marco podemos destacar que la intelectualidad china se ha esforzado en igualarse a lo que considera la potencia de Occidente, siguiendo el análisis de la profesora Anne Cheng, y se ha esforzado por encontrar en Mencio al Kant chino, con la relectura en términos kantianos de sus obras por Mou Zongsan y en revalorizar la figura de Confucio como el gran pensador nacional.

Con esta breve reseña planteamos la situación tan diferente que existe entre los intereses, vamos a concretar protagonistas sobre la generalidad de Occidente y Oriente, de la tradición europea y la china. El sentimiento de carácter genuino y de originalidad chino es tan fuerte como lo fue en el romanticismo europeo la búsqueda de un origen común y único para la cultura, el pensamiento y la filosofía europea, siendo ese mismo momento donde la exclusión hacia China y el pensamiento chino se hizo sólido.

No obstante, las interrelaciones que hasta ese momento habían repercutido fructíferamente para el desarrollo de la Filosofía europea merecen ser expuestas y analizadas así como el desarrollo posterior del contacto intercultural con China.

Establecer una presentación de las influencias del pensamiento chino en el pensamiento europeo es partir del reconocimiento de ciertos tópicos reduccionistas y peyorativos. Desde la idea de que el saber popular del pensamiento chino en la filosofía occidental es una mezcla entre las filosofías políticas de Mao y el misticismo del Tíbet o los prejuicios eurocéntricos frente a lo que algunos de los padres del pensamiento occidental no dudaron en calificar de mero pensamiento bárbaro.

De la arrogancia occidental, identificando filosofía con pensamiento, baste mentar la reflexión heideggeriana de que sólo se puede pensar filosóficamente en griego y en alemán y quizás detrás de ese *chauvinismo* esa manera de entender la realidad quede más limitada que beneficiada. Una buena prueba de otras formas de pensar es la que nos ocupa aquí. Con seguridad el predisponerse a gozar de los beneficios de ambas es mucho más práctico que el perder el tiempo menospreciando lo ajeno. Con la ausencia matrimonial de los conceptos “mitos-logos” y del verbo “ser” ontológico, el pensamiento chino no se acobarda ante el mundo y ante la realidad y vehicula un camino alternativo al occidental.

---

<sup>956</sup> *Ibidem*.

Sobre esa idea si tomamos a la filosofía como la joya de la corona de la cultura europea podemos seguir al sinólogo francés François Jullien para hacer un viaje hacia China por 3 motivos:

1. Para tener un punto de observación distanciado.
2. Para poder salir de la propia historia y de la visión histórica de las cosas.

Culturas marginadas por Europa como la árabe o la judía no serían tan eficaces como la china.

3. Por tratarse de una cultura originaria y, en principio, documentada.

Desde el momento en que reconocemos la necesidad de una “teoría crítica” y la crisis de los cánones interpretativos modernos, la revisión que justificamos al estilo del grito husserliano de “más ilustración ante la crisis de la ilustración” es una revisión que nos lleva al pensamiento chino, que comparte elementos germinales con aquel filosofar auténtico que Nietzsche no dudó en levantar acta de defunción con Sócrates y que destaca los aspectos transitivos de la realidad frente al intento del pensamiento occidental (guiado por la razón) de transformar esa realidad.

Sostiene François Jullien que el pensamiento chino podría entenderse como un “cóctel con una buena dosis de heraclitismo (por su lógica del devenir), más unas gotas de sofística (por “pasar” del ser), otras de escepticismo (por la desconfianza frente a la verdad), sin que falte el toque estoico (por el gusto de la inmanencia)”. Pero el pensamiento chino es mucho más que estas generalidades y tiene muchas formas donde se proyectan diferentes matices.

Desarrollaremos a continuación, brevemente, la repercusión de una de esas formas en nuestra tradición occidental, el Daoísmo.

Mencionar el contacto entre Occidente y Oriente es hablar comercialmente, es hablar de economía pero esto es sólo el caparazón de un crisol de mezclas, de sorpresas, de maravillas que lejos de cuestiones monetarias suscitan un ideal ilustrado por excelencia: el enriquecimiento humanístico, tanto a nivel científico como a nivel filosófico.

En ocasiones se olvida que, con la excusa de “estrechar los lazos” con esta lejana parte del mundo (no es tan moderna la idea de utilizar ese eufemismo para ocultar unas intenciones puramente económicas) se descubrió un nuevo mundo y no es de extrañar, que viajes hacia tan lejanos lugares viniesen legitimados por la creencia en la existencia de ciudades con palacios dorados. Debido a este hecho pareciese que aquel lejano Oriente se alejara, repentinamente, más aún y que todos los ojos girasen hacia ese nuevo continente descubierto, el americano, buscando el otro.

En este contexto, el papel de los misioneros fue brillantísimo y debemos recalcar no únicamente su esfuerzo por aprender el idioma y la

cultura que encontraron y el esfuerzo por entender y asimilar su paradójica filosofía (básicamente entremezclada entre budismo, confucianismo y daoísmo que se repartían funciones sociales) sino por su tarea de ser los responsables de exportar todo cuanto descubrían y de descubrir al mundo (básicamente a occidente) la personalidad china. Cabe destacar, al respecto, la obra del profesor José Antonio Cervera Jiménez sobre el papel de estos misioneros y su repercusión cultural en la época<sup>957</sup>.

De todos es conocido que el interés que motivó el que los gobernantes chinos aceptaran a los misioneros occidentales fue su curiosidad por la tecnología y la ciencia occidental y el hecho de que la mayoría de estos enviados tuviesen una preparación excelente en estos temas fomentó, sobremanera, este intercambio. De manera que se comercializó con conocimientos y ambas partes utilizaron estas rutas de comercio para instruirse mutuamente. En ese marco podemos destacar a Adam Schall von Bell<sup>958</sup>, con grandes conocimientos en astronomía y ciencia, al cual se le encargará la tarea de reformar el calendario en 1622 y adiestrar para la fundición de cañones para los Míng, consiguiendo, de esta manera, la conversión de varios miembros de la familia real, pero más importante aún que esto fue la idea que trajo de regreso a Europa y que motivaría a toda una generación de intelectuales: demostrar la posibilidad de una Moral sin Religión.

Con este dato iniciamos la mirada hacia Occidente y pasamos a desarrollar en 3 fases la influencia en el pensamiento occidental del pensamiento chino analizando la recepción del daoísmo.

Las primeras traducciones daoístas.

La repercusión de ésta teoría oriental en el marco del siglo XX.

El tamizado japonés.

## I FASE

A pasado mucho tiempo desde que los primeros jesuitas llegaron a China y se interesaran por las formas religiosas autóctonas, interés éste que se limitó inicialmente al Confucionismo y que interesó vivamente a los pensadores de la Ilustración. De manera que una vez importados los elementos constitutivos y constituyentes de la fabulosa admón. china, emprendieron la ardua tarea de estudiar la segunda religión china más importante tanto en su forma religiosa como filosófica: el Daoísmo.

---

<sup>957</sup> CERVERA JIMENEZ, J.A. (2001): *Ciencia misionera en Oriente*. Zaragoza. Universidad de Zaragoza. Seminario de Historia de la Ciencia y de la Técnica de Aragón.

<sup>958</sup> CEINÓS, P. Pág. 228.

La primera traducción del Dàodéjìng a una lengua europea si bien no todavía impresa, sí que en latín, se presentó como un regalo a la “Royal Society” en Londres en 1788, en donde el concepto de Dào fue traducido como *ratio*. Tal y como explica el profesor Pohl del Departamento de Estudios chinos de la Universidad de Trier en su “Revisión crítica de la recepción del Daoísmo en el Oeste” trabajo que sirve de referencia histórica a nuestros intereses.

Una nueva investigación entorno a este texto llevada a cabo por el primer Profesor europeo de Sinología del Collège de Francia, J. P. Abel Rémusat concluyó en la publicación de este documento ofreciendo la oportunidad a la intelectualidad europea de saber sobre el Dào, en esta ocasión traducido como *Logos*. Sin duda, su interpretación estuvo influenciada por el sentido abierto del Evangelio de San Juan y su noción de un “logos” primordial, por las conjeturas entorno al concepto de Dào y su relación a las representaciones jesuitas (quienes vieron ideas y símbolos cristianos en los clásicos chinos, según Collani) y su idea notable de que en la transcripción fonética de los elementos clave del texto del capítulo XIV<sup>959</sup> del Dàodéjìng había una insinuación oculta al “Tetragrama” hebreo de Jehová.

Debido al hermetismo del concepto del Dào y a la ausencia de comentarios; Rémusat rehusó llevar a cabo una traducción completa del Dàodéjìng.

La primera traducción anotada y entendible, la cual se publicó junto con el texto original, se llevó a cabo en 1842 por Stanislas Julien, alumno directo de Rémusat y desde 1870 hasta 1900 un auténtico torrente de traducciones del Lǎozǐ (老子).

Las traducciones sobre textos daoístas se generalizaron y fue durante esta época cuando se publicó la primera traducción del Zhuāngzǐ (庄子), siendo el estudio fue realizado por Georg v. d. Gabelentz en 1888.

En 1889 apareció la traducción de Giles y en 1891 la de Legge, siendo un trabajo de gran impacto en los países de habla alemana la selección que llevó

---

<sup>959</sup> “Mirándolo, no se ve. Se llama invisible. Escuchándolo, no se oye. Se llama inaudible. Tocándolo, no se siente. Se llama intangible. Estos tres estados son imposibles de investigar, y se entremezclan en una unidad. En lo alto es luminoso, en lo bajo es oscuro. Indescriptible no puede nombrarse, retorna continuamente al no –ser. Se llama la figura que no tiene figura, la forma de lo que no es, lo evasivo, lo vago. Encontrándose con él, no se ve su rostro. Siguiéndole no se ve su espalda. Adhiriéndose al Dào antiguo, se dominará la existencia actual. Poder conocer el origen primordial se llama lo esencial del Dào. (视之不见，名曰“夷”;听之不闻，名曰“希”;博之不得，名曰“微”。此三者不可致诘，故混而为一。其上不皦，其下不昧，绳绳兮不可名，复归于无物。是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍。迎之不见其首，随之不见其后。执古之道，以御今之有，能知古始，是谓道纪。)” Versión del texto de ALVAREZ, J.R. (1992). Versión del texto chino simplificado hecho por mí.

a cabo Martin Buber a propósito de las publicaciones de Giles, la cual incluía un minucioso epílogo y fue publicado en 1910.

Las traducciones de Lǎozǐ y del Zhūangzǐ por Richard WILEHM publicadas en 1911 y 1912, como la “Selección del Zhūangzǐ” de 1910 de Martin BUBER crearon las bases de la fiebre del Dào en Alemania, las cuales se mantendrían hasta las primeras dos décadas del siglo siendo referencia de literatos y artistas como Alfred Döblin, Herman Hesse y Bertold Brecht, por mencionar unos pocos.

Mientras los trabajos de Hesse se imbuyeron en la suavidad del *Dào* y del pensamiento budista, Brecht vio en el pensamiento Daoísta la ayuda necesaria para soportar los momentos difíciles de la Alemania nazi.

Con esta generalísima exposición histórica de la tradición daoísta en Europa desearía cumplimentar 3 puntos de partida importantes para nuestros propósitos;

1°. Nos encontramos con una tradición cultural de no mucho más de 200 años de contacto y en donde los pensadores alemanes (especialmente) han jugado un doble papel de transmisores y de influenciados.

2° La necesidad de remarcar un hecho ampliamente verificado y constatado por todos a lo largo de la historia del Daoísmo (dentro y fuera de China): su lenguaje, sus significados, sus sentidos son de difícil captación y su naturaleza los incomoda ante cualquier intento de conceptualizar y a la vez justifican ahí mismo su riqueza hermenéutica y multicultural.

3° La importancia de la dependencia con otros estudios ora históricos ora arqueológicos y lingüísticos para profundizar y mejorar nuestro conocimiento sobre el Daoísmo como filosofía y las interpretaciones del pensamiento *Dào* en el marco general de la cultura china. Actualicemos este punto.

Hasta 1974 la obra de referencia del Daoísmo, el *Dàodéjìng*, era estudiada en su edición llamada de *Heshanggong* que databa de finales del siglo II o II d.n.e.

En este marco cabe resaltar los descubrimientos arqueológicos llevados a cabo en 1973 y en 1993.

En virtud del primero, llevado a cabo en Changsha (Hunan) en donde se descubrieron dos manuscritos de seda que parecían datar de principios del siglo II a.n.e., se obtuvo un texto del Dào (conocido como el texto de Mǎ Wáng Du) que era considerado el más fiel a la doctrina y sobre el que los especialistas han centrado sus estudios y traducciones, destacando la que el sinólogo y tibetólogo español Iñaki Preciado realizó en su primera edición allá por 1978.

En virtud del segundo, localizado en Guodian (Hubei) en donde se han encontrado varios centenares de escritos en tiras de bambú con algunos

capítulos de la obra Daoísta, presumiblemente, del siglo IV a.n.e., este nuevo descubrimiento reabre debates de distinto orden. Asuntos diversos como la temporalidad sobre la obra, la preeminencia de las cuestiones políticas sobre las filosóficas y el estilo del mismo dan fe de la actualidad de los estudios de estos temas y de la provisionalidad de las conclusiones que se puedan extraer.

## II FASE

Veamos la repercusión de ésta teoría oriental en el marco del siglo XX. El filósofo Herman Graf KEYSERLING, quien olvidado en la actualidad fue muy popular en los años 20, fue el primero (en esta II fase de influencia en 1918) que definió el pensamiento *Dào* como “el camino más corto para alcanzar el conocimiento personal” encontrando en la lectura de estos textos un estímulo de primer orden para alcanzar vías de conocimiento personal.

Junto con Oswald SPENGLER (autor de la obra “El ocaso del Oeste”) fundó la denominada “Escuela de Sabiduría” la cual fue caricaturizada en su época por sus contemporáneos como poseedora de un “espíritu quijotesco”.

Mentar el Daoísmo en la historia del pensamiento europeo es mencionar nombres de gran calado. El profesor de la Universidad de Alicante Enric Balaguer<sup>960</sup> en su obra sobre las influencias en Literatura nos ofrece una serie de autores que venimos a citar en este trabajo y junto al estudio del profesor Pohl establecer un nexo de referencia y deuda.

Entre otros podemos mencionar a Martin HEIDEGGER quien, como apuntan la mayoría de especialistas en el pensamiento de este autor especialmente sus numerosos alumnos japoneses y chinos, estuvo muy familiarizado con los textos daoístas, especialmente a través de las traducciones de Wilhelm y Buber y muchas de sus teorías podrían haber venido inspiradas en la lectura de estos textos.

Otro de los grandes existencialistas alemanes Karl JASPERS no dudaría en escribir un tratado específico para llegar a un mejor entendimiento del daoísmo en 1957 llamado “Laozi y Nagarjuna, dos místicos asiáticos” y no duda en caracterizar al autor chino como “uno de los grandes pensadores de la historia del mundo” y de afirmar que “los límites de la teoría daoísta son los límites del espíritu universal” y que “la actitud a la que apunta amenaza serenamente todo tipo de padecimiento”.

Es por ello que no es exagerado sostener que podemos leer en la recepción del daoísmo en occidente la representatividad de la quintaesencia del pensamiento chino (que no confuciano) y que denota, claramente, las preferencias occidentales.

---

<sup>960</sup> Véase bibliografía.

También ERNST BLOCH –filósofo alemán vinculado con la Escuela de Francfort – en su obra capital “El Principio de Esperanza” (1954) cita la obra daoísta para legitimar las categorías de la sabiduría en la armonía y una profunda tranquilidad a fin de vencer a los deseos.

La segunda mitad del siglo XX se caracterizó en esta temática con nombres propios de cuyos trabajos toda la sinología actual se alimenta. Marcel Granet, Henri Maspero, Joseph Needham, Herrlee Creel, Max Kaltenmark o Holmes Welch son los más destacados.

Es importante resaltar que el atractivo que esta sabiduría ha podido ejercer hasta nuestros días se ha llevado a cabo de un modo dual a través del daoísmo propiamente y del denominado Budismo Chán<sup>961</sup>, conocido popularmente por su versión japonesa llamada Zen<sup>962</sup> y que, con planteamientos muy determinados como son la idea de “el vacío como plenitud” o la idea de “la armonía preestablecida”, han interesado vivamente a los pensadores europeos.

Posteriormente, tras la Segunda Guerra mundial (allá por los 50) la recepción más frecuente del Daoísmo en Occidente se llevaría a cabo bien determinada por esta asimilación japonesa. Ese intercambio cultural ocupa la siguiente fase que pasamos a analizar.

### III FASE

Descubierto en primer lugar por los poetas y artistas americanos, esa generación no dudó en servirse del Zen “para glorificar su propio individualismo anarquista” y el Zen se extendió desde California popularizándose en el mundo occidental bajo el nombre de la expansión de “la escuadra Zen” en dos sentidos:

- Como un exótico estilo de vida que vino a acuñarse en la cultura occidental, como un “individualismo”.
- Como una religión del este de Asia que venía a conformarse como una alternativa al incipiente abandono del dogma cristiano.

Un representante de este proceso de extensión de las ideas del Budismo Zen en la década de los 50 y de los 60 estaría representado en el novelista Jack KEROUAC y el poeta Gary SNYDER.

---

<sup>961</sup> (禪)

<sup>962</sup> En chino chánzōng (禪宗).



Sobre ésta doble popularidad podemos diagnosticar la recepción del pensamiento del *Dào* en Occidente en el marco de la década de los 70. Para ello, no podemos olvidarnos de la importancia que ejerció este pensamiento en los movimientos de New Age (allá sobre finales de los 60) continuación de la Beat Generation y de los Hippies, los cuales, como destaca el sinólogo Allan WATTS en su obra “El camino del Zen” (1957) reconocieron en el Daoísmo el corazón originario del Zen.

Este investigador merece ser mencionado por su relevante tarea de “guru” en las décadas de los 60 y 70 del movimiento New Age en California, el cual con numerosísimas actividades y publicaciones se convirtió en el primer representante del llamado “daoísmo-americano”.

También llevó a cabo un sin fin de obras de introducción y difusión del pensamiento y de la cultura del Este asiático y a pesar de no ser un especialista (pues era un teólogo anglicano) rápidamente se convirtió en el intérprete del pensamiento oriental del occidente contemporáneo y se dedicó a exponer simplificada y brillantemente conceptos no fáciles de captar para la mente analítica occidental, como ahora el propio concepto de *Dào* (道) que definiría como “el fluir de la naturaleza”; el *Wú Wéi* (无为) “la no-acción” o el *Dé* (德) como “el poder que emana de ello”, conceptos y pensamientos<sup>963</sup> y la teoría del mundo como proceso orgánico<sup>964</sup> que el movimiento Hippie sintetizó y las tomó como propias e hizo suyo el estilo de vida daoísta, del individuo apartado de orden social y pacifista. Se expandían las pautas vitales para una segunda fiebre del *Dào* en Occidente, esta vez desde los EEUU.

De igual modo que sucedió en los años 20, el *Dào* fue, de nuevo, considerado una panacea por ofrecer alternativas espirituales a un materialismo extremadamente extendido pudiendo compararlo con la recepción y extensión del cristianismo sobre la civilización romana como atestigua Hegel en sus “Escritos de juventud”.

Pero hay que matizar que ésta generalización trivializó el pensamiento *Dào* dando la espalda a las teorías de los grandes maestros, *Lǎozǐ* (老子) y *Zhuāngzǐ* (莊子) a favor de algunas teorías más metafísicas y chamánicas como ahora la teoría *Yīn- Yáng* (阴阳) tomada del “Libro de los Cambios” (*Yì Jīng*, 易经) el cual se convirtió en un libro de culto.

Con la obra “El Tao de la Física” de Fridjof CAPRA (1975) se interrumpe la serie de obras que recomendaban y hablaban del Daoísmo como un guía para afrontar la vida.

La obra de Capra ofrece una variada muestra de misterios de la física moderna empezando por la noción de “los campos cuánticos” para distinguir

<sup>963</sup> WATTS, A. (1991). Pág. 59 y ss.

<sup>964</sup> WATTS, A. (2003). Pág. 47 y ss.

entre las partículas elementales y el espacio circular sobre el que trascienden y ofrecer una interpretación del Dào como “un campo unificador”<sup>965</sup>.

Se refiere a la Teoría Yīn- Yáng, a las tensiones de lo Yīn y de lo Yáng y hace un análisis muy interesante de las determinadas fuerzas de cada uno de estos elementos sobre una perspectiva física, llegando a plantear diálogos entre el concepto de medicina china con cuestiones de la física del cuerpo humano.

Toda esta clase de Daoísmo/americano vino a fundamentarse como una respuesta a la crisis occidental en torno al holístico estilo de vida. La idea clásica del daoísmo más místico de la inmortalidad y de la importancia de la ingesta de algunos alimentos y algunos ejercicios físicos para alargar la vida (convirtiéndola en más placentera y obtener cualidades específicas) junto con sus teorías sobre la sexualidad sirvieron de acicate a su popularidad, pero sólo fueron las causantes de su fácil aceptación, no limitándose sus enseñanzas a estas cuestiones.

Por su parte, la actualidad sigue viviendo de esas lecturas e interpretaciones pudiendo destacar la academización los estudios de sinología con gran éxito sintetizando adelantos y descubrimientos inter-disciplinares. Aun así, el Daoísmo en Occidente permanece en estado de letargo, lo que por otra parte parece ser lo más propicio para su idiosincrasia.

Finalmente, concluiremos 5 razones para entender la importación de este pensamiento en el acervo occidental más reciente:

1- Los inicios del siglo XX llevaron al hombre a su “distanciamiento del mundo” y a lo que se ha llamado “una racionalidad instrumental” como los dos principales elementos constitutivos de las fuerzas de creación de nuestras sociedades modernas. Este alejamiento aumenta con el abandono y rechazo a los compromisos religiosos y a sus orientaciones. Ello ha generado un desinterés hacia la necesidad de la experiencia religiosa y las interpretaciones simbólicas del mundo (como aprecian Weber, Marx o Nietzsche) y en ese contexto mucha gente prefirió buscar respuestas a las cuestiones existenciales de la vida en otras religiones del mundo.

2- En las sociedades plurales del periodo postmoderno la actitud que prevale es la de que “no hay nada que sirva para nada”. Conceptos religiosos e incluso las mismas identidades son cuestiones sin valor trascendental con las que se puede mercadear sin problemas, algo que encaja bien en la idea de un extendido mercado global de ideologías. Valores que antaño se convertían en

---

<sup>965</sup> CAPRA, F. (2000). Pág. 130 y ss.

pilares sólidos hoy pueden ser, únicamente, etiquetas indicativas de las preferencias de diversos estilos de vida sobre otros.

3- Debemos también destacar el hecho de que la filosofía occidental haya alcanzado intuiciones notablemente similares a las del pensamiento Daoísta. Además de la mención al pensamiento de Heidegger, Schopenhauer también compartiría más de un punto de salida; las teorías de relación entre el lenguaje y la realidad de Wittgenstein lo vinculan directamente y los trabajos del pensamiento, fruto de la fenomenología de Husserl y la lectura heideggeriana de Nietzsche, del filósofo francés Derrida, creador de la crítica del logocentrismo de la metafísica occidental que se ha venido a popularizar como “la teoría de la decostrucción”, resulta compartir muchos puntos de relevancia con el pensamiento de Zhuāngzi, especialmente en su segundo capítulo titulado “De la unidad de los seres”.

4- Merece una mención reiterada ciertos paralelismos entre la física moderna y las teorías del daoísmo mencionadas, anteriormente, en el trabajo de Capra. Teorías diversas y teorías innovadoras de la Tª de la Ciencia Natural, junto con la Tª del caos guardarían vínculos de fácil conexión, además de deber citar las relaciones encontradas en el orden causal del universo determinadas por probabilidad, contingencia, acausalidad e indeterminación. Desde este punto diversas han sido las teorías occidentales paralelas:

- Wittgenstein, al afirmar que “para filosofar se ha de dirigirse hacia el caos original y familiarizarse con él”.
- Umberto Eco al considerar que “el Daoísmo y el Budismo Zen proceden desde la presunción de que el orden eterno del mundo consiste en su desorden creacionista”.

Toda la crítica sobre la que hemos fundamentado la acogida de esta teoría oriental, mencionada desde Nietzsche hasta Spengler, comenzó con un elemento constante en la conciencia occidental y podríamos determinar su primera manifestación en los denominados “movimientos ecologistas” entendida en palabras de Rousseau en “la vuelta a la naturaleza”. De modo que si el Daoísmo abogaba por una unidad entre el hombre y la naturaleza, a través de esta vía, encontraron las puertas abiertas.

El denominado “malestar de la modernidad” ha de entenderse inmerso en uno más de los aspectos de nuestros “estilos de vida” contemporáneos, cogido de la mano del *crecendo* auge de la tecnología y la economía, elementos por los cuales el hombre moderno se encuentra, en palabras de Maw Weber, en “la jaula de hierro” de la racionalidad instrumental.

Otro factor a destacar es lo atractivo que resulta, en una sociedad hipertecnificada, el anti-intelectualismo a favor de un sensitivismo que profesa esta doctrina oriental y al estilo del Nietzsche de “Más allá del Bien y del Mal” no ofrece respuestas finalistas de corte ético. Por ello, Umberto Eco no ha dudado en entender la actitud del Dào como la de “no justificar una actitud ética sino promover estrategias de estilo”.

5- En último lugar, no podemos olvidarnos de la paradójica mezcla de elementos de simplicidad natural y de misticismo arcano con los que los clásicos daoístas se popularizan con gran difusión además de su estilo particular (en forma de diálogo platónico) de algunos de sus textos.

Máximas de milenaria sabiduría y un sin fin de verdades últimas refuerzan las conclusiones de sus narraciones y ofrecen una ambigua realidad sobre la que instauran una percepción de la realidad cotidiana preñada de sensaciones y no de explicaciones científicas.

Lo atractivo de sus textos, en especial el DàoDéJīng, ha llevado a ser traducidos en todo el mundo y, no sólo es el clásico más popular del acervo cultural chino sino que, después de la Biblia, es la obra más traducida del mundo.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALVAREZ, J.R. (1992): *China, caos vital*. Taipei. Central Book Publishing, Co.
- CAPRA, F. *The Tao of Physics*. Boston. Shambhala Publications, Inc. 1999.
- CEINÓS, P. (2003): *Historia breve de China*. Madrid. Sílex.
- CHENG ANNE. (2002): *Historia del pensamiento chino*. Barcelona. Edicions Bellaterra. Trad. Anne-Hélène Suárez Girard.
- \_\_\_\_\_ (04-03-2006): “China es importante en el origen de Europa”, *El País*. <[http://www.elpais.es/articulo/elpbabens/20060304elpbabens\\_16/Tes/ensayo/China/importante/origen/Europa](http://www.elpais.es/articulo/elpbabens/20060304elpbabens_16/Tes/ensayo/China/importante/origen/Europa)> (04-2006)
- BALAGUER, ENRIC. (1999): *Ressonàncies orientals: Budismo, taoísmo i literatura*. Edicions 3i4.
- GALLINA, A. (1958): *Viatges de Marco Polo. Versió catalana del segle XIV*. Barcelona. Editorial Barcino.
- GERNET, J. (1999): *El Mundo Chino*. Barcelona. Crítica. Trad. Dolors Folch. (1.ª ed. en francés: *Le monde chinois*. París. Librairie Armand Colin. 1972).
- JULLIEN, F. (1995): *Fundar la moral. Diálogo de Mencio con un filósofo de la Ilustración*. Madrid. Taurus. (1.ª ed. en francés: *Fonder la morale. Dialogue de Mencius avec un philosophe des Lumières*. Grasset & Fasquelle. 1995).

---

\_\_\_\_\_ (2000): *La propensión de las cosas. Para una historia de la eficacia en China*. Barcelona. Ánthropos. (1.<sup>a</sup> ed. en francés: *La propension des choses. Pour une histoire de l'efficacité en Chine*. Editions du Seuil. 1992).

POHL, KARL-HEINZ.(September/December 2003): "Play-thing of the times: critical review of the reception of Daoism in the west". *Journal of Chinese Philosophy* 30:3&4. Pag. 469-486. [Professor, Department of Chinese Studies. Trier University]

WATTS, A. (1991): *El camino del Tao*. Barcelona. Kairós.

\_\_\_\_\_ (2003): *Taoísmo*. Barcelona. Kairós,

