

LA NATURALEZA COMO ESPACIO SAGRADO DE LA FILOSOFÍA TAOÍSTA. SU PRESENCIA EN OBRAS LITERARIAS CLÁSICAS Y EXPRESIONES LINGÜÍSTICAS CHINAS DE USO COMÚN

NATURE AS A SACRED PLACE OF TAOIST PHILOSOPHY. ITS PRESENCE IN CLASSICAL LITERARY WORKS AND COMMONLY USED CHINESE LINGUISTIC EXPRESSIONS

Gonzalo Miranda Márquez¹
Universidad de Sevilla

Recibido: 31/03/2022

Aceptado: 25/05/2022

Resumen: El carácter sagrado que según el pensamiento taoísta se le otorga a la naturaleza es el eje central de la presente investigación. En ella analizamos el contexto en el que se desarrolló dicha filosofía y presentamos algunos de sus principios fundamentales, todo esto será de utilidad para entender cómo se produjo el proceso de sacralización. Tratamos todo ello en relación con casos paradigmáticos de literatura clásica con alusiones a la naturaleza y ciertas expresiones lingüísticas chinas de carácter taoísta que asimismo explicamos a lo largo de nuestra exposición.

Palabras clave: taoísmo, naturaleza, filosofía oriental, cultura china, literatura china, fraseología china.

Abstract: The sacred character that according to Taoist way of thinking is given to nature is the central axis of this investigation. We analyze the context in which this philosophy was developed and we present some of its fundamental principles, all this will be useful to understand how the sacralization process took place. We deal with all this in relation to paradigmatic cases of classical literature through allusions to na

[1] (gmiranda@us.es) Gonzalo Miranda Márquez desarrolla su carrera académica en la Universidad de Sevilla desde 2008, en donde es pionero en la enseñanza de la lengua china. Es profesor de los Estudios de Asia Oriental y el Master Universitario en Traducción e Interculturalidad, forma parte del grupo de investigación HUM889 Lenguas en Contacto: Traducción, Enseñanza, Lingüística y Literatura. Se licenció en Wuhan (China) y es Doctor en Lenguas, Textos y Contextos por la Universidad de Granada. Sus intereses de investigación giran en torno a los estudios sobre China, concretamente: lengua, fraseología, literatura, cultura y pensamiento.

ture and certain Chinese linguistic expressions of a Taoist nature that we also explain throughout our presentation.

Key words: Taoism, nature, Eastern philosophy, Chinese culture, Chinese literature, Chinese phraseology.

1. Introducción

En el presente trabajo pretendemos centrar nuestra atención en una vasta tradición espiritual de Asia Oriental que ha sustentado desde hace milenios los principios filosóficos y metafísicos de un gran imperio y cuyas ideas fueron poco a poco extendiéndose y profundizando en la mentalidad de sus habitantes, popularizándose y estimulando el cultivo espiritual, ayudándolos a relacionarse con los demás, con su entorno más cercano y con el mundo en general. Dicha tradición terminó arraigándose en su sociedad, consolidándose como una de sus corrientes ideológicas más importantes e influenciando muchos de sus aspectos. Hablamos del taoísmo, y sus orígenes se rastrean hasta épocas remotas, opacas y misteriosas de la antigua China.

Primero consideramos oportuno mencionar que a lo largo del presente trabajo vamos a utilizar el término “taoísmo”, puesto que está integrado desde hace tiempo en nuestra lengua y su uso está ciertamente consolidado, sin embargo, existen muchos estudios recientes que utilizan la palabra “daoísmo” (aunque no existe ninguna diferencia en cuanto al significado). Esta segunda y más reciente denominación se debe a que en lengua china el concepto fundamental y vórtice de la doctrina es 道, cuya transcripción fonética es *Dào* según el sistema *hànyǔ pīnyīn* (汉语拼音), el cual utilizaremos para transcribir los términos en lengua origen (puesto que este conforma el sistema de notación fonética vigente en la actual República Popular China desde la segunda mitad del siglo XX y cuyo uso se ha extendido ampliamente ya entre la mayoría de publicaciones del resto del mundo), salvo en los casos de aquellos que estén integrados y consolidados desde hace tiempo en nuestra lengua, a saber, taoísmo en lugar de *dàojiā* (道家), confucianismo en vez de *rújiā* (儒家), Confucio en lugar de *Kǒngfūzǐ* (孔夫子), etc.

Volviendo a la antigua China, mientras que desde finales del siglo VI a.e.c. comenzaba —gracias a un pensador con un profundo sentido ético conocido como Confucio— una corriente de pensamiento de carácter moral que se fraguaría lentamente durante los siglos posteriores y constituiría los pilares de la sociedad china ya desde principios de la dinastía Hàn (en el siglo II a.e.c.) convirtiéndose en su motor intelectual desde entonces hasta la actualidad, se desarrollaba a su vez otra doctrina de carácter metafísico muy distinta a la primera, pero no menos importante. Es esta segunda una

corriente filosófica que en ciertos aspectos es antagónica a la primera, puesto que su principal objetivo no es dictaminar normas para prescribir un correcto orden social como podemos apreciar en el confucianismo, sino que en lugar de eso se centra en el desarrollo interior del individuo para procurar, gracias a ello y en última instancia, la perfecta compenetración y armonía de las personas con la naturaleza a través del incansable cultivo de la *virtud* (*dé* 德), la cual es la manifestación del *Dào* en el mundo.

Esto no implica que de su discurso no se extraigan conclusiones acerca de formas de comportamiento humano, que pueden hacerse extensibles, por supuesto, a las convenciones sociales y la forma de gobernar, pero el fundamento de su discurso no se circunscribe exclusivamente al ámbito ético, sino que tiene un fuerte carácter metafísico, dado que el *Dào* —esencia central de la doctrina— es entendido como algo que, aun siendo condición de posibilidad de todo lo fenoménico, trasciende a ello, es anterior a todo, es la nada de la que surgen y a la que regresan todos los seres.

2. Metodología

En la presente investigación hemos de adentrarnos en algunos conceptos fundamentales del pensamiento taoísta necesarios para poder entender la admiración que se siente por la naturaleza en China, el carácter sagrado que comúnmente se le concede y lo que representa para sus habitantes en general —aunque, por supuesto, especialmente para aquellos que tienen inclinaciones taoístas (con esto no nos referimos a que sean practicantes del taoísmo religioso, sino simpatizantes con los conceptos fundamentales de la filosofía taoísta, cuestiones que, como explicaremos más adelante, son bien distintas)—, puesto que algunos de sus conceptos centrales no se restringen únicamente a la especulación filosófica, sino que están absolutamente extendidos a otros muchos ámbitos de la sociedad como son, entre otros, el ético (en el que han servido como referencia para el desarrollo humano y espiritual y del que se derivan ciertas pautas de conducta concernientes tanto a las relaciones entre seres humanos como a la actitud respecto a su entorno), el religioso (en donde paralelamente a los textos que con los siglos se fueron compilando y en base a la interpretación de ciertas enseñanzas, se desarrollaron cultos y prácticas que, mezclados con antiguas corrientes chamánicas, dieron lugar a una vertiente religiosa y mágica), el científico (influyendo significativamente en la arquitectura, la medicina tradicional, la fisioterapia, la acupuntura, la farmacología, etc.), el humanístico y el artístico (con una profunda influencia, por ejemplo, en la literatura, la poesía, la caligrafía, la pintura paisajística, la música y la jardinería) (Miranda Márquez, 2021, p.867). Merece la pena señalar la especial relevancia que tiene

el taoísmo en la poesía y la pintura. Las ideas filosóficas de los textos fundamentales de la doctrina influenciaron profundamente a muchos pensadores y artistas, por lo que contamos con una inmensa producción literaria de inspiración y rasgos taoístas, y no menos significativa es la gran cantidad de pinturas paisajísticas que en la misma línea nos ha legado la tradición, cabe mencionar la rica producción pictórica, por ejemplo, de *Huáng Gōngwàng* (黄公望, 1269-1354), monje taoísta de la dinastía Yuán (元, 1271-1368), sobre el que Zhang (2003) ha desarrollado un detallado estudio. Si bien, a priori, ambas artes parecen bien distintas, están estrechamente unidas, de ahí la gran cantidad de poesía que encontramos caligrafiada en lienzos formando parte de excelentes pinturas. La caligrafía en China, por otra parte, es considerada la unión perfecta y armoniosa de las otras dos, y prueba de ello es que calígrafo y pintor utilizan el mismo pincel. En el presente trabajo focalizaremos nuestro ámbito de estudio en la literatura, no obstante, consideramos también digno de una profunda y exhaustiva investigación la forma en que se manifiesta el pensamiento taoísta y, con él, la veneración de la naturaleza a través de la pintura paisajística y la caligrafía.

Así pues, el planteamiento de la investigación será el siguiente: en primer lugar, vamos a aclarar algunas cuestiones relativas a la concepción religiosa que hay en la cultura china y sus diferencias con Occidente; tras ello expondremos la hipótesis comúnmente aceptada sobre cómo se produjo la idealización y sacralización de la naturaleza; seguidamente, trataremos ciertas ideas que son pilares fundamentales del taoísmo como son *yīnyáng* (阴阳), *wúwéi* (无为), *tiān rén hé yī* (天人合一) y *dào* (道) (aunque algunas de ellas preceden a esta ideología, pero fueron tomadas, utilizadas e interpretadas por los pensadores taoístas posteriores), estas conformarán nuestro marco teórico; posteriormente, nos centraremos en lo que implica la naturaleza y mostraremos cómo los literatos chinos la presentan en determinadas obras del extenso acervo literario (tanto prosaico como poético) de carácter taoísta, entre las que hemos escogido algunos ejemplos. Por último, expondremos nuestras conclusiones. Es preciso aclarar que cuando en el presente trabajo hablamos de “literatura taoísta” o “literatura de carácter taoísta”, entendemos los términos de forma amplia, no haciendo referencia exclusivamente a los textos fundamentales que conformaron la base de la doctrina y que, por supuesto, tienen naturaleza taoísta, sino a los textos de literatos cuyos trabajos fueron inspirados por las ideas del taoísmo.

A lo largo del presente trabajo incluimos también ciertas expresiones lingüísticas con acentuados matices taoístas, algunas de ellas aluden directamente a la naturaleza. Es preciso comentar que estas expresiones son otro claro ejemplo de lo profundo que caló el taoísmo en la forma de pensar del pueblo chino, puesto que la lengua no es sino la verbalización del

pensamiento humano. Muchas de estas expresiones, enraizadas en el acervo popular, se han mantenido vivas en boca de los chinos a través de los siglos y siguen siendo usadas hoy día de forma frecuente. La lengua, además de ser parte de la cultura, es a la vez su vehículo transmisor, por consiguiente, el uso de expresiones con tintes taoístas ha contribuido a que las máximas de este pensamiento se hayan difundido entre los sinohablantes a lo largo de los siglos y que sigan vivas en la actualidad.

3. Religión y filosofía en el mundo chino

También es preciso aclarar que cuando hablamos de religión en China, el término no es del todo apropiado si queremos entenderla con los matices que tiene en Occidente; es aceptable si por “religión” entendemos una concepción que implique sacralidad, pero no lo es si con ella queremos hacer alusión a una divinidad creadora (Gómez Rea, 1985, p.9). Por ejemplo, el *Dào* —pilar de la doctrina taoísta—, como anticipábamos en la introducción, hace referencia a una realidad trascendente y anterior a toda existencia, en él no hay intencionalidad y su atributo es la No-Acción, lo cual es claramente opuesto a la concepción de un Dios creador (Preciado Idoeta, 1996, p.17).

En lengua china, de hecho, no existe un término equivalente que pueda expresar con exactitud el significado y las implicaciones que tiene “religión” en la tradición occidental. Las dos palabras que hacen alusión a doctrinas son, por un lado, *jiào* (教), que significa “enseñar” y es el que probablemente se acerca más a los matices religiosos; y, por otro, *jiā* (家), que significa “escuela de pensamiento” y es el que se asemeja al sentido filosófico (Gómez Rea, 1985, p.9). Es significativo que el taoísmo filosófico es en ciertos aspectos antitético al religioso, concretamente el primero defiende una actitud acorde con el fluir natural de acontecimientos, mientras que el segundo incita a trabajar en contra de las leyes naturales. La filosofía taoísta nos enseña, por ejemplo, que la vida es sucedida por la muerte, ese es el ciclo natural y las personas han de aceptarlo serenamente (cuando fallece una persona es muy común entre los chinos el uso de la expresión *shùn qí zìrán* 顺其自然 “fluir con la naturaleza”, que se usa con el fin de aliviar el dolor de los familiares recordándoles que lo sucedido es conforme al flujo natural de acontecimientos y hay que aceptarlo como tal). Sin embargo, en contraposición a esto, algunos de los propósitos y enseñanzas de la religión taoísta giran en torno a las técnicas de cómo evitar la muerte y alcanzar la inmortalidad, lo cual es totalmente contrario a las ideas de aceptación, compenetración y armonía con la naturaleza (Feng, 1989, p.17-18). Los de la vertiente religiosa y mágica desarrollaron muchas técnicas encaminadas

a incrementar la potencia vital en pos de preservar y prolongar la vida, surgieron así prácticas alimentarias, entrenamientos físicos, ejercicios sexuales y respiratorios, así como procedimientos de alquimia que en muchos casos llevaban a la intoxicación —por lo que fueron erradicados tras la dinastía Táng (唐, 618-907) (Zhang, 2003, p.15)—; como decimos, todo esto es sustancialmente opuesto a la actitud ante la muerte de los filósofos taoístas, porque para estos últimos, como afirma Gernet (2005, p.97) “vida y muerte son solo dos fases alternas de la misma realidad”. El objeto de estudio de la presente investigación es el taoísmo filosófico, no el religioso, puesto que es en este primero donde se establecieron los principios que con el transcurso del tiempo conllevaron a la idealización y veneración de la naturaleza, y que a su vez conformaron el sustrato ideológico sobre el que se desarrollaron los cultos y prácticas de la vertiente religiosa.

Por otra parte, como algunos pensadores han indicado, la filosofía pronto ocupó en China el espacio del que en otras culturas se había apoderado la religión, dado que los libros canónicos confucianos eran de obligada lectura para quienes querían instruirse, y el Clásico de los tres caracteres (*Sān zì jīng* 三字经) —elaborado como su título indica a partir de sentencias de tres caracteres para que su efecto rítmico en la lectura facilitase la memorización— era usado para formar a los más pequeños, de modo que cumplía las funciones de un catecismo, pero ni en él ni en ninguna otra de las obras confucianas encontramos ni una sola alusión a un Dios creador o a otro tipo de realidad ajena o diferente de la que conocemos que pueda asemejarse a un cielo o un infierno (Preciado Idoeta, 1996, p.11). La opinión de Preciado Idoeta respecto a esta cuestión está en consonancia con la de otros autores previos, es similar, por ejemplo, a la postura de Feng (1989, p.15-16).

Además de todo esto, cabe mencionar que filosofía en Oriente tampoco es equivalente a lo que por ella entendemos en Occidente, no se limita al ámbito teórico, también abarca el práctico, en otras palabras, no hace referencia exclusivamente a una serie de conocimientos que podemos adquirir, sino que ello conlleva una manera de comportarse, una forma de vida. Compartimos en este sentido la opinión de Feng (1989, p.26-27), quien afirma que la filosofía en China es algo que se experimenta, lo cual supone una serie de preceptos de conducta que deben guiar la vida del filósofo.

4. Sacralización de la naturaleza

En el taoísmo hay una veneración de la naturaleza, puesto que la pretensión última y fundamental de la doctrina consiste en la armonía entre individuo y el universo, partiendo desde su entorno más inmediato. Para los filósofos taoístas “el más alto logro de la cultivación espiritual de un sabio está en la identificación de sí mismo con la totalidad de la naturaleza, es decir, con el Universo” (Feng, 1989, p.38). Se alaba especialmente aquello en lo que no ha interferido la mano —o la intención— humana, por consiguiente, los taoístas buscan sumirse en el fluir natural de sucesos sin interferir en ellos, sin dejar ningún tipo de rastro de una intención que pretenda imponer su voluntad alterando o modificando con ello la corriente universal de acontecimientos. Así pues, la naturaleza en su estado más puro, es decir, cuando aún no ha interferido en ella la mente humana, es considerada un espacio sagrado. Con los siglos esta concepción caló muy hondo en el sentir del pueblo chino que en general profesa un gran amor por ella, muestra de ello es su presencia en muchas de sus manifestaciones artísticas, vemos un ejemplo en el diseño de los jardines tradicionales, en donde se busca, en contraposición a la tradición occidental, la recreación de entornos naturales con vegetación abundante y diversa, senderos sinuosos y pequeños puentes sobre arroyos serpenteantes.

Presumiblemente, como expone Feng (1989, p.37), el origen del taoísmo no sea otro que la expresión filosófica de ciertos aspectos de la sociedad de su época, la cual era fundamentalmente agrícola. Así, los taoístas idealizaron la forma de vida en las sociedades primitivas y despreciaron la civilización. Supieron captar la admiración y el amor que sienten los campesinos por la naturaleza. Diferenciaron lo natural de lo artificial, consideraron que lo primero era la causa de la felicidad y lo segundo el origen del sufrimiento. Por eso pretenden con su forma de obrar no someter a la naturaleza sino adaptarse a ella.

Como resultado, con el desarrollo del pensamiento taoísta se produjo una divinización de la naturaleza y, tras el apogeo que las corrientes taoístas tuvieron a lo largo del siglo IV a.e.c. y la consecuente popularización de sus doctrinas en los siglos posteriores, el amor por la naturaleza en su estado más puro y la aspiración de integrar en ella al ser humano de la manera más armoniosa posible se extendieron a muchos otros ámbitos de la sociedad.

La sacralización de la naturaleza no se debe exclusivamente al taoísmo. Desde tiempos remotos la religiosidad se manifestaba en el imperio chino con dos tipos de cultos: el de los antepasados y el de los dioses del terreno (Gómez Rea, 1985, p.9). Había dioses de los montes, de los ríos, de los lagos, de los mares, de las estaciones, de la lluvia, de las mieses, etc., a los que se

les rendía culto y se ofrecían sacrificios. Mediante los rituales celebrados con motivo de las fiestas de la primavera y de otoño la comunidad se armonizaba con la naturaleza, esto era posible porque “en el fondo de todo el pensamiento chino siempre ha estado la idea de que mundo natural y sociedad humana estaban estrechamente unidos” (Gómez Rea, 1985, p.14) y, como indica el autor, es más que probable que debido a esto los principios que regían las leyes de la naturaleza fueran objeto de la especulación filosófica.

5. *Yīnyáng* (阴阳)

El concepto *yīnyáng*, tan sumamente popularizado en la actualidad, se cuenta entre las ideas centrales del taoísmo, aunque en realidad su origen es aún anterior y se rastrea hasta los albores de la escuela naturalista, prueba de ello es que la idea de cambio constante en la naturaleza queda ya reflejada durante los comienzos del periodo de la dinastía Zhōu del Oeste (s.XI-771 a.e.c.) con el *I Ching*, también llamado en Occidente *Libro de los Cambios* o *Libro de las Mutaciones*, conocido en chino como *Yìjīng* (易经) o *Zhōu Yì* (周易), haciendo referencia este último título al periodo dinástico en que se enmarca.

Este término y su dicromática representación se han extendido tanto que han llegado a casi todas las culturas y rincones del planeta. La representación del *yīnyáng* hace referencia a un movimiento constante entre dos expresiones de la naturaleza que son opuestas, pero que se complementan y dependen mutuamente de su antagónica, puesto que la existencia de cada una de ellas no sería posible sin la de la otra. Según queda magníficamente ejemplificado en el *Dào Dé Jīng* “天下皆知美之为美，斯恶矣；皆知善之为善，斯不善矣” (Lao Zi et al., 1990, p.5), esto puede ser traducido como “Todos en el mundo reconocen lo bello como bello, y por eso saben qué es lo feo; todos reconocen el bien como bien, y por eso saben qué es el mal”, en otras palabras, reconocemos lo bello en tanto que no es feo, reconocemos lo bueno en tanto que no es malo. Por consiguiente, lo bello necesita de su opuesto, lo feo, para existir y viceversa, lo mismo sucede con lo bueno y lo malo, así como con el resto de infinitas manifestaciones del Ser y No-Ser fenoménico. Dicho en otras palabras, las diferentes expresiones de la dualidad Ser y No-Ser, no solo son opuestas sino interdependientes, dado que conocemos lo que es algo en tanto que no es otra cosa; sin la fealdad no podría existir la belleza y viceversa, no habría vida sin la muerte, ni podríamos disfrutar de la felicidad sin haber conocido el sufrimiento. Por este motivo en la cultura china no encontramos una discordante contraposición entre antagónicos, sino un universo en equilibrio y armonía con una íntima conexión entre todo lo que hay en él.

Sin embargo, la idea de *yīnyáng* va más allá de esta interdependencia mutua entre ambos estados de la existencia, también implica la necesidad de un equilibrio entre ellos que se produce mediante un movimiento constante de un estado al otro, a modo de ejemplo, en nuestro día a día vamos encontrando cosas, personas, sucesos, etc. que nos agradan y otros que nos enfadan, ni nos sentimos complacidos ni enojados para siempre, sino que ambos estados se van sucediendo continuamente en nuestras vidas, así como la tempestad y la calma se suceden en la naturaleza, y cuando la primera alcanza su cénit se produce una reversión hacia su opuesto; conforme a esto encontramos, por ejemplo, expresiones como *wù jí bì fǎn* (物极必反) “cuando algo llega al extremo, revierte hacia su opuesto” y *pǐ jí tài lái* (否极泰来) “cuando la adversidad llega a su extremo, viene la prosperidad”. Esta noción de cambio constante y movimiento cíclico está maravillosamente recogida en el *Dào Dé Jīng* cuando en el capítulo XL nos dice que la reversión es el movimiento del *Dào*, en palabras de *Lǎozǐ*, “反者道之动” (Lao Zi et al., 1990, p.113). Otras expresiones recogidas por Miranda Márquez (2018, pp.38-39) como *rì zhōng ér zè* (日中而昃) “llegado a su cenit, el sol comienza a declinar”, *yīn huò dé fú* (因祸得福) “obtener beneficio de la desgracia”, *wáng yáng dé niú* (亡羊得牛) “perder una oveja y obtener un buey” y *sāi wēng shī mǎ, yān zhī fēi fú* (塞翁失马, 焉知非福) “El anciano de la frontera perdió su caballo, ¿cómo saber que no es algo bueno?” son asimismo muestras significativas de esta idea.

Otro concepto importante que se deriva de la idea de *yīnyáng*, estrechamente relacionado con el ya mencionado movimiento cíclico que rige las leyes de la naturaleza y que produce que cuando una cosa alcanza su máximo revierta hacia su opuesto, es que no existen extremos absolutos. En realidad, la reversión es posible porque nada en el mundo es *yīn* o *yáng* absoluto, como expresa el proverbio *huò xī fú suǒ yǐ, fú xī huò suǒ fú* (祸兮福所倚, 福兮祸所伏), que literalmente significa “en la desgracia habita la felicidad y en la felicidad se oculta la desgracia”. Si fuera posible un estado absoluto de alguna de las dos manifestaciones de *Dào* no habría cabida para el equilibrio universal. El estado *yīn*, como podemos apreciar en su tan acertada representación gráfica, por muy desarrollado que esté, alberga siempre un ápice de *yáng*, y a la inversa, motivo por el que encontramos una pizca de *yáng* dentro de la parte *yīn* —el punto blanco en la parte negra de la representación— y al contrario.

Cáo Xuěqín (曹雪芹) lo expresa maravillosamente al comienzo de su obra *Sueño en el Pabellón Rojo*, en palabras del autor (2011):

那红尘中有却有些乐事，但不能永远依恃；况又有‘美中不足，好事多

魔’八个字紧相连属，瞬息简则又乐极生悲，人非物换，究竟是到头一梦，万境归空。(p.1)

Añadimos a continuación la traducción realizada por Tu Xi (1988) para la edición española de la Universidad de Granada:

Es cierto que en el mundo de los hombres existen alegrías; sin embargo, no son eternas. Dicen que en la belleza reside el defecto, y que solo después de vencer muchos obstáculos se consigue el objetivo perseguido. Además, en un abrir y cerrar de ojos nace del placer la tristeza. Las personas y las cosas desaparecerán un día convirtiéndose en un sueño e ingresando en el vacío. (p.37).

6. *Wúwéi* (无为)

El Principio de No-Acción o *Wúwéi* está estrechamente relacionado con lo que acabamos de desarrollar en el apartado anterior. La traducción de *Wúwéi* suele ser “No-Acción”, pero hemos de enfatizar que esto no implica no hacer absolutamente nada, sino más bien no hacer nada que no sea acorde al fluir natural de las cosas. No imponer el criterio de la mente humana a la naturaleza perturbando con ello el curso natural de los acontecimientos. Con la práctica del *Wúwéi* los taoístas pretenden que su forma de actuar no se rija por las pasiones y anhelos humanos, en donde ven el origen del mal y del sufrimiento. Como se afirma en el capítulo XCI del *Wénzi*, “Cualquier cosa que sea agradable a los ojos o a las emociones se considera provechosa por parte de los ignorantes, pero es evitada por los maestros del Camino” (Cleary, 2008, p.168) —entendiendo, por supuesto, en la traducción de Cleary el término Camino como *Dào*—. Siguiendo la misma línea, en el capítulo CXX de la obra se afirma: “Tener abundancia no significa tener muchos bienes; significa que los deseos son moderados y pocas las cosas que se emprenden” (Cleary, 2008, pp.182-183). En consonancia con esto, en lengua china encontramos la expresión *zhī zú cháng lè* (知足常乐), o sea, “quien sabe estar satisfecho siempre está contento”, en otras palabras, a mayor número y más alto grado de anhelos, más insatisfacción se producirá y con ello mayor grado de infelicidad. En el *Dào Dé Jīng* se afirma “故知足之足，常足矣。” (Lao Zi et al., 1990, pp.127-128), es decir, “saber sentirse satisfecho, es estar siempre satisfecho”.

Podemos afirmar que, al no dejarse llevar por emociones y deseos, se renuncia a la individualidad que queda desdibujada, convirtiéndose la persona en una pequeña parte de un todo absoluto que es el Universo, por eso el *Dào Dé Jīng* nos dice del hombre virtuoso: “...外其身而身存。非以其无私邪？故能成其私。” (Lao Zi et al., 1990, p.18); esto es, “...se desprende

de su Yo, y su Yo perdura ¿no es acaso porque se desinteresa de sus deseos personales, que logra realizarse como persona?”.

Al poner en práctica la No-Acción, los taoístas no hacen más de lo necesario. Recordemos que para ellos existe un movimiento cíclico que rige el universo y según el cual cuando algo alcanza su máximo revierte hacia su opuesto, por eso prefieren no excederse nunca en la acción, preferentemente hacer menos y no desarrollarla hasta su estado de perfección, puesto que excediéndose y traspasando dicho estado se conseguirá justamente lo contrario al propósito inicial; por este motivo en el capítulo CXXXI del *Wénzi*, haciendo referencia a aquellos que comprenden estos principios, se afirma: “Siempre están llenos, pero nunca a punto de desbordar; están siempre vacíos, pero cómodamente autoabastecidos” (Cleary, 2008, p.199).

El *Wúwéi* implica la ausencia de intención y artificialidad en la forma de obrar, por eso algunos autores como Preciado Idoeta (1996, p.17) aceptan la posibilidad de traducirlo por “espontaneidad”. Para los taoístas, las personas deben actuar de forma natural y espontánea, como “un árbol que da sus frutos sin pensar que está haciendo algo especial” (Curto, 2000, p.12).

7. *Tiān rén hé yī* (天人合一)

Tiān rén hé yī, cuyo sentido literal es “armonía entre cielo e individuo”, es probablemente la pretensión última y principal de la doctrina taoísta, ya que con la práctica del *Wúwéi* los taoístas no buscan sino que las intenciones y propósitos humanos no interfieran en el curso natural de acontecimientos, como se afirma en el capítulo CXXXI del *Wénzi*, “Los sabios no quieren nada y tampoco lo evitan” (Cleary, 2008, p.199), y, por tanto, que el individuo se encuentre en una perfecta armonía con la naturaleza.

Para entender la importancia de esta armonía entre individuo y universo es necesario saber que el taoísmo se desarrolla a lo largo de unos siglos en los que el imperio sufre una gran inestabilidad y convulsión social, en donde las guerras son frecuentes y la vida de las personas carece de paz y seguridad. Así pues, esta filosofía plantea la prioridad del desarrollo espiritual frente al material. Los taoístas observan la trágica situación de su contexto social y atribuyen la causa de las desgracias a haber centrado la atención humana simplemente en el desarrollo material, lo que conlleva que la sociedad se desvirtúe, acaezcan las guerras y se sufran desgracias y calamidades. La respuesta de los pensadores taoístas a todo ese contexto es invitar a las personas a no afanarse por la riqueza, el éxito, el poder, la gloria, etc. Según el *Wénzi*, capítulo CXXXI: “Si uno carece de las artes del

Camino para afirmar la medida apropiada y desea nobleza y jerarquía, entonces el poder y la riqueza del mundo no serán suficientes para satisfacerle y hacerle feliz” (Cleary, 2008, p.199). En lugar de eso, pretenden otorgarle prioridad al cultivo del espíritu y de la virtud, por eso en el capítulo CXXVIII de la misma obra se afirma: “Para dominarse a sí mismos, los más grandes adeptos nutren al espíritu, mientras que los de inferior rango nutren el cuerpo. Cuando el espíritu está claro y la mente es ecuánime, todo el cuerpo está en paz” (Cleary, 2008, p.196).

8. *Dào* (道)

Abordar la noción de *Dào* resulta harto complejo —ya mencionamos en la introducción que es una realidad metafísica y, por consiguiente, de difícil (por no decir imposible) conceptualización—, incluso en el libro que conforma el pilar central de la doctrina, conocido como *Dào Dé Jīng* (道德经) o *Libro del Dào*, su autor afirma —suponiendo, como comúnmente se ha hecho en la concepción tradicional, que el libro no sea una sucinta compilación de conceptos y máximas de diferentes eremitas y aceptemos la supuesta autoría atribuida a *Lǎozǐ* (老子), aunque es sabido, como indica Cleary (2008, p.7), que la autoría en la tradición taoísta era más bien simbólica y en lugar de a individuos concretos hacía referencia a pensadores y sus discípulos e incluso a enteras escuelas de pensamiento— que el *Dào* no puede ser atrapado con el lenguaje, en palabras de *Lǎozǐ* “道可道，非常道；名可名，非常名” (Wang y Lou, 2008, p.1); lo que puede ser traducido, si respetamos la literalidad, como “el camino (*Dào*) que puede ser recorrido no es el camino (*Dào*) eterno, el nombre que puede ser nombrado no es el nombre eterno”. Como las sentencias de esta doctrina son opacas e invitan a la reflexión, de cada una de ellas se han dado profusas explicaciones y cada investigador las traduce según su propio criterio; existen otras traducciones que, aunque consideramos menos literales, parece que dejan más claro al entendimiento la idea de que el *Dào* no puede ser delimitado con el lenguaje, podemos citar, entre otras, la versión que nos proporciona en su traducción el reconocido sinólogo alemán: “El sentido que puede expresarse no es el sentido eterno. El nombre que puede pronunciarse no es el nombre eterno” (Wilhelm, 2009, p.47); y también aquella otra que quizá expresa la idea aún con más transparencia y dice: “El *Dào* que puede ser expresado no es el verdadero *Dào*, el nombre que se le puede dar, no es su verdadero nombre” (Lao Tse, 2017, p.7).

Así pues, sobre el *Dào* se han escrito innumerables páginas, acuñando multitud de definiciones y ha sido traducido de un sinfín de maneras a muchos idiomas, a pesar de esto, simplemente es posible hacer una ligera

aproximación a lo que es, ya que, como acabamos de decir, en tanto que metafísico no puede ser delimitado o expresado con el lenguaje, ni siquiera es posible concebirlo con la mente fenoménica, no obstante, como no podemos no pensar y no hablar sobre él, estamos obligados a intentar hacer una ligera aproximación conceptual a lo que es el *Dào*.

Tal y como es concebido en el pensamiento chino, se puede entender de diferentes maneras, en su sentido más primario hace alusión a “camino”, interpretado en algunas épocas como *tiān dào* (天道) literalmente “caminos del cielo”, es decir, las “órbitas celestes”, lo cual señala al curso natural de acontecimientos en el universo; también ha sido entendido como *mìng* (命) “destino”, puesto que está relacionado con las leyes que ordenan y dirigen la vida humana; lo encontramos, además, con sentido de *shuōdào* (说道) “hablar”, lo que por extensión semántica se entiende como “enseñanza de un maestro” o “doctrina”, es decir, lo que dice el maestro; incluso se entiende como “método” según la propia acepción del término (Preciado Idoeta, 1996, p.16).

Para intentar darle algo de forma conceptual a lo que implica el *Dào* para los filósofos taoístas, podemos afirmar que refiere a un principio ontológico que hace posible el Ser y el No-Ser fenoménico en todas sus manifestaciones, un Absoluto Infinito y Eterno que es la Esencia Oculta del Universo y, por tanto, Origen y Finalidad de toda forma de existencia. Así, en consonancia con este principio Giuseppe Tucci sostiene que para los taoístas las vicisitudes y constantes alternancias en la vida y la muerte son las distintas manifestaciones del eterno e infinito juego del *Daò* (Gómez Rea, 198, p.47).

9. La naturaleza, espacio sagrado

De acuerdo con lo expuesto en los apartados anteriores, los eruditos taoístas han buscado siempre una vida frugal y austera, obrando de manera comedida y buscando la ecuanimidad producida por el control de las emociones y deseos. Esto, junto a la inseguridad y el sufrimiento producido por las guerras desencadenadas por la ambición ilimitada de los gobernantes y poderosos, hizo que el ideal taoísta fuese apartarse de esas sociedades desvirtuadas y procurar el retiro en soledad para cultivar su espíritu y buscar su propia paz en armonía con el entorno natural en su estado más puro, sin que este haya sido sometido, modificado o deteriorado por la interacción de la mente, voluntad, ideas, ambiciones y deseos humanos.

Desde tiempos remotos, en la antigua China muchos espacios naturales fueron concebidos como sagrados y las personas acudían a ellos para

venerar a sus antepasados, a míticos emperadores augustos y divinidades, para dar gracias en los momentos de prosperidad y rogar en los tiempos conculsos; pero con la filosofía taoísta la sacralización de la naturaleza es aún mayor, porque se lleva a cabo una divinización de la naturaleza en sí misma y el individuo procura una compenetración perfecta con ella.

10. La naturaleza en la literatura de inspiración taoísta

Los textos clásicos fundamentales que recogen las ideas de la doctrina son el *Dào Dé Jīng* (道德经) o *Tao Te King* (como se tituló originalmente en la tradición Occidental), que significa *Libro del Dào y la Virtud*; el *Zhuāngzǐ* (庄子) o *Libro del Maestro Zhuāng*; y el *Lièzǐ* (列子) o *Libro de la Perfecta Vacuidad*; además de esta tríada esencial, son también significativos ciertos fragmentos de otras obras como *Huáinánzǐ* (淮南子) o *Los Maestros de Huáinán*; *Guǎnzǐ* (管子) o *libro del Maestro Guǎn*; *Lǚshì chūnqiū* (吕氏春秋) o *Crónica de Primavera y Otoños del Señor Lǚ*; y *Wénzǐ* (文子) o *Libro del Maestro Wén* (también conocido en su edición occidental como *La Comprensión de los Misterios*). Pero, además de los libros que conforman la base del taoísmo, encontramos en la tradición literaria otros muchos autores con tintes taoístas, para quienes la doctrina fue fuente de inspiración y en cuyas obras, por supuesto, tiene una presencia fundamental la naturaleza.

En *Sueño en el Pabellón Rojo* (*Hóng lóu mèng* 红楼梦), obra cumbre de la prosa clásica ambientada en la sociedad China del siglo XVIII, por ejemplo, encontramos una fuerte tendencia taoísta por parte de su autor. La naturaleza recorre toda la obra de principio a fin. *Cáo Xuěqín* recurre a ella constantemente para describir a sus personajes, como se demuestra en pasajes como “sus mejillas tenían la textura de los lichis recién madurados y su nariz era suave como la grasa de ganso” (Cao y Gao, 1988, p.83); así describe a una de las muchachas. Unos párrafos después, mencionando a *Xīfèng* (熙凤), una de las damas de la familia del autor (recordemos que su obra es una novela autobiográfica), indica “tenía los ojos almendrados de un fénix; las cejas inclinadas, largas y lánguidas como hojas de sauce. Su figura era esbelta y sus modales vivaces. Mostraba su rostro un encanto primaveral” (Cao y Gao, 1988, p.85). Algunas páginas más adelante al describir a *Bǎoyù* (宝玉) —personaje que encarna al propio autor—, dice “tenía el rostro radiante como una luna otoñal, la piel fresca como las flores primaverales al alba (...) Sus mejillas eran rojas como flores de melocotonero, y sus ojos brillantes como los rizos de un lago en otoño” (Cao y Gao, 1988, p.94); y poco después al hablar de su amada *Dàiyù* (黛玉), dice “parecía en reposo una flor adorable reflejada en un estanque; al moverse semejava un

flexible sauce meciéndose al viento” (Cao y Gao, 1988, p.96). En el capítulo V, al mencionar a dos muchachas, por un lado, *Dàiyù*, la dama de quien está profundamente enamorado *Bǎoyù* (es decir, el propio autor), y por otro, *Bǎochāi*, la joven con la que su abuela ha predispuesto su futuro matrimonio (recordemos que en la sociedad de entonces estos venían concertados según intereses familiares), afirma “una era adorable como una flor y la otra tenía la gracia de un sauce; cada una era encantadora a su manera” (Cao y Gao, 1988, p.123).

No solo llama nuestra atención las constantes alusiones a la naturaleza en las figuras retóricas usadas por el autor, sino que en multitud de ocasiones muestra su amor por ella y por el estilo de vida taoísta al describir a personajes, lugares o situaciones, por ejemplo: “Zhen Shiyin era un hombre tranquilo y sencillo. En lugar de afanarse por la riqueza o el rango disfrutaba cuidando flores, sembrando bambúes, bebiendo vino o escribiendo poemas. Disponía de su tiempo casi como un inmortal” (Cao y Gao, 1988, p.42). Como se puede observar, este personaje encarna el prototipo taoísta que ha renunciado a sus deseos y precisamente por eso se siente feliz y satisfecho, nada le importan riqueza o poder, y al igual que *Yáng Zhū* (杨朱), gran maestro taoísta, no estaría dispuesto a arrancarse un solo pelo de su pierna a cambio de todas las riquezas del mundo (Preciado Idoeta, 1996, p.15).

Como ya hemos mencionado, la filosofía en China es algo que hay que experimentar en uno mismo, es una forma de vida, y precisamente eso fue el taoísmo para *Cáo Xuěqín*. Él fue un erudito criado durante su infancia en el seno de una de las familias más ricas y poderosas del imperio, pero durante su adolescencia su familia cayó en desgracia perdiendo sus riquezas y bienes materiales. Así, el autor, que era una de las personas mejor instruidas y más cultas de su época, dejó de lado la vida en sociedad y no quiso ocupar ningún cargo público, ni desempeñar ninguna labor para la comunidad. Se retiró a una pequeña aldea en la montaña y vivió en una pequeña choza rodeado de la naturaleza el resto de su vida al más puro estilo taoísta, prescindiendo por voluntad propia de todo tipo de lujos, disfrutando de una vida tranquila y humilde, y dedicando su tiempo a lo que más le gustaba, la confección de su obra. Al comienzo del capítulo primero, Cao (1988) dice de sí mismo:

Que hoy sea mi hogar una choza con techo de paja y ventanas de estera, horno de arcilla y lecho de lianas, no impedirá que abra de par en par las puertas de mi corazón. La brisa matinal, el rocío nocturno, los sauces en el umbral y las flores de mi patio me empujan a tomar el pincel... (p.35)

Como se aprecia en el pasaje, *Cáo Xuěqín* es un claro ejemplo de *yīnshì* (隱士). Estos eran, como indica Preciado Idoeta (1996, p.14-15),

antiguos letrados nobles arruinados que, decepcionados por su contexto social y el gobierno de su época, decidieron alejarse de la sociedad y llevar una vida integrada en la naturaleza, en donde vieron la única posibilidad de realizarse espiritualmente y ser plenamente felices.

Otro ejemplo magnífico de literatura taoísta lo encontramos en el relato “El manantial de los durazneros en flor” (*Táo huā yuán* 桃花源). En él, su autor —*Táo Yuānmíng* 陶渊明, quien vivió en un periodo difícil entre los siglos IV y V— recrea un lugar idílico con un maravilloso paisaje y muy difícil de encontrar. Allí sus habitantes viven apartados de los problemas y preocupaciones de la sociedad, en absoluta armonía con la naturaleza, forman una pequeña comunidad sin necesidad de gobierno y sin guerras. Sus habitantes llevan una vida humilde y serena, sin lujos, pero con sus necesidades satisfechas. Este relato es tan paradigmático que Wilhelm (2009, pp.263-265) lo incluye al final de su edición comentada del *Dào Dé Jīng*. Otra versión del relato en español lo encontramos en Miranda Márquez (2018, pp.98-99). El relato dio, además, origen a la expresión *shì wài táo yuán* (世外桃源), literalmente “manantial de durazneros apartado del mundo”, usada comúnmente hoy día para hacer alusión a parajes naturales extraordinarios. También se usan con este mismo sentido las expresiones *shān qīng shuǐ xiù* (山清水秀) “montañas puras y aguas bellas” y *dòng tiān fú dì* (洞天福地) “cavidad celeste y tierra bendita”.

Sin embargo, es probablemente en la poesía donde encontramos más ejemplos de literatura taoísta. La forma en la que se expresa el poeta es conforme al estilo de la doctrina, sugerente e intuitiva, evocando con unas pocas palabras un sinfín de sentidos, y se le concede a la naturaleza un papel claramente destacado. El poeta muestra con su obra la sacralidad de la naturaleza y esto posibilita que a través de la poesía los lectores se sientan integrados en ella. Entre los exponentes de este estilo podemos mencionar a *Mèng Hàorán* (孟浩然), *Hán Shān* (寒山), *Lǐ Bái* (李白), *Zhāng Xù* (张旭), *Liú Chángqīng* (刘长卿), *Wéi Yīngwù* (韦应物), y un largo etc.; a los que hay que añadir otros muchos poetas que, aun no encontrándose entre el típico prototipo taoísta, como es el caso de *Wáng Wéi* (王维) —quien tenía una fuerte vocación budista—, en parte de su producción literaria muestran amor y veneración por la naturaleza, ya sea por su decepción respecto a la sociedad y el gobierno de la época, por haberse visto obligados a abandonar la vida pública debido al exilio o por cualquier otro motivo que les haya hecho sentir comunión con la doctrina en algún momento de su vida. Entre otros, son representativos en este sentido poemas de *Dù Fǔ* (杜甫), *Sū Shì* (苏轼), la poetisa *Lǐ Qīngzhào* (李清照), etc. Además, cabe mencionar algunos casos de poesía taoísta popular, ya que desde la dinastía Hàn (206 a.e.c.

– 220 e.c.) el taoísmo no se limitaba a los círculos de clases sociales altas, estaba popularizado entre la gente común.

Veamos a continuación un ejemplo de cuarteta de *Mèng Hàorán* (689-740), escogida de la antología que hay recogida en La Escritura Poética China de Cheng (2007), a la que añadimos una traducción propia:

春晓 (孟浩然)	Madrugada de primavera (<i>Mèng Hàorán</i>)
春眠不觉晓，	Sueño primaveral, no se advierte el amanecer,
处处闻啼鸟。	se oyen cantar pájaros por doquier.
夜来风雨声，	Anoche, viento y lluvia con su ruido.
花落知多少。(p.162)	¿Quién sabe cuántos pétalos habrán caído?

En esta cuarteta se describe la sensación de quien despierta en una mañana de primavera. Es llamativa la ausencia de pronombres personales, hay una omisión del sujeto en el primer verso y con ello se identifican el poeta y el lector con la primavera, ¿quién despierta?, ¿quién oye el canto de pájaros?, ¿el poeta, el lector o la propia primavera? Este poeta, que vivió una vida de ermitaño retirado en el monte, experimentó en sí mismo el pensamiento taoísta. A través de su poesía vemos como se identifica con la naturaleza, prescinde de su “yo” y se hace uno con el Universo. Por esto, compartimos la opinión de Cheng (2007, p.50), respecto a que es un grave error de traducción usar, en pos de una mayor claridad expresiva, un lenguaje denotativo que especifique el sujeto.

Mostramos a continuación una cuarteta de uno de los más grandes y reconocidos talentos de la dinastía Táng, *Wáng Wéi* (701-761), quien encarnó el ideal chino de artista holístico y sobresalió como poeta, pintor y músico. Sentía un gran afán budista que muestra en su producción literaria, sin embargo, hemos decidido incluir un ejemplo suyo por varios motivos, en primer lugar, cuando el budismo penetró en el imperio chino durante los siglos I y II tuvo que amoldarse a la nueva cultura para poder dar respuesta a las inquietudes y necesidades locales; en segundo lugar, sufrió influencias de las tradiciones autóctonas a través de la escritura china, como expone Folch Fornesa (2002, p.13), esta escritura hace que ninguna doctrina foránea pueda penetrar en el país sin adaptarse a su cultura, puesto que al traducirse al chino, inexorablemente queda impregnada de los conceptos

previos con los que se asocian los caracteres, por eso no es de extrañar que el budismo durante los primeros siglos fuese considerado una variedad del taoísmo, incluso, como señala Gernet (2005), durante las ceremonias en la corte celebradas a mediados siglo II, Buda era asociado a la divinidad taoísta Huánglǎo (黄老). Así pues, aunque son innegables las aportaciones y el enriquecimiento que supuso el budismo para la cultura china, también es una realidad que para poder penetrar en el país sus doctrinas tuvieron que tejer una malla conceptual inseparable con otras tradiciones filosóficas y religiosas locales que ya tenían un desarrollo desde hacía siglos, como el taoísmo.

En la producción literaria de *Wáng Wéi* se distinguen dos etapas: una primera en la que hace una denuncia social tratando temas políticos; y una segunda en la que con poesía paisajística se dedica a ensalzar y venerar la naturaleza, y por la que destaca. Hemos escogido una cuarteta recogida por Cheng (2007) a la que incorporamos nuestra traducción:

鹿柴 (王维)	La empalizada de los ciervos (<i>Wáng Wéi</i>)
空山不见人,	Montaña desierta, no se ve a nadie,
但闻人语响。	solo se oyen ecos de voces.
返景入深林,	En el bosque penetran unos rayos ponientes,
复照青苔上。(p.166)	que hacen brillar el musgo verde.

En esta cuarteta se vuelve a prescindir, como señala Cheng (2007, p.49), de los pronombres personales y así el poeta se identifica con la montaña. Podemos decir que se une en una armonía perfecta con la naturaleza, cuya paz no está siendo perturbada por las personas, lo único que penetra en ese momento en el bosque son los rayos de un sol poniente.

Veamos a continuación un poema de *Lǐ Bái* (701-762), que es uno de los mayores exponentes de la literatura taoísta. Impregnaba su poesía con su espíritu libre e indomable, y en general los investigadores están de acuerdo en que en su producción poética trasciende un profundo pensamiento taoísta, aunque algunos piensan que no estaba realmente interesado en los principios cósmicos del taoísmo, sino que en su visión del mundo se armonizaban conceptos taoístas, confucianos y budistas (Suárez Girard, 2005,

p.27). En cualquier caso, en su poesía se venera la amistad y la vida ociosa en la naturaleza. El siguiente poema ha sido extraído de Cheng (2007), seguido de nuestra traducción:

山中答问 (李白)	Respondiendo a la pregunta sobre la montaña (<i>Lǐ Bái</i>)
问余何意栖碧山,	Preguntas por qué vivo en los montes,
笑而不答心自闲。	sonríe sin responder, mi corazón está sereno.
桃花流水窅然去,	En las aguas se pierden las flores de melocotonero,
别有天地非人间。(p.183)	otro es este mundo, sin hombres.

En esta cuarteta *Lǐ Bái* recrea la serenidad y la paz de quien habita en soledad, quien vive según el fluir natural de la corriente universal y se marcha de este mundo sin dejar ningún rastro, al igual que los pétalos que arrastra el agua en la corriente.

La antítesis de *Lǐ Bái* es *Dù Fǔ* (712-770), que se caracteriza por su fuerte espíritu confuciano, su compromiso con la sociedad y la protesta social que lleva a cabo a través de su poesía, en donde escribe sobre los problemas de la época, los gobernantes corruptos, el sufrimiento de los ciudadanos, las injusticias, el hambre, la miseria, etc. *Dù Fǔ* está enmarcado en el realismo, su poesía es un vivo reflejo de la sociedad de entonces, sin embargo, entre su producción encontramos composiciones con destellos de pensamiento taoísta como la que mostramos a continuación en donde nos transmite la paz de la sosegada y placentera vida campestre. Incluimos los versos extraídos de Owen (2016) y para los que, como en las ocasiones anteriores, aportamos nuestra traducción:

田舍 (杜甫)	Mi cabaña en el campo (<i>Dù Fǔ</i>)
田舍清江曲,	Alrededor de la cabaña serpentea un arroyo cristalino
柴门古道旁。	y ante su destartalada puerta un antiguo ca- mino.
草深迷市井,	La vegetación es tan espesa que se pierde de vista el poblado

地僻懒衣裳。	poco importa la vestimenta en un lugar tan apartado.
榉柳枝枝弱，	Sauces de ramas frágiles
枇杷树树香。	nísperos y nísperos fragantes.
鸕鷀西日照，	Cormoranes iluminados por el sol poniente,
晒翅满鱼梁。(p.764)	secando sus alas mientras llenan de pesca los puentes.

Durante la dinastía Hàn florece la vertiente religiosa del taoísmo y uno de los caminos que esta más explora es el de la búsqueda de la inmortalidad. Los taoístas de la época desarrollan la creencia de que es posible alcanzar la vida eterna sin penurias, tristezas, ni sufrimientos propios del ser humano, y por esto algunos de los poemas de la época recrean un mundo utópico de inmortales (García-Noblejas, 2008, pp.27-28). Estos habitan en el cielo junto a las divinidades o en lugares sagrados del mundo humano como el Monte *Tài* (泰山) —uno de los parajes más venerados de China— mencionado en el siguiente poema, claro ejemplo de poesía popular taoísta de los Hàn, del que proporcionamos la versión bilingüe aportada por García-Noblejas (2008):

步出厦门行	Salí a pie por la Puerta del Verano
邪径过空庐，	Una senda serpentea hasta una choza vacía:
好人常独居。	las buenas personas suelen vivir en soledad
卒得神仙道，	mueren y logran el Tao de los espíritus inmortales
上与天相扶。	y suben, tocan el Cielo con los dedos.
过谒王父母，	Saludan primero al Rey Padre y a la Reina Madre
乃在太山隅。	y se quedan en algún rincón del monte Tai.
离天四五里，	A cuatro o cinco leguas ya del Cielo
道逢赤松俱。	por el camino ven al maestro Pino Rojo:

揽辔为我御，	«¡Toma, lleva tú las bridas
将吾上天游。	y vamos de paseo por el cielo!».
天上何所有，	Arriba en el Cielo, ¿qué hay?
历历种白榆。	Filas y filas de olmos blancos plantados
桂树夹道生，	canelos flanqueando los caminos
青龙对伏跃。(p.332)	dragones azules postrados frente a frente. (p.333)

11. Conclusiones

En primer lugar y en base a todo lo expuesto con anterioridad, podemos sin duda afirmar que en general los chinos, nacidos en el seno de una cultura en donde desde hace milenios se fueron extendiendo los conceptos del taoísmo a los diferentes ámbitos sociales, tienen en mayor o menor grado algo de taoístas y simpatizan con las ideas fundamentales de la doctrina y su forma de entender el mundo. El arte e incluso la propia lengua china son un reflejo veraz de ello. El hecho de que exista un amplio abanico fraseológico en este sentido es un claro indicio de la difusión y aceptación de sus máximas entre la población.

Es innegable, por ende, que el taoísmo tuvo una gran repercusión en la sociedad china. La creación artística es una indudable muestra del impacto que produjo en ella. Según los ejemplos mostrados, podemos ver cómo esta doctrina ejerció una gran influencia en la literatura desde hace miles de años. Mediante el estudio de las obras literarias, se demuestra que muchos de los grandes pensadores de la historia de China se sintieron atraídos por este modelo de pensamiento.

A través de la creación artística se muestra claramente el sentido que se le ha otorgado en la tradición china a la naturaleza. Como podemos observar por medio de los ejemplos expuestos en este trabajo tanto de narrativa como de poesía, se desarrolló una gran veneración por la naturaleza que perdura hasta la actualidad, prueba de ello es el profuso acervo de producción poética de tema natural con inspiración taoísta.

A la naturaleza se le ha otorgado en China desde hace más de dos mil años un carácter sagrado, esto ha sido posible —aunque no exclusivamente— gracias en buena parte al taoísmo, puesto que, como hemos expuesto, su pretensión fundamental es hallar la felicidad mediante la integración

armoniosa de los seres humanos en la naturaleza. De modo que los taoístas no proyectaron los espacios divinos en lugares ajenos al mundo humano, sino en parajes naturales, vírgenes y recónditos en los que estar a salvo de las perversiones de una sociedad desvirtuada que se focaliza exclusivamente en el desarrollo material y nos aleja de la única forma de ser plenamente felices.

Antes de concluir la presente investigación nos parece oportuno plantear algunas reflexiones. En la época actual, con grandes problemas a escala mundial, con sociedades en donde abundan gobernantes corruptos, con leyes que los amparan, con frecuentes crisis, guerras, atentados, fanatismos religiosos y políticos, etc., es posible que haya que pensar en si realmente nos encontramos en la vía adecuada para lograr sociedades estables con personas felices, en si realmente hemos evolucionado o si seguimos actuando de un modo similar a como se hacía hace miles de años, en si los pasos que damos han hecho posible dejar realmente a un lado las luchas de poder, riqueza, rango, reconocimiento y estatus que se llevaban a cabo en sociedades primitivas o si, por el contrario, solo hemos cambiado las formas e instrumentos con los que hacerlas. Quizá debiéramos reflexionar sobre si en nuestras conductas abundan las acciones guiadas por deseos, anhelos, pasiones y sentimientos inadecuados, en si podemos afirmar que en general avanzamos en la dirección acertada o si, en cambio, nos hemos apartado del camino correcto. Hay que tener en cuenta, además, que los avances científicos han proporcionado más comodidades a las personas, pero en muchos casos han supuesto un considerable incremento de factores negativos para el medio ambiente, entre otros, la contaminación atmosférica, la destrucción de vegetación, la extinción de especies, el cambio climático que todo ello supone, etc. A esto también debemos sumar los abusos de los recursos naturales y los insostenibles niveles de consumo actuales. En general, en muchas sociedades se continúa priorizando el desarrollo material sin considerar las consecuencias para el entorno natural. Todo esto nos lleva a pensar que el taoísmo y su manera de entender el mundo siguen teniendo mucho que aportar en la época actual. Esta filosofía nos invita a que volvamos nuestra mirada hacia la naturaleza, la valoremos, la veneremos, vivamos en armonía con ella y mantengamos un equilibrio entre el desarrollo material y el espiritual, porque solo así conseguiremos la auténtica felicidad.

12. Referencias bibliográficas

Cao, X. Q. & Gao, E. (1988). *Sueño en el Pabellón Rojo*. Servicio de publicaciones de la Universidad de Granada.

- Cao, X. Q. & Gao, E. (2011). *Hóng lóu mèng* 红楼梦 (Sueño en el Pabellón Rojo). Volumes Publishing Company.
- Cheng, F. (2007). *La escritura poética china. Seguido de una antología de poemas de los Tang*. Pre-Textos.
- Cleary, T. (2008). *Wen-Tzu. La comprensión de los misterios del Tao*. Círculo de lectores.
- Curto, R. (2000). *Las mejores poesías chinas. Li Po y otros*. Longseller.
- Feng Y. L. (1989). *Breve historia de la filosofía china*. Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- Folch Fornesa, M. D. (2002). *La construcción de China: el período formativo de la civilización china*. Península.
- García-Noblejas Sanchez-Cendal, G. (2008). *Poesía popular de la China antigua. Edición bilingüe*. Alianza literaria.
- Gernet, J. (2005). *El mundo chino*. Crítica.
- Gómez Rea, J. (1985). *Tai-Shan. El monte sagrado de China*. Orbis y Montena.
- Lao, Tse. (2017). *Tao Te King. Clásicos Universales Maxtor*.
- Lao, Zi, Xu, S. y Liu, G. (1990). *Dao De Jing* 道德经. Anhui renmin chubanshe.
- Miranda Márquez, G. (2018). *Un viaje por la cultura china a través de su lengua*. Editorial Universidad de Sevilla.
- Miranda Márquez, G. (2021). La influencia del taoísmo en la cultura china. Un estudio de sus doctrinas a través de las expresiones de la lengua china. En S. A. Flores Borjabad & R. Pérez Cabaña (Eds.), *Nuevos retos y perspectivas de la investigación en literatura, lingüística y traducción* (862-882). Dykinson S.L.
- Owen, S. (2016). *The poetry of Du Fu*. De Gruyter.
- Preciado Idoeta, I. (1996). *Zhuang Zi. «Maestro Chuang Tsé»*. Kairós.
- Suárez Girard, A. H. (2005). *A punto de partir. 100 poemas de Li Bai*. Pre-Textos.
- Wang, B. y Lou, N. (2008). *Lǎo Zǐ Dào Dé Jīng zhù jiàoshì* 老子道德经注校释 (*El Tao Te King de Lao Zi comentado*). Zhōnghuá Shūjú.
- Wilhelm, R. (2009). *Tao Te King*. Editorial Sirio.
- Zhang, Z. Q. (2003). *El mundo de la libertad absoluta: significado de la imagen de montaña y río en las pinturas de Huang Gongwang*. Tesis Doctoral. Universidad de Granada.

