

EL ALIMENTO DEL SABIO

Javier GARCÍA GIBERT
Universidad de Valencia

Tras unas breves consideraciones sobre la dificultad que entraña la traducción de la escritura (y el pensamiento) chino a una lengua occidental, el artículo ensaya una versión al castellano —justificada y comentada— del capítulo 20 del *Tao Te King* y reflexiona sobre la imagen del sabio y la sabiduría que expone (o sugiere) dicho texto taoísta.

Palabras Clave: Traducción, taoísmo, China, *Tao Te King (Dao De Jing)*, Lao Tse (*Laozi*), sabio, sabiduría.

The Nourishment of the Sage

After some brief considerations on the difficulties involved in translating Chinese (and Chinese thought) into any occidental language, this essay offers a Spanish version —with linguistic and critical commentaries— of Chapter 20 of the *Tao Te Ching* and reflects on the image of the Sage/Wise Man presented (or suggested) by this Taoist text.

Key Words: translation, Taoism, China, *Tao Te Ching (Dao De Jing)*, Lao Tse (*Laozi*), sage, wisdom.

En una reseña literaria de 1938, dedicada a una antología de poemas chinos traducidos por Arthur Waley, Borges introducía un pequeño recuerdo biográfico, calificado por él mismo como un “penoso incidente”: «Hacia 1916 resolví entregarme al estudio de las literaturas orientales. Al recorrer con entusiasmo y credulidad la versión inglesa de cierto filósofo chino, di con este memorable pasaje: *A un condenado a muerte no le importa bordear un precipicio, porque ha renunciado a la vida*. En ese punto el traductor colocó un asterisco y me advirtió que su interpretación era preferible a la de otro sinólogo rival que traducía de esta manera: *Los sirvientes destruyen las obras de arte, para no tener que juzgar sus bellezas y sus defectos*. Entonces, como Paolo y Francesca, dejé de leer. Un misterioso escepticismo se había deslizado en mi alma» (*Textos cautivos. Ensayos y reseñas en 'El Hogar'*, Tusquets, Barcelona, 1986, p. 279).

Para cualquiera que haya confrontado diversas traducciones de textos orientales, la anécdota recordada por el escritor argentino, con su

habitual precisión e ironía, no puede por menos que resultarle familiar, y es inevitable, por consiguiente, que haya sufrido en este terreno el comprensible escepticismo experimentado por Borges. Aun así —*noblesse oblige*— nos es forzoso reconocer que todo el saber adquirido por la inmensa mayoría de los occidentales sobre el pensamiento y la literatura chinos se lo debemos a los traductores. Y, en último término, el problema no es tanto verter los caracteres chinos en frases castellanas como introducir la mente china en una mente occidental. Ésa es quizá la verdadera traducción. El reto es, de entrada, por así decirlo, llevar a cabo una auténtica *versión*, no una *perversión* de carácter cultural. En segundo lugar, y sobre todo si se trata de textos filosóficos y literarios, el objetivo no es otro que trasladar a otra lengua las imágenes y los conceptos con la máxima pregnancia y justeza posibles. Rigor y autenticidad, más que precisión y literalidad es lo que debe exigirse.

Con estas premisas, uno puede afrontar los textos chinos en sus traducciones, rebajando el escepticismo a un nivel aceptable, sobre todo si lo que se busca es una determinada exposición de la sabiduría, más que un manjar literario inequívoco, como acaso le hubiera gustado saborear a Borges. Y, con todo, la sabiduría china puede llegar a los paladares occidentales en platos exquisitos, siempre que el lector esté dispuesto a separar el grano de la paja y a no dejarse desanimar por la irremediable disparidad de las versiones. ¿Quién no ha sentido, en cualquier traducción, la magia que destilan los poemas de Li Po, el que bebía la luna en su copa de vino? o ¿quién no experimenta, aunque de modo incomprensible, ese regusto de singular poesía que acude a la cita puntual de las verdades, como ocurre en el libro del *Tao Te King*, aun en la más vulgar y sospechosa de sus traducciones? Son estas percepciones las que animan al lector, a despecho de su radical incompetencia lingüística en el asunto, para mitigar, si lo tiene, su purismo filológico y vencer su desconfianza hacia aquéllos que le ofrecen en su propia lengua a los maestros orientales.

Nada de esto significa que, si uno confronta dos versiones de un mismo texto chino, no comparezcan de inmediato algunas disparidades tan clamorosas como la que escandalizó al espíritu estético (y aun quizá el sentido ético) de Borges. Pero hay casos en que uno percibe que las propias divergencias hermenéuticas de los traductores forman parte consustancial del espíritu del texto. Esto ocurre precisamente con el mencionado libro del *Tao*, cuyo mensaje filosófico y político se sustenta precisamente en el tratamiento de las contradicciones como espejismos y en la consideración de los contrarios como no contrarios. El análisis de un texto y el recuerdo de un suceso que le esté aparejado explicarán, creo, convenientemente todo lo que estoy queriendo decir.

Hace un tiempo hablaba yo con un amigo sobre la concepción

oriental de la existencia y uno de los flecos de la conversación nos llevó a la serena y peculiar sabiduría del taoísmo. Mi amigo aludió entonces a la perplejidad en que le había sumido uno de los fragmentos del *Tao Te King*, en donde el sabio se mostraba abatido y lleno de fisuras. Yo no recordaba, desde luego, ningún fragmento de esa índole y, sin llegar a la absoluta incredulidad, exterioricé todas mis reservas sobre el asunto. ¿Cómo podía aflorar el desánimo en una obra tan paradigmática de la sabiduría taoísta? Pero él insistía. Supuse —y así se lo dije— que las propias crisis y tribulaciones de mi amigo le habían llevado, no sin complacencia, a forzar el texto en ese sentido. Yo estaba dispuesto, y por las mismas razones, a complacerme también con esa lectura, pero sólo si el texto en cuestión permitía abonarla legítimamente. Huelga decir que llegué a mi casa lleno de ansiedad y que me lancé de cabeza al libro del *Tao* (cuya edición era, por añadidura, la misma de mi amigo). Pronto localicé el fragmento referido. Ciertamente era un texto magnífico, donde el sabio hablaba, en efecto, de su soledad y de su marginación con respecto del mundo. Mi colega, a primera vista, tenía razón. Pero, aun así, me pareció percibir una dosis no pequeña de ambigüedad en el tono expresivo y algunos equívocos misteriosos en los propios conceptos utilizados. Recordé inmediatamente la anécdota de Borges. ¿Cómo interpretarían ese mismo texto otras traducciones? Los días siguientes me enfrasqué en la tarea y llegué a consultar hasta una docena de versiones distintas. Como era previsible, la conclusión fue en parte —aunque sólo en parte— desoladora: donde uno decía que “no es posible abarcar todo el saber”, otro afirmaba que “desconocemos el poder del mal”, y un tercero interpretaba que “apurarse no es dar en el centro”. Eso era tan solo un botón de muestra, aunque se trataba posiblemente de uno de los pasajes más conflictivos.

Pero no era justo cargar las tintas sobre los traductores. Y más aún si consideramos la suprema ambigüedad que presenta este clásico de la literatura china, abierto a todas las intuiciones, a todas las sugerencias. Valgan estas observaciones de Iñaki Preciado en el Prólogo a su edición traducida y comentada del *Tao Te King*, que él denomina con el nombre de su problemático autor: Lao Zi (o Lao Tsé): «El *Lao zi* es un libro oscuro (...) No es, pues, de extrañar que a la hora de interpretar ni los autores chinos se pongan de acuerdo. Desacuerdo que llega, muchas veces, a la confrontación. En realidad, el *Lao zi* es una fuente inagotable. Cada cual puede beber de él hasta sentirse satisfecho (...) El *Lao zi* es manual para el gobernante y evangelio para el ácrata; norte y guía para el guerrero y justificación para el hombre de paz y refugio para el que huye del mundo. Todos pueden leerse en el *Lao zi*. Todos menos los soberbios, los ambiciosos y los hombres vulgares. 'Nadie hay en el mundo capaz de comprender mis palabras'» (*Lao Zi – El Libro del Tao*, Alfaguara, Madrid, 1996, pp. LXIII–IV).

Pero, hechas estas salvedades, y aunque parezca mentira, el texto de marras me producía en buena medida sensaciones similares en sus diversas versiones. Ciertamente el sabio, en la mayoría de ellas, no estaba tan turbado como a mí me había parecido en la primera relectura. A decir verdad, en muchas traducciones lo que se advertía con nitidez absoluta era una distante complacencia en la automarginación del sabio y una notable ironía hacia las actitudes vulgares o ignorantes del mundo que le rodeaba. Pero el abatimiento -subrayado expresamente en alguna versión, e implícitamente sugerido en otras- era sin duda, por así decirlo, como un subtexto también presente, y muy digno, a mi juicio, de tomarse en cuenta. Por otro lado, las lecturas diversas en la interpretación de algunas de sus imágenes —un viento perdido, un naufragio a la deriva o un mar indolente y en calma, por poner el ejemplo de uno de sus versos— eran alternativas prácticamente intercambiables en el contexto del poema (ya no digamos en el del Libro o en el aún más amplio del taoísmo) y contribuían incluso a enriquecerlo. Al contrastar detenidamente las diversas traducciones, la impresión en suma no fue de desaliento, sino de una mayor profundidad en el texto y de una más emotiva implicación en el mismo.

Fruto de ello fue surgiendo, de un modo natural y paulatino, mi propia versión del fragmento. Sé que darla aquí por buena es toda una osadía, pero no sólo no pienso excusarme, sino que me atrevo a añadir, incluso, que en mi fuero interno abrigo la ilusión de que no se trata de *mi* texto, sino de un texto virtual escrito en castellano por Lao Tse. He aquí, pues, el capítulo 20 del *Tao Te King*:

*Olvidando lo aprendido, se disipa la inquietud.
Entre un "tal vez" y un "por supuesto" ¿qué diferencia existe?
¿Qué diferencia existe entre el "bien" y el "mal"?
Es difícil no temer lo que los hombres temen,
pero la mente del sabio carece de fronteras
y turbarse es no dar en el clavo.
Todos disfrutan y se apasionan
como si festejaran el sacrificio de un buey,
como si contemplaran la primavera desde lo alto de una terraza.
Sólo yo permanezco perplejo e impasible
como un recién nacido que aún no sabe sonreír,
como alguien que está desamparado,
como quien no tiene hogar al que volver.
Todos viven en la abundancia,
sólo yo estoy como arruinado.
¡Qué estúpido soy! ¡Qué mente caótica tengo!
Todos son brillantes, itan brillantes!,
sólo yo aparezco en tinieblas.*

*Todos son activos, itan activos!,
sólo yo doy la impresión de languidecer,
perdido como el viento en el océano.
Todos tienen lo suyo,
sólo yo me obstino en parecer menesteroso.
Yo soy diferente a todos los demás,
pues en alta estima tengo a la Madre que me nutre.*

Me parece oportuna, en primer lugar, la división tipográfica en tres partes, cuyas diferencias tonales y temáticas —por encima de las múltiples lecturas parciales— están claramente atestiguadas por todos los traductores. La primera parte es un breviario axiomático de pensamiento taoísta. La segunda, llena de repeticiones y paralelismos, expresa de manera vívida y existencial la situación del sabio en este mundo: su excepcionalidad, su marginación, su soledad; el tono parece estar a medio camino entre la ironía (una ironía que puede llegar hasta el sarcasmo) y la melancolía (una melancolía que podría estirarse hasta el desamparo). La coda final es, a la vez, una epítome y una explicación: el extrañamiento del sabio respecto al común de los mortales no es producto de un orgulloso y afectado desasimiento, ni de alguna suerte de misantropía, sino de la vinculación a algo más profundo que le ata. Detengámonos ahora en cada una de las partes.

La primera es, sin lugar a dudas, la más espinosa desde el punto de vista de la interpretación. Incluso la aparente facilidad de lo que se concibe como el primer verso en muchas traducciones no está exenta de problemas. Los ideogramas que lo integran (絕學無憂: *jué xué wú yōu*) pueden significar respectivamente: eliminar/romper el hilo, estudiar/aprender, no/nada, turbado/triste... El busilis está, sobre todo, en el segundo verso, que hace referencia al *estudio* y/o al *aprendizaje*. Ha de optarse por una de estas dos acepciones. Si se elige la primera, "Suprimid los estudios y no habrá pesares" sería la traducción más previsible, pero más que el consejo de un sabio parecería una proclama reivindicativa de un apurado estudiante de bachillerato. Por lo demás, el imperativo inicial no condice con el tono que mantiene todo el texto, reflexivo y descriptivo, pero nunca exhortativo ni interlocutorio (las preguntas de los primeros versos son meramente retóricas). En otro orden de cosas, no es el estudio, en puridad, lo que hace daño, sino lo que uno, equivocada y formalmente ya ha aprendido y se ha incorporado a través de aquél. Desaprender lo aprendido es una consigna de todas las místicas (y el taoísmo lo es, en buena medida). Creo, por tanto, que es más idónea la noción de aprendizaje, y en este sentido pueden hallarse traducciones como ésta: "Cuando se abandona, lo aprendido desaparecen las contrariedades"; a mi juicio, esta versión se ajusta convenientemente a la concepción del autor, aunque tal vez demasiado, porque se anticipa una idea que vendrá después (eliminar las contrariedades) y no se le presta

atención suficiente a la tristeza o turbación que expresamente refleja Lao Tse en su cuarto ideograma. La versión que propongo incorpora un término —“inquietud”— que remite a esa idea, sin dejar de aludir a la siguiente: la turbación y el apuro a que nos somete la dinámica mental de los contrarios. Así, por tanto:

Olvidando lo aprendido, se disipa la inquietud.

La idea de este verso inicial, en cualquier caso, es transparente y remite a un presupuesto del pensamiento oriental: que en los libros se encuentra la erudición (la ilustración teórica), pero no el conocimiento propiamente dicho (la sabiduría práctica). Véase sólo este fragmento del *Katha Upanishad* (I, 2, 23): “No es por mucha instrucción ni por esfuerzo mental o estudio de las Escrituras como se consigue el *âtmarî*”. Los libros y la erudición son siempre necesarios para el conocimiento relativo, pero cuando se persigue el conocimiento absoluto sólo son fuente, en último término, de frustración. No se rechaza, por consiguiente, la ilustración, sino que se la refiere a sus justos términos. Cabe aquí recordar la protesta legendaria de los representantes chinos, que se quejaron al espíritu de Buda, alegando que algunos de sus discípulos les habían hecho una entrega fraudulenta de su doctrina: una serie de libros con las páginas en blanco. El Buda replicó, sonriendo, que esos libros contenían las auténticas Escrituras, pero que, dada la ignorancia del pueblo chino, “habrá que darles ejemplares con algo escrito”.

Pero esta abarcadora idea inicial sobre la auténtica fuente de la sabiduría se perfila y concreta a continuación, por más que la literalidad de al menos dos de los caracteres que siguen resulten de traslación imposible a cualquier otra lengua. Algunas traducciones tiran por la calle de en medio convirtiéndolos, por ejemplo, en los adverbios “sí” y “no”, pero las más escrupulosas los dejan en su propia transcripción fonética (唯: *wěi* y 阿: *ā*), aclarando en nota su sentido. Y aun éste dista mucho de estar claro, aunque suelen usarse para dar respuestas afirmativas, de carácter rápido (*wěi*) o lento (*ā*). Según algunos, se trata también de dos partículas que aludían a las maneras respectivas de expresar sorpresa en los hombres y en las mujeres (y así a veces se traducen, de modo bastante arbitrario, por las interjecciones “ieh!” y “ioh!”: “¿Qué diferencia hay entre un ieh! y un ioh!?”); otros afirman, en cambio, que las partículas se oponen en tanto que la primera es una decidida afirmación masculina y la otra un asentimiento femenino más vacilante (y lo traducen, de modo un tanto incomprensible, con un “sin duda” y un “por cierto”). Para otros, sin embargo, no se trata de partículas que remitan a una distinción lingüística por razón del sexo, sino por razón jerárquica de superioridad e inferioridad: una sería la afirmación autoritaria de un hombre superior a otro inferior cuando es preguntado por éste, y otra la afirmación respetuosa en el caso contrario (algunos traductores

expresan esta idea con un circunloquio: "¿Qué distinción puede hacerse entre un sí respetuoso y una bronca respuesta?").

La ambigüedad hermenéutica es una ventaja en este caso (como en tantos otros). Probablemente los signos del texto de Lao Tse (y, sin lugar a dudas, su pensamiento) apuntaban a todas estas direcciones: a la oposición entre lo masculino y lo femenino, entre lo firme y lo vacilante, entre lo activo y lo pasivo, entre lo superior y lo inferior; es decir, a todas aquellas oposiciones conflictivas, puramente intelectuales —pero de enorme operatividad en la vida social—, a las que el taoísmo condenaba a una feliz y armónica disolución. Ahí está, por cierto, la deficiencia máxima de una traducción como la nuestra:

Entre un "tal vez" y un "por supuesto", ¿qué diferencia existe?

pues en ella sólo se cuestiona una distinción de grado entre la enunciación vacilante y la convicción absoluta, lo que, sin salirse del ámbito de la reflexión taoísta, no la dimensiona suficientemente ni es capaz de ofrecerle, como ya hemos visto, todo su reguero de posibilidades.

Y lo admirable es que todo ocurre en el texto chino a partir de dos respuestas cotidianas, de dos gestos lingüísticos ritualizados. Con toda la aparente inocencia del mundo, Lao Tse lanza un dardo sibilino a su contemporáneo Confucio, tan amigo de las ceremonias y de las etiquetas y del orden político y social. Chuang Tzu, célebre discípulo de Lao Tse, nos ha transmitido alguna anécdota —poco halagüeña, como es previsible, para Confucio— en el curso de una supuesta entrevista que éste mantuvo con Lao Tse, donde se atestiguan las diferencias entre los dos sabios y sus respectivas escuelas: una fundamentada en el decoro, la moralidad, el respeto a las tradiciones; otra, en cambio, basada en la sencillez, la espontaneidad y el apego a lo natural. Confucio de seguro consideraría correctas y convenientes las diferenciaciones lingüísticas que Lao Tse en su texto ponía en solfa.

Pero esas cuestiones de etiqueta y respeto social, cuya relativización es ya en sí misma muy significativa, son al cabo un mero tránsito para plantear, a renglón seguido, una cuestión de la máxima envergadura (y en la que coinciden, ¡aleluya!, casi todos los traductores):

¿Qué diferencia existe entre el "bien" y el "mal"?

La mera formulación de esta pregunta en el contexto semántico y sintagmático en el que se encuentra parece escandalosa. Aunque no hay que descartar que el "bien" y el "mal" tengan aquí un contenido existencial y no moral, y se refieran a los sucesos positivos y negativos de la vida (salud/enfermedad, felicidad/desgracia, etc), parece claro que con ellos tam-

bién se apunta a una dimensión ética. Pero hay que recordar el lugar de las instancias éticas en las prelações de la sabiduría taoísta: "Perdido el Tao, queda la Virtud; perdida la Virtud, queda la Bondad; perdida la Bondad, queda el Derecho...", se dice en el cap. 38 del *Tao Te King*. Y es obvio, además, que en el universo de la Ética no existe para Lao Tse una oposición radical entre el "bien" y el "mal", más que al nivel engañoso de simples conceptos, creados artificialmente. Y no porque el sabio taoísta no tienda de modo natural hacia lo que convencionalmente llamamos "el bien" (de hecho, no le es posible hacer otra cosa), sino porque no se lo plantea como opuesto radicalmente a nada. Para el taoísmo el Bien puede llegar a ser tan malo como el Mal, si lo que el Bien pretende es desligarse del Mal y hacerle la guerra, en vez de contar con él para completar el círculo de la vida. El Bien y el Mal existen, pero como polaridades necesarias y sin conflicto, que aparecen unificadas desde el momento en que se las contempla desde un nivel superior. ¿Dónde está, pues, para el sabio, la diferencia? Pero Lao Tse no sólo sigue lanzando sus pullas al moralista Confucio, sino también a los logicistas, con Kung Sun Lung a la cabeza, que fundamentaban su discurso en las oposiciones dialécticas. Para los taoístas, esa dialéctica era como poner puertas al mar, era restringir artificialmente el libre curso de las cosas (y el del propio pensamiento). En su afán por demostrar la irrealdad de todas las fronteras, llegaron incluso a cuestionar los límites existenciales entre la vigilia y el sueño, como puso de relieve la *boutade* de Chuang Tzu en su célebre sueño de la mariposa.

Después de la pregunta sobre el "bien" y el "mal", el texto de Lao Tse prosigue con nuevas ideas la reflexión iniciada, pero lo hace de un modo tan sintético y enigmático que malogra los esfuerzos de todos los traductores, provocando una auténtica desbandada en las interpretaciones. El tramo inicial, como veremos más abajo, no carece de dificultades. Con todo, el mayor problema comienza después, y tiene su raíz en la circunstancia de que Lao Tse nos ofrece una gran densidad semántica y expresiva en media docena de caracteres, entre los que se encuentran, además, partículas enfáticas y gramaticales de muy difícil traducción. Pero el *quid* gira en torno a dos caracteres, que son los que propician la dispersión hermenéutica; uno de ellos (荒: *huāng*) puede relacionarse con las ideas de "vacío", "soledad", "erial", pero también con la noción de límite, bajo la forma de "traspasar" o de "exceder"...; el otro (央: *yāng*) remite al concepto de "centro". Algunos intérpretes simplifican el texto en esta segunda parte, polarizando su versión sobre uno de los posibles significados de *huāng*: "¿Debemos temer lo que otros temen? ¿Dónde están los límites?"; o bien: "Los demás me temen, mas tampoco yo puedo dejar de temer a los demás. Pero el conocimiento del sabio carece de medida". Otros, en cambio, privilegian la acepción de soledad: "Por esto el dicho 'lo que otros evitan, yo también lo evitaré' es falso y superficial. ¡Oh soledad!, cuánto tiempo durarás?". Otra

alternativa es focalizar la traducción en la noción de centro (*yāng*): “El hombre no puede no temer lo que es temible, aunque el apurarse no es dar en el centro”. Algunas versiones tratan, creo, de articular sintéticamente los significados posibles de *huāng* y *yāng*: en el sentido, por ejemplo, de que exceder el centro es un absurdo: “¿He de temer lo que los demás temen? ¡Vaya tremendo sinsentido!”; o considerando, quizá, que apuntar al vacío como centro es lograr el anhelado sosiego: “Lo que es honrado por los hombres hay que honrarlo. ¡Oh quietud, cuánto estas tardando!”. A la vista de todo ello, nuestra versión ha optado, en su primera parte, por una de las posibilidades de la opinión mayoritaria, y en su segundo tramo por una clara, aunque quizá excesiva, *amplificatio* de los dos caracteres básicos apuntados:

*Es difícil no temer lo que los hombres temen,
pero la mente del sabio carece de fronteras
y turbarse es no dar en el clavo.*

El sabio, en efecto, sólo se apodera del centro (*da en el clavo*, y aquí nos hemos permitido un coloquialismo) cuando excede aquellos extremos conceptuales que no pueden generar en el hombre más que temor y turbación, en el sobreentendido de que tales sentimientos son efecto, sobre todo, de una serie de aprioris conceptuales; así, calificar algo de mal o de dolor o de desdicha —contraponiéndolos al bien, al placer, o a la dicha— es ya condenarse y estar predispuesto a temerlos y a sufrírselos.

Una vez se han planteado estos apuntes doctorales de sabiduría, el texto cambia de registro y nos presenta la situación social y existencial del sabio. El problema mayor para los traductores estriba aquí en dilucidar hasta qué punto el enunciado expresa también su situación psicológica. Y más en concreto: ¿celebra el sabio su singularidad o se lamenta de su marginalidad?; ¿o en qué grado ocurre lo uno y lo otro? Es, pues, mucho más el tono que el contenido ideológico lo que diferencia en este bloque las distintas versiones. Los traductores deberán calibrar con cuidado la modalidad expresiva, el símil adecuado, el adjetivo preciso; en definitiva, una serie de opciones que darán como resultado una lectura en la que puede o no ensancharse la ironía y en la que se apunta o no el drama personal.

Creo, con todo, que hay varias cosas innegociables —el resto es discutible, aunque en ningún caso aleatorio— a la hora de traducir este bloque: la estructura paralelística y las duplicaciones enfáticas de algunos términos. Veamos el primer aspecto. El bloque comienza con dos caracteres (眾人: *zhòng rén*, literalmente: “numerosos hombres”) que van a repetirse cinco veces a lo largo del mismo, y que se enfrentan, en sendas repeticiones, a otro par de caracteres (我獨: *wǒ dú*, “yo sólo”). Creo que es forzoso respetar expresamente (aunque no todos lo hacen) este esquema paralelís-

tico, pues en él se subraya el motivo temático fundamental del distanciamiento del sabio con el resto de los hombres. Por otro lado nos encontramos, como decíamos, con hasta seis duplicaciones de caracteres, tres de ellas referidas a estados o actitudes de los hombres comunes, y otras tres a los del sabio; en el primer caso, y siempre en traducciones opinables y muy relativas: entusiasmados, entusiasmados; brillantes, brillantes; activos, activos; y en el segundo caso: vagabundo, vagabundo; caótico, caótico; endeble, endeble. Parece claro que el texto con esta equilibrada disposición de repeticiones pretende dos cosas: en primer lugar reforzar la contraposición ya señalada en la estructura paralelística, y en segundo lugar, dimensionar enfática e irónicamente las cualidades reseñadas. Como resulta comprensible, ningún traductor respeta, en orden a la fluidez poética y lingüística de los idiomas occidentales, las seis duplicaciones señaladas, y a menudo se llega incluso a eliminarlas por completo. En nuestra versión se ha optado por respetar un par de ellas, sustituyendo algunas de las restantes por el procedimiento similarmente expresivo de la exclamación, o por el empleo de adjetivos distintos que se refuercen mutuamente.

Pero abordemos ya el primer movimiento de contraste entre el sabio y los demás. Éstos se entregan en masa a una explosión de alegría:

*Todos disfrutan y se apasionan
como si festejaran el sacrificio de un buey,
como si contemplaran la primavera desde lo alto de una terraza.*

Literalmente, el primer tramo (眾人熙熙: *zhòng rén xī xī*) podría significar "todos los hombres se entusiasman, se entusiasman". Aquí hemos preferido suprimir la duplicación y sustituirla por un par de verbos, el segundo de los cuales (*apasionar*) introduce una connotación de tipo irónico y moral que es muy probable que sugiriera la duplicación del texto chino: la de una entrega incontrolada e irreflexiva hacia ese goce colectivo. El masivo entusiasmo al que alude el texto puede, en efecto, ser fruto de una ceguera inconsciente y mimética, una manifestación insustancial de la pasión cuya irreflexividad nos abona, en último término, al extremo opuesto de la tristeza y la desesperación cuando, por fuerza, las circunstancias cambien. Los dos ejemplos que introduce Lao Tse a continuación hacen referencia a la ceremonia del *da lao*, el más suntuoso de los ritos sacrificiales, que incluía la ofrenda de un cerdo, un cordero y un buey, y, por otro lado, a las tradicionales fiestas de recepción de la primavera en las que el pueblo solía subir a las torres más altas. Los dos ejemplos —el primero de los cuales apunta, por cierto, indirectamente a la banalidad religiosa de ciertos rituales— tienen, junto a un claro sabor local y epocal, una extraordinaria fuerza evocadora más allá del tiempo histórico y del espacio geográfico. Veintiséis siglos después, una persona como la que esto escribe, a quien le gusta de vez en cuando ir a los toros y no le desagrade acudir a un estadio para ver

un buen partido de fútbol, es capaz de captar en seguida la resonancia que atesoran esas imágenes de Lao Tse: ese colectivo apasionamiento de la masa contemplando el sacrificio de un buey o cualquier espectáculo sobre un prado verde desde lo alto de unas gradas.

En la expresión literaria convencional son desde siempre muy conocidos los movimientos de contraste entre una alegría exterior generalizada y la tristeza íntima del sujeto lírico, que de modo dramático queda así resaltada. Ello ocurre tanto en la creación popular como en la culta, y baste recordar, para la literatura española, el *Romance del prisionero* o la estrofa 6 de la *Egloga I* de Garcilaso. Lao Tse utiliza en su texto este recurso, aunque, al ser un sabio quien lo experimenta, le agrega matices muy especiales. En efecto:

*Sólo yo permanezco perplejo e impasible
como un recién nacido que aún no sabe sonreír,
como alguien que está desamparado,
como quien no tiene hogar al que volver.*

En el primer verso, hemos convertido en adjetivos, por una parte, la palabra *bó* (泊), que hace referencia a la inactividad, y, por otra, una idea que gira en torno a *zhào* (兆), que alude a pronósticos o señales de adivinación que, en el contexto en el que aparece, suponen signos que el sujeto (es decir, el sabio) es incapaz de comprender. Con los calificativos de "perplejo e impasible" hemos querido dar cuenta de esa extrañeza que le invade al sabio ante el regocijo unánime antes referido, esa radical sensación de ajenidad (también en el fondo de "perplejidad") que suele aposentarse en el corazón de quien no es capaz de asumir como propio el alborozo mimético de ciertos eventos colectivos (y queda, por tanto, "impasible" ante ellos). Los símiles tan expresivos que el texto introduce a continuación contrabalancean retóricamente las dos imágenes atribuidas a los que disfrutaban y se apasionan, subrayando, por un lado, la noción de desamparo e ineptitud para la vida práctica y social (que tiene todo recién nacido) y, por otro, la marginalidad y el desarraigo (característicos del vagabundo). Porque, en efecto, el texto chino incluye aquí una de sus duplicaciones: *chéng chéng* (乘乘), que alude a la noción de ir en carro, y en sentido lato puede acoger la acepción de viajero, peregrino o vagabundo. Creo que al hacer explícita la misma idea en una doble vertiente (la situación de desamparo —que conecta, por cierto, con el símil anterior, referido a la infancia— y la circunstancia de no tener hogar al que volver) subraya suficientemente el énfasis que Lao Tse quiso imprimir con su repetición.

El texto continúa, modificando el anterior ritmo pausado y las amplificaciones retóricas, para dar paso a una de las oposiciones más claras y sintéticas:

*Todos viven en la abundancia,
sólo yo estoy como arruinado.*

Conviene ya apuntar aquí, para un cabal entendimiento del texto y en especial de su tono expresivo, que casi todas las veces que Lao Tse se atribuye a sí mismo un calificativo, lo hace, como en este caso, por medio de partículas comparativas como *rú* (如) y *rùo* (若), o bien mediante el verbo parecer (似: *sì*). Él no está ni se siente arruinado, simplemente puede parecerlo o actúa como si lo estuviera. Por un efecto irónico especular, debemos también suponer que si él no es, en realidad, lo que socialmente parece a los ojos de los otros, éstos tampoco serán en el fondo tan felices, opulentos ni brillantes como se nos cuenta. Lo que ocurre es que fingen y anhelan serlo. El sabio taoísta manifiesta en el fondo la misma actitud social que, a la sazón, adoptaban en Grecia algunos filósofos presocráticos, y la que, de modo paradigmático, encarnarían poco después los filósofos cínicos; esto es, meditadores irónicos, provocadores, marginales, amantes de la libertad y de la naturaleza, indiferentes e impasibles ante los honores humanos y debeladores de las ideas y comportamientos comunes. Por todo ello eran criticados por los gestores oficiales de la moralidad y de la filosofía —confucionistas y dialécticos, en el caso del taoísmo— y por eso Lao Tse, con un nuevo gesto irónico, no tendrá ningún empacho en hacer suyas las mismas críticas de que era objeto por parte de esos pensadores situados de la época:

¡Qué estúpido soy! ¡Qué mente caótica tengo!

Por una parte, la locura, la ignorancia; por otra, la confusión y la anarquía: anarquía vital por sus costumbres, y anarquía mental por la ausencia de un sistema lógico reconocible. Tales eran los baldones que recaían sobre el taoísmo, quizá como venganza de los eruditos dialécticos cuando comprobaban que sus astucias y sutilezas racionales eran sistemáticamente reducidas al absurdo por los taoístas. Pero el presente texto es tal vez el primer ejemplo escrito de la historia en testimoniar que ninguna sabiduría trascendente ha mostrado jamás turbación alguna por enfrentarse abiertamente al prestigio y a los dictados de la razón y el orden convencionales. Frente al empaque y la gravedad de los ilustres mandarines de la cultura reconocida, Lao Tse ha consignado su sabiduría con dos referencias en principio sorprendentes (aunque quizá no tanto, pues la tradición, desde muy antiguo, les ha asignado la capacidad para manifestar a los cuatro vientos las verdades): en primer lugar, la de un infante, una imagen emblemática —por su inocencia incontaminada, por su ductilidad, por su energía— que se desarrolla, por cierto, en los capítulos 28 y 55 del Libro del Tao. Por otro lado, la de un idiota, la de un demente. Siglos más tarde, el cristianismo insistiría en estas mismas referencias: Jesús afirmaba, en efecto, que era preciso hacerse como niños para entrar en el reino de los cielos,

y Pablo proclamaba expresamente su locura divina frente a la sabiduría (rabínica y greco-latina) de este mundo. El sabio taoísta, sea como fuere, parece colocarse en esa tesitura de aprehensión inmediata e intuitiva de las verdades esenciales —a las que se accede “toda ciencia trascendiendo”, como decía San Juan de la Cruz— que es patrimonio de toda las místicas, tanto orientales como occidentales.

Acto seguido, Lao Tse se complace en contrastar, sin transición alguna, su propia confusión con la brillantez de los demás:

*Todos son brillantes, itan brillantes!
sólo yo aparezco en tinieblas.*

En realidad, el primer verso hace *pendant* con el anterior por las duplicaciones de “caótico” y “brillante”, *dùn dùn* (沌沌) y *zhāo zhāo* (昭昭), respectivamente, aunque nuestra traducción sólo ha explicitado una redundancia en este último caso. Por su parte, la idea que hemos expresado en el segundo verso se fundamenta en la partícula comparativa *rùo* (若), que hemos tratado de representar con el verbo *aparecer*, en el sentido de una mera apariencia —no necesariamente de una realidad— ante los ojos y el juicio de los demás; y en el ideograma *hūn* (昏), que remite tanto a la oscuridad como al crepúsculo. Es interesante resaltar esta última acepción, porque incorpora una de esas connotaciones que a lo largo del texto van configurando el campo semántico de la melancolía. Un campo semántico, como veremos, construido a base de sugerencias suficientemente explícitas a lo largo del texto, por lo cual hemos preferido, para ajustarnos con más propiedad a los juegos de antítesis textuales, traducir en este caso por esas “tinieblas” que parecen oponerse a la luminosidad brillante de los demás. Pero los contrastes continúan:

*Todos son activos, itan activos!,
sólo yo doy la impresión de languidecer,
perdido como el viento en el océano.*

La idea expresada en los dos primeros versos tiene en el texto chino una estructura muy simple de oposición semántica en estricto paralelismo: *zhòng rén* (眾人: “todos los hombres”) *chá chá* (察察), *l wǒ dú* (我獨: “yo sólo”) *mén mén* (閔閔). Como se ve, sólo hemos respetado la duplicación en la primera parte, y en la segunda, en cambio, hemos optado por subrayar de nuevo esa noción de apariencialidad (“doy la impresión...”) que aquí Lao Tse, de modo excepcional, no ha conferido al rasgo o actitud que se atribuye. Pero el dilema principal para los intérpretes de este fragmento es precisar el significado de los caracteres duplicados. Vayamos con el primero, el ideograma *chá* (察), que suele traducirse con adjetivos como “agudo”, “penetrante”, “activo”, “decidido”, o con perífrasis del estilo de “poseen las ideas claras”. Nuestra elección se fundamenta en un aspecto

definitorio del pensamiento taoísta, cual es su aparente antiactivismo y su crítica, en concreto, a la futilidad de muchas acciones cuyo efecto último es violentar la armonía original y conducir a la separación de los hombres entre sí y de lo humano con la naturaleza. Se trata, al fin y al cabo, de una crítica del acto que, aunque con matices bien distintos, es, de hecho, un patrimonio inexcusable del antiguo pensamiento oriental. Una impactante versión de la misma es la que propuso el *Bhagavad-Gita* para el ámbito del hinduismo, santificando la entrega a la actividad en sí misma con un desprecio absoluto por su resultado; es el acto puro y sin fruto (y por consiguiente sin temores ni ansiedad) lo que Krishna le exige al guerrero Arjuna en la víspera del combate. Al margen de otras razones, la irrenunciable tendencia pacifista del taoísmo —tan explícita, por ejemplo, en los capítulos 30, 31, 69 y 80 del *Tao Te King*— le alejaría de esta propuesta, pero no cabe ninguna duda de que la lección del *Bhagavad Gita* deja en evidencia a esos mismos “activos” aludidos por Lao Tse, cuya actividad está siempre encaminada a conseguir resultados y a organizar el mundo, manipulando a los demás en su beneficio.

Pero el taoísmo no sólo produce una singular y profunda reflexión sobre las acciones humanas, sino que puede decirse que tal reflexión es la raíz misma de su pensamiento. Ello se cifra, sobre todo, en el concepto de *wú wéi* (無为), la acción sin acción aparente, el arte de hacer no haciendo, la virtud arcana de acompañar el fluir de las cosas de una manera inteligente; o como se dice en el capítulo 10 del *Tao Te King*, engendrar sin adueñarse, hacer y no apoyarse en la obra, ser superior y no dominar (ver, asimismo, caps. 43, 58, 57...). A esta especialísima sabiduría se opone el concepto antagónico del *yǒu wéi* (有为): el esfuerzo que violenta el curso natural, la voluntad de poder que impera en el mundo, la actividad de los “activos” mencionados por Lao Tse. Frente a ellos, él mismo se presenta como *mèn mèn* (閇閇). Este concepto se ha traducido como “torpe”, “callado”, “ensimismado”, “endeble”... Mi elección se apoya en la opción preferida por alguna versión: “sólo yo languidezco”. Languidecer apunta, por un lado, al campo semántico crepuscular de la melancolía y forma clara oposición con el concepto anterior de actividad, pero, a su vez, sugiere esa idea de blandura tantas veces elogiada en el *Tao Te King* (véanse, por ejemplo, los caps. 43 ó 76). Toda vida, al nacer, es blanda y flexible y todo se vuelve con la muerte rígido y duro. Por eso el agua es, para el taoísmo, la metáfora máxima del *wú wéi* y el símbolo más elocuente de la sabiduría: es blanda, dúctil y transparente (por eso expresa el fluir de la vida), adopta siempre la forma de aquello que la contiene, pero es capaz de horadar lo más duro y doblegar a lo más fuerte.

El agua está presente en la imagen con que Lao Tse ejemplifica su languidez frente a los activos, aunque asociada a otro fenómeno, también

aleccionador para los taoístas, como es el viento, con su impredecibilidad, su invisibilidad material y su soberanía. La construcción de la metáfora presenta cierta ambigüedad. Algunas traducciones se decantan por crear dos imágenes paralelas apoyadas en cada uno de los elementos nucleares: "mar" (海: *hǎi*) y "viento" (颶: *liáo*). Por ejemplo, "impredecible como el mar, sin rumbo como el viento". Otras versiones, como la nuestra, ofrecen una sola imagen con los dos elementos. La figuración de un viento perdido en el océano, en lo que tiene de languidez melancólica y disposición errática y vagabunda, pero también de espontaneidad natural y libre autonomía frente a los dictados de la lógica y el orden, resume, creo, y hasta culmina muchas de las sugerencias precedentes.

El bloque termina con un último contraste:

*Todos tienen lo suyo,
sólo yo me obstino en parecer menesteroso.*

La lectura de este fragmento no es difícil, aunque de nuevo se imponen las diferencias de matiz, sobre todo en lo que se refiere a la idea que constituye el segundo verso, cuya construcción original es la siguiente: ...*wǒ* (我: "yo") *dú* (獨: "sólo") *wán* (頑: "ignorante", "terco") *sì* (似: "parecer") *bǐ* (鄙: "poco importante", "humilde"). La frase podría traducirse con un verbo comparativo y dos calificativos; por ejemplo: "sólo yo parezco terco e inútil". Pero aquí hemos preferido trasladar a una forma verbal (*obstinarse*) el significado del primer adjetivo, en orden a subrayar la voluntad del sabio por ser fiel a sí mismo. Por su parte, el segundo adjetivo puede traducirse de muchas formas; algunas lecturas lo refieren al aspecto físico (por ejemplo, "harapiento"); otras, a la situación social ("marginal"); otras, en fin, a la condición psicológica ("soñador"). Descartando esta última, que adolece, a mi juicio, de un exceso interpretativo, nuestra elección ("menesteroso") trata de mantener un equilibrio entre la concreción material y la abstracción conceptual de las dos primeras; no compromete a demasiado y deja en manos del lector la representación física o el cariz social y anímico que adquiera, en última instancia, la menesterosidad del sabio.

Hasta aquí el segundo y fundamental bloque de este texto de Lao Tse. Llega, pues, el momento de calibrar el tono y el alcance de lo referido. Lo primero que habría que decir es que el texto llama poderosamente la atención al lector del *Tao Te King*, no por las ideas que en él se vierten (todas ellas comunes, dentro del taoísmo), sino por el modo subjetivo y confesional en que se exponen. Ningún otro fragmento del libro plantea, ni de lejos, con tanta crudeza y vivencialidad el hiato del sabio en relación al mundo, entendiendo aquí por "mundo" los deseos y actitudes de los hombres que lo habitan. La radicalidad del planteamiento en este sentido no ofrece dudas: el sabio insiste en que se opone a "todos los hombres"

(眾人: *zhòng rén*), aunque es forzoso imaginar que aquí el autor está empleando una hipérbole retórica y que sólo se refiere *stricto sensu* a una inmensa mayoría de hombres comunes.

Fácilmente se comprueba, sin salirnos de este punto, que la ironía del texto empieza a actuar. ¿Es posible —nos preguntamos— que todos los hombres puedan gozar tanto, ser tan brillantes y decididos, nadar tanto en la abundancia? Aunadas la estadística y nuestra experiencia del mundo, la lógica irónica de tales aseveraciones parece caer por su propio peso. ¿No será que los hombres actúan hipócritamente, que tratan de olvidar su frustración y su vacío con apariencias de alegría, de actividad frenética, de seguridad en sí mismos, de signos externos y de muestras de ingenio? Pero no se trata sólo de una ironía entre las realidades y las apariencias; es la verdad esencial que se desprende de la dialéctica paradójica del taoísmo: “Iluminar con el Tao es como oscurecer, avanzar con el Tao es como retroceder, magnificar con el Tao es como vulgarizarse, la virtud superior es como un barranco, la suma pureza es como ignominia...”, dice el capítulo 41 del *Tao Te King*, con un lenguaje paradójico que nos recuerda la expresión unánime de todos los místicos. ¿Qué pensar ahora, respecto al texto que comentamos, de los tajantes contrastes entre el sabio y el mundo, si lo pequeño es grande, lo débil es fuerte, lo superior es inferior y lo luminoso es oscuro? Y viceversa. ¿Y qué será la estupidez que el autor se autoatribuye sino el timbre mismo de la sabiduría? Porque “el sabio se conoce, pero no se exhibe” y “aparecer como ignorante, siendo sabio, es la más alta maravilla” (caps. 27 y 72).

Ahora ya sabemos que en nuestro fragmento todas las valoraciones deben invertirse. Pero aún hay algo que nos inquieta y nos asombra, una herida que la ironía no puede cerrar: las inversiones dialécticas dejan intactas la escisión del sabio con el mundo. Ello resulta aún más hiriente, y más llamativo, porque se da en el marco de una filosofía que, como el taoísmo (si es que filosofía cabe llamarlo), considera la vida y los placeres de la vida como algo digno de ser gozado y no predica la renuncia ni el retiro de la sociedad, sino sólo de aquello que resulta innoble y artificial. A tenor de nuestro texto, todo parece indicar que Lao Tse juzga que esas lacras han conseguido adueñarse de todos. Pero ¿en qué actitudes cotidianas se resumen esas lacras? Lao Tse apunta en su fragmento los excesos miméticos del mundo, la pura vanidad, el apego a los bienes materiales, el afán de estatus y de lucro...; una crítica, por añadidura, que parece apuntar sorprendentemente, sin poner ni quitar una tilde, a la sociedad de consumo contemporánea...

La observación precedente pone, en cualquier caso, un límite preciso a la capacidad disolvente y distanciadora de la ironía. Aunque la oposi-

ción entre el yo del sabio y los de los otros no se produce, como hemos visto, en los precisos términos expresados, indudablemente existe. Es un hueco, una hendidura, donde cabe, desde luego, el drama personal. Porque además, y a diferencia del budismo, el taoísmo no niega al yo ni a la persona, sino que, al revés, los afirma frente a cualquier instancia corruptora, asimiladora o coercitiva. Pero el Estado, la familia, los vecinos..., todas lo son. El texto no muestra otra cosa, en este sentido, que la inevitable condena del sabio a la soledad. Y es, por tanto, también, como decíamos, todo un emblema de la melancolía, con sus imágenes de impasibilidad y extrañamiento, de penumbra y languidez. Ese viento perdido obstinadamente en el océano... Es verdad que el sabio se ha mirado a sí mismo usando los ojos de los demás; éstos le han visto confuso y desamparado, ignorante y miserable, desheredado y crepuscular. Pero ésa es su imagen *real* en el mundo, por mucho que no sean sino *apariencias*, cuya falsedad ha sacado a la luz con el escalpelo acerado de su ironía. Aunque ironía y melancolía no son sentimientos incompatibles. Todo lo contrario. La ironía es el lenguaje propio del melancólico, como se ha dicho y comprobado muchas veces (ahí está Hamlet, ahí está el *Quijote*). Y esa cuota de melancolía es precisamente lo que nos hace tan cercano, tan pregnante, tan verosímil el texto de Lao Tse. Aunque su fuerza está, por supuesto, en la coherencia y radicalidad de un alegato cuya inversión irónica se mantiene hasta el final. La última idea del fragmento era asignarse, como veíamos, frente a la imagen solvente de los que tienen, una apariencia de menesterosidad. Pues bien, la coda final nos desvela la existencia de una Madre universal que lo alimenta: él es el único, precisamente, que de nada ha menester. En efecto:

*Yo soy diferente a todos los demás,
pues en alta estima tengo a la Madre que me nutre.*

La idea contenida en el primer verso no es más que la lógica conclusión de todo lo expuesto en el segundo bloque. Es una mera constatación, pero lo que sigue nos induce a ver en ella una declaración de conformidad y hasta de complacencia. La frase final, efectivamente, nos ofrece una perspectiva adecuada para reinterpretar en sus justos términos no sólo aquella constatación, sino todo el texto. Su estructura es la siguiente: *ér* (而: "pero", "sin embargo") *gui* (貴: "apreciar", "estimar vivamente") *shí* (食: "comida", "alimentarse") *mǔ* (母: "madre"). La conjunción inicial suele ser coordinante, pero a veces, como en este caso, puede tener un valor subordinante causal, como han apreciado muchos de los traductores. El resto de la frase sólo presenta en las diversas versiones diferencias de matiz, que no afectan para nada a la idea esencial: el sabio se atiende a la Madre nutricia, en una imagen que refuerza, por cierto, la idea aparecida anteriormente, del sabio como un niño recién nacido, acogido en este caso a unos pechos maternos que le alimentan. Dicha Madre —cuyo ideograma

chino originario, oportunamente, era una mujer con los pechos marcados—supone la fuente de la existencia y obviamente no es otra que el Tao: ese Espíritu inefable y primigenio más allá del alcance de los sentidos y de la mente racional, pero que se percibe con nitidez absoluta como el curso mismo de la vida en su fluir cíclico y constante. El sabio perfecto del taoísmo encuentra ahí su estado de reposo, su retorno a las raíces, el paso de la circunferencia móvil de la rueda cósmica al centro inmóvil que todo lo une. A veces el Tao se califica de Padre, pero mucho más habitual en la literatura taoísta (tan propensa a la predominancia de lo femenino sobre lo masculino) es concebirlo como gran Madre universal y cósmica.

Seguir el Tao es seguir el instinto, la necesidad, que nos lleva a esa Madre, y manifestar con ello la fidelidad a la vida, a la naturaleza y a uno mismo, porque, como se lee en los textos taoístas, "el Tao es aquello de lo que uno no puede desviarse". Aunque eso resulta en extremo difícil en un mundo artificial y corrompido, en el que todos los hombres, como hemos visto, hacen una violencia considerable a aquella elemental necesidad y se afanan por brillar y destacarse, por pervertir a la propia naturaleza viviendo en el exceso y en la abundancia. El sabio es el único que atiende a la voz silenciosa del Tao, y lo hace hasta las últimas consecuencias: "Así, para los que obran con Tao, su camino es el camino del Tao. Si ganan, lo ganan con Tao. Si pierden, lo pierden con Tao. Caminan con Tao y caminan contentos. Ganan con Tao, contentos de ganar, pierden con Tao, contentos de perder." (cap. 23 del *Tao Te King*). Este fragmento resulta enormemente ilustrativo para esclarecer, precisamente, el texto que acabamos de analizar. No cabe duda de que la marginalidad del verdadero sabio en la sociedad, su paupérrima imagen, puede y debe ser concebida como una pérdida (y como toda pérdida, una fuente virtual de melancolía). Pero los imponderables de la enfermedad, el envejecimiento y la muerte también lo son. La pérdida es una experiencia consustancial a la vida. El sabio asume este hecho, con toda la clarividencia y el radicalismo que se advierte en el texto que hemos comentado. No obstante, como queda claro en la convicción apodíctica de los versos primero y último del mismo, dispone de recursos mentales y vitales para afrontarlo. Dispone del Tao. Dispone de su Sabiduría.

Pero esa sabiduría le aleja del mundo. Pierde por ella la identificación existencial con la inmensa mayoría de sus semejantes. Pierde también la consideración social. Gana el desprestigio y la soledad (y quizá un adarme de melancolía). El texto no sugiere que en este ámbito, merced a una de esas irónicas inversiones dialécticas a que su autor nos tiene acostumbrados, ganar sea perder, o viceversa. Lo que se gana, se gana, y lo que se pierde, se pierde en este terreno. Pero el sabio sigue su camino con una obstinación irrenunciable. Camino es Tao, y Tao es Sabiduría. Quizá le apeña verse tan solo, pero no por ello se lamenta o se sorprende, porque sabe

que "el gran camino es llano, y la gente ama los senderos" (cap. 53 del *Tao Te King*). Camina, pues, solo y sin alimentos. Pero el camino es su alimento. Porque la Madre que nutre al sabio siempre será la Sabiduría. * ㄣ ㄣ ㄣ

* ㄣ ㄣ ㄣ **Agradecimiento y notas aclaratorias**

Debo expresar mi infinita gratitud por la generosa colaboración que ha prestado a este artículo Tomás Merlos, filósofo de profesión y de vocación y ávido estudiante de la lengua y la cultura chinas. A él se le debe la presencia visual de los caracteres chinos en estas páginas, así como la transcripción fonética al *pinyin* (que hemos ofrecido en todos los casos, salvo en lo que afecta a los nombres propios, que en beneficio del lector hemos transcrito en sus formas más conocidas: Li Po, Lao Tse, Confucio, Chuang Tzu, *Tao Te King*, etc. en lugar de las transcripciones en el *pinyin* oficial: Li Bai, Laozi, Kongzi, Zhuangzi, *Dao De Jing*, etc.).

En cuanto al capítulo del *Tao te King* que ha sido objeto de este trabajo, debo decir que de las diversas versiones que, con ligeras variantes, nos han llegado del texto chino hemos seguido la que aparece en la edición bilingüe de Tecnos (Madrid, 1996), junto a la traducción directa del chino que hiciera el padre Carmelo Elorduy en 1961, muy valorada por los sinólogos. Esta edición incluye un diccionario con todos los ideogramas utilizados en el libro de Lao Tse, que ha sido la fuente básica para nuestra traducción. La precisión y el acierto de ese vocabulario es evidente si lo contrastamos con el *Dictionnaire Classique de la Langue Chinoise* (Kuangchi Press, Taipei, 1993), o el *Diccionario español de la lengua china*, (Espasa Calpe, Madrid, 1977), dos obras monumentales de miembros de la Compañía de Jesús en Extremo Oriente.

TEXTO EN CHINO DEL CAPÍTULO 20 DEL TAO TE KING

Presentamos el texto en tres tipos de fuentes, según los caracteres de la mencionada versión de la Ed. Tecnos (1996). El primero es similar al "estilo de sellos" de la escritura china en la época de redacción del Tao Te King (s. VI-IV a. C.). El segundo es la caligrafía "tradicional" usada en Hong Kong, Macao, Taiwan y las antiguas comunidades chinas occidentales. Finalmente, ofrecemos el texto en caligrafía "simplificada" y su transcripción fonética con el "sistema pinyin", vigentes en la Republica Popular China desde mediados del siglo XX. Este último sistema de transcripción ha sustituido por completo a los anteriores, incluido el Wade-Giles usado en la edición citada.

絕學無憂 絕學無憂 绝学无忧 jué xué wǔ yōu	唯之與阿 唯之與阿 唯之与阿 wéi zhī yǔ ā	相去幾何 相去幾何 相去几何 xiāng qù jǐ hé	善之與惡 善之與惡 善之与恶 shàn zhī yǔ è
相去何若 相去何若 相去何若 xiāng qù hé ruò	人之所畏 人之所畏 人之所畏 rén zhī suǒ wèi	不可不畏 不可不畏 不可不畏 bù kě bù wèi	荒兮其未央哉 荒兮其未央哉 荒兮其未央哉 huāng xī qí wèi yāng zāi
衆人熙熙 眾人熙熙 众人熙熙 zhòng rén xī xī	如享大牢 如享大牢 如享大牢 rú xiǎng dà láo	如春登台 如春登臺 如春登台 rú chūn dēng tái	我獨泊兮其未兆 我獨泊兮其未兆 我独泊兮其未兆 wǒ dú bó xī qí wèi zhào
如嬰兒之未孩 如嬰兒之未孩 如婴儿之未孩 rú yīng ér zhī wèi hǎi	乘乘兮若無所歸 乘乘兮若無所歸 乘乘兮若无所归 chéng chéng xī ruò wú suǒ guī		衆人皆有余 眾人皆有餘 众人皆有余 zhòng rén jiē yǒu yú
而我獨若遺 而我獨若遺 而我独若遺 ér wǒ dú ruò yí	我愚人之心也哉 我愚人之心也哉 我愚人之心也哉 wǒ yú rén zhī xīn yě zāi	沌沌兮 沌沌兮 沌沌兮 dùn dùn xī	衆人昭昭 眾人昭昭 众人昭昭 zhòng rén zhāo zhāo
我獨若昏 我獨若昏 我独若昏 wǒ dú ruò hūn	衆人察察 眾人察察 众人察察 zhòng rén chá chá	我獨悶悶 我獨悶悶 我独闷闷 wǒ dú mēn mēn	忽若海颺兮 忽若海颺兮 忽若海颺兮 hū ruò hǎi liáo xī

似無所止
似無所止
似无所止
sì wú suǒ zǐ

衆人皆有以
衆人皆有以
众人皆有以
zhòng rén jiē yǒu yǐ

我獨頑似鄙
我獨頑似鄙
我独顽似鄙
wǒ dú wán sì bǐ

我獨頑於人
我獨異於人
我独异於人
wǒ dú yì yú rén

而壽食母
而貴食母
而贵食母
ér guì shí mǔ

shí 甲 骨 食
Manger; nourriture, repas; nourrir; comestible; éclipse.

食 shí représente un homme en train de manger. Seuls le bol et la bouche (ouverte et figurée par le "A" en haut du dessin), sont dessinés. Les points figurent la salive. Ce caractère est la clé de la nourriture.
[彳 comme clé, 皂 zào]
象人张嘴吃饭之形。

mǔ 甲 骨 母
Mère; femelle.
#姆, 拇 mǔ; 毒 dú.

Une mère pendant la période de l'allaitement. Les deux points qui figurent les seins, marquent la différence entre les deux caractères 母 mǔ et 女 nǚ. [女 nǚ, 每 měi]
在“女”胸部加上表示女乳的两点构成母字。

“La Madre que me nutre”. Ideogramas primitivos de las dos últimas palabras del texto: “alimentarse, nutrir” (食) y “madre” (母). Wang Hongyuan, *Aux sources de l'écriture chinoise*, Sinolingua, Pekin, 1997, pags. 127 y 27.