



Sheng-Ren, o el Santo en los textos taoístas. Análisis de cuatro traducciones españolas de *Daode jing*

Yaohsin Huang¹

Recibido: 4 de abril de 2018 / Aceptado: 17 de mayo de 2018

Resumen. La figura del santo representa el ideal superior de la personalidad en el pensamiento chino antiguo, y es uno de los temas más importantes de *Daode jing*, el clásico texto del taoísmo filosófico. Sin embargo, *Daode jing* contiene alguna confusión de ideas porque se expresa a través de la paradoja y por la dificultad que implica leer dicho texto en traducciones españolas. Así pues, cotejar las traducciones de los textos referidos a la figura del santo nos ayuda a interpretar su vocabulario, mientras que la posibilidad de leer varias traducciones de los mismos capítulos nos permite desarrollar una explicación personal sobre el santo. Este trabajo intentará concentrarse en la pregunta “cómo llegar a ser santo” para desviarnos hacia significados más profundos a través del análisis de las versiones de cuatro traductores españoles.

Palabras clave: Taoísmo, santo, *Daode jing*, traducciones españolas, paradoja, Carmelo Elorduy, Iñaki Preciado, José Ramón Álvarez, Anne-Hélène Suárez.

[en] *Sheng-Ren, or the Saint in Taoist Texts. Analysis of Four Spanish Translations of Daode jing*

Abstract. The figure of saint represents the superior ideal of the personality in the Chinese ancient thought, and it is one of the most important themes of *Daode jing*, the classic text of philosophical taoism. However, *Daode jing* contains some confusion in ideas because it is expressed through the paradox and by the difficulty involved in relating these texts in Spanish translations. Thus, comparing the translations of the texts referring to the figure of the saint helps us to interpret their vocabulary, while the possibility of reading several translations of the same chapters inspires us to develop a personal explanation about the saint. This work will try to concentrate on the question “how to become a saint” to deviate towards other deeper meanings through the analysis of the different versions of four Spanish translators.

Keywords: Taoism, Saint, *Daode jing*, Spanish Translations, Paradox, Carmelo Elorduy, Iñaki Preciado, José Ramón Álvarez, Anne-Hélène Suárez.

Sumario. 1. Introducción. 2. Interpretación de textos. 3. Conclusión.

Cómo citar: Huang, Y. (2018) *Sheng-Ren*, o el Santo en los textos taoístas. Análisis de cuatro traducciones españolas de *Daode jing*, en *Estudios de Traducción* 8, 105-117.

¹ Colegio Xinhua de la Universidad Sun Yat-sen (XHSYSU)
verde0830@gmail.com

1. Introducción

El santo (*Sheng-ren*) representa el ideal superior de la personalidad en el pensamiento chino antiguo; por otro lado, la figura del santo desempeña el papel central de mantener el orden público y desarrollar una sociedad ideal. El clásico *Daode jing* dedica al santo más de una cuarta parte de sus 81 capítulos. Entre los académicos nadie negará que “cómo llegar a ser santo” es uno de los temas más importantes de la obra *Daode jing*. Sin embargo, *Daode jing* contiene alguna confusión en las ideas o alguna alusión oscura; por ejemplo, en el capítulo 2: “el santo permanece en estado de inacción, practica la enseñanza sin habla” (Suárez, 1998: 33). De hecho, podemos decir que *Daode jing* se expresa a través de la paradoja, aprovechando la variedad del idioma para que sus lectores puedan reflexionar sobre diferentes asuntos de la vida.

Esta expresión paradójica se complica, además, por la dificultad que implica leer dichos textos no en su versión original, sino en traducciones españolas. En tal caso, quien se responsabiliza primero de interpretar la obra *Daode jing* adecuadamente en español es el propio traductor. Como se puede imaginar, la explicación de estos significados ambiguos supone un proceso muy complejo, debido sobre todo al propio lenguaje y a las diferentes experiencias de cada uno. Así pues, cotejar las traducciones de los textos referidos a la figura del santo nos ayuda, por un lado, a interpretar su vocabulario, mientras que la posibilidad de leer varias traducciones de los mismos capítulos nos inspira para desarrollar una explicación personal sobre el santo que puede ser realmente práctica para nuestra vida. En este sentido, la función del traductor va más allá de la simple labor de traslación del sentido del texto original a otro idioma, sino que implica también una interpretación subjetiva del texto que, en cada uno de los casos, estará siempre relacionada con el pensamiento particular de cada uno de los traductores.

Por lo tanto, este trabajo intentará concentrarse en la pregunta “cómo llegar a ser santo”, ya que es un tema imprescindible para entender la obra clásica *Daode jing*. Y puesto que esta pregunta a menudo es de doble sentido, y además la mayoría de sus lectores tienen que leer la versión traducida, vamos a interpretar los textos representativos sobre la figura del santo no sólo para comprender sus significados literales, sino también para desviarnos hacia otros significados más profundos a través del análisis de las diferentes versiones de cuatro traductores españoles que han publicado sus versiones traducidas directamente del chino al español: Carmelo Elorduy, Iñaki Preciado, José Ramón Álvarez y Anne-Hélène Suárez, los más distinguidos y fiables.

2. Interpretación de textos

Decía Carl Jung (2015: 33) que “who looks outside dreams; who looks inside awakes”. La figura del santo puede ser interpretada a través de dos partes vinculadas entre sí, su comportamiento y su pensamiento. El santo que se describe en *Daode jing* es un rey filósofo de la sociedad ideal y su principio de gobernar es “no-actuar” (*Wu-wei*), una actitud que tiene su origen en su seguimiento de prácticas internas de la ley Tao. Para entender mejor este concepto, podemos repasar los capítulos de refe-

rencia y también leer las explicaciones de los traductores españoles. Por ello, el análisis tiene dos partes: las explicaciones de los traductores sobre los textos taoístas y las traducciones referidas en los capítulos 2, 3 y 5 (para entender sus principios reguladores) y los capítulos 22, 47 y 58 (para captar la imagen de su personalidad). De todas formas, este trabajo intentará esbozar el retrato interior y exterior del santo, aquello que en chino se expresa como “el sabio interno, el rey externo” (*nei-sheng-wai-wang*).

Carmelo Elorduy (1901-1989) fue el primero en traducir *Daode jing* (*El Lao zi* de Wang Bi²) del chino al español: su versión traducida *Lao Tse. Tao te ching. La gnosis taoísta del Tao te ching* fue publicada en el año 1961. A su parecer, no hay diferencia entre el humanismo y la teología en *Daode jing* (Elorduy, 1961: 53). Pien­sa que el elemento divino del santo es una cuestión de conciencia y la primera virtud del santo es la conformidad con el Tao. Además, Elorduy cree que el santo en *Daode jing* no es medio-divino y medio-humano, sino un “aficionado a la sabiduría” según la clasificación de Séneca (Elorduy, 1961: 58-59). Así pues, posiblemente por dicha opinión Elorduy traduce “*Sheng-ren*” como “el hombre perfecto” y “el sabio”. Y agrupa las reglas principales del santo en cuatro puntos: (i) guardarse de actuar e intervenir; (ii) no excitar las ambiciones del pueblo; (iii) no forzar las cosas y contentarse con sus frutos espontáneos; y (iv) diplomacia blanda y servicio humilde (Elorduy, 1961: 60-64).

Iñaki Preciado (1941–) fue el primero que tradujo las otras dos versiones de *Daode jing* (*El Lao zi* de tela de seda y *El Lao zi* de las tablillas de bambú) del chino al español. Su trabajo *Tao te ching – Los libros del Tao*, publicado en 2006, incluye tres versiones de *Daode jing*. Podemos leer los capítulos “La dimensión moral del taoísmo: El ideal del sabio” y “El pensamiento político del taoísmo” para entender cómo describía al santo. Según su libro, el santo taoísta es como la enseñanza de Buda: el santo renunció a su deseo y obtuvo la libertad (Preciado, 2006: 93). De esta manera, en su opinión, el santo siempre mantiene un estado de serenidad espiritual, es decir, vive en armonía con la Naturaleza, algo que también enfatizaban algunas escuelas griegas (Preciado, 2006: 94). Por otro lado, Preciado está de acuerdo en que “no-actuar” es la clave más importante para conocer el pensamiento taoísta, y este “no-actuar” se refiere a la espontaneidad radical, la naturalidad libre y la no intervención en el curso de los acontecimientos (Preciado, 2006: 94). Así pues, el sabio taoísta (ni santo, ni sabio) es como el filósofo Basileus platónico (Preciado, 2006: 121-122), y sus normas para gobernar son el rechazo de la inteligencia, el rechazo de las virtudes confucianas de la benevolencia y de la rectitud, y la no intervención (Preciado, 2006: 121-132).

José Ramón Álvarez (1943–) obtuvo su título doctoral en el 1980 con su tesis *El pensamiento político y de gobierno en el TTC*, que incluye su propia traducción del *Daode jing* y que fue publicada por la Universidad Complutense de Madrid ese mismo año. Doce años después publicó su libro *China caos vital. Las raíces taoístas del pueblo chino* en Taipei, un texto en el que se explican diferentes temas sobre

² *El Lao zi* compilado por Wang Bi (226-249), uno de los intérpretes más importantes de los textos chinos, es la edición más representativa de las versiones de *Daode jing*; otras versiones también muy importantes son *El Lao zi* de He Shang Gong, *El Lao zi* de tela de seda (Ma Wang Dui) y *El Lao zi* de las tablillas de bambú (Guodian). Véase «Bibliografía seleccionada y comentada sobre Taoísmo Clásico (II): Dao De Jing (Tao Te King / Laozi)» (Bustamante y Varona, 2016: 212).

el taoísmo y ofrece dos traducciones de *Daode jing*, una del *Lao zi* de Wang Bi y otra la moderna reconstrucción de Yen Lingfong.

Según este trabajo académico, el Tao no es un concepto, sino “un ámbito” (Álvarez, 1992: 118), es decir, llegamos a la conciencia del lado “no aparente” del mundo, o sea, “nada” (*Wu*) (Álvarez, 1992: 135). También traduce “*Sheng-ren*” como “el sabio”, y este sabio es quien mantiene la unión armónica de la sociedad gracias a sus maneras de gobernar, basadas en el “no-actuar” (Álvarez, 1992: 139-140) y “la blandura o ceder” (Álvarez, 1992: 185). Desde entonces, a su parecer, el santo gobierna un estado gracias a “no usar la fuerza-prevenir” (Álvarez, 1992: 186-191), “usar la fuerza con Serenidad, Compasión, Moderación y Humildad” (Álvarez, 1992: 191-196) y “nunca llegar al extremo sabiendo detenerse y sabiendo contentarse” (Álvarez, 1992: 196-200).

Anne-Hélène Suárez (1960–), que ha ejercido la docencia en la Universitat Autònoma de Barcelona, es traductora académica. En el año 1998 publicó *Libro del curso y de la virtud*, su versión al español de *Daode jing*. De los cuatro traductores es la única que vierte al castellano todo el clásico palabra por palabra, o mejor dicho, traduce todos los términos taoístas, incluido “*el Tao*” (el curso). Interpreta “*Sheng-ren*” como “el santo” y opina que el concepto del santo taoísta es un término antiguo común en el pensamiento chino. En su opinión, el santo no sólo es un modelo perfecto³ sino también una persona intermedia que conecta el mundo conocido y el otro indefinido (Suárez, 1998: 23). Suárez describe el carácter chino “*Sheng*” para que sus lectores entiendan la posible imagen del santo: el carácter “*Sheng*” tiene los símbolos de “la oreja” y “la boca”, pero el de la oreja es más grande que el de la boca, por lo que el santo posiblemente es una persona que tiene un oído fino o una gran capacidad de comprender el mundo; en cualquier caso, es un hombre que tiene inteligencia (Suárez, 1998: 23). Y el trabajo del santo consiste en identificarse con “el curso” (el Tao), de manera que el mundo bajo su gobierno podría volver espontáneamente al orden (Suárez, 1998: 17).

El capítulo 2 incluye unas frases que posiblemente expliquen qué significa “no-actuar” en el gobernar”: el santo no gobierna el estado con un sistema artificial específico sino con espontaneidad, porque entiende que si todos los seres pueden crecer continuamente es porque el Tao los ha cultivado, pero nunca los ha intentado gobernar. A continuación, éstas son las diferentes traducciones de las frases referidas:

Por eso, el hombre perfecto se aplica a la tarea de no hacer nada y de enseñar callado. Hace los diez mil seres. Nada rehusa. Los engendra sin adueñarse de ellos. Hecha la obra, no se queda con ella, pero tampoco se va de ella (Elorduy, 1961: 137).

Por eso el sabio se acomoda en el no-actuar, ejercita la enseñanza sin palabras, deja que los seres todos se desarrollen por sí mismos y no los gobierna, los deja crecer y no los posee, déjalos actuar por sí mismos y no se impone (a ellos), triunfa en su empeño, mas no se apodera (del fruto). Justamente porque no se apodera (del fruto), por eso mismo (el fruto) no le abandona (Preciado, 2006: 384).

Por eso, el sabio actúa por la no-acción y enseña sin palabras. Todas las cosas nacen de él, pero no las intenta dominar, todas las cosas dependen de él para su

³ Según el diccionario RAE, el santo como adjetivo tiene el significado de “perfecto y libre de toda culpa”.

existencia, pero no se apropia de ellas, las ayuda en su obrar, pero no se apoya en ellas, realiza completamente su obra, pero no se atribuye mérito alguno, y al no atribuirse mérito alguno, nada puede perder (Álvarez, 1992: 289).

Así, el santo permanece en estado de inacción, practica la enseñanza sin habla, y todos los seres se crean sin que él los origine. Los genera sin tenerlos por suyos. Los realiza sin ufanarse. Cumple su obra sin complacencia. Así, no complaciéndose [en su obra], ésta no se desvanece (Suárez, 1998: 33).

Los traductores recurren a expresiones como “‘se aplica’ a la tarea de no hacer nada”, “‘se acomoda’ en el no-actuar”, “‘actúa’ por la no-acción” y “‘permanece’ en estado de inacción” para que sepamos que “no-actuar” no significa sencillamente “no hacer”. Sin embargo, según la puntuación y el vocabulario, el sujeto parece diferente en cada una de las traducciones: para Elorduy⁴ y Álvarez, es el Tao quien hace nacer a todos los seres, de manera que el santo aprende del Tao para gobernar, o sea, el santo intenta gobernar con la “expectativa” de realizar un estado ideal; por otro lado, Preciado y Suárez enfatizan un poco más la realidad objetiva de la existencia del santo, quien deja que los seres se desarrollen. Si nos preguntamos “por qué el Tao o el santo no intentan dominar a los seres”, cada uno tiene su explicación: Elorduy piensa que “el sabio” entiende que las diferentes facetas de un hecho provienen de un mismo proceso, es decir, bajo la égida del Tao, y en los capítulos 22, 36 y 42 repite este concepto clásico, una idea con la que el Pitagorismo también estaba de acuerdo (Elorduy, 1961: 137); a Preciado le resulta similar al principio de la Revolución Cultural de China, ya que cree que ese “gigantesco movimiento popular”, partía originalmente de la idea de que “las masas debían educarse por sí mismas” y tenía un matiz del “espontaneísmo”, pero cuyo resultado fue “un desbordamiento de la concepción taoistizante” (Preciado, 2006: 124); Álvarez opina que lo más importante es saber cómo “armonizar y no anular” los valores de todos los seres, ya que desde el punto de vista de un gobernante, el “absoluzar” (las distinciones convencionales o crear antinomias falsas) siempre genera más problemas (Álvarez, 1992: 144-145); Suárez piensa que es un concepto común en el pensamiento chino antiguo, como en *Las Analectas*⁵: el Cielo no habla, pero continúa su proceso de criar a los seres (Suárez, 1998: 32, 34).

El capítulo 3 nos explica más sobre el origen de los problemas sociales: una norma fija o no flexible. El santo sabe que hacer distinciones desvía al pueblo del Tao, de manera que deja que la gente satisfaga las necesidades naturales y, al mismo tiempo, evita que se generen deseos innecesarios. A continuación, las traducciones del capítulo:

No apreciar los talentos, para que en el pueblo no haya competiciones. No estimar los objetos costosos, para que el pueblo no se haga ladrón. No ver lo codiciable, para que el corazón no se alborote. Así, el hombre perfecto sigue la táctica de vaciar los corazones y llenar los estómagos, debilitar las aspiraciones y robustecer los huesos, hacer siempre que el vulgo no sepa y no ambicione. Que los más inteligentes no se atrevan a actuar. Con el no obrar nada hay que no se arregle (Elorduy, 1961: 137-138).

⁴ En la anotación Elorduy explica que el Tao hace nacer a los diez mil seres fue el Tao, al igual que en la narración del capítulo 34 de *Daode jing* (Elorduy, 1961: 137).

⁵ *Las Analectas* son charlas que Confucio dio a sus discípulos, en las que incluyó las reflexiones y enseñanzas de Confucio. Véase *Lunyu. Reflexiones y enseñanzas de Confucio* (Suárez, 1997: 9).

Si no se elogia a los sabios, las gentes no disputarán. Si no se da valor a las mercaderías difíciles de obtener, las gentes no robarán. Si no se deja ver lo que puede provocar el deseo, el juicio de las gentes no se alborotará. De ahí el gobierno del sabio: vaciar la mente (del pueblo) y llenar su estómago, aflojar su ánimo y robustecer sus huesos. (Hay que) hacer siempre que las gentes no tengan conocimientos y carezcan de deseos. (Hay que) hacer que los inteligentes no osen actuar. Practicando el no-actuar reinará el orden universal (Preciado, 2006: 385).

No exaltar los talentos, y el pueblo no competirá entre sí. No valorar las cosas difíciles de conseguir, y el pueblo no robará. No mostrar lo codiciable, y el pueblo no se ofuscará. Por eso, el sabio gobierna vaciando la mente y llenando el vientre debilitando los deseos y fortaleciendo los huesos. Siempre hace que el pueblo no desee saber, ni tenga ambiciones, y así, el que sabe no se atreverá a actuar. Actuando de acuerdo con la no-acción, todo estará en orden (Álvarez, 1992: 290).

Si no prefieres los hombres de talento, el pueblo no rivalizará. Si no aprecias los bienes inasequibles, el pueblo no robará. Si no exhibes nada deseable, la mente del pueblo no se turbará. Así, en su gobierno, el santo vacía las mentes, llena los vientres, debilita las voluntades, fortalece los huesos, para que el pueblo carezca siempre de saber y de deseos, para que los sabios no osen actuar. Actúa sin acción, y nada hay que no regule (Suárez, 1998: 35).

Podemos notar que Elorduy traduce “*min*” (el pueblo) como “el pueblo” y “el vulgo”, es decir, el santo no hace distinciones en general, se pide a sí mismo renunciar a los deseos innecesarios y mantiene el orden en la sociedad sin apreciar “la inteligencia” del “vulgo”. Y los demás traductores, aunque tienen ideas similares, piensan que el párrafo “vaciar mente, llenar vientre, debilitar voluntad y fortalecer hueso” se refiere a una manera concreta de gobernar. Entre ellos, Preciado es el único que relaciona la primera frase con el santo: “si no se elogia a los sabios, las gentes no disputarán”: esto significa que no debemos elogiar a nadie, incluido el santo, pues también será ésta una distinción que engendra problemas. A su parecer, la aldea global es otra manifestación de la acción de “matar hombres” en nombre de supuestos ideales”, es decir, producto del hecho de ensalzar un valor absoluto único (Preciado, 2006: 126). Por otro lado, Álvarez explica con detalle lo relacionado con “la mente”⁶: opina que se refiere a “la mente” (el pensamiento) y a “el corazón” (el centro de la vida afectivo-intelectual consciente), y cita *The Secret of The Golden Flower* de R. Wilhelm para indicar que “vaciar la mente” significa debilitar las partes intelectuales y sentimentales (Álvarez, 1992: 144-153), o sea, volver a “la indiferencia”: hace especial énfasis en que hasta el sabio o el hombre de talento crea confusión y aparta de lo esencial, especialmente cuando se limita a una única escuela o ideología (Suárez, 1998: 34-35).

El capítulo 5 es famoso por su polémico aserto de que el santo trata al pueblo como “perros de paja”⁷. De hecho, el significado literal de la frase posiblemente no sea lo que parece, pero ¿qué quiere expresar? Si pensamos que “la indiferencia” antes citada es también “la justicia”, no hay trato preferente, todo se corresponde a

⁶ También habla de “fortalecer los huesos”: piensa que el hueso tiene “la flexibilidad”; de esta manera, debemos ver las cosas con una actitud más flexible (Álvarez, 1992: 144-153).

⁷ La expresión “perro de paja” hace alusión a un muñeco de perro hecho de paja que la gente suele emplear en los ritos religiosos, como Elorduy explica con una anotación en su libro: “los perros de paja se usan en los entierros para captar las influencias maléficas y después se queman” (Elorduy, 1961: 139).

la naturaleza. Si aceptamos esta interpretación, el santo es capaz de cuidar a todos los seres. De igual modo, se renuncia a la superstición. A continuación, se muestran las traducciones del párrafo:

El Cielo y la Tierra no son clementes. Tratan a todos los seres como perros de paja. El hombre perfecto tampoco es clemente. Mira al vulgo como perro de paja (Elorduy, 1961: 139).

El Cielo y la Tierra no tienen benevolencia, para ellos los seres sólo son perros de paja. El sabio no tiene benevolencia, para él las gentes del pueblo sólo son perros de paja (Preciado, 2006: 387).

El cielo y la tierra son imparciales, tratan a los seres como a perros de paja. El sabio es imparcial, trata al pueblo como a perros de paja (Álvarez, 1992: 290).

El cielo y la tierra no son humanos, tratan a los seres como perros de paja. El santo no es humano, trata a los hombres como perros de paja (Suárez, 1998: 39).

Elorduy y Preciado traducen “*ren*” (benevolencia) como “clemencia” y “benevolencia”: así pues, la traducción es similar al texto original, ya que, por lo que sabemos, el Cielo y la Tierra no tienen un carácter positivo o perfecto como Dios, sino que son naturales, ni buenos ni malos. Hay que señalar que para Elorduy el texto aquí no está hablando de “la bondad”: “La bondad del Cielo y del sabio es justa sin sentimientos. En el estoicismo tampoco se cuenta a la misericordia entre las virtudes sapienciales” (Elorduy, 1961: 139). Y a Preciado le parece que esta frase trata de reflexionar sobre lo que aprecia el confucianismo, que posiblemente cuestiona una bipolaridad de valores que resultaba artificial y creaba problemas (Preciado, 2006: 109). Álvarez interpreta “la benevolencia” como “la parcialidad”, es decir, lo alto y lo bajo mutuamente se alternan entre sí, de manera que su opinión es parecida a la de Preciado. Por otro lado, Suárez la traduce como “el cielo y la tierra no son humanos”, quiere expresar que el carácter chino “*ren*” no sólo tiene el sentido de “propio del hombre”, sino también el de “que posee humanidad”, que es sensible al infortunio ajeno.⁸ En realidad, en chino la pronunciación de humano también es “*ren*”, pero se escribe con otro carácter: de esta manera, la traducción de Suárez incluye los dos significados de la frase. Asimismo, después de leer las diferentes versiones de la frase, podemos asegurar que “el perro de paja” puede ser una metáfora, que en realidad *Daode jing* quiere expresar que el santo no es sentimental y por eso su amor es, como describía Álvarez, “el relativismo e igualdad de todo lo humano” (Álvarez, 1992: 191-196).

La frase elegida del capítulo 58 describe la actitud del santo a la hora de gobernar, y utiliza cuatro pares de adjetivos para esbozar su retrato: el santo es recto y franco, “pero” esto no provoca el recrudecimiento de la enemistad social. Hay que notar que el adverbio “no” o la preposición “sin”, en el texto original o en el traducido, son elementos imprescindibles para que entendamos que “el negar” nos ayuda a pensar más sobre “los valores afirmativos” de “la realidad” y de “la experiencia”.

⁸ Según explicación de la traductora a la autora de este artículo: “Por ejemplo, hay algún rey en la historia de España llamado ‘el humano’, como Martín I de Aragón, que, por su devoción religiosa y su reticencia a la guerra fue llamado ‘Martín I el Humano’. En mi traducción, juego con los dos sentidos, igual que en chino, en que la tradición confuciana define 仁 como 人也” (Carta privada).

Sobre todo, que la expresión de *Daode jing* contiene alguna confusión de ideas o alguna alusión oscura, y por ello enfatiza la importancia de “las prácticas”. A continuación, éstas son las traducciones de la frase referida:

Por eso, el sabio es cuadrado (recto), pero sin aristas cortantes; anguloso, pero sin ángulos punzantes; recto, pero no intemperante; luz, pero no resplandor (Elorduy, 1961: 180).

De ahí que el sabio sea recto, pero sin herir, acerado, mas sin pinchar, franco, mas no desconsiderado, luz que no deslumbra (Preciado, 2006: 440).

Por eso el sabio es firme de carácter, pero no es tajante, franco, pero no se excede, de luz pero no brilla (Álvarez, 1992: 315).

Por eso, el santo es cuadrado sin ser cortante, aristado sin ser punzante, recto sin ser inmoderado, luminoso sin ser deslumbrante (Suárez, 1998: 145).

Elorduy traduce “*Sheng-ren*” como “sabio” y utiliza la conjunción adversativa “pero” para enfatizar “la moderación” del santo. Podemos repasar su explicación en su “Política de Lao-tse”, donde opina que “la diplomacia taoísta tiene por base la humildad: abajarse, hacerse no varón sino hembra”, y afirma en el capítulo 61 que “la hembra con su quietud vence al macho” para sostener esta idea (Elorduy, 1961: 63-64). Aunque a la traducción de Álvarez le falta la segunda descripción, podemos ver que también niega “el exceso” del gobernar. A través de una comparación del liberalismo, el nihilismo y el anarquismo, reflexiona sobre el concepto taoísta de gobierno: el taoísmo no es liberalismo, sino una crítica, y no está basado en el individuo, sino en la armonía del individuo y la totalidad; no es nihilismo o anarquismo, porque afirma que “el Tao es lo que da sentido a todo” y, lo más importante, “las instituciones, esquemas y valores políticos creados por el hombre tienen un valor relativo y no pueden hacerse nunca algo de valor absoluto” (Álvarez, 1992: 137-140). Dicha opinión coincide con la explicación de Suárez, a quien le parece que “no hay regla infalible”, y además recurre a la metáfora del “jade” para que entendamos estos cuatro pares de adjetivos para describir al santo: por ejemplo, un jade “aristado sin ser punzante” es “aristado y anguloso, pero suave al tacto, y tiene un sentido similar a ‘recto sin ser inmoderado’” (Suárez, 1998: 144). Por otro lado, Preciado interpreta la frase de manera más directa, como “el herir” del acto de gobernar en general; dice en la explicación sobre el capítulo 21 de “*El Lao zi* de tela de seda” que un estado que todo el tiempo teme que el pueblo no respete las ordenanzas en realidad está perdiendo “el Tao”, o sea, desviándose de la naturaleza, por lo que es necesario intentar volver a una sociedad más sencilla, sin clases ni propiedad privada (Preciado, 2006: 493).

El párrafo elegido del capítulo 22 afirma también lo que expresa el capítulo 58, que el santo no sólo ve las cosas desde un lado, sino que percibe la totalidad: descubre que lo que parece negativo tiene su sentido positivo y lo que parece contrario se complementa. Todos los hechos provienen del mismo “Tao” y gracias a que el santo entiende este concepto, gobierna su estado abrazando la unidad. Estas son las traducciones:

Lo encorvado se endereza, lo torcido se rectifica, lo hueco se llena, lo viejo se renueva, lo poco se logra, mientras que lo numeroso se embrolla. Por eso el sabio, que se abraza a la unidad, es la regla del mundo (Elorduy, 1961: 153).

Lo que se pliega se conserva entero, lo que se dobla se mantiene recto; lo hundi-do se colma, tórnase nuevo lo ajado; con poco se consigue; con mucho se cae en extravío. Por eso el sabio abraza el uno y lo toma por norma del entero mundo (Preciado, 2006: 404).

Humillarse es perfeccionarse, inclinarse es enderezarse, vaciarse es llenarse, gas-tarse es renovarse, tener poco es ganancia, tener mucho es pérdida. Por eso, el sabio abraza todo en uno y es modelo para el mundo (Álvarez, 1992: 298).

Lo doblegado queda íntegro, lo inclinado se endereza, lo hondo se llena, lo usado se renueva, lo escaso basta, lo abundante ofusca. Así, el santo abraza la unidad, y es pauta de cuanto hay bajo el cielo (Suárez, 1998: 73).

Las traducciones de Elorduy, Álvarez y Suárez conservan el ritmo del verso, de manera que son muy similares al texto original. Elorduy titula este capítulo “El sabio triunfa porque sin hacer nada deja las cosas seguir su curso” (Elorduy, 1961: 153), lo que revela el sentido escondido del capítulo: “no-actuar”. Para Preciado todas las derrotas se vinculan a “los deseos”: gracias al “no competir” podemos conseguir la libertad verdadera (Preciado, 2006: 102), o sea, hay que aprender a abrazar la unidad y mantenernos en un estado de tranquilidad. Es algo con lo que Álvarez también está de acuerdo, ya que piensa que, desde “la actitud del jefe”, el santo “hace el pueblo haga lo que debe hacer sin que lo considere impuesto y oneroso”, y que desde “la armonía de la totalidad y lo particular” resalta que, para el taoísmo, “la totalidad y el individuo ambos son polos relativos en continua relación y complementación” (Álvarez, 1992: 165-166). Cita *Chinese View of Life: The Philosophy of Comprehensive Harmony* de Fang Tung-mei e indica que la relación armónica de los griegos era una armonía principal mezclada con otras armonías menores, pero la de China era una armonía simpatética basada en una esencial relatividad (Álvarez, 1992: 166). Posiblemente sea un buen ejemplo para concluir la idea del capítulo, la explicación que hace Suárez sobre “lo inclinado se endereza”, haciendo mención a un dicho de Mencio (*wang-chi-zhi-xun*: inclinarse un pie, enderezarse ocho pies) para capturar la idea de “ceder un poco para salir muy beneficiado” (Suárez, 1998: 72).

De momento, tenemos que ir al capítulo 47 para pensar más en las prácticas del santo, sobre todo, en esa pregunta de “cómo llegar a ser santo”. El capítulo 47 habla de mantener un estado de serenidad (es decir, cuando la mente esté tranquila) que refleja a todos los seres como un espejo, y que comprende la razón y el origen de la vida y el universo. A continuación, éstas son las traducciones de la frase referida:

Así, el hombre perfecto llega sin dar un paso, nombra (conoce) sin ver, realiza sin hacer nada (Elorduy, 1961: 172).

Por eso el sabio conoce sin viajar, distingue sin mirar, realiza su obra sin actuar (Preciado, 2006: 429).

Por eso, el sabio sin avanzar un paso comprende todo, sin mirar conoce todo, sin actuar logra todo (Álvarez, 1992: 310).

Por eso, el santo conoce sin viajar, intuye sin ver, realiza sin actuar (Suárez, 1998: 123).

Los traductores siguen traduciendo “*Sheng-ren*” como “el sabio” o “el santo”, excepto Elorduy que emplea aquí la expresión “el hombre perfecto”; es posible que piense que esta frase específicamente expresa el verdadero ideal sobre la personalidad del santo. De hecho, esta frase contiene más ambigüedades. Pero si observamos las traducciones, podemos notar que los cuatro traductores traducen “*ming*” (nombrar) como “nombrar (conocer)” y “conocer”, de manera que abarca el sentido de espejo que hemos señalado arriba; es la mente tranquila que puede reflejar la dinámica del mundo, o por otro lado, como explica Suárez, que “el santo puede ‘ver’ el curso sin salir porque se conoce a sí mismo, reflejo del mundo y del curso” (Suárez, 1998: 122). Sin embargo, ¿qué inquieta a la gente y hace insaciable a la mente? A Preciado le parece que es “la fe ciega” o “el conocimiento” quien nos desvía del Tao; en realidad, como en el pensamiento budista, “el verdadero saber” es “no saber nada” y “la verdad suprema” es “anularse a sí misma” (Preciado, 2006: 106). Indica que ese conocimiento proviene del discurso y se convierte en “las facultades discriminantes”, “los sentidos” y “el entendimiento”, que suponen “el estorbo” de vivir en armonía con el Tao. Cree que *Daode jing* expresa su reflexión sobre “el pensamiento lógico” y ofrece su “crítica destructiva” en este capítulo (Preciado, 2006: 106-107). Álvarez también tiene una opinión similar a la de Preciado, la de que el santo no gobierna con la lógica: lo que necesita la gente no es “la mediación”, sino “la directa experiencia” gracias a la cual posiblemente sepamos que “en el ámbito del Tao todo es absolutamente uno y absolutamente múltiple, en una relación total y dinámicamente armónica” (Álvarez, 1992: 171).

3. Conclusión

El *Daode jing*, un clásico lacónico y poético, contiene un pensamiento profundo y a veces muy complejo. Si los lectores de habla hispana pueden acceder a sus versiones traducidas directamente al español, se acercarán a la reflexión de manera más conveniente. Este trabajo ha intentado destacar la profundidad filosófica de estas traducciones a través del cotejo de los mismos capítulos para concentrarse en una pregunta importante del pensamiento chino: “cómo llegar a ser un santo” (*Sheng-ren*). Y, después de repasar los seis capítulos sobre “el santo” y observar las interpretaciones de los cuatro traductores, posiblemente entendamos que nuestra pregunta ya no es una afirmación que sirve para construir un sistema perfecto de gobernar ni para distinguir quién es ese santo, sino que los discursos a que hace referencia la pregunta nos desvían hacia un aspecto más inconsciente: desarrollar una sociedad sana y mantener el orden público son el sueño de un mundo ideal o utópico, pero son siempre necesarios para que sigamos adelante, y, al igual que en el juego de volar una cometa, no hace falta mucho esfuerzo para hacer remontarse una cometa, pero es necesaria la persistencia, la voluntad y la capacidad de moverse de un lado para otro. Al menos lo que pretende desvelar *Daode jing* es una realidad del mundo fenoménico: “no-actuar” será la única estrategia posible para el gobernante, ya que

⁹ Podemos repasar la explicación sobre el carácter “*ming*” de Suárez para entender mejor por qué los traductores han sustituido “nombrar” por “conocer”: “el carácter *ming* que figura en la versión Wang Bi significa ‘nombrar’ (la traducción sería ‘nombrar sin ver’, en el sentido de ‘distingue sin ver’, pero se trata más probablemente de su homófono ‘brillar’, ‘dilucidar’, ‘iluminación’, ‘clarividencia’, etc.)” (Suárez, 1998: 122).

se asemeja a la espontaneidad de la naturaleza (capítulo 2); si alguien se aferra a una norma fija y se estanca en una ideología (pensamiento inflexible), surgirán grandes problemas al aumentar las desigualdades y los deseos innecesarios (capítulo 3); así pues, entramos en el tema de la indiferencia o la justicia: de hecho, no hay que destacar un valor absoluto que puede depender de la superstición o de un rito religioso (capítulo 5).

Sin embargo, pudiera parecer que estamos renunciando a los méritos de la inteligencia o de la civilización; nos preguntamos entonces: ¿cómo explicar el desarrollo de un mundo tan duro e implacable como el actual? Al final de la novela *El Señor de las Moscas* de William Golding encontramos este diálogo:

El fuego alcanzó las palmeras junto a la playa y las devoró estrepitosamente. Una llama solitaria giró como un acróbata y roció las copas de las palmeras de la plataforma. El cielo estaba ennegrecido. El oficial sonrió alegremente a Ralph.

– Vimos vuestro fuego. ¿Qué habéis estado haciendo? ¿Librando una batalla o algo por el estilo?

Ralph asintió con la cabeza. El oficial contempló al pequeño espantapájaros que tenía delante, al muchacho le hacía falta un buen baño, un corte de pelo, un pañuelo para la nariz y pomada.

– No habrá muerto nadie, espero. No habrá cadáveres.

– Sólo dos. Pero han desaparecido.

El oficial se agachó y miró detenidamente a Ralph.

– ¿Dos? ¿Muertos?

Ralph volvió a asentir. Tras él, la isla entera llameaba. El oficial sabía distinguir por experiencia la verdad de la mentira. Silbó suavemente (Golding, 1972: 284-285).

Este final de *El Señor de las Moscas* nos muestra cómo el niño protagonista, Ralph, ha sufrido grandes dificultades al no haber estado acompañado en una isla desierta de ningún adulto sabio y poderoso: el oficial que aparece en la última escena salva al niño, pero al mismo tiempo se lo lleva a un mundo donde seguirá habiendo guerras. El pensamiento de *Daode jing* es una crítica a ese valor absoluto que rompe el equilibrio de la sociedad, pero, de igual modo, dicha crítica no intenta borrar las huellas de quienes han tratado de desarrollar un mundo mejor: al contrario, nos despierta del falso sueño de conceder excesiva importancia a unas normas específicas, al tiempo que desarrolla su propia idea acerca de “el santo”, una figura sublime de la personalidad que nos inspira la idea del cultivo de unas prácticas concretas (capítulo 58). Y, sobre todo, aprendiendo de él (ni humano ni dios, un concepto taoísta) cada uno puede caminar por el Tao: en este camino, si podemos mantenernos en un estado de serenidad similar al de un plácido lago (capítulo 47), percibimos que lo negativo es justo el complemento de lo positivo (capítulo 22). Asimismo, aunque nos hemos convertido en ciudadanos de sociedad moderna, somos los supervivientes de las catástrofes del cauce de la Historia: en nuestros días aún perviven las guerras (un síntoma evidente de esa ruptura de la armonía) y los problemas son más complicados de los que se plantean en el texto clásico. No sólo debemos esperar a alguien como un santo, mantener esa esperanza, aunque nunca exista, sino que también tenemos que conservar el sueño de obtener una vida templada a través de un despertar, es decir, realizando actos reflexivos y humanos.

Referencias bibliográficas

A) TRADUCCIONES DE LAO ZI AL ESPAÑOL

- Lao Zi. *Tao Te Ching. La gnosis taoísta del Tao Te Ching*. Estudio preliminar por Eleuterio Elorduy. Introducción y traducción de Carmelo Elorduy. Burgos: Ediciones Editorial Oña 1961.
- Lao Zi. *Tao Te Ching*. Texto chino de Wang Pi. Traducción de José Ramón Álvarez. Apéndice en: Álvarez, J. R. *China Caos vital. Las raíces taoístas del pueblo chino*. Taipei: Editorial Universidad FuJen 1992, 287-327.
- Lao Zi. *Libro del Curso y de la Virtud*. Prólogo de François Jullien. Edición y traducción de Anne-Hélène Suárez. Madrid: Ediciones Siruela 1998.
- Lao Zi. *Tao Te Ching – Los Libros del Tao*. Edición y traducción de Iñaki Preciado Idoeta. Madrid: Editorial Trotta, S.A. 2006.

B) OTRAS OBRAS CONSULTADAS

- Álvarez, J. R. (許詒篤). «The State of the Field of Chines Studies in Spain» (西班牙漢學研究現況), *Chinese Studies (漢學研究通訊)*. 26:1(2007), 36-47.
- Álvarez, J. R. (許詒篤). «The Spanish Sinologist in the 20th Century: Carmelo Elorduy» (20世紀西班牙漢學家: 杜善物), *Chinese Studies (漢學研究通訊)*. 27:3(2008), 30-33.
- Álvarez, J. R. (許詒篤). «Traducciones Directas del *Tao Te Ching* en Español.» *Encuentros en Catay*. 26 (2012), 79-116.
- Álvarez, J. R. (許詒篤). *Un nuevo texto del Tao Te Ching. Reconstrucción de Yen Lingfong*. Taichung: Ediciones Catay 2016.
- Baxter, W. H. «Situating the Language of the Lao tzu: The Probable Date of the Tao te ching», en: Kohn, L. and LaFargue, M. (eds.), *Lao-Tzu and the Tao-Te-Ching*. Albany, N.Y.: State University of New York Press 1998, 231-253.
- Bustamante Donas, J. y Varona, J. L. «Bibliografía seleccionada y comentada sobre Taoísmo Clásico (II): Dao De Jing (Tao Te King / Laozi) », *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 21(2016): 211-246. doi: 10.5209/ILUR.53853
- Chan, A., «Laozi», en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Spring 2014 Edition (website).
- Creel, H. G. *What is Taoism? and Other Studies in Chinese Cultural History*. Chicago: University of Chicago Press 1970.
- Elorduy, C. *Setenta y Cuatro Conceptos de La Ideología Taoísta de Lao-Tzu y Chuang-Tzu*. Caracas: Universidad Católica «Andrés Bello», Instituto de Investigaciones Históricas 1972.
- Elorduy, C. *Lao Tse/Chuang Tzu: Dos grandes maestros del taoísmo*. Madrid: Editorial Nacional 1977.
- Golding, W. *El Señor de las Moscas (Lord of the Flies)*. Traducción de Carmen Vergara. Madrid: Alianza Editorial 1972.
- Jung, C. G. *Letters. Volume. I: 1906-1950*. Edited by Gerhar Adler and Aniela Jaffé. Translation by Richard Hull. New York: Routledge 2015.
- Kohn, L. «The Lao tzu Myth », en: Kohn, L. and LaFargue, M. (eds.), *Lao-Tzu and the Tao-Te-Ching*. Albany, N.Y.: State University of New York Press 1998, 41-62.
- Lao Zi. *Tao Te Ching*. Traducción de Carmelo Elorduy. Madrid: Ediciones Orbis, S. A. 1987.

- Lao Zi. *Tao Te Ching*. Traducción de Carmelo Elorduy. Madrid: Editorial Tecnos, S. A. 1996.
- Lao Zi (老子). *Laozi jingzhu jingyi ji pingjie* (老子今註今譯及評介) [El Laozi comentado y traducido a la actualidad]. 陳鼓應注校釋 [Anotaciones y traducción de Chen Guying]. 王雲五 [Edición de Wang Yunwu]. 台北: 商務 [Taipei: Shangwu] 2009.
- Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española*. Madrid: Espasa Calpe 1992, 1844.
- Robinet, I. «Later Commentaries: Textual Polysemy and Syncretistic Interpretations», en: Livia Kohn and Michael LaFargue (eds.), *Lao-Tzu and the Tao-Te-Ching*. Albany, N.Y.: State University of New York Press (1998), 119-142.
- Rojo, G. T. «La epistemología subjetiva del Daoísmo primitivo». Disertación Universidad de Valencia 2015.
- Suárez, A. H. *Lunyu. Reflexiones y enseñanzas de Confucio*. Barcelona: Clásicos Kairós 1997.
- Wang Bangxiong (王邦雄). *Laozi Daode jing de xiandai jiedu* (老子道德經的現代解讀). [Explicaciones modernas a Laozi Daode jing]. 台北: 遠流 [Taipei: Yuanliou] 2010.
- Wang Bi (王弼). *Laozi Daode jing zhu jiao shi* (老子道德經注校釋) [Anotaciones del Laozi]. 樓守烈 [Edición de Lou Yulie]. 北京: 中華書局 [Beijing: Zhonghua shuju] 2011.
- Yuan Baoxin (袁保新). *Laozi zhexue zhi quanshi yu chongjian* (老子哲學之詮釋與重建) [La interpretación y la reforma de la filosofía de Laozi]. 台北: 允津 [Taipei: Wenjing] 1991.