

Taoísmo de Lao Tse como doctrina político-social

Laozi's Taoism as political-social doctrine

DOI: 10.32870/sincronia.axxviii.n86.5.24b

Filosofía

Marcelo Pérez-SilvaFacultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional Autónoma de México.
(MÉXICO)CE: marceloperezs@filos.unam.mx <https://orcid.org/0009-0001-9503-9594>

Recepción: 16/04/2024 Revisión: 09/05/2024 Aprobación: 13/05/2024

Resumen.

El objetivo de este artículo es mostrar los postulados político-sociales del taoísmo de Lao Tse a través de un estudio de pasajes claves en el *Dao De Ching*, los cuales se enfatizan menos al privilegiar las interpretaciones místicas y filosóficas. Para tal propósito, se hará un análisis de los textos con énfasis en algunos conceptos clave del chino y de los vínculos intertextuales que hay sobre la doctrina confuciana. Este artículo tendrá dos secciones principales: 1) la crítica que el taoísmo de Lao Zi dirige a los postulados confucianos, presentes a lo largo de buena parte de su obra, y 2) los postulados taoístas que se pueden deducir de la fuente mencionada.

Palabras clave: Dao. Virtud. Lao Tse. Daoísmo. Confucio.**Abstract:**

The objective of this article is to show the political-social postulates of Lao Zi's Taoism through a study of key passages in the *Dao De Ching*. For this purpose, an analysis of the texts will be conducted with an emphasis on certain key concepts in Chinese and the intertextual connections with Confucian doctrine. This article will have two main sections: 1) the criticism that Lao Zi's Taoism directs to the Confucian postulates, present throughout much of his work, and 2) the Taoist postulates that can be deduced from the mentioned source.

Keywords: Dao. Virtue. Lao Zi. Daoism. Confucius.**Cómo citar este artículo (APA):**En párrafo:
(Pérez-Silva, 2024, p. _)En lista de referencias:
Pérez-Silva, M. (2024). Taoísmo de Lao Tse como doctrina político-social. *Revista Sincronía*. XXVIII(86). 96-109
Doi: 10.32870/sincronia.axxviii.n86.5.24b

El taoísmo es una de las principales escuelas filosóficas¹ de la China antigua que sigue teniendo importantes repercusiones en los estudiosos de Occidente; por ejemplo, en inglés sobresalen los trabajos y traducciones de Thomas Cleary (1993); por su parte, en español sobresalen los excelentes trabajos y traducciones de Iñáqui Preciado (2012) y de Liljana Arsovska y Pablo Rodríguez Durán (2023).

Se suele mencionar, desde las voces de los especialistas, que el taoísmo filosófico es una corriente monista en tanto que versa sobre la unidad del universo bajo la noción del *Tao*; no obstante, también están presente la unidad de contrarios entre Cielo y Tierra: una fuerza activa y de movimiento que interactúa constantemente con una fuerza pasiva y de permanencia. También se ha enfatizado, con gran certeza, el aspecto místico del taoísmo en la medida de que el *Tao*, concepto fundamental de la doctrina, es algo incognoscible e, incluso, incomunicable. Todos estos aspectos son de gran importancia y un estudio sobre el taoísmo que los omitiera sería incompleto², por no decir insuficiente y equivocado. Sin embargo, también es preciso resaltar el origen político-social de la doctrina taoísta y cómo esta se desenvuelve en un contexto histórico determinado y con una fuerte crítica a otras escuelas filosóficas de la época, pues como bien señalan Hubert Schleichert y Heiner Roetz (2013) el taoísmo es una doctrina contestataria y una ideología de protesta en contra de las condiciones establecidas.

¹ Es importante mencionar que, como bien señalan una gran cantidad de especialistas (Rivero Weber 2014) en el tema, se tiene que diferenciar, al menos en el ámbito académico, entre el taoísmo filosófico y el taoísmo religioso. En buena parte porque el segundo contiene prácticas rituales que, si bien son interesantes desde otras perspectivas, pueden omitirse en los temas filosóficos. Para un estudio general sobre el taoísmo religioso y sus prácticas rituales cfr. Livia Khon (2008). Asimismo, es importante recalcar que el taoísmo religioso, cuya búsqueda es la trascendencia y la inmortalidad, tiene sus bases en una interpretación bastante particular del *Dao De Ching* y el *ZuangTse*, como bien lo ha mostrado Duceaux (2005).

² Filipo Constantini (2021) enfatiza por lo menos tres interpretaciones del texto: una religiosa, otra política y otra filosófica. Todas ellas enriquecidas por los comentaristas posteriores.

De entre los principales textos³, sobresale el *Dao De Ching* por su carácter enigmático y su estilo poético⁴ de difícil comprensión, sobre todo para la mente occidental que no está tan acostumbrada a textos de este tipo, específicamente por el uso de paradojas o metáforas de contrarios que van en contra de la lógica racional tan dominante en Occidente⁵.

En cuanto al autor del *Dao de Ching*, se menciona que fue Lao Tse, un sabio del que se mencionan anécdotas de distinto tipo: desde su nacimiento bajo un ciruelo hasta su desaparición mientras montaba un búfalo y se perdía en el horizonte. Una de las más importantes, al menos para nuestra investigación, es su encuentro con Confucio⁶, otro gran filósofo de la antigua China. La vinculación entre ambos autores no es fortuita ni banal, pues configura el eje principal de exégesis para una interpretación más precisa en la medida en la que el *Dao De Ching* contiene críticas explícitas a varios dogmas centrales de la filosofía confuciana. A partir del vínculo intertextual anterior, muchos de los enigmáticos pasajes de la obra atribuida a Lao Tse pueden quedar más claros, en la medida de lo posible, para realizar una interpretación más cabal.

Ahora bien, la existencia histórica de Lao Tse es algo que se ha puesto en duda por muchos especialistas, Schleichert y Roetz (2013) señalan que la falta de sistematicidad, la ausencia de autores referidos en la obra o de nombres propios dificultan la ordenación histórica del *Dao De Ching*. Incluso, se ha postulado la existencia de varios autores a lo largo de un periodo de tiempo considerable. Lo que sí es claro es su fuerte crítica a la filosofía de

³ Los otros dos textos importantes del taoísmo filosófico son el *Zhuang Tse* y el *Lie Tse*. La interrelación entre los tres libros del taoísmo también es un tema que da para mucho, cfr. Angus Charles Graham (2012). Por cuestiones de delimitación temática, este artículo sobre versará sobre el *Dao De Ching*.

⁴ Angus Charles Graham (2012) dedica un estudio muy revelador sobre el estilo poético del *Dao De Ching* y su enigmático uso de contrarios.

⁵ Como bien menciona Filippo Constantini (2021), la mayoría de las traducciones al español y de inglés se refieren, aunque sea de forma indirecta, a los comentarios de Wang Bi, erudito neoconfuciano del siglo III d.C., quien asimila conceptos del taoísmo a la doctrina de Confucio. Asimismo, no es el único comentarista antiguo que determina la recepción del *Dao De Ching*, sino que, por la complejidad del texto, podemos rastrear múltiples posturas que enriquecen la ya de por sí compleja estructura de este texto clásico del pensamiento chino.

⁶ Como bien señala Ángel Cappelletti (2006: 10) *Lao Tse y Confucio representan los polos opuestos del pensamiento autóctono chino*, por lo que su confrontación teórica, filosófica y política es punto de partida.

Confucio en virtud de las referencias a conceptos centrales de su pensamiento, principalmente de carácter ético-político.

Es importante señalar que ambas doctrinas filosóficas, taoísmo y confucianismo, surgieron durante el final de la era Zhou (722–481 a.C.), cuando surge un ambiente de tensión política por las constantes guerras civiles en los periodos conocidos como *Los Estados Combatientes* y el periodo de *Otoño e Invierno* (403–221 a.C.),⁷ en donde cada pequeño Estado quería apoderarse del completo control de toda China en búsqueda de su reunificación, pero propiciando un constante estado de guerra, muerte, asolación y caos. Este periodo, como bien menciona Enrique Dussel (2007), fue un caldo de cultivo para el desarrollo del pensamiento político y filosófico, pues las escuelas precedidas por grandes sabios estarán argumentando, desde su respectiva doctrina, en las cortes de los pequeños Estados en búsqueda de las soluciones de la guerra y el establecimiento de una tranquilidad social.

Ante tal problema, Confucio había estipulado una serie de prácticas comunitarias en virtud de las relaciones y el estatuto social de cada individuo siempre con vistas al correcto seguimiento de las tradiciones y de las ceremonias rituales⁸.

Lo que posibilitaba los vínculos entre los seres humanos, en opinión de Confucio, es la *benevolencia*⁹, la cual establecía la correcta interacción para que las cosas en el ámbito político y social fluyan de la mejor forma posible. En pocas palabras, es necesario que cada ser humano tenga *benevolencia* para el correcto funcionar de la familia, de la sociedad y del Estado en una clara estructura jerarquizada.

Ahora bien, por otra parte, el taoísmo centra su doctrina, como bien lo señala Paula Hartz (2009), en la observación de los ciclos de la naturaleza y en el cambio constante del

⁷ Cfr. La introducción histórica que proporciona John Rapp (2012)

⁸ 禮 *lǐ*, representa todos los ritos ceremoniales y de costumbres, incluso la etiqueta personal y los sacrificios a los ancestros. Cfr. Charles Graham (2012: 31), para este concepto y sus implicaciones éticas está el artículo de Páez Casadiegos (2009)

⁹ 仁 *rén*, es una palabra de difícil traducción y de un significado etimológico muy interesante, incluso en época pre-confuciana era un verbo de estado para denotar nobleza. Cfr. Charles Graham (2012: 41-42) y Wolfgang Bauer (2009 :64) Este concepto merecería todo un estudio aparte que no puede ser abordado a profundidad en este artículo.

mundo natural como signos de una fuerza universal a la que van a denominar *Tao*¹⁰, y es precisamente a partir de dicho concepto de donde surge el nombre de la doctrina. En opinión de Rivero Weber (2014), el concepto de *Tao* puede ser filosóficamente entendido como flujo, camino, o devenir, muy semejante al pensamiento doctrinal de Heráclito¹¹.

Asimismo, la doctrina filosófica del taoísmo tiende a postulados místicos (1, 45) en tanto que el *Tao* es aquello que no puede ser mencionado en sentido estricto, es más, incluso el estar refiriéndonos al *Tao* como un concepto ya es determinarlo de algún modo. De esta manera, se exhorta a que el sabio¹², aquel que se ha sintonizado con el *Tao* y ha logrado comprenderlo, practique el no actuar¹³, que siga en la corriente natural y fluya con los acontecimientos de lo real (4, 48).

Uno podría pensar que el taoísmo, en tanto doctrina del no actuar y filosofía de tendencias místicas, abogaría por una vida de retiro espiritual y de abandono de la vida social; sin embargo, como bien señala Rivero-Weber (2014), la filosofía del *Tao* tiene fuertes implicaciones prácticas, políticas y sociales.

La forma de poder elucidar la dimensión social del taoísmo consiste en entender la crítica que hace a la doctrina de Confucio, la filosofía ética por antonomasia de China. Así pues, a partir del antecedente de una disputa intelectual entre taoísmo y confucianismo¹⁴, podemos entender mejor el siguiente extracto del *Dao De Ching* en donde se critica uno de

¹⁰ 道 *tao* es uno de los conceptos más polisémicos y de mayor importancia en la filosofía China antigua, también es importante recalcar que no es un concepto exclusivo del taoísmo. Sus traducciones habituales son “camino”, “palabra”, “manera”, y un largo etcétera.

¹¹ Las semejanzas entre la filosofía taoísta y Heráclito suele ser un tópico común en los estudios comparativos de estas doctrinas. El tema es, sin duda, de gran interés y de mucha productividad en los estudios multiculturales; sin embargo, se alejan de los propósitos de este artículo. Para el tema en cuestión, Cfr. Cavalle (2002)

¹² 聖人 literalmente significa “el hombre santo”; no obstante, no se suele traducir así por las implicaciones que tiene la santidad en el ámbito cristiano-católico que poco tienen que ver con este concepto. Se le suele traducir más como “la persona genuina” o el “sabio”.

¹³ 為無為 frase de difícil traducción, fiel al estilo enigmático y contradictorio del texto en general. Se le entiende como “practica el no actuar” o “haciendo sin hacer”; es decir, el sabio comprende que el *Tao* determina todo lo real y sólo se adapta a dichas determinaciones, pues es banal actuar en contra del orden natural.

¹⁴ Es muy importante aclarar que después ambas doctrinas se influyeron la una a la otra en varios aspectos en muchos de sus conceptos fundamentales. Cfr. Livia Khon (2008)

los conceptos confucianos más sobresalientes y que marca un claro, no sólo distanciamiento, sino un debate intertextual entre las dos escuelas de filosofía:

T1. 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. (V, 49, A12)¹⁵

En primer lugar, hay que resaltar que Cielo y Tierra¹⁶, la fuerza de movimiento como la fuerza de reposo, significan la realidad en su totalidad, lo que podemos entender como Universo o Cosmos en el lenguaje griego. Así pues, la realidad no tiene *benevolencia*, la virtud confuciana por excelencia; es decir, que aquellas relaciones sociales que establecía Confucio no forman parte de la realidad del Universo. Más aún, el sabio tampoco tiene *benevolencia*, por lo que para él no hay verdad en los postulados confucianos. Tanto para el Universo como para el sabio todas las cosas son *perros de paja*, palabra para designar aquello que no tiene importancia. Con este fragmento, Lao Zi establece que la *benevolencia* confuciana carece de sentido en los dos aspectos de la realidad, el Cielo y la Tierra en tanto que universo y el sabio, quien está en sintonía con el anterior.

En T1 queda claro, según del daoísmo, que el comportamiento de la realidad en tanto que naturaleza no sigue el postulado de la benevolencia de Confucio; por tal motivo, aquel que sea coherente con lo real o, en palabras más precisas, con el *Tao*, no tiene motivos para ser benevolente ni para seguir los postulados confucianos que, bien podríamos decir, son antinaturales.

¹⁵ La citación se corresponde de la siguiente manera: en número romano aparece el capítulo en las ediciones tardías del *Dao de Ching*, el segundo número arábico corresponde a la edición de Mawangdui y la citación con la letra y el número arábico, la tercera en aparición, corresponde a la edición de Guodian. Todas las traducciones son de Iñaki Preciado en la edición de Trota.

¹⁶ Cielo y Tierra 天地 representan las dos fuerzas principales de lo real: el principio agente creativo (*yang*) y el principio receptivo y de reposo (*ying*). Un fuerte antecedente, no sólo en el taoísmo, sino en el pensamiento chino antiguo, es el *IChing* o *Libro de las Mutaciones*, en donde está latente esta doctrina de enantiodromia o dialéctica de contrarios. Para profundizar en el *IChing* como influencia en el taoísmo cfr. Livia Khon (2008) y Thomas Cleary (2004).

No obstante, las críticas de Lao Tse no sólo se dirigen al plano de la benevolencia, sino que también abarcan al resto de cualidades que exige el confucianismo. Incluso, La oposición doctrinal entre ambas corrientes filosóficas queda patente en el siguiente capítulo:

T2. Por eso cuando se abandona el gran Tao,
 al punto aparecen la benevolencia y la rectitud.
 Surge la inteligencia y la sabiduría,
 y al punto aparece la gran hipocresía.
 Quiébrase la armonía entre los seis parentescos,
 y al punto aparecen la piedad filial y el amor,
 Caen los Estados en tremendo caos,
 y al punto aparecen los leales mandarines. (62, C1b, XVIII)

Lao Tse arremete en contra de los postulados básicos de la doctrina de Confucio, al ir en contra de los postulados ya mencionados, como la benevolencia y la rectitud, pero ahora también se muestra en contra de la práctica de los ritos, que, como se mencionó, eran fundamentales en la doctrina confuciana. Ante esto, Ángel Cappelletti (2006) establece que la filosofía taoísta de Lao Tse tiene una plena confianza en la condición natural del ser humano en oposición del afán civilizatorio de Confucio¹⁷ que se basa en el estudio de la historia, de la música, de los ritos y las tradiciones. La contrariedad entre los postulados sociales propios del confucianismo y los postulados naturalistas del taoísmo quedan plasmados en el siguiente pasaje:

T3. Quien posee la más alta rectitud actúa
 y siempre busca algún fin.
 Quien observa altamente los ritos actúa,
 mas nadie hace caso de él,
 y entonces extiende sus brazos y les hace fuerza (para que le respeten).

¹⁷ Es una opinión generalizada el considerar que los primeros postulados del contractualismo se dan en Confucio y los Legalistas mucho antes que en Hobbes, Locke o Rousseau. Cfr. (Cappelletti 2006; Ruiz Morato, 2010)

De suerte que tras la pérdida del Tao aparece la virtud,
 tras la pérdida de la virtud aparece la benevolencia,
 tras la pérdida de la benevolencia aparece la rectitud,
 tras la pérdida de la rectitud aparecen los ritos.
 Los ritos, menoscabo de la lealtad y la confianza,
 de un gran desorden son el origen. (1, XXXVIII 8-19)

Para Lao Tse, al dejar de tener al Tao como guía en la vida, sobreviene el caos representado en las instituciones sociales representadas por la virtud, la benevolencia (仁 *rén*), la rectitud y los ritos (禮 *lǐ*); es decir, que la propuesta de Confucio es lo más alejado del seguimiento del Tao y por tal motivo, al ser la muestra de la decadencia social, no se le tiene que seguir por ningún motivo. Asimismo, Lao Tse deja en claro que su propuesta busca la virtud en conformidad con el Tao y enfatiza que esa virtud no es la misma que la propuesta confuciana:

T4 El hombre de virtud superior no es virtuoso,
 y por ello está en posesión de la virtud.
 El hombre de virtud inferior se aferra a la virtud,
 y por eso carece de virtud. (1, XXXVIII)

En este pasaje, debe entenderse que el hombre de virtud superior no es virtuoso a la manera de como Confucio postula la virtud. Por el contrario, el hombre de virtud inferior, el que sigue los postulados confucianos, se aferra al seguimiento de los ritos, la benevolencia y la rectitud, razón por la cual carece de la virtud en tanto que ésta consiste en el seguimiento del Tao. De fondo, también en el taoísmo y en el confucianismo hay una lucha teórica por validar en que consiste el ser virtuoso. Por su parte, en el *Dao De Ching* se enfatiza que el virtuoso es aquel que sigue al *Tao*, en tanto que es principio de todo lo real:

T5 La gran virtud se manifiesta
 en seguir únicamente al Tao.

El Tao, como cosa,
 es nebuloso y confuso. (65, XXI)

Ahora bien, es evidente que la doctrina taoísta no está de acuerdo con los postulados de Confucio, sin embargo, sigue sin quedar claro cuáles son entonces las propuestas ético, políticas y sociales que propone el *Dao De Ching*. Si nosotros ponemos algo de atención en el nombre del libro, nos daremos cuenta de un aspecto vital que nos puede ayudar en nuestro propósito: 道德經 significa *libro del camino y la virtud*, en donde el ideograma 德, comúnmente traducido como *virtud*, hace referencia a la cualidad moral de perfeccionamiento. El humano que sigue al *Tao* es aquel que llega a su perfeccionamiento moral. Por lo tanto, podemos considerar que todo ser humano virtuoso es aquel que sigue los preceptos de la doctrina taoísta.

Dichos preceptos pueden resumirse en una sola actitud: el no actuar 無為, que ya fue mencionado, pero que amerita enfatizarse por mor de la argumentación. Es importante señalar que el *no actuar*¹⁸ no es equivalente a la completa ociosidad, sino que se refiere a los actos humanos con propósito determinado. Estas acciones humanas están contrapuestas a las acciones naturales del *Tao*; es decir, el no actuar es actuar en conformidad con el *Tao*:

T6 El hombre de virtud superior **no actúa**
 ni pretende alcanzar fin alguno.

El hombre de virtud inferior **no actúa**,
 mas no pretende alcanzar fin alguno. (1, XXXVIII)

¹⁸ Angus Charles Graham (2012: 328) prefiere traducir 無為 por *nada hacer* para mantener la paradoja original de la lengua China.

En opinión de Iñiqui Preciado (2014), este fragmento, además de ser una crítica a los postulados políticos de Confucio, propone un regreso a la sociedad comunal primitiva en donde los seres humanos realizar el no actuar y no intervienen en el curso natural de las cosas. En opinión de Feng Youlan (1989), el *taoísmo* idealiza la vida sencilla e inocente de los campesinos de su época para postular sus ideales políticos y sociales. De esta manera, la vida de campo y su cercanía con la naturaleza era la solución a los problemas sociales que había instaurado la civilización artificial y que tenía en Confucio a su más representativo ideólogo. Así pues, el humano virtuoso, aquel que ha llegado a su perfeccionamiento, se comporta y actúa (no actúa) en consonancia con el *Tao* en tanto principio de todo lo real:

T7 El Tao permanente **no actúa**,
 mas nada hay que no deje de hacer,
 Si los señores y monarcas pudieran conservarlo,
 los señores todos se reformarían por sí solos.
 Si una vez reformados, brotarán en ellos deseos,
 Reprimiéramos yo con el leño sin nombre.
 Reprimidos con el leño sin nombre,
 no volverán a tener deseos.
 No teniendo ya deseos, reinará la calma,
 y el mundo se tornará estable de forma espontánea. (81, XXXVII)

Cabe señalar que, en el fragmento anterior, vemos la recomendación de que el *no actuar* debe ser practicado por monarcas y señores. Debemos, entonces, recordar el contexto histórico en el que surgió el *Dao De Ching*, que, como se mencionó, surge durante el periodo de los *Reinos Combatientes*. Podemos suponer que, en principio, aquel que debe practicar los postulados taoístas es el jefe de Estado para que la sociedad gobernada, semejante a un efecto dominó, también viva con los mismos postulados doctrinales.

Ahora bien, en opinión de Iñiqui Preciado (2012), el *leño sin nombre* que es mencionado en el texto anterior es una metáfora para designar al *Tao*, recibe tal nombre al ser símbolo de la simplicidad inicial. Así pues, en las líneas 6 y 7, bien puede entenderse que

los soberanos pueden reformar a la sociedad con el *Tao* con el cual reinará la calma y el Estado será estable, tal y como lo fue en los tiempos primigenios:

T8 De un gran gobernante,
 los de abajo sólo conocen su existencia;
 al que no lo es tanto,
 le aman y lo elogian;
 al que menos,
 le temen;
 al de inferiores cualidades,
 le cubren de denuestos.
 Si (el gobernante) no es hombre de palabra,
 nadie le tendrá confianza.
 (El buen gobernante) es cauto,
 mide en extremo sus palabras.
 Remata con éxito los negocios todos,
 Y el pueblo llano dice: estamos en armonía con la Naturaleza. (61 XVII)

Por lo anterior, uno podría suponer que el *taoísmo*, en el campo de la política y la sociedad, propone un gobernante seguidor de la doctrina y que uno como individuo sólo le resta esperar a que la suerte y el azar coloque a un soberano que esté en conformidad con el *Tao*; sin embargo, si bien es cierto que el *Dao De Ching* es un texto con claras influencias cortesanas por su contexto histórico, también tiene una preocupación al margen de los gobernantes, tal y como aparece en el siguiente texto:

T9 Lo bien arraigado no se puede arrancar
 lo bien abrazado no se puede soltar
 y así las generaciones futuras
 nunca dejarán de celebrar el culto a sus antepasados.
 Si cultivas (el Tao) en tu propia persona,
 tu virtud será verdadera;
 si lo cultivas en el gobierno de tu familia,

tu virtud será sobrada;
 si lo cultivas en el gobierno de tu aldea,
 Tu virtud será prolongada;
 si lo cultivas en el gobierno de tu Estado,
 tu virtud será abundante;
 si lo cultivas en el gobierno del mundo,
 tu virtud será universal.
 Por eso considera a los demás desde tu propia persona,
 considera a las otras personas desde tu propia familia,
 considera a las otras aldeas desde tu propia aldea,
 considera a los otros Estados desde tu propio Estado,
 considera a los otros mundos desde tu propio mundo.
 ¿Cómo puedes saber que el mundo no es así?
 Por todo esto. (LIV 17)

Es decir, que en la medida en que el individuo desarrolle su virtud en función de estar en sintonía con el *Tao*, las relaciones humanas se verán beneficiadas, desde el ámbito de la familia nuclear hasta las correspondientes con el universo mismo. Por consiguiente, la doctrina taoísta de Lao Tse, si bien es cierto que no es su tema principal, contiene una profunda carga política-social, en donde vemos que los vínculos con los otros, desde la familia y el Estado son consecuencias necesarias del cultivo de la virtud (德) en el Tao.

De nueva cuenta, es necesario enfatizar la diferencia entre los postulados morales confucianos y el postulado de la virtud que propone Lao Tse; pues aunque, en primera instancia, pareciera que también se están estableciendo un conjunto de normas éticas basadas en una jerarquía social, podemos ver que el punto central T9 radica en lo firme de la virtud una vez comprendido el orden natural de las cosas y como, a partir de este punto, las relaciones con el otro, desde la familia hasta los conciudadanos, también permanecerán en equilibrio.

Ahora bien, esto no significa que las relaciones familiares sean completamente anárquicas, en la que padre o madre no desempeñen sus respectivos roles, sino que también éstos deben estar en armonía con el *Tao*. Lo cual podemos apreciar en el fragmento visto del T2 *Quiébrase la armonía entre los seis parentescos, y al punto aparecen la piedad filial y el amor*, en donde los *seis parentescos* (六親) son los vínculos familiares, a diferencia de la *piedad filial* (孝) que corresponde a la doctrina confuciana. El énfasis, entonces, radica en que aquel que ha alcanzado la comprensión del *Tao* y, por consecuencia, la virtud practica su *no actuar* tanto en el mundo, en el Estado y en la familia.

Conclusiones

El taoísmo del *Dao De Ching* no pretende romper de fondo con las estructuras establecidas de un soberano y los súbditos, sino que pretende que incluso dentro de un Estado semejante se regrese al seguimiento del *Tao* en tanto que principio de lo real y guía moral en el *no actuar*. Evidentemente, los postulados que encontramos en el texto de Lao Tse, presunto autor de la obra analizada, no se agotan en análisis de postura política, ni mucho menos se niegan o se les resta importancia a las interpretaciones místicas del taoísmo; sin embargo, el énfasis político del taoísmo, a partir de su determinación histórica y de sus vínculos intertextuales, es algo que también está presente en los textos mediante la crítica a la filosofía ético-práctica de Confucio y su fuerte jerarquía social. Sin embargo, es importante mencionar que el taoísmo no propone una relación social completamente anarquizada, tanto en lo familiar como en lo social, sino que éstas deben hacerse siempre desde la virtud producida por haber comprendido el orden de la naturaleza proveniente del *Tao*.

Referencias

- Arsovska, L; Rodríguez, P. (2023), *Dao De Jing*. El Colegio de México.
- Cappelletti, Á. (2006). *Prehistoria del Anarquismo*. Quimada Ediciones. [Edición en PDF]
https://www.solidaridadobrero.org/ateneo_nacho/libros/Angel%20Cappelletti%20-%20Prehistoria%20del%20anarquismo.pdf

- Cavallé, M. (2002) *La Sabiduría recobrada: filosofía como Terapia*. Madrid: Editorial Kairós.
- Cleary, T. (2003) *The Taoist Classics: The Taoist I Ching and I Ching Mandalas*. Shambhala Publications, Inc., Volume 4.
- Constantini, F. (2021) *El Dao de la sabiduría: Análisis y comparación de los tres comentarios más influyentes del Laozi Daodejing*. Palabra de Clío: Historiadores Mexicanos.
- Dussel, E. (2007) *Política de la Liberación: historia mundial y crítica*. Madrid: Trota.
- Duceux, I. (2005) "Formas de la trascendencia en el daoísmo temprano" *Estudios de Asia y África*, El Colegio de México vol. XL, núm. 2, mayo-agosto, 2005, pp. 269-297
- Feng, Y. (s.f.) *Breve historia de la filosofía china*. traducción de Wang Hongxun y Fan Moxian, Beijing: Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- Graham, A.C. (2012). *El Dao en disputa: La argumentación filosófica en la China antigua*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Khon, L. (2008) *Introduction to Taoism*. World Religions. Routledge.
- Lao Tse (2006) *Los Libros del Tao: Tao Te Ching*. Trota, Pliegos de Oriente.
- Páez, Y. (2009). Confucio: una moral de la cortesía, un saber de la rectitud. *Konvergencias Filosofía y Culturas en Diálogo*. VII(21).
- Rivero, P. (2014) Daoísmo: ¿filosofía, religión o misticismo? *Revista de filosofía: Debate, Hermenéutica, Cultura*. Universidad Iberoamericana, 47(137).
- Ruiz, N (2011) El pasado para entender el futuro del estado de derecho chino. *Pensamiento Jurídico*. (30) 245-261
- Schleichert, H.; Roetz, H. (2013) *Filosofía china clásica*. Barcelona: Herder.