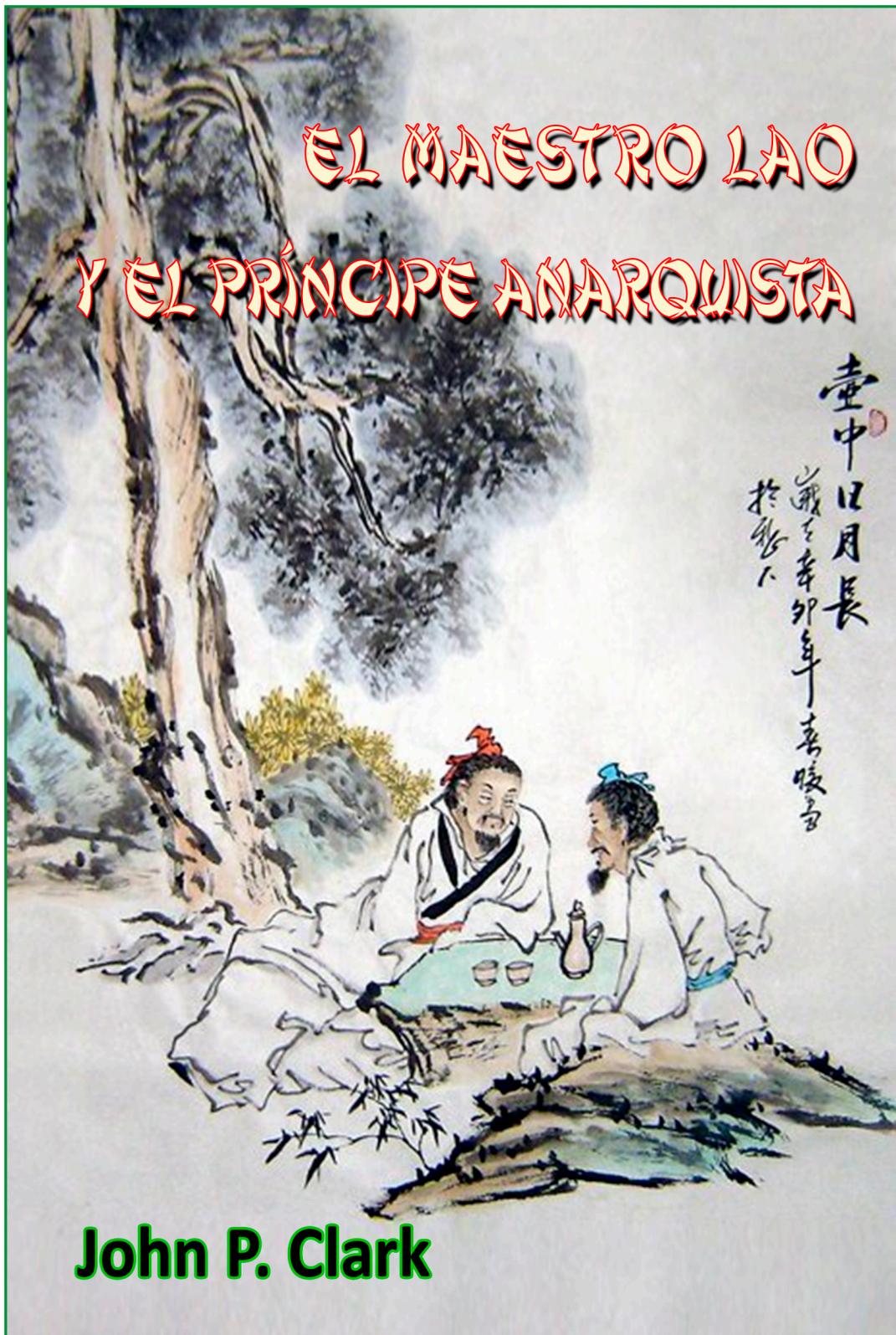


EL MAESTRO LAO Y EL PRÍNCIPE ANARQUISTA



John P. Clark

El Dào Dé Jīng (道德經), cuya autoría se atribuye a Lao-Tse ('Viejo Maestro'), es un texto clásico del pensamiento chino.

Su nombre procede de las palabras con las que empiezan cada una de sus dos partes: 道 dào 'el camino', la primera del Capítulo 1, y 德 dé 'virtud', o 'poder', la primera del Capítulo 38, con el añadido 經 jīng, 'libro clásico'. Según la tradición, fue escrito alrededor del siglo VI a. C. por el sabio Laozi, un archivista de la corte de la dinastía Zhou, por cuyo nombre se conoce el texto en China. La verdadera autoría y fecha de composición o de compilación del libro es aún objeto de debate.

Este texto de John P. Clarck, está centrado en la discusión de la filosofía propuesta por el Dào Dé Jīng y su concepción anarquista.

John P. Clark

EL MAESTRO LAO Y EL PRÍNCIPE ANARQUISTA

Versiones anteriores aparecieron en:

The Journal of Chinese Philosophy 10 (marzo de 2015)

Volontá 37 (octubre–diciembre de 1983)

El momento anarquista (Montréal: Black Rose Books, 1983)

El quinto poder 33 (Verano de 1998)

Edición digital: C. Carretero

Difunde: Confederación Sindical Solidaridad Obrera

http://www.solidaridadobrero.org/ateneo_nacho/biblioteca.html

行物或惡之故有道不愛有物混成先天地生寂
兮寥兮獨立而不改周行而不殆可以為天下母吾
不知其名字之曰道強為之名曰大大曰逝逝曰遠
遠曰返故道大天大地大王亦大域中有四大而王居
其一為人法地地法天天法道道法自然重為輕
根靜為躁君是以君子終日行不離輻重雖有榮
觀燕處超然奈何以萬乘之主而以身輕天下輕
則失臣躁則失君善行無轍迹善言無瑕適善
計不用籌筭善閉無闢鍵而不可開善結無絕約
而不可解是以聖人常善救人故無棄人常善救物
故無棄物是謂襲明

故善人不善人之師不善人之資不貴其師
不愛其資雖知大迷是謂要妙

知其雄守其雌為天下谿為天下谿常德不
離復歸於嬰兒知其白守其黑為天下式為天

下式常德不式復歸於無

Manuscrito taoísta, tinta sobre seda, siglo II a. C., dinastía Han.

LAO TSE Y EL PRÍNCIPE ANARQUISTA

El *Daodejing*, atribuido al legendario sabio antiguo Laozi, es uno de los grandes clásicos anarquistas¹. Ninguna obra filosófica significativa, ni de Oriente ni de Occidente, ha estado más completamente impregnada del espíritu anarquista. Ninguno de los pensadores políticos occidentales conocidos como importantes teóricos anarquistas ha poseído una sensibilidad o expresado una

1 El *Daodejing* es uno de los grandes clásicos filosóficos de la literatura mundial. El taoísmo, que se inspira en gran medida en la obra, es (junto con el confucianismo y el budismo) una de las tres grandes tradiciones de pensamiento y práctica que abarcan gran parte de la historia de la civilización china. A lo largo de los siglos, el *Daodejing* ha atraído a diversos grupos de lectores. Algunos han encontrado en él una iluminación filosófica; otros, un camino hacia la experiencia mística; y otros más, el conocimiento de los medios para el crecimiento personal. En los últimos años, muchos lectores occidentales le han prestado más atención, a medida que el crecimiento de la conciencia ecológica ha descubierto limitaciones fatales en las visiones occidentales de la naturaleza, y la filosofía taoísta de la naturaleza ha sido analizada como una alternativa más adecuada.

visión del mundo tan profundamente anárquica como las expuestas en este antiguo texto.

El anarquismo es conocido quizás sobre todo por su crítica intransigente de todas las formas de dominación. El anarquismo clásico² hizo una contribución considerable a esta crítica a través de su ataque fulminante al Estado y la explotación económica, y a través de su análisis innovador de la burocracia y la dominación tecnológica. Más recientemente, la crítica anarquista se ha ampliado considerablemente. Con el crecimiento del feminismo ha llegado la conciencia de la centralidad del patriarcado en el origen y la perpetuación de la sociedad jerárquica. Y el surgimiento de la perspectiva ecológica ha llevado a un examen cuidadoso de la dominación humana de la naturaleza. El pensamiento anarquista contemporáneo merece reconocimiento por incorporar estos avances en un análisis teórico mucho más integral. Sin embargo, un examen del *Daodejing* revela que hace más de dos milenios el antiguo pensamiento taoísta ya había comenzado a explorar con bastante profundidad todas las dimensiones de

2 Por anarquismo "clásico" me refiero a la tradición estrechamente asociada con el movimiento obrero internacional. Esta tradición comenzó con el mutualismo del movimiento obrero francés de la década de 1840, se extendió por gran parte de Europa y América Latina a principios del siglo XX en forma de anarcocomunismo y, especialmente, anarcosindicalismo, y terminó con el precipitado declive de anarcosindicalismo tras la derrota de la Revolución Española a finales de los años treinta.

la dominación que han preocupado a los anarquistas durante el último siglo y medio.

Si bien la crítica de la dominación es un aspecto importante del anarquismo, aún más esencial es la cosmovisión positiva subyacente que da dirección al proyecto de transformación social. La teoría anarquista a menudo presentaba una visión bastante inspiradora de las posibilidades humanas y cuestionaba ciertos aspectos de la cosmovisión occidental dominante. Pero, aunque mostró cierta conciencia de la necesidad de romper con el individualismo atomista, el dualismo metafísico y una visión mecanicista de la naturaleza, ninguno de sus principales exponentes investigó profundamente las bases ontológicas y éticas de una sociedad cooperativa y no dominante. La teoría anarquista contemporánea ha comenzado a llenar este vacío, a medida que avanza hacia un anarquismo más dialéctico y holístico que aborda cuestiones filosóficas cruciales. Especialmente en la medida en que se inspira en una perspectiva ecológica, el anarquismo reciente ha comenzado a reconsiderar fundamentalmente la naturaleza del yo, la sociedad y la naturaleza. Ha comenzado a desarrollar una visión dialéctica y holística de la realidad en la que el todo (ya sea la naturaleza, la Tierra, la sociedad o la persona) se considera una unidad en la diversidad o una unidad en la diferencia, y en la que en el desarrollo se considera que el cumplimiento de la parte depende de su compleja interrelación con ese todo mayor y de su progreso dentro de él. Desde tal punto

de vista, el bien del mundo natural en su conjunto se logra cuando cada uno de los todos que abarca (la humanidad, otras especies, biomas, ecosistemas, biorregiones) logran sus respectivos bienes. Además, el bien de la comunidad humana se logra cuando cada persona logra su bien único. Y además, la persona no es vista como un individuo atomizado, sino como un yo social, una encarnación de nuestra naturaleza humana común en su proceso de desarrollo histórico, y también como la autoexpresión más individualizada y única de la realidad, la más definitiva del proceso creativo.

La siguiente discusión busca mostrar que en casi todos los puntos clave el *Daodejing* está de acuerdo con ese anarquismo ecológico dialéctico y holístico. Primero, descubrimos que la obra enseña que la realidad última –el Dao– es una unidad–en–la–diversidad holística, que consiste en procesos interrelacionados de autorrealización personal y universal, y que es un sistema de orden natural, libre de dominación. En segundo lugar, encontramos que el *Daodejing* ve las virtudes taoístas de compasión, frugalidad y no aserción como la base de una personalidad anarquista y no autoritaria y de las correspondientes relaciones sociales no dominantes. Y finalmente, vemos que la concepción del gobernante–sabio en la obra se basa en una política anarquista de lo antipolítico que rechaza el Estado, la ley y la coerción.

Quizás el tema más omnipresente del *Daodejing* sea su visión de una unidad orgánica en la diversidad. Una de las metáforas más poderosas de la obra es la del "bloque sin tallar", a través de la cual somos llamados a regresar a una realidad profunda y subyacente, una verdad primordial que la humanidad ha olvidado en gran medida. Nuestras costumbres, nuestro condicionamiento social, nuestro lenguaje, de hecho las categorías más fundamentales mediante las cuales interpretamos el mundo, nos llevan a fragmentar la realidad, a romperla violentamente en un sistema de objetos y egos desconectados o, en el mejor de los casos, relacionados externamente. Un problema básico es crear una conciencia de la unidad que subyace a esta multiplicidad, y hacerlo sin recurrir a un ilusionismo que niega la realidad disolviendo la pluralidad en la nada. El taoísmo no busca en ningún sentido escapar de la diversidad y complejidad del mundo. Por el contrario, su visión unificadora coexiste con una afirmación casi nietzscheana de la individualidad.

Sin embargo, la concreción de la visión taoísta va más allá de esto. La percepción de la brecha entre la unidad en la diversidad y la división irreconciliable está firmemente arraigada en la realidad histórica. Es esencial entender el *Daodejing* como quizás la expresión más elocuente del recuerdo de la sociedad de su integridad perdida, una evocación de la condición de totalidad que precedió al desgarramiento del tejido social por instituciones como el Estado, la propiedad privada y el patriarcado. Significativamente, el

Daodejing incluye una condena rotunda de estos tres sistemas y propone su reemplazo por instituciones mucho más cercanas a las socialmente orgánicas u holísticas de las sociedades tribales. Así como Stanley Diamond ha pedido una comprensión de Platón que tenga en cuenta su relación con estas transformaciones históricas mundiales (es decir, como aniquilador de los restos de los valores tribales), así deberíamos ver el lugar de los *Daodejing* en este conflicto (como reafirmación de la sociedad orgánica y sus valores)³.

¿Qué dice exactamente el *Daodejing* sobre la naturaleza del Dao como unidad?⁴ A menudo se dice que es el origen de todo, aquello de lo que todo surge, aquello de lo que todo depende. Es "el antepasado de todas las cosas" (Chan, 4) y "la madre de todas las cosas". (Chan, 1) Estas imágenes pueden ser algo engañosas si se interpretan como si

3 "Platón y la defensa de lo primitivo" en *En busca de lo primitivo: una crítica de la civilización* (New Brunswick: Transaction Books, 1974), págs. 176-202.

4 Las referencias al *Daodejing* en el texto citarán al traductor y el número del capítulo citado. En el texto se citan las siguientes traducciones y comentarios: Wing-Tsit Chan, "The Lao Tzu" en *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1963), que será la fuente principal citada; RB Blakney, *The Way of Life* (Nueva York: New American Library, 1955); Rhett YW Young y Roger T. Ames, *Lao Tse: texto, notas y comentarios* (por Ch'en Ku-ying) (Taiwán: Centro de Materiales Chinos, 1981); DC Lau, *Lao Tse: Tao te Ching* (Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1963); y Arthur Waley, *El camino y su poder: un estudio del Tao te Ching y su lugar en el pensamiento chino* (Nueva York: Grove Press, 1958).

implicaran alguna separación entre el Dao y el universo. Porque no hay división: el Dao es todo-inclusivo e inmanente en las Diez Mil Cosas. "Analógicamente, el Dao en el mundo (donde todo es abrazado por él) puede compararse con ríos y arroyos que desembocan en el mar". (Chan, 32) Hay, pues, una unidad que subyace a la multiplicidad del universo.

Esta unidad no es, sin embargo, una unidad estática, sino más bien la unidad de las partes interrelacionadas de un proceso creativo. Esto se desprende de la afirmación de que el Dao consiste tanto en el ser como en el no ser. "Todas las cosas en el mundo provienen del ser. Y el ser proviene del no ser". (Chan, 40) Como explica el capítulo inicial de la obra, tanto el ser como el no ser son aspectos del Dao, y una comprensión completa de la realidad requiere el conocimiento tanto de la multiplicidad de las cosas existentes como también del proceso de generación, el surgimiento del no ser al ser:

'No Ser' nombra este comienzo del Cielo y de la Tierra;

"Ser" nombra a la madre de las innumerables cosas. Por lo tanto, algunas personas habitan constantemente en el 'No Ser'.

Porque buscan percibir sus misterios,
Mientras algunos habitan constantemente en el 'Ser'

Porque buscan preservar sus límites.
Estos dos ['No-Ser' y 'Ser'] son del mismo origen,
Pero tienen nombres diferentes....

(Joven y Ames, 1)

Esta visión del Dao inmediatamente trae a la mente muchos conceptos similares tanto en el pensamiento oriental como en el occidental. Ejemplos notables incluyen la distinción en Vedanta entre *Nirguna* y *Saguna* Brahman, las referencias de Böhme a los divinos *Ungrund* y *Urgrund*, y la evocación de Eckhart de un *Gottheit* que es más primordial que incluso *Gott*. Ha habido numerosos intentos de explicar la ubicuidad de esta coexistencia de descripción negativa y positiva en el pensamiento místico y organísmico de muchas tradiciones. Un enfoque consiste en subrayar el hecho de que, en vista de la insuficiencia de nuestro lenguaje objetivador y delimitador, la realidad sólo puede captarse mediante predicaciones contradictorias. El concepto de lo último como totalidad captura un aspecto de la realidad: la unidad de todas las cosas. Sin embargo, es necesario hablar de lo último como nada o no-ser, en la medida en que la realidad no es una mera colección de todas las cosas en el mundo, sino una unidad en la que nuestras concepciones convencionales de "cosidad" o individuación son negadas⁵.

5 Cfr. John Findlay, "La lógica del misticismo" en estudios religiosos (1972).

Esto explica parte de lo que se pretende en el *Daodejing*. Pero además, la afirmación de la ultimidad tanto del ser como del no ser es un ataque a todas las concepciones estáticas de la realidad. El taoísmo no debe confundirse con formas de pensamiento organicista (o pseudoorganicismo) que exigen la "identificación" con Uno intemporal, espacial e inmóvil. El todo, como cada ser, es un proceso de devenir en el que tanto el ser como el no ser son momentos siempre presentes. Sin duda el misterio del nacimiento tuvo una tremenda influencia en la configuración de esta concepción. Así como la gestación y el nacimiento son procesos a través de los cuales un ser emerge y se desarrolla a partir del vago y misterioso vacío, así el universo como ser debe surgir de la nada. Sin embargo, esto no debe tomarse en un sentido meramente mitológico o cosmogónico, ya que se afirma que el proceso de generación no tiene comienzo. Es, por tanto, una explicación de la estructura duradera de la realidad. El proceso se repite en el origen y desarrollo de cada ser del universo:

El hombre se modela a sí mismo según la Tierra.

La Tierra se modela a sí misma según el Cielo.

El cielo se modela a sí mismo según el Dao.

Y el Dao se modela a sí mismo según la Naturaleza.

(Chan, 25)

Existe, por tanto, una relación macrocosmos–microcosmos entre el Dao universal y cada ser, aunque esta relación de

ninguna manera niega la individualidad y unicidad de cada uno. Porque en ambos casos el desarrollo es un proceso de autorrealización creativa.

Según el *Daodejing*, cada ser tiene su propio Dao, en el sentido de su propio camino de autodesarrollo y desarrollo. Si bien es cierto, como sostiene David Hall, que el taoísmo rechaza "los principios como fuentes determinantes trascendentes del orden"⁶ y como sostiene Roger Ames, que niega esa "determinación autoritaria" como "propósito teleológico, diseño divino, Providencia"⁷, sería incorrecto concluir que el taoísmo prescinde de toda teleología. De hecho, el Dao quizás pueda describirse mejor como el *telos inmanente* de todos los seres. No es sorprendente que la teleología parezca contaminada por el autoritarismo, dado el carácter de la filosofía teleológica desde Platón y Aristóteles hasta Hegel y Marx. Pero si bien las formas "ortodoxas" de explicación teleológica ciertamente han encarnado una voluntad teórica de poder y han servido para legitimar la dominación de clase, el nacionalismo y la explotación humana de la naturaleza, no existe una conexión necesaria entre teleología y dominación. Así, en el *Daodejing* encontramos una teleología que reconoce que cada ser tiene sus propios procesos únicos de autodesarrollo que no deben

6 David Hall, "La metafísica del anarquismo", *Journal of Chinese Philosophy* 10 (1983): 58-59.

7 Roger Ames, "¿Es el taoísmo político un anarquismo?" en *Ibíd.*, pág. 34.

ser impuestos ni distorsionados por la voluntad o la fuerza externa:

Conocer la armonía significa estar de acuerdo con lo eterno.

Estar de acuerdo con lo eterno significa ser iluminado.

Forzar el crecimiento de la vida significa mal augurio.

Para la mente emplear la fuerza vital sin restricciones significa violencia.

Después de que las cosas alcanzan su mejor momento, comienzan a envejecer.

Lo que significa ser contrario al Tao.

Todo lo que sea contrario al Tao pronto perecerá.

(Chan, 55)

La cuestión es que debemos permitir que cada ser siga su propio patrón ideal de desarrollo, que no podemos "forzar", sino sólo obstaculizar, mediante nuestra interferencia. Dadas las condiciones que lo acompañan para nutrir dicho crecimiento, se alcanzará una plenitud de ser, tras lo cual vendrá el inevitable declive y disolución. La famosa imagen taoísta del "Bloque sin tallar" expresa la idea de totalidad que implica este autodesarrollo. La opinión de DC Lau de que significa "un estado aún no afectado por la interferencia artificial del ingenio humano"⁸ en parte no da en el blanco,

8 Lau, pág. 36.

ya que implica que de alguna manera puede haber un Yo puro y prístino independiente de la sociedad humana, y que hay algo necesariamente "artificial" en el "ingenio humano". Es cierto que "tallar el bloque" significa distorsionar el yo interfiriendo con su desarrollo de acuerdo con su telos único, pero la sociedad no necesariamente tiene tal efecto (y es, de hecho, una parte necesaria para lograr tal desarrollo).

Todo desarrollo humano tiene lugar dentro del contexto de las relaciones sociales, y éstas pueden ser las condiciones para la autorrealización o la autolimitación. En consecuencia, el "ingenio humano" puede ser tanto un medio para preservar el "bloque sin tallar" en su estado sin tallar como un factor para distorsionarlo. Así, las sociedades tribales que conciben las relaciones sociales principalmente en términos de parentesco y que mantienen una visión vitalista o panpsiquista de la naturaleza, tienden a mantener un alto grado de conciencia de las raíces sociales y naturales del yo. La civilización, al identificar el yo con el estatus social (ciudadanía, pertenencia a una clase, propiedad, rol funcional, etc.) reduce el yo social orgánico a un ego individual o abstracto más limitado. El *Daodejing* mira hacia atrás, hacia la sociedad primordial no fragmentada y su yo social, del mismo modo que apunta hacia una sociedad orgánica restaurada y una persona plenamente social.

En el concepto del yo orgánico, tanto el taoísmo como el anarquismo contemporáneo buscan trascender los

estrechos límites del "individuo". Como señala Roger Ames, en una filosofía del organismo la persona "se entiende como una matriz de relaciones que sólo pueden expresarse plenamente mediante referencia al todo orgánico", y por esta razón "la expresión 'individuo' bien podría considerarse totalmente inapropiada" para describir a una persona"⁹. Por razones similares, ha habido una tendencia en el pensamiento anarquista holístico reciente a utilizar explícitamente el término "individuo" para referirse a ese yo degradado fabricado a lo largo de la larga historia de dominación social y finalmente perfeccionado en la moderna sociedad capitalista, estatista y tecnoburocrática. El término "persona" está reservado para el yo social desarrollado que sólo puede prosperar en una comunidad orgánica que abarque a la humanidad y la naturaleza.

Por tanto, el Dao es a la vez una unidad orgánica en la diversidad y el camino ideal de autodesarrollo o desarrollo inherente a todas las cosas. Su tercera dimensión importante es, en cierto sentido, simplemente la síntesis de estas dos. Dada la conexión orgánica de todos los seres, la totalidad de todos los procesos de autorrealización constituye un sistema armonioso. Dao es, por tanto, un "orden natural" que se manifiesta en la vida de cada ser y en el funcionamiento de la comunidad más amplia de seres. Si cada ser se esfuerza por alcanzar su propia perfección

9 Ames, págs. 31, 30.

natural, mientras se abstiene de la búsqueda de dominar a otros seres, el resultado será el mayor orden posible. Así, el *Daodejing* proclama la verdad irónica de que los intentos de control conducen al desorden y que a medida que el grado de control se vuelve más extenso, el mundo se vuelve más caótico.

Según los principios taoístas, el precepto de la naturaleza depende de un equilibrio entre orden y caos. Así como el colapso de la sociedad en un desorden excesivo resulta en un orden impuesto tiránicamente, la búsqueda de un orden excesivamente rígido produce un desorden más allá de los límites de posible control. Espontaneidad y orden no son opuestos, como se sostiene universalmente según la racionalidad política, técnica y economicista, sino que son aspectos inseparables del funcionamiento saludable de un todo orgánico.

Es sobre la base de este análisis que el taoísmo enseña que si a cada ser se le permite seguir su Dao, las necesidades de todos pueden satisfacerse sin coerción ni dominación. Nótese el contraste entre el Dao generoso y benéfico (el Espíritu Creador que da regalos en muchas culturas) y el Dios autoritario patriarcal exigente y enloquecido por el poder (el "Monstruo Divino" de Bakunin), que exige una sumisión abyecta de sus criaturas:

Todas las cosas dependen de él para toda la vida y él no se aparta de ellas.

Cumple su tarea, pero no se atribuye el mérito.

Viste y alimenta todas las cosas, pero no pretende ser dueño de ellas. (Chan, 34)

La visión taoísta penetra la ilusión de la inevitable escasez natural (una ideología que surgió con las innovaciones técnicas, políticas y económicas de la civilización), para aprehender la abundancia del derramamiento de la naturaleza. Toda sociedad fundada en la dominación y la lucha dentro de la sociedad siempre ha percibido la relación humana con la naturaleza como una relación de lucha, conflicto y conquista. No importa cuán enormemente pueda aumentar la producción, la escasez persiste o incluso se expande. Pero en el *Daodejing*, como en la conciencia de la humanidad precivilizada (la economía del don), se entiende que la naturaleza es, más que una colección de recursos escasos, una riqueza infinita, una plenitud:

El cielo y la tierra se unen para gotear dulce rocío.

Sin el mando de los hombres, gotea uniformemente sobre todo. (Chan, 32)

Cuando cada uno sigue su propio Dao y reconoce y respeta el Dao en todos los demás seres, existirá en la naturaleza un sistema armonioso de autorrealización. (En este punto el *Daodejing* comienza a formular la primera ética fuertemente

ecológica de la historia). Hay una especie de justicia natural que prevalece, para que se satisfagan las necesidades de cada uno:

El Camino del Cielo reduce lo excesivo y complementa lo insuficiente.

El Camino del Hombre es diferente.

Reduce lo insuficiente para ofrecer lo excesivo.

(Chan, 77)

Según Lau, en declaraciones como las anteriores "se concibe al cielo como algo que toma parte activa en reparar las iniquidades de este mundo", y "esto va en contra de la visión del Dao que generalmente se encuentra en el libro como algo no –personal y amoral"¹⁰. Pero no hay razón para encontrar tal inconsistencia, a menos que se ignore la sorprendente consistencia metafísica de la obra y la interprete como una antología más o menos ecléctica de sabiduría tradicional. Porque si el Dao es un orden natural que lo abarca todo, una unidad en la diversidad en la que el *telos inmanente* de cada ser está en armonía con el de todos los demás y con el del todo, entonces no hay necesidad de postular ningún tipo de orden personal o agencia en el universo responsable de rectificar la injusticia. El orden y la justicia están asegurados cuando cada ser sigue su camino apropiado de desarrollo. Todos los demás sistemas de orden

10 Lau, pág. 24.

son meras convenciones sociales y, en la medida en que nos desvían de nuestro fin natural, sólo producen desorden e injusticia:

Por lo tanto, sólo cuando se pierde el Dao surge la doctrina de la virtud.

Cuando se pierde la virtud, sólo entonces surge la doctrina de la humanidad.

Cuando la humanidad se pierde, sólo entonces surge la doctrina de la justicia.

Cuando se pierde la justicia, sólo entonces surge la doctrina de la propiedad.

Ahora bien, la propiedad es una expresión superficial de lealtad y fidelidad, y el comienzo del desorden. (Chan, 38)

En la medida en que moralidad significa convención social, el *Daodejing* defiende una perspectiva de "amoralidad". Pero en la medida en que propone una forma de vida fundada en la autorrealización universal, sin restricciones por la dominación y la racionalidad instrumental, constituye una de las teorías morales más distintivas y significativas jamás propuestas. En cierto sentido, el propósito moral del *Daodejing* es central, ya que el énfasis de la obra nunca está en la mera descripción de la naturaleza de las cosas. La investigación de la realidad última siempre está firmemente arraigada en la búsqueda de una forma de vida, y una verdadera comprensión de la obra requiere que se preste

atención al arte de vivir que describe. Afortunadamente, el autor resume de forma muy concisa lo esencial de este arte:

Tengo tres tesoros. Almacénalos y guárdalos:
El primero es el amor profundo,
El segundo es la frugalidad,
Y el tercero es no atreverse a estar por delante del mundo. (Chan, 67)

Si bien la primera virtud taoísta es la compasión, algunos pasajes del *Daodejing* dan la impresión de que el amor o la compasión no sólo no son virtuosos, sino que incluso son contrarios a la naturaleza. Por ejemplo:

El cielo y la tierra no son humanos (jen).
Consideran todas las cosas como perros de paja.
El sabio no es humano.
Considera a todas las personas como perros de paja. (Chan, 5)

Al afirmar que la persona iluminada considera a todas las personas como perros de paja (objetos rituales sin valor), el autor parece rechazar tanto el humanismo como la compasión. Pero esto es sólo una verdad a medias. Si bien el *Daodejing* se basa en cierto tipo de antihumanismo (de hecho, éste es uno de sus grandes puntos fuertes), esto no implica una negación de la importancia de la compasión. Más bien, sólo a través del rechazo del "humanismo" en el

sentido de antropocentrismo puede surgir la mayor compasión posible. Actuar "humanamente" significa, en el peor de los casos, simplemente aceptar las convenciones de la sociedad relativas a la moralidad y la bondad, e implica, en el mejor de los casos, permanecer dentro de la perspectiva sesgada del interés propio de la especie. Trascender esa perspectiva "humana" significa, como dice Chan, ser "imparcial, no tener favoritos"¹¹. Pero esto no significa un desapego total. Más bien, es la imparcialidad que resulta de la identificación con el todo, una imparcialidad que permite respetar a todos los seres y valorar sus diversos bienes¹². Por esta razón es posible afirmar que "el Sabio no tiene ideas (personales) fijas. Considera las ideas de la gente como propias" (Chan, 49) y que "no tiene intereses personales". (Chan, 7)

La persona que comprende el Dao es capaz de adoptar la perspectiva del otro y superar el egoísmo que trata el bien de cada uno como antagónico al del otro. Esta es una de las implicaciones del famoso pasaje que dice que:

[A] aquel que valora el mundo como su cuerpo se le puede confiar el imperio.

A quien ama al mundo como a su cuerpo se le puede confiar el imperio. (Chan, 13)

11 Chan, pág. 142.

12 Véase la excelente discusión de Holmes Welch sobre este pasaje en *Taoism: The Parting of the Way* (Boston: Beacon Press, 1957), págs. 44-45.

Algunos comentaristas han subrayado la aprobación implícita de una especie de egoísmo en el concepto de preocupación por el propio cuerpo¹³. Hay un elemento de verdad en esta visión, ya que a menos que uno afirme plenamente su propia existencia y proceso de autorrealización, no hay posibilidad de valorar verdaderamente a otros seres o de afirmar la realidad. Pero otra implicación importante del pasaje es que uno debería identificarse con el todo. Realizar el propio Dao es idéntico a participar en el Dao universal. Por lo tanto, toda autorrealización (la propia y la de todos los demás) es valorada por quien comprende el Dao. La compasión surge de un "amor propio" que nada tiene que ver con el egoísmo.

La forma de vida defendida en el *Daodejing* se basa, pues, en el amor, el respeto y la compasión por todos los seres. Si se quiere vivir una vida así, uno debe comprender los límites del propio Dao: lo que es esencial para la propia autorrealización, lo que es innecesario y lo que lo socava a él y a los demás. El *Daodejing* expresa esta idea en su enseñanza de que uno debe buscar la simplicidad y la frugalidad, y evitar el lujo, la extravagancia y el exceso.

Algunas interpretaciones del *Daodejing* sostienen que aboga por el "ascetismo". Si este término se define como una

13 Véase Lau, pág. 40, y Waley, págs. 157-158.

especie de abnegación o sacrificio en aras de un Bien superior, entonces la verdad es todo lo contrario. E incluso si se interpreta como una especie de "renuncia" (como lamentablemente a veces se ha traducido) en aras del propio crecimiento espiritual, esto pierde un poco el sentido. La vida de "sencillez" no es de ninguna manera la vida empobrecida de quien busca escapar del mundo corrupto y sus tentaciones. Más bien es algo mucho más afirmativo: es la existencia consumada de alguien que ha rechazado todo lo que pueda impedir o distorsionar el crecimiento y la realización personal.

Sin embargo, la simplicidad no es una cualidad que tenga implicaciones sólo para la vida personal. Se refiere también a instituciones sociales que promoverán, en lugar de obstaculizar, la autorrealización. Una sociedad basada en el estatus social, o una que glorifica la búsqueda de riqueza material y permite la dominación económica, es inevitablemente destructiva y produce conflictos, desorden, envidia y crimen:

No enaltezcas a los dignos, para que el pueblo no compita.

No valoréis los tesoros raros, para que el pueblo no robe.

No muestres objetos de deseo,
para que el corazón del pueblo no se turbe. (Chan, 3)

Más bien, deberíamos "descartar las ganancias". (Chan, 19) Pero al hacerlo, no perdemos nada, porque la búsqueda de riqueza y estatus social sólo distrae a uno de la tarea esencial de seguir el propio camino auténtico. Así como el Nuevo Testamento pregunta "¿qué ganaría alguien con ganar el mundo entero pero perdiendo su propia vida" (Mateo 16:26, Marcos 8:36), el *Daodejing* pone en duda el valor de la riqueza y el prestigio:

¿Qué se ama más, la fama o la propia vida?
¿Qué es más valioso, la propia vida o la riqueza?...
El que más atesora perderá mucho. (Chan, 44)

Pero la riqueza y el lujo no se condenan sólo por su cualidad espiritualmente debilitante. También se reconoce que son injustos y contrarios al orden de la naturaleza. El *Daodejing* ataca las instituciones de la civilización con el argumento de que mientras la naturaleza "reduce lo excesivo y complementa lo insuficiente", la sociedad humana "reduce lo insuficiente para ofrecer lo excesivo". (Chan, 77) La crítica a las instituciones políticas y económicas a veces se hace bastante explícita:

Los tribunales son sumamente espléndidos,
Si bien los campos están excesivamente llenos de
maleza,
Y los graneros están sumamente vacíos.
Se usa ropa elegante,

Se portan armas punzantes,
Los alimentos y bebidas se disfrutan sin límites,
Y las riquezas y los tesoros se acumulan en exceso.
Esto es robo y extravagancia.
De hecho, esto no es Tao (el camino). (Chan, 53)

Si bien este ataque a la desigualdad económica y social¹⁴ parece totalmente de acuerdo con la perspectiva taoísta antijerárquica, a algunos podría parecer extraño que el *Daodejing* llegara tan lejos como para lanzar un ataque contra el conocimiento y la sabiduría en nombre de la simplicidad¹⁵. ¿Por qué una obra que intenta transmitir sabiduría sobre la vida, y que tradicionalmente se ha atribuido a un "Viejo Sabio", aconsejaría "abandonar la sabiduría y descartar la sabiduría"? (Chan, 19) La verdad transmitida no es tan oscura como podría parecer inicialmente. En una sociedad orgánica, el conocimiento (como el arte, la religión y la política) se integra a la vida de la comunidad, en lugar de cosificarse como posesión de los miembros privilegiados de una institución jerárquica. El *Daodejing* ataca el conocimiento como propiedad de una élite intelectual o de una clase de literatos. Así como la

14 Digo "desigualdad" en un esfuerzo por enfatizar que el taoísmo no defiende la "igualdad", sino más bien un sistema de valores en el que la igualdad y la desigualdad no tienen significado.

15 Una simplificación reductiva es a menudo el resultado del crecimiento de instituciones sociales complejas e inorgánicas. El yo social tiene el tipo de rica complejidad que es el objetivo de la "simplicidad" taoísta.

riqueza material enfrenta a unos contra otros y aleja a las personas de su bien natural, el conocimiento hará lo mismo si se reduce a un medio para acumular poder:

La verdadera sabiduría es diferente de mucho aprendizaje;

Mucho aprendizaje significa poca sabiduría.

El sabio no tiene necesidad de atesorar;

Cuando lo último que le queda se ha gastado en beneficio de otros,

¡Mira, tiene más que antes! (Waley, 81)

Una última implicación importante del concepto de simplicidad es que ciertas formas de tecnología deben rechazarse y que la eficiencia técnica no debe aceptarse acríticamente como justificación del cambio social. El *Daodejing* muestra una conciencia de que el desarrollo tecnológico, que siempre se ha justificado como una satisfacción de las necesidades humanas, puede en realidad ser destructivo de la autorrealización humana y de las instituciones sociales más conducentes a ella. Expresa un temor bien fundado de que se puedan crear necesidades y deseos artificiales peligrosos y de que puedan surgir instituciones sociales complejas y jerárquicas, acompañadas de egoísmo, desigualdad y desorden. En consecuencia, la comunidad debería rechazar dicha tecnología y preservar su simplicidad:

Dado un país pequeño con pocos habitantes, podría lograr que, aunque hubiera entre la gente inventos que requirieran diez veces, cien veces menos trabajo, él no los usaría. (Waley, 80)

No hay nada en la visión taoísta que implique que las nuevas formas de tecnología no dominantes deban rechazarse. Pero dado el hecho de que la innovación técnica real en la época del *Daodejing* sirvió de hecho para propósitos de poder y control (como lo hace en nuestros días), no es sorprendente que el trabajo deba enfatizar la necesidad de un enfoque más crítico para el cambio tecnológico.

Otro tema importante que recorre todo el *Daodejing* es la necesidad de evitar la competencia y otras formas de acción autoafirmativa y agresiva. Lo que se propone en cambio es la "no acción" o "acción sin acción" (*wu-wei*), actividad que está de acuerdo con el propio Dao y con el de todos los demás. Dado que uno logra la buena vida siguiendo su propio camino único, no tiene sentido esforzarse por situarse "por encima" de los demás. De hecho, hacerlo es autodestructivo, ya que al competir nos subordinamos a algún estándar externo de bondad, virtud o éxito. Incluso si "ganamos", somos derrotados, ya que nos hemos conformado a los valores extraños de aquellos a quienes hemos vencido. La competencia entra en conflicto con el punto de vista "policéntrico" del taoísmo, como lo llama

David Hall. Tal punto de vista enfatiza la individualidad y la unicidad de cada ser, y excluye el individualismo, que es necesariamente una mentalidad comparativa y competitiva. Por lo tanto, el sabio taoísta "triunfará" evitando la búsqueda de poder y prestigio:

No se muestra; por eso es luminoso.

No se justifica a sí mismo; por eso se vuelve prominente.

No se jacta de sí mismo; por eso se le da crédito.

No se jacta; por lo tanto, puede resistir por mucho tiempo.

Es precisamente porque no compite.

que el mundo no puede competir con él. (Chan, 22)

Al describir una personalidad tan no agresiva y no dominante, el *Daodejing* recurre continuamente a imágenes de la mujer y el niño. Roger Ames señala correctamente que el taoísta defiende una forma de androginia en la que "los rasgos de género masculino y femenino se integran en alguna relación armoniosa y equilibrada"¹⁶. Esta es la clara implicación de la afirmación de que:

El que conoce lo masculino (fuerza activa) y se apega a lo femenino (la fuerza pasiva o elemento receptivo)

Se convierte en el barranco del mundo. (Chan, 28)

16 Roger Ames, "El taoísmo y la idea andrógina", en *Reflexiones históricas/ Réflexions Historiques* 8 (1981): 43.

El concepto de roles sexuales rígidamente definidos es totalmente ajeno a la sensibilidad taoísta, ya que implica subordinar a la persona única a las convenciones sociales y negar la diversidad de la naturaleza humana. Es otro ejemplo de cómo cortar el "Bloque no tallado" o interferir brutalmente con el Dao.

Pero hay una buena razón por la cual, a pesar de su androginismo, el *Daodejing* debería enfatizar fuertemente la importancia de la mujer. Porque está lanzando un ataque directo (¡aunque no agresivo!) contra uno de los sistemas de dominación más arraigados y duraderos de la historia: el patriarcado. Bajo un sistema patriarcal hay poca necesidad de enfatizar el valor de las cualidades "masculinas". Lo que se requiere es una defensa vehemente de lo "femenino". Además, si bien es cierto que en el *Daodejing* se reconoce que las cualidades "masculinas" son valiosas, aquellas que la mayoría de las sociedades suelen estereotipar como "femeninas" parecen, de hecho, ser las más esenciales para la perspectiva taoísta. En un pasaje revelador, la creatividad y el amor (en el sentido "maternal" no posesivo) se identifican como "femeninos":

¿Puedes comprenderlo todo y penetrarlo todo sin realizar ninguna acción?

Para producir cosas y criarlas,

Producirlos, pero no tomar posesión de ellos,

Actuar, pero no confiar en la propia capacidad,
Para guiarlos, pero no para dominarlos.

A esto se le llama virtud profunda y secreta (hsuan-te). (Chan, 10)

En una comunidad taoísta, a las personas se les permite desarrollarse de acuerdo con su propio Dao, de modo que en la medida en que existan "masculinidad" y "feminidad" (como cualidades contrastantes, pero no opuestas), sean espontáneas y naturales. Podría ocurrir una variedad infinita de combinaciones de cualidades. Sin roles sexuales impuestos, lo ideal es una androginia anarquista y no prescriptiva. Sin embargo, si limitamos nuestra consideración a los roles sexuales estrictamente opuestos de la sociedad patriarcal, no es posible ninguna reconciliación de los roles antagónicos, y lo "femenino" debe ser seleccionado por estar más cerca del ideal.

Por razones similares, el taoísmo presenta a menudo al niño como modelo de virtud. Esto también es herético desde la perspectiva de las sociedades patriarcales. Dado que la virtud se identifica convencionalmente con el poder y el estatus del varón adulto, la recomendación de que los adultos emulen a los niños parece, en el mejor de los casos, ridícula. Sin embargo, para el taoísmo antipatriarcal, el niño tiene dos cualidades esenciales en abundancia: la no agresividad y la espontaneidad. Mientras que en una sociedad basada en el poder jerárquico la fuerza se valora mucho como característica personal, en la sociedad taoísta

fundada en el "orden natural" y la unidad en la diferencia uno debe buscar "el mayor grado de debilidad como un niño". (Chan, 10) El bebé no está gobernado por deseos excesivos, como el anhelo de poder, riqueza, estatus o lujo. Al contrario, todas las acciones son naturales y espontáneas. Como afirma el *Daodejing* en un argumento irrefutable:

Puede llorar todo el día sin quedar ronco,
Esto significa que su armonía (natural) es perfecta.
(Chan, 55)

Así como en la naturaleza la cosa más blanda y débil, el agua, puede superar el obstáculo más duro, así la suavidad y la debilidad son las cualidades más eficaces en el desarrollo personal. La suavidad caracteriza a lo orgánico, mientras que la dureza es propia de lo orgánico y mecanicista. La rigidez, tanto mental como física, es un atributo del autoritario. Músculos rígidos y categorías rígidas son dos armamentos estrechamente relacionados en la inútil batalla por detener el flujo de la realidad. Como explica Wilhelm Reich, la "armadura del carácter" es el medio por el cual la personalidad autoritaria busca evitar la amenaza de sentir y experimentar demasiado¹⁷. El *Daodejing* afirma el mismo punto:

Cuando un hombre nace, es tierno y débil.

17 Véase Wilhelm Reich, *The Mass Psychology of Fascism* (Nueva York: Simon and Schuster, 1970).

Al morir está rígido y duro.

Todas las cosas, tanto la hierba como los árboles, son tiernas y flexibles mientras están vivas.

Cuando mueren, se marchitan y se secan.

Por eso los rígidos y los duros son compañeros de la muerte.

Los tiernos y débiles son compañeros de vida.

(Chan, 76)

¿Qué se puede decir entonces de una sociedad obsesionada con el poder económico y político, una sociedad plagada de organizaciones burocráticas y tecnocráticas, una sociedad convencida de que la "seguridad" proviene de la fuerza militar (en resumen, de la civilización en su estado más avanzado)? Desde el punto de vista taoísta, esa sociedad se esfuerza por reducir a la gente a una condición de muerte en vida. Nuestra sociedad, incluso más que la que existía en la era del *Daodejing*, posee todas las cualidades que son el blanco del ataque devastador de la obra. Ilustra bien cómo una filosofía holística y organicista implica una crítica anarquista tanto de las instituciones de una sociedad inorgánica basada en relaciones de poder como de las estructuras de carácter que prevalecen en dicha sociedad.

En vista de esta crítica, es cierto, como sostiene Roger Ames, que el taoísmo no debe ser juzgado "quietista", como ocurre a menudo cuando su discusión sobre lo femenino, lo

infantil, la debilidad y la suavidad no se analizan cuidadosamente¹⁸. Cuando el poder se combate con sus propios métodos ("fuerza"), el poder prevalece inevitablemente, sea cual sea el bando que salga victorioso. Pero a pesar de su rechazo a la agresividad, el taoísmo no propone una retirada quietista del mundo. Más bien, sostiene que los cimientos del poder pueden verse socavados por "ríos y arroyos que desembocan en el mar". (Chan, 32) Con esto se entiende la liberación de otros poderes –los poderes de autorrealización– tanto de la humanidad como de la naturaleza.

A pesar de todo su antiautoritarismo, uno podría concluir que lo que defiende el *Daodejing* es, en el mejor de los casos, casi anarquista, en vista del hecho de que la obra está dirigida explícitamente al gobernante y porque se acepta la existencia del Estado. Si bien Roger Ames defiende la coherencia de la idea del anarquismo taoísta, sostiene que el *Daodejing* no adopta plenamente esta posición, ya que "ve al Estado como una institución natural, quizás análoga a la familia"¹⁹. Frederic Bender va aún más lejos y concluye que la obra es "difícilmente anarquista en el sentido occidental,

18 Este fue el caso de los ataques de Murray Bookchin al taoísmo. Irónicamente, en nombre de la "racionalidad", parodió ineptamente su contenido filosófico, citó pasajes fuera de contexto y reescribió la historia de manera selectiva.

19 Ames, "Taoísmo político", pág. 35.

ya que conserva, aunque en forma mejorada, gobernante, gobierno y los medios de gobierno (el Estado)"²⁰.

Pero, de hecho, el *Daodejing* prescinde de todos estos, si se los toma en su sentido político. Su principal divergencia con el anarquismo occidental clásico es que, dado su rechazo más completo del patriarcado, la dominación tecnológica y la dominación de la naturaleza, y dada la mayor coherencia de sus fundamentos metafísicos, el *Daodejing* es más consistentemente anarquista. De hecho, el *Daodejing* expresa una visión totalmente negativa del gobierno. Es cierto que a veces parece como si sólo se condenaran los excesos del control político:

La gente muere de hambre porque el gobernante come demasiado grano fiscal....

Son difíciles de gobernar porque su gobernante hace demasiadas cosas. (Chan, 75)

Se podría interpretar que tal pasaje significa que los buenos gobernantes gravarían menos y controlarían menos a la gente. Pero en el contexto de la perspectiva general de la obra, "buena regla" sólo puede significar "ninguna regla", es decir, gobernar sin medidas tales como impuestos y control. La idea de "abuso" gubernamental es absurda desde el punto de vista del *Daodejing*, en vista del carácter

20 Frederic Bender, "Taoísmo y anarquismo occidental: un estudio comparativo", en *Journal of Chinese Philosophy* 10 (1983): 12.

fundamental y absoluto de su crítica al gobierno. Lo que el ego es para el yo orgánico, así es la sociedad política para la comunidad orgánica. En ambos casos el *Daodejing* utiliza la imagen del tallado del bloque:

Sin ley ni coacción, los hombres vivirían en armonía.
Una vez tallado el bloque, habrá nombres.

(Waley, 32)

"Nombrar" se refiere a cosificar los procesos dinámicos, destruir la unidad natural y reducir lo orgánico a lo inorgánico. Y ésta es, de hecho, la transformación que tuvo lugar con el surgimiento del Estado. La comunidad orgánica y holística estaba fragmentada o "dividida" en una sociedad de clases, de gobernantes y gobernados, de ricos y pobres, de elites y masas y, finalmente, de individuos que luchaban por el poder o, en el peor de los casos, por simples "divisiones" de supervivencia." El *Daodejing* muestra una aguda conciencia del contraste entre la sociedad orgánica anterior y la sociedad política existente, una conciencia que debe haber sido acentuada por el intenso grado de conflicto que prevalecía en su época. Sin embargo, la objeción central al gobierno es metafísica: es una distorsión de la realidad, una destrucción del orden natural de la sociedad, la sustitución de la "no acción" taoísta por el control y la dominación.

El poder, el gobierno y la dominación son las fuentes del desorden. Este es el mensaje político del *Daodejing*:

Es difícil mantener el orden en la gente porque los que están por encima de ellos interfieren.

Esta es la única razón por la que son tan difíciles de mantener en orden. (Waley, 75)

Lo extraño no es esta afirmación aparentemente paradójica, sino el hecho de que, después de más de dos mil años de evidencia que la respalda, todavía parezca paradójica. Si el *Daodejing* es correcto, cuantas más leyes haya, más desorganizada será la sociedad; cuantas más cárceles se construyan, más aumentará la delincuencia; cuanto más prolifera la burocracia y se forman expertos, más se agravan los problemas sociales; cuanto más se expande el poder militar, más conflictos ocurren y más grande es la amenaza de destrucción. (Consecuencias como éstas se predicen en los capítulos 57 y 58 del *Daodejing*.) Y, de hecho, éstos han sido precisamente los resultados de la organización política de la sociedad. Cada expansión de la dominación política con el fin de mantener el orden sólo ha destruido aún más la estructura orgánica de la sociedad, avanzando así la desintegración social y produciendo un desorden más profundamente arraigado.

Pero, ¿puede existir la alternativa propuesta a la sociedad política, una sociedad cooperativa no autoritaria? Frederic

Bender piensa que no puede, aunque no está del todo claro qué es lo que considera imposible (un sistema social no coercitivo, una sociedad "desprovista por completo de autoridad institucionalizada", un "organismo social" sin "alguien que ejerza la autoridad", o una sociedad que practica la "democracia directa unánime")²¹. Sostiene que el hecho de que tales sociedades nunca existieron es prueba de que no son posibles. Sin embargo, ha habido sociedades sin "autoridad institucional" en el sentido de un estrato separado y permanente de funcionarios con poder coercitivo. Bender cita la existencia de la autoridad de "ancianos, jefes, chamanes y similares" como evidencia de "sistemas de autoridad" en todas las sociedades²². Pero para comprender realmente la relevancia de estos fenómenos para el anarquismo, es necesario analizar cuidadosamente el significado de "autoridad" en cada caso y el sentido en el que constituye un "sistema".

La antropología nos presenta abundantes pruebas de que la "autoridad" en la sociedad tribal difiere radicalmente de la de la sociedad política. Para dar sólo un ejemplo, si bien la mentalidad europea suele asumir que el "jefe" es un gobernante político, en realidad él (o a veces ella) ha sido principalmente una figura ritual, o una figura con poderes no coercitivos y cuidadosamente delineados con funciones que

21 Ibid., p. 22.

22 Ibidem.

tratan de áreas específicas de la vida del grupo. Las discusiones sobre sociedades sin estados o estructuras políticas autoritarias se han discutido extensamente en obras como *The Nuer* de Evans–Pritchard, *Tristes Tropiques* de Lévi–Strauss, *Tribes Without Rulers* de Tait y Middleton, *Freedom and Culture* de Dorothy Lee y, sobre todo, Pierre Clastres, *La Sociedad Contra el Estado*²³. Son especialmente llamativas las conclusiones de Clastres basadas en el estudio de muchas tribus amerindias:

Nos enfrentamos, entonces, a una vasta constelación de sociedades en las que quienes detentan lo que en otros lugares se llamaría poder en realidad no lo tienen; donde lo político se determina como un dominio más allá de la coerción y la violencia, más allá de la subordinación jerárquica; donde, en una palabra, no rige ninguna relación de mando–obediencia²⁴.

Decir que tales sociedades han existido no significa ciertamente que encarnen plenamente el ideal antiautoritario del anarquismo. Sin embargo, una

23 EE Evans-Pritchard, *The Nuer* (Londres: Oxford University Press, 1940); Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques* (Nueva York: Pocket Books, 1977); David Tait y John Middleton, *Tribes Without Rulers* (Londres: Routledge y Kegan Paul, 1958); Dorothy Lee, *Libertad y Cultura* (Englewood Cliffs, Nueva Jersey: Prentice Hall, 1959); Pierre Clastres, *Sociedad contra el Estado: el líder como sirviente y los usos humanos del poder entre los indios de las Américas* (Nueva York: Urizen Books, 1977).

24 Clastres, p. 5.

exploración de la naturaleza de las sociedades orgánicas del pasado sirve para mostrar lo que se perdió con el surgimiento de la civilización y lo que podría recuperarse de una forma más consciente en el futuro. También nos ayuda a comprender que hay muchos tipos de autoridad, y que algunos no implican ni la pertenencia a un grupo especial de funcionarios que posea poder coercitivo, ni siquiera "autoritarismo" en ningún sentido.

El gobernante-sabio taoísta es un ejemplo de alguien que ejerce esa autoridad no dominante. Sin embargo, esta autoridad está mucho más cerca del ideal anarquista que la del jefe tribal o el anciano. Porque si bien estas figuras a menudo no tienen poder personal alguno, pueden servir como vehículos a través de los cuales se transmite la fuerza restrictiva de la tradición. El gobernante taoísta, por otra parte, no impone nada a los demás y se niega a legitimar su autoridad mediante el apoyo externo de la ley o la tradición.

El *Daodejing* enseña que no se debe (y, de hecho, no se puede) obligar a las personas a hacer "lo correcto". Esto se desprende de la teleología del taoísmo sobre el desarrollo interno y el bien inmanente (que se opone a la teleología del bien jerárquico de Aristóteles, la teleología del bien externo del utilitarismo y la teleología del bien trascendente de muchos puntos de vista religiosos occidentales, por ejemplo).. El sabio no intenta legislar ni exigir el bien:

No tomo ninguna medida y las personas mismas se transforman.

Me encanta la tranquilidad y las personas de sí mismas se vuelven correctas.

No realizo ninguna actividad y la gente por sí misma se vuelve próspera.

No tengo deseos y la gente por sí misma se vuelve sencilla. (Chan, 57)

En vista de esta concepción del verdadero gobernante como aquel que no interfiere con el desarrollo de los demás, no hay razón para pensar que el sabio sea lo que en terminología política se llama un "gobernante". Como señala Lau, "el sabio es ante todo un hombre que comprende el Tao, y si resulta que también es un gobernante, puede aplicar su comprensión del Tao al gobierno"²⁵. A esto hay que añadir, en primer lugar, que el *Daodejing* antipatriarcal nunca implica que sólo los hombres puedan ser sabios y, en segundo lugar, que su aplicación de la "comprensión del Dao" al gobierno signifique no gobernar. Los intentos de interpretar el *Daodejing* como un manual de estrategia en el "arte de gobernar" fracasan inevitablemente. Requieren una mentalidad bastante extrema, en la que "gobernar" siempre debe significar ocupar un cargo político, y "armas" siempre debe significar armas militares, más que espirituales²⁶. El

25 Lau, pág. 32.

26 Para conocer algunas de las fascinantes ideas de Lao Tzu sobre la naturaleza de la guerra y la autodefensa, véanse los capítulos 31, 36 y 69.

significado atribuido al gobierno en el *Daodejing* es claro: es la "nobleza" que proviene de la identificación con el Dao y de seguir con éxito el propio camino de autorrealización:

Conocer lo eterno se llama iluminación.

No conocer lo eterno es actuar a ciegas y resultar en desastre.

El que conoce lo eterno lo abarca todo.

Al ser omnicomprendivo, es imparcial.

Siendo imparcial, es regio (universal). (Chan, 16)

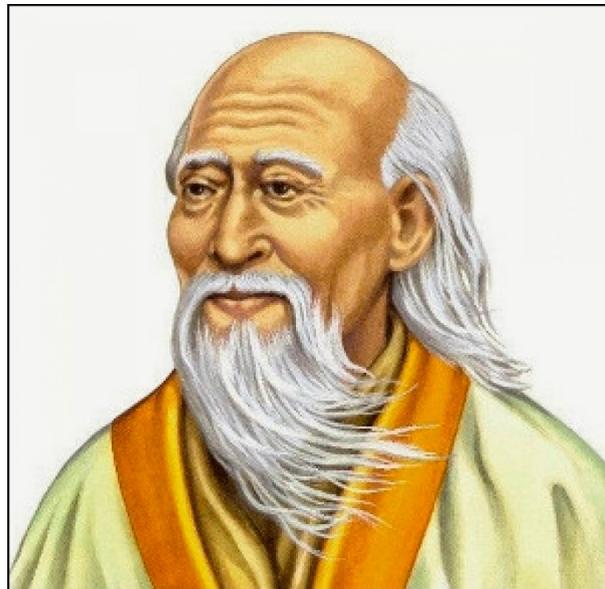
Por tanto, el poder del gobernante no es político; proviene únicamente de la fuerza del ejemplo. Es por esta razón que el *Daodejing* puede afirmar que "los mejores (gobernantes) son aquellos cuya existencia es (meramente) conocida por el pueblo". (Chan, 17) De hecho, en varias versiones del texto los mejores gobernantes son "no" notados por el pueblo²⁷. Presumiblemente, no se les conoce como gobernantes o líderes en el sentido ordinario, aunque sí se les conoce como modelos de desarrollo personal. En cualquier caso, se atribuye al pueblo una autoridad gobernante sutil y no coercitiva. No hay nada en este tipo de autoridad que sea contrario al anarquismo. No se impone a nadie ni se utiliza para manipular. Por el contrario, es más el resultado de la actividad no agresiva, y sólo puede existir si "la gente", al ver

27 Chan, pág. 148.

al sabio siguiendo el camino de la autorrealización no dominante, elige libremente hacer lo mismo.

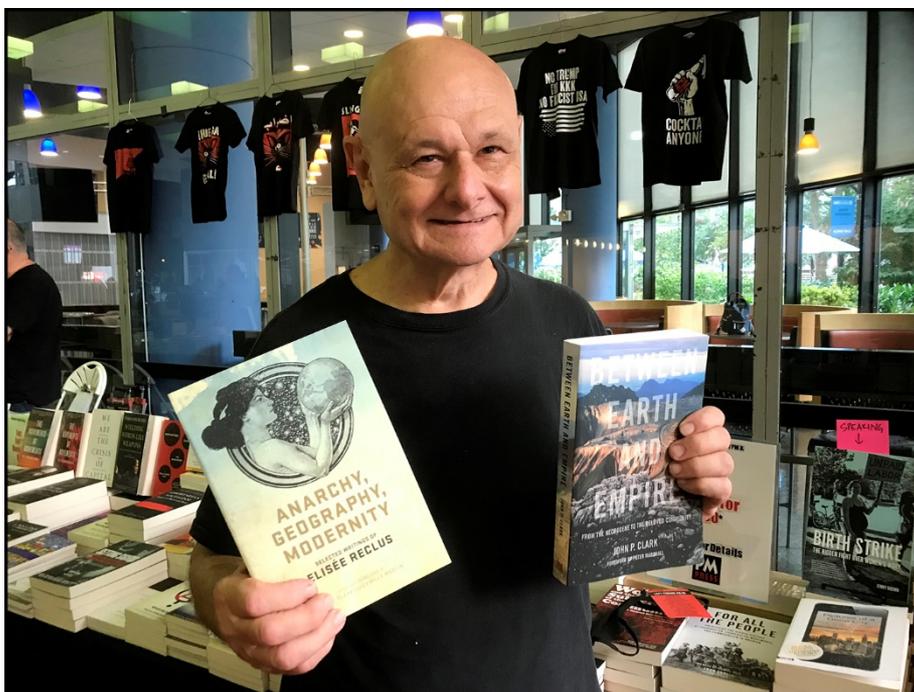
Así, el *Daodejing* no propone la continuación de la autoridad política tradicional, sino su sustitución por la autoridad natural. El "imperio" que gobierna el sabio no es el estado político, sino el orden natural que se alcanza mediante la afirmación del propio Dao y del de todos los demás seres.

El *Daodejing* proclama implícitamente lo que se afirma explícitamente en el *Huai Nan Tzu*: "Poseer el imperio" significa "autorrealización"²⁸.



Lao Tsé

28 Citado en Ames, "Political Taoism", p. 36.



ACERCA DEL AUTOR

JOHN CLARK es originario de la isla de Nueva Orleans, donde su familia ha vivido durante doce generaciones. Es profesor emérito de la Universidad de Loyola, donde anteriormente fue Profesor Distinguido Gregory F. Curtin de Letras Humanitarias y Profesiones, Profesor de Filosofía y miembro del Programa de Medio Ambiente. Es Coordinador del Instituto La Terre para la Comunidad y la Ecología, que patrocina cursos, proyectos y eventos en Nueva Orleans y en ochenta y siete acres en Bayou La Terre, cerca de la costa del Golfo de Mississippi. Sus programas están dirigidos a la regeneración social y ecológica y la creación de una comunidad terrestre cooperativa y no dominante. También

trabaja con el Institute for the Radical Imagination de Nueva York. Sus libros incluyen *El egoísmo de Max Stirner*, *El anarquismo filosófico de William Godwin*, *El momento anarquista*, *Anarquía, geografía, modernidad*, *La comunidad imposible* y *La tragedia del sentido común*. Editó *Renewing the Earth: The Promise of Social Ecology* y *Eliséé Reclus' Voyage to New Orleans*, y coeditó *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology* y *Les Français des Etats-Unis*. Las obras bajo su seudónimo, Max Cafard, incluyen *The Surregionalist Manifesto and Other Writings*, *FLOOD BOOK*, *Surregional Explorations* y *Lightning Storm Mind*. Está trabajando en un segundo volumen de *The Anarchist Moment*, *Between Earth and Empire*, una reformulación integral de la filosofía de la ecología social; *La Cosa Nuclear*, un análisis del objeto radiactivo del imaginario social; *El rastro de la frente que grita*, una crítica al egoísmo y al nihilismo; y *Bitter Heritage*, una reflexión histórico-filosófica sobre la cultura y la crisis en la Nueva Orleans del siglo XIX, basada en su traducción de cuatrocientas páginas de correspondencia familiar. Escribe un blog, "Es lo que no es", para *Changing Suns Press*, escribe una columna, "Imagined Ecologies", para la revista *Capitalism Nature Socialism* y edita la revista cibernética *Psychic Swamp: The Surregional Review*. Sus intereses incluyen el pensamiento dialéctico, la filosofía ecológica, la ética ambiental, el pensamiento anarquista y libertario, el imaginario social, la crítica cultural, la filosofía budista y taoísta y la crisis de la humanidad y la Tierra. Se puede encontrar un archivo de

unos trescientos de sus textos en <http://loyno.academia.edu/JohnClark>. Ha estado activo durante mucho tiempo en los movimientos ecologistas radicales y anarquistas comunitarios, y es miembro del Sindicato de Trabajadores de la Educación de los Trabajadores Industriales del Mundo (IWW).