



Zhang Lu: Laozi, montando su búfalo de agua,
se dirige a la frontera chino-tibetana

Una tesis sobre el origen y los desarrollos del daoísmo a la luz de antiguos textos del Bön tibetano

Elías Capriles

CENTRO DE ESTUDIOS DE ÁFRICA Y ASIA

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES

MÉRIDA, VENEZUELA

Página Web: <http://www.webdelprofesor.ula.ve/humanidades/elicap/>

Correo electrónico: eliascapriles@gmail.com

Resumen

En este trabajo, en base a textos originales de la tradición tibetana Bön que ha presentado al Occidente el estudioso y maestro de dzogchén Chögyal Namkhai Norbu, se postula e investiga la tesis según la cual el daoísmo podría haber tenido su origen en las enseñanzas dzogchén (*rdzogs chen*) que habría dictado el tönpa Shenrab Miwoche al pie del Monte Kailash en 1800 (o 16000) AEC, y se discuten los posibles desarrollos que habrían dado lugar a las distintas formas de daoísmo surgidas con el paso de los años (entre las cuales se consideran tres grupos de enseñanzas y maestros).

Palabras clave: daoísmo, Dào, Bön, Kailash, inoriginación, *shénxiān*, Quánzhēn.

A Thesis About the Origin and the Developments of Daoism In the Light of Ancient Texts of Tibetan Bön

Abstract

In this work, on the basis of original texts of the Tibetan Bön tradition presented to the West by the Tibetan scholar and Dzogchen Master Chögyal Namkhai Norbu, the thesis is posited according to which Daoism could have had its origin in the Dzogchen (*rdzogs chen*) teachings that Tönpa Shenrab Miwoche is supposed to have given at the foot of Mount Kailash around 1800 (or 16000) BCE, and the possible developments that could have given rise to the different types of Daoism (and in particular three groups of teachers and teachings) arisen with the passing of time are discussed.

Key Words: Daoism, Dào, Bön, Kailash, inorigination, *shénxiān*, Quánzhēn.

Recibido: 29-09-09 / Aceptado: 16-10-09

1. Antes de Lǎozǐ

En el período predinástico y todavía en parte en la dinastía Xià (夏), en China habría imperado la cosmovisión popular yīnyáng asociada al comunitarismo campesino igualitarista, la cual según Carmelo Elorduy, SJ, (1984) se habría asociado al daoísmo a la llegada de éste —tesis que se pone en duda en este trabajo—. En todo caso, para la cosmovisión yīnyáng / el daoísmo, el universo es la manifestación de un único principio, que es el Dào (道), el cual, sin perder su integridad, se polariza *relativa y aparentemente* en yīn (陰) y yáng (陽) —femenino y masculino, pasivo y activo, contractivo y expansivo, frío y caliente, tierra y cielo, y así sucesivamente— en forma tal que nada es en sí mismo yīn o yáng: el brazo derecho es yáng en relación al izquierdo, pero en ambos el lado posterior (el que tiene más vellos) es yáng en relación al anterior (el que no tiene, o tiene pocos, vellos), que es yīn en relación a éste. En consecuencia, si aprehendemos vivencialmente el Dào en los dos polos e integramos esta vivencia en nuestra visión de todos los días, se desharán las contraposiciones en la raíz de las desigualdades y los conflictos. (La visión yīnyáng está en la raíz del *Yījīng* (易經) o *Libro de los cambios*, así como de la medicina china —de la cual el primer gran clásico es el *Huángdì Nèijīng* (黃帝內經) o *Clásico del Emperador Amarillo*—, para la cual las enfermedades consisten en un desequilibrio de yīn y yáng o frío [que es yīn] y calor [que es yáng], así como del balance entre los cinco elementos.)

Durante el período Xià los pueblos que James DeMeo (1998) llamó saharasiáticos llegaron a China, introduciendo las costumbres violentas y bárbaras propias de esos pueblos, y corrompiendo a dicha dinastía, cuyo tiránico último emperador fue derrocado por un líder rebelde shāng —siendo los shāng (商) un pueblo saharasiático (DeMeo, 1998; Taylor, 2008)—. Habiéndose impuesto ya en China una extrema opresión de la mujer y habiéndose exacerbado las divisiones económicas, etc., la dinastía Shāng comenzó con un gobierno benevolente, y su civilización estuvo originalmente basada en la agricultura, suplementada por la caza y la cría de animales, introduciéndose un sistema de escritura —como lo revelan las inscripciones en chino arcaico sobre conchas de tortugas y en huesos planos de ganado vacuno (llamados huesos oraculares)— y la metalurgia del bronce. Los vasos ceremoniales de bronce con inscripciones del período Shāng revelan un alto nivel de maestría, mostrando el elevado nivel de civilización. El linaje hereditario de reyes shāng reinó sobre gran parte del norte de China y las tropas shāng estuvieron en

constantes luchas y guerras con sus vecinos y con los pastores nómadas de las estepas asiáticas interiores. Las capitales, una de las cuales estuvo ubicada en el sitio de la actual ciudad de Ānyáng (安阳), eran el centro de la resplandeciente vida de la corte. Los rituales cortesanos para propiciar a los espíritus y honrar a los ancestros sagrados estaban altamente desarrollados. Además de su posición secular, el rey era la cabeza del culto a los ancestros y a los espíritus. Evidencias en las tumbas reales indican que los personajes reales se enterraban con artículos de valor, presumiblemente para su uso en el más allá. Como había sido costumbre entre los saharasiáticos kurgos o kurganes, cientos de pobladores, que podrían haber sido esclavos, se enterraban vivos junto al cuerpo real. El pueblo saharasiático zhōu (周) entró violentamente a China alrededor del 1500 AEC (Taylor, 2008), y en general las nuevas influencias hicieron que la sociedad china se hiciera cada vez más opresiva. El último rey shāng, llamado Zhòu (紂), fue atroz con su pueblo, lo cual dio la oportunidad a los zhōu de vencerlo en el 1046 AC y fundar una nueva dinastía.

En todo caso, en base a la visión popular yīnyáng se desarrolló la cosmovisión cortesana del cielo y la tierra, en la que el yáng (el cielo) es la fuente de la autoridad imperial sobre el yīn (la tierra), la cual se consolidó todavía más en la dinastía Shāng. En la época de los Zhōu occidentales (Xīzhōu: 西周) en los siglos XI a VIII AEC, a esta visión se le asociaron los ritos de Zhōu (Zhōulǐ: 周禮): un sistema de jerarquías, infeudación y privilegios hereditarios de la nobleza esclavista, a los que se puede sumar la organización social y el aparato ideológico que los acompañan, legitimando con su visión del orden celeste el orden político terrenal y por lo tanto el poder de emperador. Si bien Confucio (Kǒngzǐ: 孔子 / Kǒng Fūzǐ: 孔夫子) pretendió democratizar el acceso a los cargos públicos y humanizar este sistema, también legitimó su régimen de rituales para todo lo que tiene que ver con el manejo de lo político: su consigna sería “retorno a los ritos”, y al final su sistema serviría para la constitución de una meritocracia en el seno de la aristocracia. Además de estar basadas en la polarización del Dào en yīn y yáng, ambas visiones aceptaron los principios y hexagramas del *Yijīng*, la medicina china, etc. Es de suponer que en el período Sānhuáng wǔdì (三皇五帝: mítico, anterior al 2070 AEC), y quizás todavía a comienzos del Xià (siglos 21 a 16 AEC), estas dos cosmovisiones no se contraponían, pues el daoísmo toma a los emperadores más antiguos como ejemplos de vivir en y por el Dào, y que su contraposición comenzó en el Xià, estando ya consolidada en el Shāng.

2. La “Caída” según el daoísmo

En el *Wénzǐ* (文子), un texto que supuestamente contiene enseñanzas orales de Lǎozǐ (老子), podemos leer (Lǎozǐ, 1994, cap. 172, pp. 245-247):

En una remota antigüedad, las personas auténticas respiraban yīn y yáng, y todos los seres vivientes admiraban su virtud, armonizando así de manera pacífica. En aquellos tiempos, el liderazgo estaba oculto, lo cual creaba de manera espontánea una simplicidad pura. La simplicidad pura no se había perdido todavía, de modo que la multitud de los seres se encontraba muy sosegada.

Más tarde, la sociedad se deterioró. Hacia la época de Fúxī (伏羲), se produjo un florecimiento del esfuerzo deliberado; todo el mundo estaba a punto de abandonar su mente inocente y de comprender conscientemente el universo. Sus virtudes eran complejas y no estaban unificadas.

Al llegar la época en la que Shénnóng (神農) y Huángdì (黃帝: el Emperador Amarillo) gobernaban el país y elaboraban calendarios para armonizar el yīn y el yáng, todo el mundo se mantenía honrado y voluntariamente soportaba la carga de mirar y oír. Por ello, estaban en orden pero no en armonía.

Posteriormente, en la sociedad de los tiempos de la dinastía Shāng-yīn, la gente llegó a saborear y a desear cosas, y la inteligencia fue seducida por las cosas externas. La vida esencial perdió su realidad.

Al llegar la dinastía Zhōu, hemos diluido la pureza y perdido la simplicidad, apartándonos del Camino (Dào) para idear artificialidades, actuando sobre la base de cualidades peligrosas. Han surgido los brotes de la astucia y del ardid; la erudición cínica se utiliza pretendiendo llegar a la sabiduría, el falso criticismo se utiliza para intimidar a las masas, la elaboración de la poesía y de la prosa se utiliza para conseguir fama y honor. Todo el mundo quiere emplear el conocimiento y la astucia para ser reconocido socialmente y pierde el fundamento de la fuente global; por ello, en la sociedad existen quienes pierden sus vidas naturales. Este deterioro ha sido un proceso gradual, que se ha estado produciendo durante largo tiempo.

Así pues, el aprendizaje de las personas completas consiste en hacer regresar su naturaleza esencial al no-ser y dejar flotar sus mentes en la amplitud. (En cambio), el aprendizaje de lo mundano elimina las virtudes intrínsecas y reduce la naturaleza esencial; mientras que internamente se preocupa de su salud, (la gente escindida internamente) utiliza acciones violentas para confundir acerca del nombre y del honor. Esto es algo que las personas completas no hacen.

Lo que elimina la virtud intrínseca es la autoconciencia; lo que reduce la naturaleza esencial es cortar su creatividad viva. Si las personas son completas, tienen la certeza sobre el significado de la muerte y de la vida y comprenden las pautas de la gloria y de la ignominia. Aunque el mundo entero los alabe, ello no les proporciona aliento añadido, y aunque el mundo entero los repudie, eso no los inhibe. Han alcanzado la clave del Camino (Dào) esencial.

Así pues, la filosofía de la historia del daoísmo es degenerativa, como lo son también las del Bön himalayo, del shivaísmo indio, del zurvanismo persa preario y del dionisismo griego (¿y del culto a Osiris en Egipto?). Según el zurvanismo, en el comienzo era Zurván, personificación del tiempo infinito y el espacio infinito, y luego una fragmentación creciente da lugar al mal. Damacio (453 EC-circa 533) dice que, según Eudemo de Rodas, en el zurvanismo de la época de éste el dios supremo era Zurván, dios del tiempo y del destino, también llamado “espacio” (en pahlavi, *swash*, o *spihr*, y *zaman*): él era la personificación divinizada del tiempo infinito y el espacio indiviso. Este tiempo infinito se disgrega cuando aparecen las potencias correspondientes al bien y el mal que en el posterior zoroastrismo indoeuropeo se harían dioses en pugna: la vivencia del espaciotiempo Total indiviso se disgrega e ilusoriamente se separan el espacio y el tiempo, el bien y el mal, lo masculino y lo femenino y así sucesivamente, con lo cual el tiempo se divide en una sucesión de momentos y el espacio en una pluralidad de lugares, y aparece la pluralidad de entes e individuos. Esta coincidencia en la visión de la evolución espiritual y social humana de estas tradiciones no es gratuita: Alain Daniélou (1987) habría mostrado que el shivaísmo, la tradición dionisiaca y otros cultos relacionados de la antigua Eurasia, así como el culto a Osiris, son una y la misma tradición —y más adelante se mostrará que también el zurvanismo, el daoísmo y, luego, tradiciones esotéricas dentro del Islam como el ismaelismo (rama shiíta) y el sufismo *khajagan* o *naqsbandi* (rama sunnita) podrían bien ser ramificaciones de esta misma tradición—. (El hecho de que en sánscrito “tiempo total” se diga Mahakala, que es el nombre de un aspecto o forma del dios Shiva, y de que Zurván, al igual que la forma Ardhanarishvara de Shiva, haya sido hermafrodita,¹ da fuerza a la tesis de una identidad entre Shiva y Zurván que se postula y explica abajo [para todas estas conexiones cfr. Capriles, 2000, 2003, etc.]).

También es importante señalar que el daoísmo de Lǎozǐ, Zhuāngzǐ (莊子), Lièzǐ (列子) y los maestros de Huáinán (淮南子) —que Herrlee

Creel (1970) llamó “daoísmo contemplativo” y que yo llamo “daoísmo de inoriginación”— estaba plenamente consciente de la ley del efecto invertido que caracteriza a la acción premeditada, que contrapone a la espontaneidad que todo lo cumple y que no está sujeta a dicha ley. En efecto, en los orígenes no habría surgido la ilusión de un ego y por lo tanto no habría habido egoísmo, fuente primaria del mal. Una vez que éste se ha manifestado, no se puede hacer surgir la virtud verdadera por medio de decretar normas religiosas, morales y legales, pues ellas contradicen el egoísmo que dimana de la ilusión de un ego. Peor aún, a fin de hacer cumplir tales normas, es necesario blandir el espantapájaros que se encuentra en la raíz de lo que Jung denominó la “sombra”: cuando se atrapa al infante manifestando una secuencia de motilidad prohibida, hay que *verlo como y hacerlo transformarse* en un monstruo de *phantasia* (el término lo acuñó la psicoanalista inglesa Susan Isaacs [1966], aunque se le atribuye a su maestra, Melanie Klein), que en adelante el infante tendrá que tener constantemente bajo control, manteniéndolo en mente a fin de evitar manifestarlo, y dotándolo así con una ilusión de verdad y por lo tanto con el potencial de inducir acciones monstruosas —y pudiendo percibirlo sólo como la identidad de otros individuos (siendo, por lo tanto, éste el verdadero origen de la sombra jungiana, y no el que le atribuyó Jung), a quienes tenderá a demonizar y probablemente querrá castigar o destruir, lo cual exacerbará el mal que dimana del egoísmo, haciéndolo demoníaco, hasta provocar el holocausto—. Ponerle una camisa de fuerza a los impulsos malignos exacerba estos impulsos, que se desbordarán cada vez que se rompa la represa que los contiene. La verdadera virtud sólo puede surgir de la disolución de la ilusión de un “yo” y de la *phantasia* en la raíz de lo que Jung llamó la “sombra”: sin la ilusión de un ego no hay egoísmo y sin la ilusión de que en el fondo de nuestro ser yace un monstruo terrible no estamos dominados por propensiones monstruosas, y por lo tanto ya no nos sentimos impulsados a proyectar este monstruo en otros, ni a odiarlo e intentar castigarlo y destruirlo, odiando e intentando castigar y destruir a esos otros. Considérense los siguientes pasajes de los capítulos 38, 18, 19, 57, 58 y 65 de la versión regular (no Mǎwángduī [馬王堆]) del *Dàodéjīng* (道德經) de Lǎozǐ (síntesis de varias versiones):

Luego de haberse ocultado el Dào, su virtud (dé: 德) [intrínseca] estaba todavía activa; habiéndose perdido su virtud [intrínseca], el amor benévolo (rén: 仁) lo reemplazó; habiéndose perdido el amor

benévolo, se recurrió al deber y la justicia; habiéndose perdido la justicia, se puso en su lugar el ritual. El ritual es la fuerza que reprime la compasión y la honestidad y la fuente del desorden y los disturbios; la inteligencia previsiva y la ciencia son la flor del Dào pero también el comienzo de la locura y la insensatez. Cuando el Dào se ocultó, surgieron la caridad y la justicia; la inteligencia, el conocimiento y el ingenio dieron lugar a grandes falsificaciones; la discordia entre los seis tipos de parientes dio lugar a la piedad filial y el amor paternal; la oscuridad y el desorden en el reino resultaron en la invención de la lealtad del súbdito. Si descartamos el conocimiento y el ingenio la gente obtendrá beneficios inconmensurables; si descartamos el deber y la justicia surgirán relaciones armónicas; si descartamos la industriiosidad, el artificio, el lujo y la ganancia, desaparecerán el desperdicio y el robo. [Esto sólo puede lograrse por medio de] la desocultación de lo simple, natural e inalterado y el abrazo del tronco no trozado (*pǔ* o *pí*: 樸) [de nuestra condición original]. Mientras más prohibiciones y moralidad hay, más afecta la pobreza al pueblo; mientras más armas afiladas poseen los Estados, más revueltos se hacen; mientras más inteligentes e ingeniosos se vuelven los humanos, más monstruosidades proliferan; mientras más se multiplican las leyes y los decretos, más bandidos y ladrones aparecen. Cuando el gobierno es indulgente e informal la gente es pura e industriosa; cuando el gobierno es eficiente y severo la gente es discola y voluntariosa. Controlar una nación por medio de la inteligencia la arruina, mientras que dejarla en paz fortalece y enriquece a la nación...

No es, pues, difícil entender por qué el *Nuevo Testamento* exhorta a la humanidad a no condenar ni resistir el mal: al hacerlo, el sí mismo oscuro y maligno triunfa y, paradójicamente, emerge victorioso, transformándose de nuevo en el tirano que nos conduce a engendrar el mal por medio de la lucha en su contra. Nos hemos apartado de la virtud intentando apropiárnosla, pues los intentos por alcanzar la virtud implican que ésta no nos es inherente, sino algo externo a obtener, y por lo tanto nos mantienen a una distancia de ella. Del mismo modo, tratando de destruir el mal lo hemos exacerbado y hemos hecho que el mismo prevalezca en nuestro planeta, dando lugar a una larga serie de horrores que no terminaron con el holocausto, pues actualmente estamos a punto de acabar, no con un solo grupo étnico, sino con la humanidad como un todo y quizás con toda la vida en el planeta (Capriles, 1994, capítulo II completo y capítulo III, sección “El valor ético”).

3. Antecedentes y posibles orígenes del daoísmo

Ya hemos visto que según Carmelo Elorduy no existía nada similar al daoísmo de Lǎozǐ en China hasta la aparición de éste. Sin embargo, los daoístas afirman que el legendario Huángdì fue uno de los primeros sabios que alcanzaron la vivencia del Dào. Para unos el último de los “tres soberanos” y para otros el primero de los “cinco emperadores”, algunos suponen que este personaje vivió hacia mediados del tercer milenio AEC (Preciado, 1987, p. 12), pero en todo caso, de haber existido, el mismo habría vivido muchos siglos antes de Lǎozǐ. Del mismo modo, las *Analectas* confucianas (*Lúnyǔ*: 論語) afirman que entre Huángdì y Lǎozǐ habrían vivido dos grandes sabios daoístas: Jieyu y Jieni (Preciado, 1987, p. 15) (a quienes la mayoría de los estudiosos considera como caracteres ficticios). Esto parece significativo porque más de mil quinientos años antes de que Garab Dorje introdujese las actuales enseñanzas budistas del dzogchén *atiyoga*, en la región del monte Kailash y el lago de Manasarowar —corazón de lo que para la época era el reino de *Zhang-zhung*, actualmente parte del Tíbet occidental, y durante milenios punto axial de convergencia mística para una serie de tradiciones de sabiduría íntimamente conectadas entre sí— el tönpa del Bön, Shenrab Miwoche (*ston pa gshen rab mi bo che*), habría enseñado dzogchén, que es muy similar al daoísmo: según los textos bönpo que sigue Chöguñal Namkhai Norbu (1997, 2004), lo habría hecho en el siglo XIX AEC (habría nacido en el 1856 AEC), y según otros en 16.000 AEC, etc. En efecto, dicho maestro habría introducido la *transmisión oral del dzogchén de Zhang-zhung* o *dzogpa chenpo zhang zhung ñenguüü* (*rdzogs pa chen po zhang zhung snyan brgyud*) y probablemente una forma rudimentaria de tantrismo (el tantrismo es el *mantrayana* o vehículo de los *mantra*, y es un hecho que, durante una persecución de la que fueron objeto tanto los bönpos como los budistas ñingmapa [*rnying ma pa*], se hacía a la gente sacar la lengua para demostrar que no pertenecía a ninguna de las dos tradiciones, ya que se suponía que tanto bönpos como ñingmapas tenían la lengua negra de tanto recitar mantras [Namkhai Norbu, comunicación personal]).

El dzogchén bönpo de la “transmisión oral del Zhang-zhung” era sumamente rudimentario en comparación con el dzogchén budista introducido luego por Garab Dorje, cuyas enseñanzas con el pasar del tiempo se hicieron todavía más sofisticadas y poderosas gracias a la incorporación de las instrucciones extraídas de su propia práctica por sucesivas generaciones de adeptos, y a las revelaciones de múltiples ter-tön (*gter ston*) o “reveladores de tesoros espirituales (terma: *gter ma*)”.

Considérense los esquemáticos y breves versos originales de la tradición dzogchén de Shenrab Miwoche, o *Doce tantras menores* (Namkhai Norbu, 1999/2001, pp. 218-219):

Con respecto a la condición de la Base o zhi (*gzhi*) está escrito:
Nuestra propia Gnosis o Gnitividad no-dual es la Base de todo.

Con respecto a la naturaleza del sendero o lam (*lam*) está escrito:
El sendero espontáneamente perfecto se encuentra más allá del esfuerzo
y del progreso.

Con respecto al significado del Fruto o drebu (*'bras bu*) está escrito:
El Fruto es la (manifestación de la) perfección espontánea de nuestra propia
condición.

Con respecto al principio de la Visión o tawa (*lta ba*) está escrito:
A la luz del sentido verdadero no hay nada sobre qué pensar.

Con respecto al principio de la Contemplación o gompa (*sgom pa*)
está escrito:

A la luz del sentido verdadero no hay nada sobre qué meditar.

Con respecto al principio del Comportamiento o chöpa (*spyod pa*)
está escrito:

A la luz del sentido verdadero no hay conducta que adoptar.

Con respecto al ejemplo está escrito:

El ejemplo de la mente es el espacio.

Con respecto al signo característico está escrito:

El signo de la mente es la verdadera condición de la mente.

Con respecto al significado está escrito:

El significado de la mente es la verdadera condición de la existencia o Bön (*bon*).

Los próximos tres versos expresan las tres características del estado natural,
que es: (1) inoriginado, (2) sin interrupción y (3) libre de la dualidad
originación/interrupción:

En la dimensión no originada de la verdadera condición de la existencia o
Bön (*bon*),

se encuentra (patente) la gnosis primordial sin interrupción
—esfera única libre del dualismo originación-interrupción.

Aunque Giuseppe Tucci (1980) ha afirmado que el dzogchén bönpo tomó sus enseñanzas del shivaísmo de Cachemira, como bien ha señalado el maestro Namkhai Norbu (1997, 2004), todo indica que lo cierto es lo contrario, pues es el shivaísmo el que ubica la morada de su dios, Shiva, en el Monte Kailash, el cual se encuentra en el interior del Tíbet y al cual cada año centenares de shivaítas efectúan peregrinajes. En cambio, la *transmisión oral del dzogchén de Zhang-zhung* no afirma

que la morada de sus maestros o deidades se haya encontrado fuera del territorio tibetano, sino en la región del Kailash en la que transmitió sus enseñanzas Shenrab Miwoche. Como ya se ha adelantado —en base al mismo Tucci—, esta región fue un centro de convergencia e irradiación para tradiciones de distintos países: el shivaísmo, el zurvanismo y, más adelante, tradiciones esotéricas que se desarrollaron en el seno del Islam tales como el ismaelismo (y según se infiere de fuentes del sufismo *khajagan* o *naqsbandi*, también en esta última tradición), y en general para una serie de tradiciones íntimamente interconectadas entre sí que antes de las invasiones saharasiáticas (y en particular de la indoeuropea) habrían imperado en la totalidad de esa amplia región culturalmente homogénea que se habría extendido por lo menos desde la parte occidental de Europa, hasta el río Ganges en India y muy probablemente hasta los confines orientales de la actual Indonesia.

Tal como el Shiva-Mahakala de la India prearia y el Zurván de la Persia del mismo período representan el espaciotiempo total cuya disgregación resulta en el tiempo secuencial y el espacio dividido, en el Bön del Tíbet existía una deidad conocida como el Ândag Guñalpo (*yang dag rgyal po*) o *deus otiosus* que (como señala Giuseppe Tucci [1980]): “...existía... antes de la existencia del tiempo (finito y lineal) y... era pura potencialidad”. Si se tiene también en cuenta que Zurván es un *deus otiosus* y que en el shivaísmo indio se representa la aparición del universo y de la experiencia de los seres humanos signada por el error que el budismo designa como *avidya*, como un juego (*lila*) de escondite de Shiva en cuanto *deus otiosus* consigo mismo, la relación entre el Bön, el shivaísmo y el zurvanismo será todavía más clara. En todo caso, no cabe duda de que Shiva-Mahakala, Zurván y el Ândag Guñalpo, eran personificaciones de aquello que una tradición asociada al *tantra Kalachakra* recogida por el lama tibetano Tarthang Tulku (1977) designa como Total Espacio-Tiempo-Gnitividad: la condición panorámica e indivisa en la que, de manera no-dual, se aprehende la Totalidad más allá de cualquier fragmentación o separación.

Aunque lo anterior es ya suficientemente sugestivo, hay muchísimos otros indicios de que las doctrinas del shivaísmo de la India hayan podido derivarse del dzogchén y el tantrismo de los bönpo (*bon po*) del Tíbet. A este respecto el investigador tibetano del Istituto Universitario Orientale (Nápoles) y maestro espiritual Namkhai Norbu (ms. sin publicar) ha señalado:

(El ñingthik (*snying thig*) contiene las enseñanzas más esenciales del dzogchén menngagdé o *upadeshavarga*, y) ...la esencia más concentrada del ñingthik está constituida por el cuerpo de enseñanzas agrupadas bajo el término “ñangthik” (*yang thig*). En tibetano, “ñang” quiere decir “todavía más”. Por ejemplo, algo profundo es “zabmó” (*zab mo*), y algo aún más profundo es “ñangzab” (*yang zab*). “Esencial” se dice “ñingpo” (*snying po*), y “aún más esencial” se dice “ñangñing” (*yang sñing*). Es importante señalar esto porque el profesor Tucci ha escrito que el hecho de que en la enseñanza dzogchén se utilicen palabras que incluyen los términos *ati*, “chiti” (*spyi ti*, que es el nombre que se da a los métodos más generales del *ati* y en particular a ciertas enseñanzas terma que transmiten métodos considerados como más importantes que los más comunes en la enseñanza en cuestión) y “ñangthik”, cada uno de los cuales se considera más esencial que el anterior, demuestra que la enseñanza dzogchén proviene del shivaísmo de Cachemira, en el cual hay palabras similares a éstas. Esto constituye un grave error. En la lengua de Oddiyana, *ati* corresponde al término sánscrito *adi*. A su vez, “chiti” es una combinación de “chi” (*spyi*), que en tibetano quiere decir “más general”, con *ti*, constituido por las dos últimas letras de *ati*, e indica la enseñanza más general del *atiyoga*. Y, por último, “ñangthik” es un término totalmente tibetano, que indica las enseñanzas más específicas del *atiyoga*. Algunos estudiosos budistas tibetanos [condicionados para valorar sólo lo que viene de fuera] han insistido en que ciertos conceptos de la tradición bönpo (*bon po*) fueron recibidos del shivaísmo, y es posible que el profesor Tucci haya tomado sus ideas de estas interpretaciones...

Si fuera cierto que todos estos términos aparecen en el shivaísmo de Cachemira, ello no sería en absoluto sorprendente, pues el centro sagrado del shivaísmo es el monte Kailash en el Tíbet occidental, que se encuentra en la tierra de Zhang-Zhung, donde imperó y se transmitió la tradición Bön hasta su propagación por el Tíbet oriental y el Bhután. Cuando se habla de la cultura, la religión y la filosofía de la India y de China, se piensa que éstas son algo muy antiguo y original. En cambio, se piensa que todos los elementos de la cultura, la religión y la filosofía del Tíbet deben haber venido de otros países, como India, China, o incluso Persia. Esta forma de pensar es propia de quienes no ven más allá de las apariencias más superficiales y de quienes están totalmente condicionados por las tradiciones establecidas por los budistas indianizados en el Tíbet. Si muchos conceptos del dzogchén y del Bön vienen del shivaísmo, ¿de dónde viene el shivaísmo? El shivaísmo tiene que ser algo original porque es indio, mientras que

el Bön y el dzogchén tienen que ser algo absorbido o importado de otras regiones y tradiciones porque son algo tibetano.

¡Qué forma de pensar tan ingenua! Los shivaitas conservan toda la historia de su enseñanza, según la cual su doctrina se originó en el Kailash. En consecuencia, cada año centenares de shivaitas van desde la India a visitar el monte Kailash y a caminar a su alrededor. Ahora bien, ¿dónde está el Kailash? ¿En la India o en el Tíbet? Y si el Kailash está en el Tíbet y es allí donde se originó el shivaísmo, ¿cómo puede decirse que el Bön y el dzogchén tomaron sus conceptos de la India? Es más lógico pensar que el shivaísmo haya tenido su origen en el Bön, que imperaba en la zona del monte Kailash desde que fue establecido allí por Tönpa Shenrab Miwoche hace unos 3.800 años, y que contenía su propia enseñanza dzogchén, la cual quizás pudo haberse infiltrado parcialmente en el shivaísmo.

De hecho, los textos más antiguos del Bön afirman que Shenrab Miwoche tuvo importantes discípulos en Persia, Sumpa, India, China y Trom, lo cual podría significar que la enseñanza dzogchén de la transmisión oral del Zhang-zhung se infiltró —al menos parcialmente— en el shivaísmo, en el zurvanismo y en el daoísmo; como acabamos de ver, textos más recientes parecen sugerir que las enseñanzas dzogchén puedan haberse infiltrado también en el ismaelismo, así como en una tradición sufí. En efecto, el mismo investigador y maestro espiritual tibetano, Namkhai Norbu (1997, 2004), nos dice:

Shenrab Miwoche nació en el Zhang-zhung [en las inmediaciones del monte Kailash y del lago de Manasarowar en el actual Tíbet occidental] y por lo tanto era un tibetano, pero el Bön que él enseñó se difundió no sólo en el Zhang-zhung, sino también en otros países, tales como el Tazig (Persia), India y China. Algunas fuentes Bön disponibles reportan que los grandes sabios Mutsa Trahe de Tazig (Persia), Hulu Baleg de Sumba, Lhadag Nagdro de India, Legtang Mangpó de China y Serthog Chejam de Khrom tradujeron a sus respectivas lenguas y difundieron en sus países de origen las enseñanzas de Shenrab incluidas en las cuatro series del Bön divino (*lha bon sgo bzhi*) —el shen del cha (*phywa gshen*), el shen del universo fenoménico (*snang gshen*), el shen de la existencia (*srid gshen*) y el shen del poder mágico (*'phrul gshen*)— y en las tres series conocidas como el Bön divino de las ofrendas rituales (*bshos kyi lha bon*), el Bön de los ritos fúnebres de las aldeas (*grong gi'dur bon*) y el Bön de la mente perfecta (*yang dag pa'i sems bon*)... Es cierto

que la enseñanza del yangdagpe sembön transmitida por Shenrab Miwoche era una forma arcaica de dzogchén: en efecto, tenemos la lista y las historias de todos los maestros del linaje de la transmisión oral del dzogchén del Zhang-zhung (*rdzogs pa chen po zhang zhung snyan brgyud*).

Ya habíamos visto repetidamente que, antes de la invasión saharasiática y en particular protoindoeuropea a dichas regiones, había habido una unidad simbólica y místico-religiosa entre la India, Tíbet, el Asia Central, Persia, el Cercano Oriente, Grecia (y en particular la Creta Minoica) y el resto de Europa. Ahora, con la cita de Chöguñal Namkhai Norbu, se introduce China en el mismo cuadro. Ello no debe sorprendernos, ya que muchos daoístas han afirmado que su tradición y la del Bön establecida en el Tíbet son una y la misma. Por ejemplo, William Rockhill (1997, pp. 217-218, n. 2) nos dice que los daoístas por lo general identificaban a los bönpos en el Tíbet oriental como daoístas, y que en general pensaban que Shenrab Miwoche (*gshen rab mi bo che*) era en verdad Lǎozǐ. Más aún, T.-L. Shen y S.-C. Liu (1973, p. 37) escribieron:

El Bön-Po, una forma de chamanismo, es considerado por algunos estudiosos chinos como una copia tibetana de una fase posterior decadente de daoísmo chino... Sin embargo, tomando prestado demasiado libremente de la abundancia del budismo, no pasó mucho tiempo antes de que el Bön-Po perdiera sus propias características y quedase absorbido en su rival.

Alexandra David-Neel también señaló la ya alegada relación entre el daoísmo y el Bön —y yo mismo he escuchado reportes acerca de maestros daoístas que han afirmado la identidad de su propia tradición y el Bön tibetano—. Sin embargo, tal como en el caso de la interpretación que hizo Tucci de las relaciones entre el Bön y el shivaísmo, los chinos parecen haber invertido lo que parece ser la verdadera dirección de las influencias entre estos dos sistemas —lo cual probablemente se debió a que los chinos han visto tradicionalmente al resto de la humanidad, y en particular a sus vecinos tibetanos, como bárbaros de espiritualidad rudimentaria (al igual que Tucci, parecen haber ignorado el hecho de que los senderos que conducen al Despertar son anteriores a la civilización, y de que esta última ha sido al mismo tiempo un resultado y un catalizador de la degeneración).

No sólo parecen las doctrinas de Lǎozǐ constituir un intento de expresar en palabras la inexpresable Visión (*Ita ba*) del dzogchén, sino que la leyenda relaciona al sabio daoísta directamente con el Tíbet, pues afirma que aquél habría entregado el *Dàodéjīng* a un oficial de la frontera chinitibetana en el momento de abandonar el territorio chino. Con respecto a las enormes coincidencias entre el dzogchén y las formas de daoísmo de Lǎozǐ, Zhuāngzǐ, Lièzǐ y los maestros de Huáinán —que en su conjunto designo como “daoísmo de inoriginación” a fin de contraponerlo al de pseudo-“santos inmortales” (*shénxiān*: 神仙) tales como Gēhóng (葛洪),² cuyos puntos de vista se discutirán brevemente más adelante—, cabe señalar que ambos sistemas afirman que la verdadera naturaleza de la existencia es una condición no originada que no puede ser concebida por el intelecto ni entendida correctamente en términos de conceptos, y que para vivenciarla es necesario superar las acciones que parecen emanar del ilusorio sujeto mental que erróneamente siente ser la fuente autónoma y substancial de sus propios actos y el receptor separado de sus experiencias.

Como hemos visto, según Elorduy, en China no hay indicios de doctrinas como las de Lǎozǐ antes de la existencia del gran sabio, y lo mismo se aplicaría a las de *shénxiān* como Gēhóng, que habrían sido desconocidas en China antes del período de los “Reinos Combatientes”. Esto parecería sustentar la tesis según la cual las doctrinas daoístas habrían llegado a China como un todo en manos de Lǎozǐ. Sin embargo, la visión que imperaba en el Paleolítico y que Dumézil llamó “mágica”, que celebra la unidad primigenia de todas las cosas y es conducente a la igualdad social y la conservación ecológica —la cual corresponde a lo que expresa el arte de ese período (como lo reconocen, a partir de André Leroi-Gourhan [1965, 1994] y Anette Laming-Emperaire [1962], casi todos los estudiosos, que asocian dicho arte con el *yīnyáng* chino)—, y que en China era propia del comunitarismo campesino primitivo, se deriva de la desocultación directa y no-conceptual del *Dào*, la cual a su vez depende de la práctica de un sistema espiritual como el del dzogchén o del daoísmo originario. Más aún, como hemos visto, los anales *bōnpo* nos dicen que el sabio chino Legtang Mangpó fue discípulo de Shenrab Miwoche (quien vivió unos 1.200 años antes que Lǎozǐ) y llevó a su país las doctrinas y los yogas transmitidos por éste. Es por ello que, aunque el daoísmo podría haber sido *reintroducido* a China como un todo unitario por Lǎozǐ, parece más probable que él haya sido un eslabón en la

tradición establecida allí por Legtang Mangpó, que como hemos visto es semejante o idéntica al daoísmo de Lǎo. De no haber sido caracteres ficticios, Jienu y Jieni podrían haber sido estabones en la transmisión de Legtang Mangpó a través de los cuales, entre otros, ella habría llegado a Lǎozǐ (y, suponiendo que Shenrab Miwoche hubiese vivido en el 16.000 AEC y no en el 1.800 AEC, o que Huángdi —el Emperador Amarillo— hubiese sido un personaje mítico creado para sustentar la idea de unos orígenes venerables de la sociedad china y el enraizamiento ancestral del daoísmo, o hubiese sido real pero no hubiese sido uno de los antiguos sabios daoístas en la genuina tradición de Lǎozǐ —o lo hubiese sido pero hubiese vivido después del momento que por lo general se le atribuye—, lo mismo se aplicaría a este último).

4. Daoísmo de inoriginación

El primer ejemplar de este tipo de daoísmo no-substancialista y no-dualista de cuya autoría tenemos textos es Lǎozǐ, a quien siguieron Zhuāngzǐ, Lièzǐ y los maestros de Huáinán, entre otros. Lo llamo daoísmo de inoriginación en cuanto no busca *crear o producir algo* (ej. un cuerpo inmortal), ni extender la vida de algo nacido, creado o producido, sino descubrir el Dào que es la verdadera naturaleza increada —o, en términos de la expresión de los *Doce tantras menores* ya considerados, “más allá de la originación y la interrupción”— de todo lo que existe, y de este modo demoler todas las construcciones mentales, yendo más allá de la producción y de la acción. La mejor manera que conozco de comprender este tipo de daoísmo es la de presentar el Dào en términos de los conceptos de Base, Vía o Sendero y Fruto que se emplean en los *Doce tantras menores*.

El *Dào como Base* es la fuente increada de todo lo que se manifiesta, sin que excluya aspecto alguno de lo manifiesto (citas pertinentes en el artículo de Sonia Kraemer en esta revista), a la cual es inherente una inteligencia que hace que todo se produzca de una manera perfecta: es el Dào o la Vía como Base lo que hace que de una semilla brote un árbol perfecto, o que de la unión de un espermatozoide y un óvulo nazca un perfecto bebé. Ahora bien, el *Dào como Base* también origina la confusión que hace que nos creamos egos intrínsecamente separados en un mundo visto como una colección de entes en sí mismos separados, produciendo el egoísmo y la percepción fragmentaria que hace que los seres humanos se sientan separados de la naturaleza y de los otros seres humanos y no puedan

percibir las interconexiones ecológicas —de modo que cuando alcanza un alto grado de desarrollo, los impulsa a enfrentarse a ellos e intentar dominarlos, y dada la percepción errónea, con ello destruye la base de la vida—. Pero ello es sólo una de las vías posibles para el *Dào como Base*.

Es entonces que necesitamos el *Dào como Sendero*, que tiene la función de erradicar de una manera definitiva la confusión ya mencionada, con todos los problemas que ella acarrea, y que no es otra cosa que la *repetida patencia de la verdadera condición del Dào como Base durante períodos limitados*. Puesto que cada vez que la confusión se libera espontáneamente al hacerse patente el *Dào como Base* las propensiones para la manifestación de esa confusión se neutralizan en cierta medida, la constante repetición de dicha patencia hace que a la larga se neutralicen totalmente las propensiones en cuestión y tenga lugar el *Dào como Fruto*, que no es otra cosa que la patencia ininterrumpida e irreversible de la *verdadera condición del Dào como Base* y la perfecta funcionalidad de ésta.

En el *Dào como Sendero* y *como Fruto* la *Gnosis* que hace patente el *Dào como Base* abarca los contrarios, haciendo la unidad del *Dào* patente en ellos y de esa manera armonizándolos. Quien se halla en esa condición no se opone a nada, pues está en un plano total que nada excluye, y en cuanto en ella o él no surge un sujeto mental separado que parezca ser el hacedor de la acción, lo que se haga surge a través de la no acción o *wúwéi* (無為): es acción a través de la no-acción (*wéi wú wéi*: 為無為), que surge por medio de una espontaneidad (*zìrán*: 自然) que todo lo cumple perfectamente, pues está libre de la acción deliberada y autoconsciente (ver en el artículo de Sonia Kraemer en esta revista los ejemplos del artesano Chui,³ el nadador y el carnicero o cocinero que aparecen en el *Zhuāngzǐ*).

5. Daoísmo alquímico de xiān o daoísmo de originación

En contraposición al “daoísmo de inoriginación”, más adelante surgió el daoísmo alquímico de originación de esos supuestos *shénxiān* o “santos inmortales” que se afanaban en la imposible tarea de “producir un cuerpo inmortal”. El supuesto *shénxiān* Gěhóng (circa 300 AEC) calificó la vía de *Zhuāngzǐ* como “puras habladerías” y escribió (citado en Creel, 1970, p. 22):

Zhuāngzǐ dice que la vida y la muerte son exactamente lo mismo, califica el esfuerzo por preservar la vida como difícil servidumbre

y elogia la muerte como un descanso; esta doctrina se encuentra a millones de millas de la de los *shénxiān* (los santos inmortales).

Los pseudo-*shénxiān* tratan de crear un cuerpo inmortal, sin ver que todo lo que tiene un comienzo tiene un final y todo lo *producido* tarde o temprano se disgregará; en cambio, el daoísmo de inorinación nos hace descubrir vivencialmente que lo que somos en verdad *no* es la criatura que nace y muere, sino lo no-nacido, inorinado e imperecedero —el *Dào como Base*— y de este modo superar nuestra ilusoria condición mortal. Ahora bien, incluso entre los pseudo-*shénxiān* hay signos que parecen demostrar la relación entre su doctrina y el dzogchén: el símbolo que aquéllos emplean para ilustrar la “ascensión del inmortal al cielo en pleno día” es el de una serpiente que muda su piel —el cual en el dzogchén, sea bönpo o budista, ilustra el hecho de que quienes han desarrollado hasta un cierto punto la cuarta visión del thöguel (*thod rgal*) o del yangthik (*yang thig*) y con ello han obtenido el segundo más elevado nivel de realización de estas prácticas, una vez cumplidas todas sus actividades espontáneas por el bien de otros y llegado al final de su vida, alcanzan el cuerpo de luz (*ökyiku* [’od kyi sku] u *öpfung* [’od phung]), que resulta del tipo de muerte llamado “que se autoconsume como un fuego”: aunque las ropas, los cabellos y las uñas del practicante permanecen, el resto del cuerpo (todo lo que tiene sensibilidad y que no está siempre creciendo hacia afuera) desaparece (Capriles, 2000, 2003)—.⁴ Puesto que es difícil imaginar que una imagen tan poco común haya llegado a ser usada por dos tradiciones diferentes para explicar dos ocurrencias distintas, es lógico suponer que ambas tradiciones lo hayan usado para referirse al mismo fenómeno —y, por supuesto, que haya habido una conexión genética entre ambas.

Al igual que los daoístas de inorinación, los pseudo-*shénxiān* no rinden culto a Shàngdì (上帝), sino que hablan del *Dào*. Así, pues, a pesar de su enfrentamiento con los daoístas de inorinación, es posible que originalmente los métodos y las imágenes de los pseudo-*shénxiān* hayan formado parte de un daoísmo más amplio, que sería el que fue reintroducido por Lǎozǐ, y que individuos poseídos por el error habrían desvirtuado al robarle una serie de métodos e imágenes y producir con ellos un sistema de signo contrario. En efecto, muchos de los métodos que los pseudo-*shénxiān* emplean para conservar la salud y alcanzar la longevidad, y que erróneamente creen producirán un cuerpo inmortal (por ejemplo, la visualización de una cadena de mantras que gira alrededor del

corazón, las relaciones eróticas con retención de la simiente, el empleo de medicinas alquímicas como el *makhardwaj*, ejercicios de respiración, dieta y así sucesivamente), existen en la vía de transformación del *vajrayana* o tantrismo interno / superior y podrían haber sido absorbidos a partir de sus doctrinas o de doctrinas equivalentes (contradiendo lo antes dicho, algunos afirman que estos métodos fueron usados para alcanzar la inmortalidad, o al menos la longevidad, desde el siglo VIII AEC). Sin embargo, en el budismo “antiguo” o ñingmapa (*nying ma pa*) del Tíbet, y probablemente en el Bön anterior, ellos estaban supeditados al dzogchén —cuyos métodos, muy diferentes, están basados en los principios de liberación espontánea (rangdröl: *rang grol*), manifestación espontánea (lhundrub: *lhun grub*) y actividad libre de acción (thinle [*phrin las*] o dzepa [*mdzad pa*])—, o por lo menos estaban totalmente orientados hacia el Despertar —por lo cual en la tradición Bön no hay noticias de nada que se asemeje al daoísmo de los pseudo-*shénxiān* o “santos inmortales”.

Para concluir, cabe recordar que, como ya vimos, en China la cosmovisión “del cielo y la tierra” y el confucianismo estaban asociados al Estado imperial y a la nobleza cortesana, mientras que el daoísmo de inoriginación estaba asociado a la comuna primitiva y al pueblo llano. No parece haber sido casualidad, pues, que, mientras que los daoístas de inoriginación en general se burlaban del intento confuciano de generar virtud intencionalmente, Gěhóng afirmaba que era absolutamente imposible alcanzar la inmortalidad sin practicar las virtudes confucianas —con lo cual se ganó la estima de los seguidores de Confucio y de los funcionarios imperiales—. Del mismo modo, mientras que las fraternidades y las sociedades secretas daoístas a menudo fomentaron revueltas populares en contra de funcionarios corruptos y en pro de la igualdad y la justicia, Gěhóng, por el contrario, fue un personaje clave en la represión de una sublevación campesina de este tipo.

En los textos atribuidos a Lǎozǐ, Zhuāngzǐ, Lièzǐ, los maestros de Huáinán y los daoístas de inoriginación en general no aparece la metáfora de la serpiente que cambia su piel ni referencia alguna a modos especiales de muerte. Sin embargo, sobre la base de la coincidencia evidente entre el punto de vista del daoísmo de inoriginación y el del dzogchén, y de que en formas posteriores del daoísmo aparezca la metáfora de la serpiente que cambia de piel (que ilustra un tipo de muerte que sólo se obtiene por medio de prácticas como las del *atiyoga*), uno se siente tentado a inferir que los métodos secretos centrales del daoísmo de inoriginación hayan

correspondido a los del dzogchén *atiyoga*: sus doctrinas de *wúwéi* y *zírán* reflejan el principio de la liberación espontánea y no el tántrico de transformación o el sútrico de renuncia. El que los textos existentes de los daoístas de inoriginación no hagan referencia a los modos especiales de muerte o a los métodos para lograrlos, puede explicarse por el hecho de que los mismos eran de acceso público, y por lo tanto no trataban de sus métodos más secretos y sus resultados.

Muchos estudiosos asocian la imagen de la serpiente que cambia de piel con el daoísmo de originación o daoísmo alquímico de *xiān* (仙), que desarrolló la contradictoria herejía de intentar *producir* un cuerpo inmortal (y hacerlo por medio de la *acción*). Puesto que los métodos que aplicaban no podrían jamás conducir a los tipos de muerte característicos del dzogchén, en general los daoístas de *xiān* parecen haberse conformado con alcanzar vidas particularmente largas (uno de quienes se dice que mediante la maestría en las artes eróticas y otros medios relacionados habría alcanzado la longevidad de Matusalén, es Péngzǔ [彭祖: segundo milenio AEC]).

6. El daoísmo de Quánzhēn

Es importante resaltar el hecho de que el término *shénxiān* y la imagen de la serpiente que muda la piel no son exclusivas de los llamados daoístas de *xiān* al estilo de Gěhóng y semejantes. En las doctrinas que luego se conocieron como daoísmo Quánzhēn (全真: Realidad Completa) —término que algo se asemeja en su sonido y etimología al tibetano dzogchén— coincidieron los puntos de vista (y por ende probablemente también los métodos) de lo que yo denomino daoísmo de inoriginación —el cual en vez de proponer la *creación* o *producción* de algo, nos exhorta a descubrir nuestra verdadera condición, que es nacida e inmortal— con la imagen de la serpiente que cambia de piel y el uso del término “santo inmortal” o *shénxiān* para designar a quienes logran la más alta realización. Si la hipótesis según la cual los daoístas originales de inoriginación practicaban dzogchén o una doctrina análoga conducente a la consecución del cuerpo de luz que se ilustra con la serpiente que cambia de piel fuese correcta, el daoísmo Quánzhēn podría ser la forma de daoísmo que en tiempos posteriores dio continuidad al punto de vista y las doctrinas y prácticas del daoísmo de inoriginación (independientemente de que haya conservado o no los métodos que resultan en el cuerpo de luz).

En efecto, el daoísmo Quánzhēn dejó perfectamente claro que en su sistema “volverse un inmortal” no se refería a la *producción* de un nuevo estado *condicionado*. De acuerdo con el comentador del siglo XVIII EC y decimoprimer patriarca de la tradición Lóngmén (龍門) o “Puerta del Dragón”,⁵ Liu Yiming (1988), el término se refería a la revelación de la pura y perfecta Gnitividad o Gnosis primordial (“prenatal”) que “no nace y no muere”. En terminología Quánzhēn este estado primordial se designa de varias maneras: “perla preciosa”, “mente prenatal”, “triple unidad de esencia, energía y espíritu” (reminiscente de la tríada esencia, naturaleza y energía en el dzogchén), o simplemente el “Camino” (Dào). En términos que también coinciden con los de la enseñanza dzogchén, Liu Yiming (劉一明) nos dice que “despiertos o dormidos, está siempre allí,” y lo mismo se aplica a la quietud y el movimiento, que son las facetas yīn y yáng —pasiva y creativa, oscura y luminosa, vacía y llena— del omnipresente estado primordial, comparables a olas que se elevan y caen en el mar, o al moverse del aire por el viento. Liu Yiming describe el descubrimiento del estado primordial como un “estado que no es estado... tranquilo y sin movimiento, pero sensitivo y efectivo: llámalo y responderá [con movimiento]; en la quietud está [perfectamente] claro”. Puesto que el movimiento es un aspecto indivisible del estado primordial, a fin de integrarlo el daoísmo usa el taiqiquàn (太極拳), las ocho piezas del brocado y otras formas de qìgōng (氣功) en movimiento.

Por un período los aspirantes a adepto se retiran del mundo y van a un sitio de reclusión en las montañas a practicar las enseñanzas y alcanzar la perfección espontánea —un proceso conocido como *xiūdào* (修道: cultivar el Camino)—. Finalmente, una vez descubierta y estabilizada la “realidad completa” del Dào, el adepto “retorna a las ciudades y al mundo” para aplicar el Camino “entre las personas ordinarias” en las innumerables actividades de la vida diaria. A pesar del hecho de que, como se señaló arriba, el daoísmo Quánzhēn se refiere a sus propios realizados por el término shénxiān, el contraste entre este sistema y el de Gěhóng y otros falsificadores es puesto en evidencia aún más claramente por las siguientes palabras de Liu Yiming (1988): “El Dào es un tesoro... que no tiene nada que ver con la alquimia material. Es totalmente simple, totalmente fácil... Es bondad verdadera, completamente espiritual. Lo ridículo es que los tontos buscan maravillas misteriosas, sin saber cómo preservar la maravilla misteriosa que está efectivamente manifiesta”.

9. Visión sociopolítica del daoísmo de inorinación (¿y el daoísmo Quánzhèn?)

Tanto el historiador del anarquismo Max Nettlau (1979) —quien ubicó al daoísmo de Lǎozǐ, Zhuāngzǐ, Lièzǐ y los maestros de Huáinán entre las doctrinas que constituyeron la “prehistoria del anarquismo”— como una serie de sinólogos desde James Legge, han asociado el daoísmo con el anarquismo (Ames, 1983; Bender, 1983; Hall, 1978, 1983; Hall & Ames, 1995). Del mismo modo, Iñaki Preciado (1987, p. 17) nos dice de Zhuāngzǐ que éste:

...mantiene la pureza del ideario daoísta: propugna la destrucción del orden social vigente desde posiciones anarquizantes para retornar a la primitiva e igualitaria sociedad de la Edad de Oro, es decir, a la simplicidad y pureza original del hombre, libre de la deformación impuesta a su naturaleza por los “sabios gobernantes”.

Ésta es la actitud de los “siete sabios” del siglo III EC, que incluyen a Jíkāng o Xíkāng (嵇康), Ruǎnjí (阮籍) y Xiangxiu (向秀), y del posterior Bao Jingyan (鮑敬言), en particular (siglos III-IV EC) (cfr. Preciado, 1987, pp. 19-20). Por falta de espacio no citaré los abundantes pasajes del *Huáinánzǐ* —el famoso tratado de los maestros de Huáinán mencionados arriba entre los maestros del daoísmo de inorinación que se tradujo como *El Tao de la política* (Cleary, 1992)— y del libro que se publicó como *Elogio de la anarquía* (Kang y Jingyan, 2009), que evidencian las posiciones ácratas de los maestros en cuestión, pero dirijo al lector a dicho texto para que las compruebe por sí mismo.

Notas

¹ En el *Bundahishn* I, Ormuz aparece como un dios bisexual; ahora bien, los estudiosos nos dicen que en las nuevas formas de la religión de los magos —a las que corresponde el texto— Ormuz tomó el puesto del Zurván del antiguo zurvanismo, y que originalmente había sido este último el dios bisexual.

² Autor del renombrado *Shénxiānzhuàn* (神仙傳).

³ La versión inglesa más antigua del pasaje de Chui el artesano quizás sea la que aparece en Giles, 1980, p. 242. Si el artesano en cuestión hubiese necesitado fijar su atención en el objeto en que trabajaba y en las manos con las que lo trabajaba, y controlar con ella su actividad artesanal, habría sufrido impedimento. En efecto, la autointerferencia del artesano o artista será mayor en la medida en la que él o ella sea considerado como el único responsable de su obra y se le valore en la medida en la que ésta alcance la excelencia: el miedo a errar —o, en la terminología de Sartre, la angustia— creará una duda en el artista que le hará más proclive a la autointerferencia. Esta duda puede ser magnificada por la exposición a la mirada objetivante del otro

que induce al artista a *hacerse* lo que el otro ve como él, la cual puede tener tanto poder que incluso maestros *Zen* con un cierto grado de realización espiritual han sido incapaces de librarse de la interferencia de una mirada crítica. Un ejemplo de esto último es la siguiente anécdota (Compilador anónimo, 1959):

“El maestro Kosén dibujó (en caracteres chinos) las palabras “El Primer Principio” que están talladas sobre la puerta del Templo Oaku en Kyoto. El las dibujó con su pincel en una hoja de papel y luego fueron talladas en madera.

“Un alumno del maestro le había mezclado la tinta y se había quedado parado cerca de éste, mirando la caligrafía del maestro. Este alumno dijo “¡No tan buena!” Kosén lo intentó de nuevo. El alumno dijo “¡ésta es peor que la anterior!” y Kosén trató de nuevo.

“Después del intento número sesenta y cuatro, la tinta se estaba acabando y el alumno salió a mezclar más. Habiendo sido dejado solo, sin ser distraído por ningún ojo crítico que le observase, Kosén hizo otro dibujo rápido con lo que quedaba de tinta. Cuando el alumno regresó, echó una buena mirada a este último esfuerzo.

““¡Una obra maestra!” dijo.”

Las artes pueden emprenderse como “vías” (chino: *dào*; japonés: *do*) de realización espiritual: como disciplinas de acción dirigidas al logro de la no-acción (*wúwéi*) o “acción que surge por la espontaneidad (*ziran*) del *Dào*, sin la interferencia de la intencionalidad de un sujeto aparentemente separado” (*wéi wú wéi*). Quien se haya establecido inmoviblemente en el estado “despierto”, de modo que el *Dào* fluya ininterrumpidamente a través de ella o él, no será afectado por la mirada del otro y podrá realizar la obra maestra ante la mirada del más crítico y temible de los observadores.

⁴ Se dice que quien desarrolla la cuarta visión hasta el final agota la visión y puede obtener la Total Transferencia o *phowa chenpo* (*pho ba chen po*), en la cual luego de que el individuo cumple todas sus actividades búdicas libres de acción el cuerpo se disuelve en vida sin pasar por la muerte.

⁵ En el budismo Chan, el Maestro Yuanwu Keqin (圓悟克勤) declaró (Cleary, T. S. y J. C., trad., 1977):

“El Gran Despertar del Maestro Chao se compara con peces que se vuelven Dragones donde las olas son altas en la Puerta del Dragón de tres niveles, mientras los tontos siguen rastreando el agua del estanque en la noche. Donde se hallan quienes han atravesado la Barrera del Dragón, la calma y la claridad son imposibles. Vientos huracanados y olas gigantes llegarán a los cielos [hasta agotar el error y sus propensiones]”.

Esto sugiere que el término “Puerta del Dragón” siempre haya hecho referencia a métodos como los del *dzogchén*.

Referencias

- Ames, R. T. (1983). Is political Taoism anarchism? *Journal of Chinese Philosophy*, 10:27-47.
- Bender, F. L. (1983). Taoism and Western anarchism. *Journal of Chinese Philosophy*, 10:5-26.
- Capriles, E. (1994). *Individuo, sociedad, ecosistema: Ensayos sobre filosofía, política y mística*. Mérida, Venezuela: Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes.

- Capriles, Elías (2000). *Budismo y dzogchén*: Vitoria, Euskadi, España: Ediciones La Llave.
- Capriles, Elías (2003). *Buddhism and Dzogchen: Volume one: Buddhism: A Dzogchen outlook*. Versión provisional en Internet: <http://www.webdelprofesor.ula.ve/humanidades/elicap/>
- Cleary, T. S. & J. C. (trad.) (1977). *The Blue Cliff record* (3 vol.). Boulder y Londres: Shambhala.
- Compilador anónimo (1959). *Zen Buddhism. An introduction to Zen with stories, parables and koan riddles told by the Zen Masters*. Mount Vernon, NY, EE.UU.: The Peter Pauper Press.
- Creel, H. G. (1970). *What is Taoism? and other studies in Chinese cultural history*. Chicago, IL. EE.UU.: University of Chicago Press.
- Daniélou, A. (1987). *Shiva y Dionisos*. Barcelona, España: Kairós.
- DeMeo, J. (1998). *Sahasra*. Ashland, OR, EE.UU.: Natural Energy Works.
- Elorduy, C. (1984). Introducción. En Lao Tse (Lǎozǐ) (traducción / edición preparada por Carmelo Elorduy) (1984). *Tao te ching (Dào dé jīng)*. Barcelona: Ediciones Orbis.
- Giles, H. (1980). *Zhuangzi: Mystic, moralist, and social reformer*. Londres: Mandala.
- Hall, D. L. (1978). Process and anarchy: a Taoist vision of creativity. *Philosophy East and West*, 28(3): 271-85 (Julio 1978).
- Hall, D. L. (1983). The metaphysics of anarchism. *Journal of Chinese Philosophy*, 10:49-63.
- Hall, D. L. & Ames, R. T. (1995). *Anticipating China*. Albany, NY: SUNY.
- Isaacs, S. (1966). Nature et fonction du phantasme. En Klein, M.; Heimann, P.; Isaacs, S. y Rivière, J. (1966). *Développement de la psychanalyse*, 64-114. París: Presses Universitaires de France.
- Kang, X. y Jingyan, B. (2009). *Elogio de la anarquía*. Zaragoza, España: Pepitas de Calabaza.
- Laming-Empeiraire, A. (1962). *La signification de l'art rupestre paléolithique*. París: Picard.
- Lao Tse (Lǎozǐ) (traducción / edición preparada por Elorduy, C.) (1984). *Tao te ching (Dào dé jīng)*. Barcelona, España: Ediciones Orbis, Colección Historia del Pensamiento.
- Lao Tse (Lǎozǐ) (1994). *Wen-tzu*. Madrid: Edaf, Colección Arca de Sabiduría.
- Lao-tzu (Lǎozǐ) (1989). *Te-Tao ching (Dào dé jīng* o versión Mǎwángduī del Dào dé jīng) (trad. de Henricks, R.G.). Nueva York, NY, EE.UU.: Ballantine Books.
- Lao-Tzu (Lǎozǐ) (1999). *The classic of the way and virtue: A new translation of the Tao-Te Ching of Laozi as interpreted by Wang Bi*. New York, NY, EE.UU.: Columbia University Press.
- Lao Zi (Lǎozǐ) (trad., prólogo y notas de I. Preciado Ydoeta) (1996). *El libro del Tao (Dào dé jīng* o versión Mǎwángduī del Dào dé jīng). Madrid, Buenos Aires y México: Alfaguara Bolsillo.
- Lao Zi (Lǎozǐ) (2006). *Tao te ching: Los libros del Tao (Dào dé jīng)*. Traducción directa del chino por I. Preciado Idoeta. Madrid: Editorial Trotta.
- Lao Zi (Lǎozǐ) (trad. directa del chino y comentarios de R. W. Neubauer y S. Gangotena G.) (2007). *El Dao de jing / Lao Zi*. Quito: Universidad San Francisco de Quito, Colección Ingenio.

- Legge, J. (1891). *The texts of Taoism*. 2 vols. (Sacred Books of China, 39 and 40) Oxford, Gran Bretaña: Clarendon Press / Londres: Humphrey Milford.
- Leroi-Gourhan, A. (1965). *Préhistoire de l'art occidental*. París: Lucien Mazenod.
- Leroi-Gourhan, A. (1994). *Las religiones de la prehistoria*. Barcelona, España: Laertes SA.
- Lie Zi (1987). *El libro de la perfecta vacuidad*. Traducción, introducción y notas: I. Preciado Y.. Barcelona, España: Kairós.
- Maestros de Huainan/Cleary, T. (1992). *El Tao de la política*. Barcelona, España: Los Libros de la Liebre de Marzo.
- Namkhai Norbu (1997). *La collana di zi*. Arcidosso, GR, Italia: Shang Shung Edizioni.
- Namkhai Norbu (1999/2001). *The precious vase: Instructions on the base of Santi maha sangha*. Arcidosso, GR, Italia: Shang-Shung Edizioni.
- Namkhai Norbu (2004). *The necklace of zi: On the history and culture of Tibet*. Arcidosso, GR, Italia: Shang Shung Edizioni.
- Namkhai Norbu (ms. sin publicar). *La vía de autoliberación y nuestra total plenitud y perfección*. (E. Capriles, Ed.)
- Nettlau, M. (1979). *Anarchy through the times*. Nueva York, NY, EE.UU.: Gordon Press.
- Preciado, I. (1987). Introducción. En Lie Zi (1987).
- Reid, Daniel (2002). Practice Makes Perfect: Common Grounds in the Practice Paths of Chuan Chen Tao and Dzogchen Dharma. Conway, Mass, EE.UU.: *The Mirror*, 63, Dec. 2002 / Jan. 2003, 26-7.
- Rockhill, W. W. (1997). *Land of the Lamas*. Nueva Delhi: Asian Educational Services.
- Shen, T.-L. & Liu, S.-C. (1973). *Tibet and the Tibetans*. Nueva York, NY, EE.UU.: Octagon Books.
- Tarthang Tulku (1977). *Time, space and knowledge: A new vision of reality*. Emeryville, CA, EE.UU.: Dharma Publishing.
- Taylor, S. (2008). *La caída: Indicios sobre la edad de oro. La historia de seis mil años de locura y el despertar de una nueva era* (prefacio de E. Capriles). Vitoria, España: Ediciones La Llave.
- Tucci, G. (1980). *The religions of Tibet*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Yiming, L. (Cleary, C. trans.) (1988). *Awakening to the Tao*. Boston, MA, EE.UU.: Shambhala.