

## Vida Ética

## Ethical Life

LIVIA KOHN<sup>1</sup>

*Boston University, Boston, Estados Unidos*

[liviakohn@gmail.com](mailto:liviakohn@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-9152-0539>

**Resumen:** La filosofía tradicional divide la ética en tres grandes áreas: utilitarismo (recompensa y castigo), deontología (la voluntad divina), y la ética de la virtud (integridad personal). Los daoístas apoyan firmemente el último, coincidiendo con la concepción de Martin Seligman de las virtudes clave y las fortalezas de la personalidad. También insisten en la ética de la diferencia y la situación, señalando que nunca hay dos personas ni dos casos completamente iguales, lo que requiere adaptación y flexibilidad. Las virtudes clave son, por lo tanto, la tolerancia y el respeto, junto con un fuerte énfasis en las necesidades únicas de la otra persona. Así, la regla de oro aquí es “trata a los demás como te gustaría que te trataran a ti”. Otra dimensión importante es la noción de libertad: libertad frente a las restricciones, hacia la realización personal y expresada en la libertad política. Los gobernantes deben escuchar siempre y dejar hacer, sin ser nunca controladores ni tiránicos. Además, la relación personal clave es la amistad, en la que personas con ideas afines se unen en paz y armonía aceptándose y apoyándose siempre, sin agendas personales importantes.

**Palabras clave:** Filosofía china, Daoísmo, Zhuangzi, Ética

---

1 Este artículo fue originalmente publicado como capítulo 22 en Livia Kohn, *Zhuangzi: Text and Context* (St. Petersburg, FL: Three Pines Press, 2014).

**Abstract:** Traditional philosophy divides ethics into three major modes: utilitarianism (reward and punishment), deontology (the will of God), and virtue ethics (personal integrity). Daoists firmly support the latter, matching Martin Seligman's understanding of key virtues and personality strengths. They also insist on ethics of difference and situation, noting that neither two people nor two cases are ever completely alike, thus necessitating adaptation and flexibility. Key virtues are accordingly tolerance and respect, coupled with a strong emphasis on the unique needs of the other person. Thus, the Golden Rule here is "do unto others as they would have us do unto them." Another major dimension is the notion of freedom: from constraints, toward personal realization, and expressed in political liberty. Rulers should always listen and let go, never be controlling or tyrannical. The key personal relationship, moreover, is that of friendship, where like-minded people come together to join in peace and harmony, always accepting, always supporting, and without any major personal agendas.

**Keywords:** Chinese Philosophy, Daoism, Zhuangzi, Ethics

**Citar como:** Kohn, Livia. "Vida Ética." *Revista Internacional de Estudios Asiáticos*, 5 n.º 1 (2026), 4-32. DOI <https://doi.org/10.15517/hsxhe807>

Fecha de recepción: 05/09/2025 | Fecha de aceptación: 18/10/2025

## Introducción

En el daoísmo, el universo funciona en perfecta armonía y es fundamentalmente bueno<sup>2</sup>. Creado en una serie de transformaciones sin ruptura radical<sup>3</sup>, se manifiesta asimismo en una asombrosa combinación de múltiples fuerzas que idealmente trabajan juntas para crear una armonía superior para el bien mayor de todos. Constituyen un cosmos de bondad perfecta, descrito en fuentes antiguas y religiosas como estado de gran paz, cuando el *qi* fluye suavemente y las comunicaciones son abiertas en todos los niveles—natural, espiritual, económico, fisiológico y especialmente político y social<sup>4</sup>.

La bondad del cosmos no es originalmente una bondad ética que puede ser expresada en un conjunto de reglas y forzada por las leyes y otras restricciones. Va más allá de la moralidad humana porque esto es cósmico y natural, y ambos cosmos y naturaleza actúan a veces en formas que parecen crueles e injustas para los humanos<sup>5</sup>. “El Cielo y la Tierra no son benevolentes,” El *Daode jing* dice (cap. 5); ellos no tienen un conjunto de valores que pueden ser definidos o a los que se puedan sujetar. Sin embargo, contienen un esquema general de la vida, del que cada ser forma un aspecto particular. En los humanos, el modelo cósmico

- 
- 2 Yong Huang, “Respecting Different Ways of Life: A Daoist Ethics of Virtue in the *Zhuangzi*,” *Journal of Asian Studies* 69, no. 4 (2010b): 1053.
  - 3 Norman J. Girardot, *Myth and Meaning in Early Daoism: The Theme of Chaos (Hundun)* (Dunedin, Fla.: Three Pines Press, 2009); Charles Le Blanc, “From Ontology to Cosmogony: Notes on *Chuang-tzu* and *Huai-nan-tzu*,” en *Chinese Ideas About Nature and Society: Studies in Honor of Derk Bodde*, editado por Charles Le Blanc and Susan Blader (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1987); John S. Major, *Heaven and earth in Early Han Thought: Chapters Three, Four, and Five of the Huainanzi* (Albany: State University of New York Press, 1993).
  - 4 Max Kaltenmark, “The Ideology of the *Tai-p’ing-ching*,” en *Facets of Daoism*, editado por Holmes Welch and Anna Seidel (New Haven: Yale University Press, 1979); Barbara Hendrichske, *The Scripture on Great Peace: The Taiping jing and the Beginnings of Daoism* (Berkeley: University of California Press, 2006).
  - 5 Livia Kohn, *Cosmos and Community: The Ethical Dimension of Daoism* (Cambridge, Mass.: Three Pines Press, 2004), 13.

aparece como tendencias inherentes y trayectorias circunstanciales<sup>6</sup>, manifestación de las fuerzas de “la naturaleza, el cielo y el Dao” que no podemos cambiar, sino que nos relacionamos solo por subordinación<sup>7</sup>. Cada ser, “ontológicamente igual porque se forma como resultado de un proceso de transformación mutua y de sí mismo”<sup>8</sup>, contiene así el universo en su núcleo, la semilla que le permite llegar a ser perfecta y únicamente.

Como todos los seres, incluidos los humanos, comparten la bondad inherente del cosmos<sup>9</sup>, sienten una sensación de bienestar y armonía interior cuando están completamente conectados ella, lo que el *Zhuangzi* llama felicidad perfecta. Este bienestar interior, además, puede describirse en términos éticos y virtudes específicas: incluye cosas como la honestidad, la compasión y el respeto. La moralidad forma parte de la armonía cósmica que encarnan los perfeccionados, y su presencia en el mundo aumenta la calidad ética de la vida a su alrededor. Sin embargo, los perfectos no son *per se* morales, sino más bien transmORALES o supramORALES, “tontos morales” quienes no hacen juicios morales deliberados y conscientes<sup>10</sup>. Más bien, al darse cuenta espontáneamente de la “gran benevolencia”, van más allá de las demandas de la sociedad humana en un sentido espontáneo de unidad cósmica<sup>11</sup>.

- 
- 6 Yong Huang, “The Ethics of Difference in the *Zhuangzi*,” *Journal of the American Academy of Religion* 78, no.1 (2010a): 77; Huang, “Respecting Different Ways of Life,” 1060.
  - 7 Jonathan Wyn Schofer, “Self, Subject, and Chosen Subjection: Rabbinic Ethics and Comparative Possibilities,” *Journal of Religious Ethics* 33, no.2 (2005): 284; Alan Fox, “Concrete Ethics in a Comparative Perspective: Zhuangzi Meets William James,” en *Varieties of Ethical Reflection: New Directions for Ethics in a Global Context*, editado por Michael Barnhart (Lanham, MD: Lexington Books, 2002), 85.
  - 8 Po Keung Ip, “Daoism and the Foundation of Environmental Ethics,” *Environmental Ethics* 5 (1983): 339.
  - 9 Kuang-ming Wu, *Chuang-tzu: World Philosopher at Play* (Albany: State University of New York Press, 1982), 128.
  - 10 Hans-Georg Moeller, *The Moral Fool: A Case for Amoralism* (New York: Columbia University Press, 2009), 35.
  - 11 Chen Guying 陳鼓應, *Zhuangzi zhexue 莊子哲學* (Taipei: Shangwu yinshu guan, 2010), 69; Livia Kohn, “The Sage in the World, the Perfected Without Feelings: Mysticism and Moral Responsibility in Chinese Religion,” en *Crossing*

Las reglas y preceptos posteriores de la religión daoísta se hacen eco de este enfoque cosmocéntrico<sup>12</sup>. Aunque se expresan con mayor fuerza como resoluciones e intenciones conscientes, sirven para crear una actitud que se da cuenta de la interconexión universal en todo lo que uno es y hace. Reconocen que, si bien la cooperación de todas las cosas y seres en el universo constituye su perfección y es su estado último y más natural, cualquier individuo o entidad en particular puede realizar su naturaleza fundamental del Dao central en mayor o menor medida<sup>13</sup>. Tanto los perfectos del pensamiento antiguo como los daoístas consumados de las instituciones religiosas posteriores se realizan al máximo su naturaleza del Dao y, a través del alcance de la espontaneidad, se convierten en los que estaban destinados a ser por su naturaleza<sup>14</sup>. Difunden la bondad subyacente de toda la vida dondequiera que vayan, haciendo del mundo un lugar mejor.

## Ética de la Virtud

Para hacerlo, siguen un sistema ético que se describe mejor como ética de la virtud<sup>15</sup>. Esta es una de las tres formas principales de ética normativa, las otras dos son el utilitarismo y la deontología<sup>16</sup>. La posición utilitarista o prudencial, también conocida como consecuencialismo, afirma que las

---

*Boundaries: Essays on the Ethical Status of Mysticism*, editado por G. William Barnard and Jeffrey J. Kripal (New York: Seven Bridges Press, 2002), 289.

- 12 Laura E. Weed, "Daoist Mysticism: Embodiment, *Eudaimonia*, and Flow," en *Wei Wu Wei: Essays on Daoist Philosophy*, editado por Lik Kuen Tong (Hong Kong: The International Institute for Field-Being Philosophy, 2011), 46.
- 13 Kohn, *Cosmos and Community*, 13.
- 14 Jee Loo Liu, *An Introduction to Chinese Philosophy: From Ancient Philosophy to Buddhism* (Malden, Mass.: Blackwell Publishing, 2006), 292.
- 15 Fox, "Concrete Ethics," 80; Huang, "Respecting Different Ways of Life," 1049; David B. Wong, "Identifying with Nature in Early Daoism," *Journal of Chinese Philosophy* 36, no.4 (2009): 568.
- 16 Patrick Curry, *Ecological Ethics: An Introduction* (Cambridge: Polity Press, 2006), 29-39; Rosalind Hursthouse, "Virtue Ethics," en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward N. Zalta, 2012, <http://plato.stanford.edu/>; Helmut Richard Niebuhr, *The Responsible Self: An Essay in Christian Moral Philosophy* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1999).

personas actúan moralmente porque es útil para ellas y para la sociedad. “Las acciones, las instituciones y las características humanas deben ser juzgadas por su tendencia a maximizar el bien supremo”<sup>17</sup>. Es, en general, ventajoso ser una persona moralmente recta y desventajoso ser inmoral. El costo de romper reglas y preceptos, tanto a nivel psicológico como social (material), es enorme. Por lo tanto, es más fácil y útil cumplir.

Los códigos penales y los sistemas penitenciarios modernos se basan en este concepto, imponiendo duros castigos por las fechorías con la esperanza de que las personas vean su inutilidad<sup>18</sup>. En líneas similares, la antigua propagación budista de los cinco preceptos incluía un conjunto distinto de beneficios para los laicos, como la riqueza, la buena reputación, la confianza en sí mismos en público, una muerte tranquila y el renacimiento en el cielo<sup>19</sup>.

A diferencia de esta explicación del comportamiento moral, el punto de vista deontológico, también conocido como ética del deber o moralidad del mandato divino, enfatiza la creencia en una deidad o ley superior. La gente actúa moralmente no porque sea útil o ventajoso, sino porque una agencia divina, un poder fundamental del universo, así lo ha decretado. Las recompensas de la moralidad, a pesar de toda aparente futilidad en esta tierra, son de una naturaleza superior; El propósito de las reglas está más allá de las facultades limitadas de la razón y la percepción humanas para comprender. Los problemas con este enfoque particular surgen cuando la deidad exige acciones que no solo son incomprensibles sino incluso crueles y repulsivas. En este punto, la devoción a lo divino tiene que ser templada con la razón humana, y surge el conflicto<sup>20</sup>.

El daoísmo representa la posición de la ética de la virtud. Aborda el tema de un yo responsable como centro de la moralidad, preguntando “¿Qué

17 Bryan W. Van Norden, *Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 30.

18 J. D. Mabbott, *An Introduction to Ethics* (Garden City: Anchor Books, 1969), 15-30.

19 Damien Keown, *La naturaleza de la ética budista* (New York: St. Martin's Press, 1992), 44-45.

20 Janine Marie Idziak, *Divine Command Morality* (Lewiston: Edwin Mellen Press, 1980).

me está pasando? ¿Qué es lo más adecuado para mí?”<sup>21</sup>. El yo responsable, entonces, implica actitudes admirables que mejoran el florecimiento humano<sup>22</sup>, descritas como virtudes específicas y fortalezas de carácter<sup>23</sup>. Si bien las virtudes centrales de la ética occidental clásica son la templanza, la fortaleza, la prudencia y la justicia<sup>24</sup>, la investigación psicológica reciente, centrada en temas de “felicidad auténtica” y “florecimiento”, ha definido los valores fundamentales como seis virtudes en dimensiones específicas de la vida que dan lugar a veinticuatro fortalezas de carácter<sup>25</sup>.

Virtudes	Dimensiones	Fortalezas de carácter
sabiduría	cognitivo	creatividad, curiosidad, mente abierta, amor al aprendizaje, perspectiva
coraje	emocional	valentía, persistencia, integridad, vitalidad
humanidad	interpersonal	amor, bondad, inteligencia social
justicia	cívica	ciudadanía, equidad, liderazgo
temperante	proteccionista	perdón, humildad, prudencia, auto regulación
transcendente	espiritual	Apreciación de la belleza y la excelencia, gratitud, esperanza, humor/alegría, fe/ propósito

- 21 A. C. Graham, *Disputers of the Dao: Philosophical Argument in Ancient China* (La Salle, Ill.: Open Court Publishing Company, 1989), 190-92.
- 22 Van Norden, *Virtue Ethics and Consequentialism*, 37.
- 23 Steven M. Duncan, *A Primer of Modern Virtue Ethics* (New York: University Press of America, 1995), 77; Huang, “Respecting Different Ways of Life,” 1050.
- 24 Duncan, *A Primer of Modern Virtue Ethics*, 79-88; Van Norden, *Virtue Ethics and Consequentialism*, 39; Weed, “Daoist Mysticism,” 51.
- 25 Martin E. P. Seligman, *Felicidad auténtica: Usar la nueva psicología positiva para realizar su potencial de realización duradera* (New York: Free Press, 2002); Martin E. P. Seligman, *Florececer: una nueva comprensión visionaria de la felicidad y el bienestar* (New York: Free Press, 2011).

Cubriendo todo el espectro de la vida, estas virtudes y fortalezas de carácter proporcionan la columna vertebral necesaria para que las personas florezcan plenamente dentro de su entorno particular, protegiendo y mejorando sus dones innatos y permitiéndoles lidiar de manera eficiente con los problemas sociales y los obstáculos situacionales. Muchos de los maestros hábiles y perfeccionados en obras antiguas exhiben tales rasgos, su poder o virtud interior es completo y brilla dentro de todas las diferentes circunstancias que puedan encontrar.

Los psicólogos contemporáneos determinan aún más la presencia o ausencia de estos rasgos con la ayuda de una encuesta de “fortalezas distintivas” y otras evaluaciones de personalidad que se pueden realizar en línea (ver: [www.authentic happiness.sas.upenn.edu](http://www.authentic happiness.sas.upenn.edu)). Piden a los participantes que encuentren varias fortalezas principales y entre ellas buscan dos o tres de las siguientes

1. Un sentido de propiedad (“Este es el verdadero yo”).
2. Una sensación de emoción al mostrarlo, especialmente al principio.
3. Una curva de aprendizaje rápida como se practica por primera vez de forma natural.
4. Un sentido de aprendizaje continuo de nuevas formas de usarlo.
5. Una sensación de anhelo de usarlo.
6. Un sentimiento de inevitabilidad al usarlo (“Intenta detenerme”).
7. Una sensación de vigor en lugar de agotamiento al usarlo.
8. La creación y persecución de proyectos que giran en torno a ella.
9. Alegría, entusiasmo y entusiasmo, incluso éxtasis al usarlo.

El sentido interno de rectitud, alegría y entusiasmo que las personas encuentran cuando se involucran en sus principales fortalezas coincide estrechamente con la experiencia de flujo de Mihalyi Csikszentmihalyi y lo que el *Zhuangzi* describe como felicidad perfecta y vagabundeo libre y fácil. Por lo tanto, cuanto más sobresalgamos en todas estas fortalezas, más alcanzaremos la intrincada combinación de lo celestial y lo humano, la plena realización de nuestros talentos naturales y la actualización de nuestra mejor vida.

El factor clave que permite esto es la conciencia: de la pluralidad de posibilidades, la multiplicidad de puntos de vista, la continuidad del cambio y la complejidad de las circunstancias. Esto conduce a una toma de decisiones adecuada, para que uno pueda aprender, capacitarse y perfeccionarse completamente<sup>26</sup>.

## Ética de la diferencia

Si personalmente tengo la oportunidad de reconocer mis inclinaciones innatas, mejorar las fortalezas de mi carácter, entrenar al máximo y aplicar mis artes de manera fructífera de acuerdo con la dinámica situacional, lo menos que puedo hacer es respetar y apoyar lo mismo en todos los demás<sup>27</sup>. Esto significa que el valor más fundamental al interactuar con los demás es la tolerancia y, por extensión, el respeto y el perdón.<sup>28</sup> Esto conduce a una ética de la diferencia con dos demandas clave: aceptar a todos y todo como únicos; y actuar por su bien en lugar de por su beneficio personal.

- 
- 26 Christian Helmut Wenzel, "Ethics and Zhuangzi: Awareness, Freedom, and Autonomy," *Journal of Chinese Philosophy* 30, no.1 (2003): 117, 122; ver también Huang, "Respecting Different Ways of Life," 1064; Jung H. Lee, "Finely Aware and Richly Responsible: The Daoist Imperative," *Journal of the American Academy of Religion* 68, no. 3 (2000): 531; Jung H. Lee, *The Ethical Foundations of Daoism: Zhuangzi's Unique Moral Vision* (New York: Palgrave-McMillan, 2014); Franklin Perkins, "Following Nature with Mengzi and Zhuangzi," *International Philosophical Quarterly* 45, no. 3 (2007): 333.
- 27 Huang, "The Ethics of Difference," 77; Lee, "Finely Aware and Richly Responsible," 512; Wenzel, "Ethics and Zhuangzi," 123.
- 28 La tolerancia se describe en Chris Fraser, "Skepticism and Value in the Zhuangzi," *International Philosophical Quarterly* 49, no. 4 (2009): 452; Yong Huang, "Respecting Different Ways of Life: A Daoist Ethics of Virtue in the Zhuangzi," *Journal of Asian Studies* 69, no. 4 (2010): 1058; Philip J. Ivanhoe, "Was Zhuangzi a Relativist?," in *Essays on Skepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi*, ed. Paul Kjellberg and Philip J. Ivanhoe (Albany: State University of New York Press, 1996), 208; Christian Helmut Wenzel, "Ethics and Zhuangzi: Awareness, Freedom, and Autonomy," *Journal of Chinese Philosophy* 30, no. 1 (2003): 116.

Los daoístas nunca se cansan de exaltar la variedad de vida en el planeta y la importancia de la singularidad. Así, los caballos de pura sangre pueden correr rápido, los bueyes pueden ser grandes, pero no pueden atrapar ratones como los gatos o como los perros mapaches; un búho puede ver perfectamente bien en la oscuridad, mientras que otros ven mejor durante el día<sup>29</sup>. Algunas criaturas viven en pantanos, pero la gente se enfermaría al hacerlo; otros viven en los árboles, pero los humanos se asustarían; viven en casas, que otros encontrarían restrictivas<sup>30</sup>. Las patas de un pato son cortas mientras que las de una grulla son largas, y cualquier intento enérgico de cambiar eso solo crearía daño<sup>31</sup>. En otras palabras, la naturaleza sabe lo que está haciendo, el diseño subyacente del universo organiza las cosas a la perfección, y no debemos tratar de adivinarlo dos veces o cambiarlo<sup>32</sup>. Así como “la aceptación de la diversidad ética es parte de la aceptación más amplia de la riqueza y diversidad del mundo mismo”<sup>33</sup>, nuestro trabajo es ser de mente abierta, adaptable y flexible<sup>34</sup>. Debemos cultivar la consideración recíproca de los demás, la apreciación de la variedad y el respeto por la singularidad individual<sup>35</sup>.

También es nuestro trabajo abstenernos de interferir en las decisiones y acciones de los demás. Si vemos a una persona en circunstancias difíciles, no importa cuán seguros estemos de que sabemos lo que es mejor para ellos, podemos hacer algunas sugerencias, pero en general debemos mantenernos fuera de su camino. Tenemos que permitirles encontrar lo que funciona mejor para sus tendencias inherentes, “cometer sus propios errores y encontrar su propio camino”<sup>36</sup>. “Está mal hacer algo por lo

29 *Zhuangzi*, cap. 17, citado en Burton Watson, *The Complete Works of Chuang-tzu* (New York: Columbia University Press, 1968), 180.

30 *Zhuangzi*, cap. 2, citado en Watson, *Complete Works*, 45.

31 *Zhuangzi*, cap. 8, citado en Watson, *Complete Works*, 100.

32 Yong Huang, “A Copper Rule versus the Golden Rule: A Daoist-Confucian Proposal for Global Ethics,” *Philosophy East & West* 55, no.3 (2005): 403; Huang, “The Ethics of Difference,” 77.

33 Wenzel, “Ethics and Zhuangzi,” 116.

34 Fox, “Concrete Ethics,” 86.

35 Chris Fraser, “Skepticism and Value in the *Zhuangzi*,” *International Philosophical Quarterly* 49, no. 4 (2009): 439, 453.

36 Huang, “The Ethics of Difference,” 89.

que creemos que es el bien de otra persona”<sup>37</sup>. Ejemplos clásicos en el Zhuangzi son los Señores del Norte y del Sur perforación de orificios en Hundun<sup>38</sup>; el marqués de Lu enjaulando a la rara ave marina y honrándola con un banquete<sup>39</sup>; y Bo Le domando caballos a su voluntad<sup>40</sup>, cada uno de los cuales causa la muerte del sujeto que esperan honrar<sup>41</sup>. Aunque Lady Li terminó disfrutando de su tiempo en el palacio Jin, estuvo mal secuestrarla, quitándole la capacidad de tomar una decisión autónoma sobre cómo vivir<sup>42 43</sup>

Tenemos que darnos cuenta de que nunca podremos ver la imagen completa, ponernos en los zapatos de otro o adivinar las intenciones del cielo. No tenemos bases firmes para valorar una cosa sobre otra como estándar permanente<sup>44</sup>. Aquí es donde el relativismo, el escepticismo y el perspectivismo juegan su papel: no como posiciones filosóficas en sí mismas, sino como herramientas hacia pautas éticas, como medios conscientes e intelectuales para aflojar la rigidez de los patrones de pensamiento preconcebidos, de la mente fija<sup>45</sup>.

---

37 Huang, “The Ethics of Difference,” 74.

38 *Zhuangzi*, cap. 7, citado en Watson, *Complete Works*, 97.

39 *Zhuangzi*, cap. 18, citado en Watson, *Complete Works*, 194.

40 *Zhuangzi*, cap. 9, citado en Watson, *Complete Works*, 104.

41 Huang, “The Ethics of Difference,” 75-76; Huang, “A Copper Rule,” 404; Chen, *Zhuangzi zhixue*, 99.

42 *Zhuangzi*, cap. 2, citado en Watson, *Complete Works*, 47.

43 Huang, “The Ethics of Difference,” 87; Dan Lusthaus, “Aporetic Ethics in the *Zhuangzi*,” en *Hiding the World in the World: Uneven Discourses on the Zhuangzi*, editado por Scott Cook (Albany: State University of New York Press, 2003), 171.

44 Huang, “The Ethics of Difference,” 89-90.

45 Lusthaus, “Aporetic Ethics,” 194.

## Ética situacional

La vida ética en el daoísmo significa hacer coincidir las actitudes y acciones con las situaciones<sup>46</sup>. El Liezi lo expresa más claramente:

En ninguna parte hay un principio que sea correcto en todas las circunstancias o una acción que sea incorrecta en todas las circunstancias. El método que usamos ayer podemos descartarlo hoy y volver a usarlo en el futuro. No hay un bien o un mal fijos para decidir si lo usamos o no. La capacidad de elegir tiempos y arrebatar oportunidades, nunca quedarse sin respuesta a los eventos, pertenece a los sabios<sup>47</sup>.

Los primeros daoístas defienden así una ética situacional, una heterogeneidad de valores, que requiere que olvidemos los enfoques estándar y las distinciones morales establecidas, viendo cada situación de nuevo<sup>48</sup>. “La acción correcta es una *determinación ocasional* dentro de una circunstancia concreta particular en lugar de una cuestión de principios”<sup>49</sup>. Como un niño despreocupado, prestamos nuestra atención

46 Lee, *Ethical Foundations of Daoism*, cap. 2; Eske Møllgaard, “Zhuangzi’s Religious Ethics,” *Journal of the American Academy of Religion* 71, no. 2 (2003): 349; Brian Lundberg, “A Meditation on Friendship,” en *Wandering at Ease in the Zhuangzi*, editado por Roger Ames (Albany: State University of New York Press, 1998), 214.

47 Liezi, cap. 8, citado en A. C. Graham, *The Book of Lieh-tzu* (London: A. Murray, 1960), 163-64; Antonio S. Cua, “Forgetting Morality: Reflections on a Theme in the Chuang-tzu,” *Journal of Chinese Philosophy* 4, no. 4 (1977): 312.

48 Véase Antonio S. Cua, “Forgetting Morality: Reflections on a Theme in the Chuang-tzu,” *Journal of Chinese Philosophy* 4, no. 4 (1977): 311; Alan, Fox “Concrete Ethics in a Comparative Perspective: Zhuangzi Meets William James.” In *Varieties of Ethical Reflection: New Directions for Ethics in a Global Context*, edited by Michael Barnhart, 67-92. Lanham, MD: Lexington Books, 2002, 81. Chris, Fraser “Skepticism and Value in the Zhuangzi.” *International Philosophical Quarterly* 49, no. 4 (2009): 449. A.C. Graham, *Disputers of the Dao: Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle, Ill.: Open Court Publishing Company, 1989; Yong Huang, “Respecting Different Ways of Life: A Daoist Ethics of Virtue in the Zhuangzi.” *Journal of Asian Studies* 69, no. 4 (2010b): 1049-69; Jung H. Lee, “Finely Aware and Richly Responsible: The Daoist Imperative.” *Journal of the American Academy of Religion* 68, no. 3 (2000): 530.

49 Cua, “Forgetting Morality,” 313.

con facilidad y novedad, pero no nos preocupa ni la hacemos coincidir con las normas establecidas. Por lo tanto, el imperativo moral aquí no es la “regla de oro” de los confucianos (tanto como de los antiguos griegos, el pensamiento tradicional indio y la Biblia)<sup>50</sup>; evitar hacer a los demás lo que uno no querría que se hiciera a sí mismo<sup>51</sup>.

Más bien, proponen “evitar hacer a los demás lo que uno no querría que le hicieran a sí mismo, alentando a las personas a conectarse con el cielo y vagar más allá de lo ordinario”<sup>52</sup>. Alternativamente, significa aplicar la regla del cobre: “Haz a los demás lo que ellos quieren que les hagamos”<sup>53</sup>, es decir, ser virtuoso con la naturaleza y con todos los seres<sup>54</sup>.

El enfoque ético en este sistema está en el receptor de la acción en lugar del actor, el paciente moral en lugar del agente moral o evaluador<sup>55</sup>. Cualquier acción no se juzga por algún principio general o por la actitud de su iniciador, sino “de acuerdo con lo que le hace al receptor”<sup>56</sup>. Una persona verdaderamente moral en este entendimiento, entonces, es “alguien que puede hacer coincidir su *tian* con el *tian* de sus pacientes morales”<sup>57</sup>.

---

50 Guenter Wohlfart, *Philosophical Daoism: Zhuangzi-Lectures 2005-2012*, 2012.

51 Huang, “A Copper Rule,” 395-402; Liu, *An Introduction to Chinese Philosophy*, 58, 53-54; David S. Nivison, “Golden Rule Arguments in Chinese Moral Philosophy,” en *The Ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy*, editado por Bryan W. van Norden (La Salle, Ill.: Open Court Publishing, 1996), 59-76.

52 Møllgaard, “Zhuangzi’s Religious Ethics,” 363; Eske Møllgaard, *An Introduction to Daoist Thought: Action, Language, and Ethics in the Zhuangzi* (London: Routledge, 2007), 118-19.

53 Huang, “A Copper Rule,” 394; Huang, “Respecting Different Ways of Life,” 1060.

54 Ip, “Daoism and the Foundation,” 339.

55 Huang, “The Ethics of Difference,” 72.

56 Huang, “The Ethics of Difference,” 73.

57 Huang, “Respecting Different Ways of Life,” 1059.

Al excluir cualquier estándar general o universal, esto también implica un énfasis en la igualdad, o al menos en la igualdad de oportunidades<sup>58</sup>. Uno debe “tratar a todos de acuerdo con sus tendencias naturales, observar su naturaleza interior”<sup>59</sup>. También significa que no podemos actuar sobre otro a menos que uno acepte que esta persona actúa igualmente sobre nosotros<sup>60</sup>, que debemos trabajar para transformarnos primero antes de siquiera pensar en transformar a otros<sup>61</sup>, y que no debemos dañar intencionalmente la vida de otro ser mientras aceptamos la muerte como parte del flujo natural<sup>62</sup>.

## Libertad de la dominación

En un nivel social y político más amplio, la demanda ética de autorrealización personal se traduce en el ideal de libertad en tres dimensiones: libertad de restricción externa y coerción por parte de otros (negativa); libertad para perseguir activamente los propios objetivos (positivo); y la libertad como autonomía o dominio sobre uno mismo (libertad), que incluye el derecho a desvincularse de la sociedad<sup>63</sup>. Esto significa tanto la liberación de los valores convencionales<sup>64</sup> como el ejercicio de los derechos humanos<sup>65</sup>.

- 
- 58 Cua, “Forgetting Morality,” 318; Huang, “Respecting Different Ways of Life,” 1054; Lee, “Finely Aware and Richly Responsible,” 522.
- 59 Huang, “Respecting Different Ways of Life,” 1059.
- 60 Møllgaard, “Zhuangzi’s Religious Ethics,” 361
- 61 Jean François Billeter, “Non-pouvoir et non-vouloir dans le *Zhuangzi*—un paradigme,” *Asiatische Studien/Etudes Asiatiques* 50.4 (1996): 875; Jean François Billeter, *Études sur le Tchouang Tseu* (Paris: Éditions Allia, 2008), 65.
- 62 Huang, “The Ethics of Difference,” 90.
- 63 Duncan, *A Primer of Modern Virtue Ethics*, 17; Jean François Billeter, *Leçons sur le Tchouang Tseu* (Paris: Éditions Allia, 2010), 108.
- 64 Fox, “Concrete Ethics,” 84.
- 65 Jung H. Lee, “Preserving One’s Nature: Primitivist Daoism and Human Rights,” *Journal of Chinese Philosophy* 34, no.4 (2007): 608; Ling Langtian 岭朗天, *Chan zhe qishui: Gan chu Zhuangzi xinling ziyou* 懺者其誰: 感觸莊子心靈自由 (*Confesión de un sabio: reflexiones sobre la libertad espiritual de Zhuangzi*) (Keelung: Huaqianshu chubanshe, 2012), 3. Sobre el valor del “respeto incondicional”, véase Jung H. Lee, *The Ethical Foundations of*

El principal obstáculo para la libertad en cualquier forma es la dominación, la distorsión deliberada del equilibrio inherente de la vida, la torsión forzada de los individuos en direcciones que no son las suyas<sup>66</sup> más obviamente a través del dominio social y político, el “poder absoluto ejercido por los que están al mando”<sup>67</sup>. “Para Zhuangzi, el reino del hombre está totalmente dominado por el poder”, dejando a la gente, “mutilada, castigada, intimidada”<sup>68</sup>. Como dice el texto: “En el mundo de hoy, las víctimas de la pena de muerte yacen amontonadas, los portadores de cangues se pisan los talones unos a otros, los que sufren castigos nunca se pierden de vista”<sup>69</sup>. Los daoístas nunca se cansan de señalar los peligros de la dominación social y política. Condena los excesos violentos y, lejos de ser pasivo y simplemente reconocer la ocurrencia de atrocidades, fomenta la resistencia contra ser arrastrado a juegos políticos<sup>70</sup>. Cuantas más personas sean fieles a sí mismas y crezcan a su manera, menos aceptarán la dominación de otros y, por extensión, el terror político. Por lo tanto, el texto elogia a los maestros que se mantienen alejados de la tentación del cargo y se relajan en su propio ser, la característica central de Zhuang Zhou en las hagiografías daoístas posteriores.

El poder político, entonces, es una carga para uno mismo y para la sociedad. Como si siguiera la famosa declaración de Lord Acton (1834-1902): “El poder corrompe, y el poder absoluto corrompe absolutamente”<sup>71</sup>, ve el poder político menos en términos de casos

---

*Daoism: Zhuangzi's Unique Moral Vision* (New York: Palgrave-McMillan, 2014), chap. 2; David B. Wong, “Daoism and the Problem of Equal Respect,” *Journal of Chinese Philosophy* 11, no. 2 (1984): 165. Para el perdón en el Zhuangzi véase Antonio S. Cua, “Forgetting Morality: Reflections on a Theme in the Chuang-tzu,” *Journal of Chinese Philosophy* 4, no. 4 (1977): 317; Eske Møllgaard, “Zhuangzi's Religious Ethics,” *Journal of the American Academy of Religion* 71, no. 2 (2003): 357.

66 Huang, “The Ethics of Difference,” 78; Billeter, *Leçons sur le Tchouang Tseu*, 77.

67 Lee, “Preserving One's Nature,” 608.

68 Møllgaard, “Zhuangzi's Religious Ethics,” 359, 354.

69 Zhuangzi, cap. 11, citado en Watson, *Complete Works*, 118.

70 Møllgaard, “Zhuangzi's Religious Ethics,” 348.

71 Sandra Wawrytko, “The Viability (*Dao*) and Virtuousity (*De*) of Daoist Ecology: Reversion (*Fu*) as Renewal,” *Journal of Chinese Philosophy* 32, no.1 (2005): 92.

concretos de dominación que en principio como un peligro para la integridad y la autorrealización. Aquellos que lo llevan son corrompidos por él o encuentran una manera de liberarse de él<sup>72</sup>.

El poder político como dominio es particularmente insidioso porque funciona sigilosamente invadiendo las mentes de las personas. Internalizado como “preocupación” o “preocupación” (*you* 憂), aparece en las formas mezquinas de las coacciones y apegos sociales, en el pensamiento ordinario que crea los patrones rígidos de la mente fija, en los juicios y prejuicios habituales que justifican el orden social y hacen que las personas se esfuercen por el reconocimiento social y los objetivos externo<sup>73</sup>. Activado como virtudes formales conscientemente elaboradas, como los valores confucianos clásicos<sup>74</sup>, esto conduce a sentimientos de vergüenza o pecado y convierte a las personas en “víctimas de su propia voluntad, subyugadas a su propia intencionalidad”<sup>75</sup>, de ahí el mandato del texto de practicar el ayuno mental, sentarse en el olvido y “olvidar la moralidad”<sup>76</sup>.

72 Billeter, “Non-pouvoir et non-vouloir,” 865-66; Billeter, *Études sur le Tchouang Tseu*, 57; Møllgaard, “Zhuangzi’s Religious Ethics,” 358-59; Wang Bo 王博, *Zhuangzi zhexue* 莊子哲學 (Beijing: Beijing daxue chubanshe, 2004), 31; Bo Wang, “Ch. 2: This Human World,” traducido por William Crawford, *Contemporary Chinese Thought* 38, no.2 (2007c): 47.

73 Møllgaard, “Zhuangzi’s Religious Ethics,” 350; Wu, *Chuang-tzu: World Philosopher at Play*, 127.

74 Hans-Georg Moeller, *Daoism Explained: From the Dream of the Butterfly to the Fishnet Allegory* (La Salle, IL: Open Court Publishing, 2004), 116-17.

75 Billeter, “Non-pouvoir et non-vouloir,” 866; Billeter, *Études sur le Tchouang Tseu*, 59; Møllgaard, “Zhuangzi’s Religious Ethics,” 360.

76 Donald N. Blakeley, “Hearts in Agreement: Zhuangzi on Dao Adept Friendship,” *Philosophy East & West* 58.3 (2008): 321; Cua, “Forgetting Morality,” 311; Møllgaard, “Zhuangzi’s Religious Ethics,” 357; Moeller, *Daoism Explained*, 119; Wu, *Chuang-tzu: World Philosopher at Play*, 121.

## Pecado y culpa

El filósofo francés Paul Ricoeur, en *The Symbolism of Evil*, describe este poder social internalizado como la etapa del “pecado”. Alcanza un nivel típico de las culturas primitivas donde el mal se define como “contaminación”. Caracterizada por la relación entre el individuo y el cosmos, la contaminación está controlada por un sistema detallado de prohibiciones y tabúes, “prescripciones minuciosas en dominios que para nosotros son éticamente neutrales”. El pecado, por el contrario, significa el desarrollo de una conciencia individual superior y, al mismo tiempo, define a la persona como un ser predominantemente social.

La etapa del pecado produce “elaborados códigos rituales, penales, civiles y políticos para regular la conducta”<sup>77</sup>, el reflejo concomitante de la moral internalizada en leyes aplicadas externamente<sup>78</sup>. El mal en esta etapa es una transgresión contra los demás seres humanos y el temido castigo es el caos social o la expulsión<sup>79</sup>. Desde el nivel cósmico de la contaminación, el mal ha surgido en lo personal y comunitario. El tabú ha sido reemplazado por el código, los dioses por los agentes de la sociedad y la ley, el vago poder vengativo de la naturaleza por las sanciones sociales y la amenaza de ser rechazado.

Para los daoístas, el camino a seguir desde esta etapa del pecado es reconocer el mal en dos niveles: como parte inherente de los procesos naturales, el yin necesario para cada yang, y como “el resultado de la distorsión de la armonía universal por parte del hombre”<sup>80</sup>. Al igual que lo “incorrecto” es el socio necesario de lo “correcto”, el mal es parte de un par intrínseco de opuestos, el complemento inherente del bien, como lo sombrío es para lo soleado. Por otro lado, y más relevante

---

77 Paul Ricoeur, *El simbolismo del mal* (Boston: Beacon Press, 1967), 27.

78 Natalie Henrich y Joseph Henrich, *Why Humans Cooperate: A Cultural and Revolutionary Explanation* (New York: Oxford University Press, 2007), 70.

79 Ricoeur, *El simbolismo del mal*, 63.

80 Derk Bodde, “Harmony and Conflict in Chinese Philosophy,” en *Essays on Chinese Civilization*, editado por Charles Le Blanc and Dorothy Borei (Princeton: Princeton University Press, 1981), 287.

---

social y éticamente, el mal ocurre en la distorsión del equilibrio natural, cuando se establecen y se adhieren estándares de excelencia, todos los cuales resultan ser ‘enredos’ para la humanidad, que se destruye por ello, cuando la singularidad se deja de lado en favor de un conjunto artificial de “deberes”<sup>81</sup>. Este tipo de maldad no es natural; creado por la sociedad con sus códigos y leyes, internalizado como vergüenza y pecado, es una fuerza hostil, una poderosa infracción de la sutileza del Dao.

El *Zhuangzi* se aleja de esto recuperando la conexión con el cosmos y, lo que es más importante y más revolucionario en su tiempo, cambiando firmemente el enfoque hacia la vida interior del individuo. Donde la contaminación significa orientar las acciones de uno hacia patrones cósmicos y el pecado es la formalización de las virtudes sociales, el camino hacia la libertad radica en concentrarse plenamente en los propios rasgos, talentos y tendencias personales, y expandirlos, tanto como sea posible en alineación con el cosmos y la sociedad, pero nunca vacilando y nunca perdiendo de vista el verdadero centro interno de uno.

Con su enfoque central en la autorrealización individual y personal en la felicidad perfecta, con su fuerte énfasis en los factores mentales que determinan la realidad y con su implacable impulso hacia la introspección y la conciencia subjetiva, las obras clásicas se desplazan hacia el individuo como el lugar de la toma de decisiones éticas. Las culturas occidentales también se movieron en esta dirección, dando lugar a la etapa que definió el mal en términos de “culpa”. Esto trajo el surgimiento de una conciencia delicada y escrupulosa, el reconocimiento de la responsabilidad personal por las propias intenciones y acciones, y la aceptación de un control interno en lugar de cósmico o social de los impulsos malignos<sup>82</sup>. El castigo se internalizó en el sentimiento no adulterado de que uno merece lo peor y la poderosa ansiedad que viene con su anticipación<sup>83</sup>.

---

81 A. C. Graham, “Daoist Spontaneity and the Dichotomy of ‘Is’ and ‘Ought,’” en *Experimental Essays on Zhuangzi*, editado por Victor H. Mair (Dunedin, Fla.: Three Pines Press, 2010).

82 Ricoeur, *El simbolismo del mal*, 100.

83 Ricoeur, *El simbolismo del mal*, 103.

Si bien el cambio hacia una mayor internalización condujo al dominio de la culpa en la cultura occidental, el desdén daoísta por todos los estándares establecidos, los valores impuestos externamente, el tráfico de poder y las costumbres mezquinas crearon una conciencia de sus peligros y guiaron a los chinos lejos de internalizarlos tan plenamente. Como resultado, la cultura china, a pesar del fuerte impacto del budismo con su sistema de culpa completamente desarrollado, siguió funcionando predominantemente en torno al pecado y la vergüenza, y se mantuvo libre del nivel de culpa intensa común en la India y en Occidente.

## Una comunidad de iguales

La conexión social ideal en el *Zhuangzi* es la de la amistad, la más igualitaria y equilibrada entre las cinco relaciones principales codificadas en el confucianismo<sup>84</sup>. La amistad se encuentra entre la reciprocidad directa y cercana del parentesco y la reciprocidad indirecta más compleja de conocidos y extraños, lo que permite la intimidad sin obligación ineludible o la codificación de normas sociales<sup>85</sup>. En la amistad, que “requiere una rendición radical”<sup>86</sup>, “dos individuos se involucran en un proyecto común de autorrealización mutua”<sup>87</sup>, respetándose plenamente como “fines en sí mismos”<sup>88</sup>, en el reconocimiento y la aceptación mutuos<sup>89</sup>.

---

84 Blakeley, “Hearts in Agreement,” 321, 329; Lee, *Ethical Foundations of Daoism*, cap. 3.

85 Henrich y Henrich, *Why Humans Cooperate*, 48; Jennifer Lundin Ritchie, “Daoism and Ecology: The Relationship between Morality and Group Size” (Ponencia presentada en la 6th International Daoist Studies Conference, Loyola Marymount University, Los Angeles, 2010).

86 Albert Galvany, “Distorting the Rule of Seriousness: Laughter, Death, and Friendship in the *Zhuangzi*,” *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 8, no.1 (2009): 54.

87 Duncan, *A Primer of Modern Virtue Ethics*, 30.

88 Duncan, *A Primer of Modern Virtue Ethics*, 93.

89 Blakeley, “Hearts in Agreement,” 320; David B. Wong, “Daoism and the Problem of Equal Respect,” *Journal of Chinese Philosophy* 11, no. 2 (1984): 173.

Los amigos se unen sobre la base de convicciones y objetivos comunes<sup>90</sup>. También se centran en la realización del Dao<sup>91</sup> y comparten “un compromiso con el proyecto de florecimiento daoísta”<sup>92</sup>. Esto también implica la capacidad de “no prestar atención al comportamiento adecuado, ignorar la apariencia personal y, sin siquiera cambiar la expresión facial, cantar en presencia de un cadáver”<sup>93 94</sup>. Hacen preguntas esenciales como: “¿Quién puede unirse a otros sin unirse a otros? ¿Quién puede hacer con los demás sin hacer con los demás? ¿Quién puede subir al cielo y vagar por las nieblas, vagar por el infinito y olvidar la vida para siempre y para siempre?”<sup>95</sup>. “¿Quién puede mirar al no-ser como su cabeza, a la vida como su espalda y a la muerte como su grupa? ¿Quién sabe que la vida y la muerte, la existencia y la aniquilación, son un solo cuerpo? ¡Seré su amigo!”<sup>96</sup>.

En lugar de ser definido por roles sociales y patrones convencionales<sup>97</sup>, son “amigos en la virtud”<sup>98</sup>, “individuos que, habiendo dejado de pensar en sus propios cuerpos y en sus propias vidas, son capaces de habitar *en*

90 Blakeley, “Hearts in Agreement,” 329.

91 Lundberg, “A Meditation on Friendship,” 212.

92 Lee, *Ethical Foundations of Daoism*, cap. 3.

93 *Zhuangzi*, cap. 6, citado en Watson, *Complete Works*, 86; y *Zhuangzi*, cap. 33, citado en Watson, *Complete Works*, 373.

94 Galvany, “Distorting the Rule of Seriousness,” 56.

95 *Zhuangzi*, cap. 6, citado en Watson, *Complete Works*, 86.

96 *Zhuangzi*, cap. 6, citado en Watson, *Complete Works*, 84; y *Zhuangzi*, cap. 23, citado en Watson, *Complete Works*, 257. Las discusiones de este pasaje aparecen en Donald N. Blakeley, “Hearts in Agreement: Zhuangzi on Dao Adept Friendship,” *Philosophy East & West* 58, no.3 (2008):318-19,325; Albert Galvany, “Distorting the Rule of Seriousness: Laughter, Death, and Friendship in the *Zhuangzi*,” *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 8, no.1 (2009):50; Romain Graiziani, *Fictions philosophiques du Tchouang-tseu* (Paris: Gallimard, 2006),187; Brian Lundberg, “A Meditation on Friendship,” In *Wandering at Ease in the Zhuangzi*, ed. Roger Ames (Albany: State University of New York Press, 1998),212; Jennifer Lundin Ritchie, “Daoism and Ecology: The Relationship between Morality and Group Size” (paper presented at the 6<sup>th</sup> International Daoist Studies Conference, Loyola Marymount University, Los Angeles, 2010), 9.

97 Galvany, “Distorting the Rule of Seriousness,” 320-21.

98 *Zhuangzi*, cap. 5, citado en Watson, *Complete Works*, 74.

ellos de una manera más genuina”<sup>99</sup>. No se unen para premios calculados o beneficios especiales, diseños conscientes o expectativas planificadas, sino en alegría intrínseca, olvidándose de sí mismos y de los demás en unión mística<sup>100</sup>. Al estar y no estar el uno con el otro<sup>101</sup>, ignoran las deficiencias personales: “El Maestro y yo hemos sido amigos durante diecinueve años y él nunca ha dejado ver que es consciente de que me falta un pie”<sup>102</sup>, y siempre cuidense unos a otros, llevándoles comida cuando sea necesario<sup>103</sup> y ofreciéndoles una generosa bienvenida cuando los visitan<sup>104</sup>.

Ven en el altruismo final, acercándose a la vida de una manera no centrada en el ego y manifestando las virtudes de la compasión, el amor y la generosidad en una apertura general al desarrollo individual<sup>105</sup>. “Independientemente del comportamiento de los demás, aceptan sus necesidades e intereses como propios”<sup>106</sup>, reflejando así la bondad original del universo en sus propias acciones y haciendo del mundo un lugar mejor<sup>107</sup>. Como dice el *Zhuangzi*

La amistad de un caballero, dicen, es insípida como el agua; la de un hombre mezquino, dulce como el vino rico. Pero la insipidez del caballero conduce al afecto, mientras que la dulzura del hombre mezquino conduce a la repulsión. Aquellos que no tienen una razón particular para unirse se separarán sin ninguna razón en particular<sup>108</sup>.

99 Galvany, “Distorting the Rule of Seriousness,” 58; Silja Graupe, “Do Daoist Principles Justify Laissez-Faire Policies? A Critical Examination of ‘Market Daoism,’” en *Wei Wu Wei: Essays on Daoist Philosophy*, editado por Lik Kuen Tong (Hong Kong: The International Institute for Field-Being Philosophy, 2011), 86.

100 Lundberg, “A Meditation on Friendship,” 212, 214, 216.

101 Blakeley, “Hearts in Agreement,” 325.

102 *Zhuangzi*, cap. 5, citado en Watson, *Complete Works*, 71.

103 *Zhuangzi*, cap. 6, citado en Watson, *Complete Works*, 91.

104 *Zhuangzi*, cap. 20, citado en Watson, *Complete Works*, 209.

105 Kohn, *Cosmos and Community*, 4.

106 J. Russell Kirkland, “The Roots of Altruism in the Daoist Tradition,” *Journal of the American Academy of Religion* 54 (1986): 70.

107 Fox, “Concrete Ethics,” 84; Lee, “Finely Aware and Richly Responsible,” 524.

108 *Zhuangzi*, cap. 20, citado en Watson, *Complete Works*, 215.

---

La comunidad ideal para las personas que se reúnen como amigos, entonces, es pequeña: todos los miembros se conocen y se relacionan entre sí en altruismo recíproco, haciendo un seguimiento fácil de la reputación de los demás y los favores intercambiados. Comunidades como esta, con no más de 150 miembros, el límite establecido para una cohesión grupal exitosa, existieron en realidad en el Paleolítico, hace unos 15 000 años. Reflejado en el famoso pasaje del *Daode jing* que ensalza el valor de los pueblos pequeños y aislados (cap. 80), forman la columna vertebral del ideal primitivista en el daoísmo antiguo y representan una forma más orgánica y natural de congregación humana<sup>109</sup>. Permanecen libres de reglas sociales impuestas y de razonamientos morales artificiales que, como han demostrado estudios recientes, es “un proceso ad-hoc agregado después del hecho para explicar las reacciones afectivas de una persona, que a su vez son simplemente marcadores somáticos o ‘atajos’ para vías de acción de supervivencia adaptativa”<sup>110</sup>.

En otras palabras, los daoístas persiguen un enfoque doble de la vida ética: una conciencia interna avanzada de los rasgos personales, que conduce a una búsqueda de la autorrealización, una intensificación de las fortalezas del carácter, una mayor tolerancia hacia los demás y la demanda de libertad política, combinada con un retorno a patrones más simples de estar en el mundo y formas más directamente recíprocas de interacción humana. Aunque gran parte del texto habla sobre los individuos y sus tendencias y acciones particulares, tiene un profundo mensaje social y político que es tan relevante hoy como lo fue en la antigua China.

---

109 Ritchie, “Daoism and Ecology,” 5.

110 Ritchie, “Daoism and Ecology,” 3, citando a Jonathan Haidt, “The New Synthesis in Moral Psychology,” *Science* 316 (2007): 998; Antonio Damasio, *Error de Descartes: emoción, razón y el cerebro humano* (New York: Avon Books, 1994).

---

## Referencias bibliográficas

- Billetter, Jean François. "Non-pouvoir et non-vouloir dans le *Zhuangzi*—un paradigme." *Asiatische Studien/Etudes Asiatiques* 50.4 (1996). 853-80.
- \_\_\_\_\_. *Études sur le Tchouang Tseu*. Paris: Éditions Allia, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Leçons sur le Tchouang Tseu*. Paris: Éditions Allia, 2010
- Blakeley, Donald N. "Hearts in Agreement: Zhuangzi on Dao Adept Friendship." *Philosophy East & West* 58.3 2008.:318-36.
- Bodde, Derk. "Harmony and Conflict in Chinese Philosophy." In *Essays on Chinese Civilization*, edited by Charles Le Blanc and Dorothy Borei, 237-96. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- Chen Guying 陳鼓應. *Zhuangzi zhixue 莊子哲學*. Taipei: Shangwu yinshu guan, 2010 [1970].
- Cua, Antonio S. "Forgetting Morality: Reflections on a Theme in the *Chuang-tzu*." *Journal of Chinese Philosophy* 4. no.4 (1977) :305-28.
- Curry, Patrick. *Ecological Ethics: An Introduction*. Cambridge: Polity Press, 2006.
- Damasio, Antonio. *Error de Descartes: emoción, razón y el cerebro humano*. New York: Avon Books, 1994.
- Duncan, Steven M. *A Primer of Modern Virtue Ethics*. New York: University Press of America, 1995.
- Fox, Alan. "Concrete Ethics in a Comparative Perspective: Zhuangzi Meets William James." In *Varieties of Ethical Reflection: New Directions for Ethics in a Global Context*, edited by Michael Barnhart, 67-92. Lanham, MD: Lexington Books, 2002.
- Fraser, Chris. "Skepticism and Value in the *Zhuangzi*." *International Philosophical Quarterly* 49, no. 4 (2009):439-57.
- Galvany, Albert. "Distorting the Rule of Seriousness: Laughter, Death, and Friendship in the *Zhuangzi*." *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 8, no.1 (2009):49-59.

- 
- Girardot, Norman J. *Myth and Meaning in Early Daoism: The Theme of Chaos (Hundun)*. Dunedin, Fla.: Three Pines Press, 2009 [1983].
- Graham, A. C. *The Book of Lieb-tzu*. London: A. Murray, 1960.
- \_\_\_\_\_. *Disputers of the Dao: Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle, Ill.: Open Court Publishing Company, 1989.
- \_\_\_\_\_. “Daoist Spontaneity and the Dichotomy of ‘Is’ and ‘Ought’.” In *Experimental Essays on Zhuangzi*, editado por Victor H. Mair, 3-22. Dunedin, Fla.: Three Pines Press, 2010 [1983].
- Graupe, Silja. “Do Daoist Principles Justify Laissez-Faire Policies? A Critical Examination of ‘Market Daoism’.” In *Wei Wu Wei: Essays on Daoist Philosophy*, editado por Lik Kuen Tong, 77-90. Hong Kong: The International Institute for Field-Being Philosophy, 2011.
- Graziani, Romain. *Fictions philosophiques du Tchouang-tseu*. Paris: Gallimard, 2006.
- Haidt, Jonathan. “The New Synthesis in Moral Psychology.” *Science* 316 (2007): 998-1002,
- Hendrichske, Barbara. *The Scripture on Great Peace: The Taiping jing and the Beginnings of Daoism*. Berkeley: University of California Press, 2006.
- Henrich, Natalie, y Joseph Henrich. *Why Humans Cooperate: A Cultural and Revolutionary Explanation*. New York: Oxford University Press, 2007
- Huang, Yong. “A Copper Rule versus the Golden Rule: A Daoist-Confucian Proposal for Global Ethics.” *Philosophy East & West* 55, no.3 (2005):394-425
- \_\_\_\_\_. “The Ethics of Difference in the *Zhuangzi*.” *Journal of the American Academy of Religion* 78, no.1 (2010<sup>a</sup>):65-99.
- \_\_\_\_\_. “Respecting Different Ways of Life: A Daoist Ethics of Virtue in the *Zhuangzi*.” *Journal of Asian Studies* 69, no. 4 (2010<sup>b</sup>):1049-69.

- Hursthouse, Rosalind. "Virtue Ethics." In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta. 2012. <http://plato.stanford.edu/>
- Idziak, Janine Marie. *Divine Command Morality*. Lewiston: Edwin Mellen Press, 1980.
- Ip, Po Keung. "Daoism and the Foundation of Environmental Ethics." *Environmental Ethics* 5 (1983):335-43.
- Ivanhoe, Philip J. "Was Zhuangzi a Relativist?" In *Essays on Skepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi*, edited by Paul Kjellberg and Philip J. Ivanhoe, 196-214. Albany: State University of New York Press, 1996.
- Kaltenmark, Max. "The Ideology of the *T'ai-p'ing-ching*." In *Facets of Daoism*, edited by Holmes Welch and Anna Seidel, 19-52. New Haven: Yale University Press, 1979.
- Keown, Damien. *La naturaleza de la ética budista*. New York: St. Martin's Press, 1992.
- Kirkland, J. Russell. "The Roots of Altruism in the Daoist Tradition." *Journal of the American Academy of Religion* 54 (1986):59-77.
- Kohn, Livia. "Yin and Yang: The Natural Dimension of Evil." In *Philosophies of Nature: The Human Dimension*, edited by Robert S. Cohen and Alfred I. Tauber, 89-104. New York: Kluwer Academic Publishers, Boston Studies in the Philosophy of Science, 1992.
- \_\_\_\_\_. "The Sage in the World, the Perfected Without Feelings: Mysticism and Moral Responsibility in Chinese Religion." In *Crossing Boundaries: Essays on the Ethical Status of Mysticism*, editado por G. William Barnard and Jeffrey J. Kripal, 288-306. New York: Seven Bridges Press, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Cosmos and Community: The Ethical Dimension of Daoism*. Cambridge, Mass.: Three Pines Press, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Zhuangzi: Text and Context*. St. Petersburg, Fla.: Three Pines Press, 2014.
- Le Blanc, Charles. "From Ontology to Cosmogony: Notes on *Chuang-tzu* and *Huai-nan-tzu*." In *Chinese Ideas About Nature and Society: Studies in Honor of Derk Bodde*, editado por Charles Le Blanc and Susan Blader, 117-29. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1987.

- Lee, Jung H. "Finely Aware and Richly Responsible: The Daoist Imperative." *Journal of the American Academy of Religion* 68, no. 3 (2000): 511-36.
- \_\_\_\_\_. "Preserving One's Nature: Primitivist Daoism and Human Rights." *Journal of Chinese Philosophy* 34, no.4 (2007):597-612.
- \_\_\_\_\_. *The Ethical Foundations of Daoism: Zhuangzi's Unique Moral Vision*. New York: Palgrave-McMillan,2014.
- Ling Langtian 岭朗天. *Chanzhe qishui: Gan chu Zhuangzi xinling ziyou* 懺者其誰: 感觸莊子心靈自由. (*Confesión de un sabio: reflexiones sobre la libertad espiritual de Zhuangzi*). Keelung: Huaqianshu chubanshe, 2012.
- Liu Fensui 劉盼遂. "Shen Guo Xiang zhu Zhuangzi budao Xiang Xiu" 申郭象注莊子不盜向秀. *Wenzi tongmeng* 文子同盟10 (1928).
- Liu, Jee Loo. *An Introduction to Chinese Philosophy: From Ancient Philosophy to Buddhism*. Malden, Mass.: Blackwell Publishing,2006.
- Liu, Xiaogan 劉笑敢. "Sartre and Chuang Tzu's Views on Freedom." Traducido por Zhu Shida. *Social Sciences in China* 9, no.3 (1988):93-111.
- \_\_\_\_\_. *Classifying the Zhuangzi Chapters*. Traducido por William E. Savage. Ann Arbor: University of Michigan, Center for Chinese Studies, 1994.
- \_\_\_\_\_. "Naturalness (*Tzu-jan*), the Core Value in Daoism: Its Ancient Meaning and Its Significance Today." In *Lao-tzu and the Dao-te-ching*, editado por Livia Kohn and Michael LaFargue, 211-28. Albany: State University of New York Press, 1998.
- \_\_\_\_\_. "An Inquiry into the Core Value of Laozi's Philosophy." In *Religious and Philosophical Aspects of the Laozi*, edited by Mark Csikszentmihalyi and Philip J. Ivanhoe, 211-38. Albany: State University of New York Press, 1999.

- \_\_\_\_\_. *Laozi gujin: Wuzhong duikan yu xiping yinlun* 老子古今:五種對勘與析平引論. (El Laozi antiguo y moderno: cinco comparaciones y un análisis crítico) Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2006.
- Lundberg, Brian. "A Meditation on Friendship." In *Wandering at Ease in the Zhuangzi*, editado por Roger Ames, 211-18. Albany: State University of New York Press, 1998.
- Lusthaus, Dan. "Aporetics Ethics in the *Zhuangzi*." In *Hiding the World in the World: Uneven Discourses on the Zhuangzi*, editado por Scott Cook, 163-206. Albany: State University of New York Press, 2003.
- Mabbott, J. D. *An Introduction to Ethics*. Garden City: Anchor Books, 1969.
- Major, John S. *Heaven and earth in Early Han Thought: Chapters Three, Four, and Five of the Huainanzi*. Albany: State University of New York Press, 1993.
- Moeller, Hans-Georg. *Daoism Explained: From the Dream of the Butterfly to the Fishnet Allegory*. La Salle, IL: Open Court Publishing, 2004.
- \_\_\_\_\_. *The Moral Fool: A Case for Amoralism*. New York: Columbia University Press, 2009.
- Møllgaard, Eske. "Zhuangzi's Religious Ethics." *Journal of the American Academy of Religion* 71, no 2 (2003):347-70.
- \_\_\_\_\_. *An Introduction to Daoist Thought: Action, Language, and Ethics in the Zhuangzi*. London: Routledge, 2007.
- Niebuhr, Helmut Richard. *The Responsible Self: An Essay in Christian Moral Philosophy*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1999.
- Nivison, David S. "Golden Rule Arguments in Chinese Moral Philosophy." In *The Ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy*, by David S. Nivison, editado por Bryan W. van Norden, 59-76. La Salle, Ill.: Open Court Publishing, 1996.
- Perkins, Franklin. "Following Nature with Mengzi and Zhuangzi." *International Philosophical Quarterly* 45, no. 3 (2007):327-40.

- Ricoeur, Paul. *El simbolismo del mal*. Boston: Beacon Press, 1967.
- Ritchie, Jennifer Lundin. "Daoism and Ecology: The Relationship between Morality and Group Size." Paper Presented at the 6<sup>th</sup> International Daoist Studies Conference, Loyola Marymount University, Los Angeles, 2010.
- Schofer, Jonathan Wyn. 2005. "Self, Subject, and Chosen Subjection: Rabbinic Ethics and Comparative Possibilities." *Journal of Religious Ethics* 33, no.2 (2005) :255-91.
- Seligman, Martin E. P. *Felicidad auténtica: Usar la nueva psicología positiva para realizar su potencial de realización duradera*. New York: Free Press, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Floreecer: una nueva comprensión visionaria de la felicidad y el bienestar*. New York: Free Press, 2011.
- Van Norden, Bryan W. *Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Wang Baoxuan 王葆琰. *Xuanxue tonglun 玄學通論*. (Tratado general sobre la metafísica oscura). Taipei: Wunan tushu chuban gongsi, 1996.
- \_\_\_\_\_. *LaoZhuang xue xintan 老莊學新探*. (Nuevas exploraciones en los estudios de Lao y Zhuang) Shanghai: Shanghai wenhua chubanshe, 2002.
- Wang, Bo 王博. *Zhuangzi zhexue 莊子哲學*. (La filosofía de Zhuangzi) Beijing: Beijing daxue chubanshe, 2004.
- \_\_\_\_\_. "Ch. 2: This Human World." Traducido por William Crawford. *Contemporary Chinese Thought* 38, no.2 (2007c):37-69.
- \_\_\_\_\_. *Zhuangzi: Thinking through the Inner Chapters*. Translated by Livia Kohn. St. Petersburg, Fla.: Three Pines Press, 2014.
- Wang, Youru. "Philosophy of Change and the Deconstruction of Self in the *Zhuangzi*." *Journal of Chinese Philosophy* 27, no.3 (2000):345-60.
- Watson, Burton. *The Complete Works of Chuang-tzu*. New York: Columbia University Press, 1968.

- Wawrytko Sandra. "The Viability (*Dao*) and Virtuosity (*De*) of Daoist Ecology: Reversion (*Fu*) as Renewal." *Journal of Chinese Philosophy* 32, no.1 (2005): 89-103.
- Weed, Laura E. "Daoist Mysticism: Embodiment, *Eudaimonia*, and Flow." In *Wei Wu Wei: Essays on Daoist Philosophy*, edited by Lik Kuen Tong, 44-56. Hong Kong: The International Institute for Field-Being Philosophy, 2011.
- Wenzel, Christian Helmut. "Ethics and Zhuangzi: Awareness, Freedom, and Autonomy." *Journal of Chinese Philosophy* 30, no.1(2003):115-26.
- Wohlfart, Guenter. *Philosophical Daoism: Zhuangzi-Lectures 2005-2012*.
- Wong, David B. "Daoism and the Problem of Equal Respect." *Journal of Chinese Philosophy* 11, no. 2 (1984): 165-83.
- \_\_\_\_\_. "Identifying with Nature in Early Daoism." *Journal of Chinese Philosophy* 36, no.4 (2009):568-84.
- Wu, Kuang-ming. *Chuang-tzu: World Philosopher at Play*. Albany: State University of New York Press, 1982.