

# LA TRADUCCIÓN DEL TÉRMINO «DAO» (道) AL ESPAÑOL EN EL «ZHAN GUO CE» (戰國策)

Javier Caramés Sánchez  
*National Taiwan University*

El término *dao* encierra uno de los conceptos más relevantes y, al mismo tiempo, más complejos del pensamiento chino clásico. En este capítulo trabajaremos el uso de este sinograma y su traducción al español en el *Zhan Guo Ce* 戰國策 y analizaremos el significado de *dao* con el fin de analizar su uso dentro del contexto político en el que se desarrolla el pensamiento chino clásico y proponer soluciones a los problemas que presenta la traducción de este sinograma al español. Veremos que la principal dificultad que presenta su traducción está en aquellos casos en los que hace referencia a la acción de persuadir o hablar. Dicho problema no se debe a la confluencia de vocablos diferentes en un mismo sinograma sino a una concepción cognitiva de lo que es un camino que, aunque tiene una mayor presencia en chino clásico, no está del todo ausente en el español.

La forma más apropiada de traducir *dao* en el *Zhan Guo Ce* es ‘camino’ tanto para aquellos casos en los que hace referencia a una vía *sensu stricto* como cuando alude a la forma de conseguir un logro de naturaleza política o personal. La elección de camino en lugar de vía se debe a que este vocablo en español tiene un uso muy amplio que abarca desde un sendero hasta una carretera y puede convertirse en verbo con la palabra ‘encaminar’.

En la mayor parte de los casos, *dao* alude a un camino o, algunas ocasiones, a pasar por un camino. De la misma forma que en español,

el camino puede ser empleado en sentido metafórico para referirse a lo que lleva al éxito político. Camino también puede ser adjetivado con bueno o malo. Podemos hablar de buen camino o de mal camino. En los mencionados casos, *dao* no presenta ninguna dificultad para ser traducido al español. El principal problema surge cuando *dao* tiene el sentido de 'hablar'. No existe ninguna acepción de camino en español que englobe este uso.

No obstante, la asociación del lenguaje con un camino no está del todo ausente en la lengua española. La palabra discurso en español procede del latín *discursus* cuyo significado es 'correr alrededor'. En consecuencia, no podemos negar la existencia de una asociación cognitiva entre la acción de hablar y el camino. El problema no radica en su ausencia sino en su mayor o menor grado de presencia.

En este capítulo veremos que lo que hace significativamente más frecuente la asociación del camino con hablar es el contexto político en el que *dao* es empleado. Este uso aparece en contextos en los cuales se intenta convencer a un gobernante de algo. Veremos más abajo que la persuasión es un proceso. Por lo tanto, *dao* debe ser entendido como encaminar o mostrarle el camino a alguien. A esto es preciso sumar el hecho de que este sinograma es empleado con una altísima frecuencia para referirse a lo que lleva a la victoria o la derrota, tanto en sentido literal como metafórico.

## 1. FUNDAMENTOS TEÓRICOS Y METODOLÓGICOS

Un pilar esencial de este análisis es el principio metodológico de que el pensamiento clásico chino responde a las mismas necesidades humanas que el grecorromano. Lloyd y Sivin señalan que en la China y la Grecia clásicas desarrollaron un lenguaje y estructuras abstractas que pudieron ser utilizadas para indagar en cada aspecto de la experiencia individual o colectiva. Las personas de estas dos sociedades no se contentaban con aceptar la tradición de forma simple sino que pusieron en duda sus planteamientos. En ambas tradiciones hubo especialistas que tomaron el liderazgo e intentaron ganar presencia y prestigio. Los seres humanos debían entender el orden que les correspondía dentro del cosmos. Asimismo, los científicos de ambas tradiciones tuvieron

que convencer a sus contemporáneos de la validez de sus ideas (Lloyd y Sivin).

Obviamente, ambas tradiciones intelectuales no son completamente iguales y tienen derivas diferentes. En el pensamiento chino tiene más presencia y relevancia la idea de que las emociones deben ser moldeadas. A este respecto son relevantes los trabajos de investigación de Edward Slingerland y Michael Puett. Ambos apuntan que, a diferencia del pensamiento occidental muy centrado en el control de la parte racional del cerebro sobre la parte instintiva, en el pensamiento chino clásico es predominante la idea de que la parte instintiva debe ser moldeada con el fin de que el individuo actúe correctamente de forma espontánea. Puett en el libro *El camino: Todo lo que la filosofía china puede enseñarte para tener una vida mejor* señala que la principal aportación del pensamiento chino es la idea de que el corazón y la mente están íntimamente unidos. Lo que produce el comportamiento moral son disposiciones emocionales que se generan a partir de una serie de rituales que modifican el comportamiento.

Edward Slingerland en su obra *Effortless Action: Wu-wei As Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China* observa que la búsqueda de la espontaneidad es un elemento clave en el debate filosófico chino. A pesar de que hay posturas muy divergentes y completamente opuestas, la pregunta de cómo puede moverse el individuo por la vía de forma espontánea es omnipresente en el pensamiento chino. La manifestación más obvia de esta línea de pensamiento es la metáfora de la *wu-wei*<sup>1</sup> 無為 o, tal y como la traduce el propio Slingerland, 'la acción sin esfuerzo' (Slingerland 2003: 9). Además de los sinogramas *wu-wei* 無為, a esta metáfora también pertenecen otros términos como 'seguir' *cong* (從) o 'fluir junto con' *shun* (順), estar físicamente *an* 'a gusto' (安), 'encajar' *yi* 宜 u 'olvidar' *wang* (亡). El camino debe ser entendido dentro de este conjunto de metáforas en torno a las cuales se articula el pensamiento chino (Slingerland 2003: 11).

Existen diferentes formas de enunciar la realidad pero eso no significa que este lenguaje determine el debate filosófico. Edward Slingerland señala que, si el lenguaje determina el pensamiento, todos

---

1 La transcripción empleada es el *hanyu pingyin*.

deberían haber pensado más o menos las mismas cosas. Lo mismo tendría que ser cierto aplicado a los antiguos griegos y a los descendientes de usuarios de las lenguas indoeuropeas (Slingerland 2019: 6). Podemos afirmar que existe una significativa diferencia entre las interacciones de los términos que se generan en el debate de ideas. Sin embargo, estas interacciones de términos que surgen en contextos culturales diferentes responden a las mismas necesidades humanas. La forma más apropiada de estudiar las ideas que se desarrollaron en el pensamiento chino clásico es identificar metáforas. Esta es la postura metodológica de Edward Slingerland, según el cual, identificar las metáforas clave evita llegar a conclusiones inexactas como, por ejemplo, afirmar que no existía el concepto de verdad en el pensamiento chino, apelando a la inexistencia de un término específico en chino clásico (Slingerland 2003: 11).

Lakoff y Johnson (119-122) ven las metáforas como figuras de pensamiento y critican la visión tradicional procedente de Aristóteles según la cual las metáforas son un simple artefacto literario. Consideran también errado el principio de que las metáforas no tienen ninguna relación con lo objetivo y, en consciencia, no pueden expresar enunciados verdaderos.

La teoría tradicional de la metáfora parte de una serie de errores que llevan a la conclusión equivocada de que esta no sirve para expresar ideas objetivas. En primer lugar, se oponen a que la metáfora es un asunto exclusivamente de palabras y no es una figura de pensamiento. En opinión de la Lakoff y Johnson (123-127), el lenguaje metafórico

- 1) es un reflejo del pensamiento metafórico,
- 2) no es ajeno al lenguaje cotidiano,
- 3) no es un desvío de la lengua común sino que por el contrario es lo normal, tal y como podemos observar en la frecuencia con la cual el amor es representado como si fuese un viaje.

Asimismo, Lakof y Johson refutan que las llamadas "metáforas muertas" se hayan convertido en expresiones literales tras haberse congelado su significado original. En opinión de los autores, en estos casos no tenemos una evolución de un lenguaje metafórico a otro

literal, se trata simplemente de un cambio de significado derivado del olvido de aquello a lo que la palabra en cuestión aludía originalmente. Por último, señalan que consideran incorrecta la afirmación de que la metáfora se basa en similitudes preexistentes entre el referente de la palabra en sentido literal y el referente figurado de esa misma palabra cuando se convierte en metáfora<sup>2</sup>.

Siendo la filosofía producto del lenguaje no podemos ignorar las metáforas en torno a las cuales éste se constituye ni tampoco el hecho de que diferentes metáforas nos muestran un planteamiento de la realidad específico que determina la forma en que los pensadores antiguos mostraban sus opiniones.

Resumendo lo anterior, por una parte, el pensamiento chino responde a la necesidad de buscar nuevas respuestas a una realidad que es puesta en cuestión, de una forma muy similar a lo que ocurrió en Grecia. Asimismo, se desarrolló una terminología específica para aludir a esta realidad basada en conjuntos de metáforas, como la metáfora de *wu-wei* 無為 cuyo fundamento es una visión del cuerpo presente en muchas y diversas lenguas de que existe un yo consciente y un yo inconsciente (Slingerland 2003: 28-29) La tesis que propongo en este capítulo de que *dao* debe ser siempre traducido por camino o por derivados se basa precisamente en este planteamiento. Veremos más abajo que *dao* tiene un uso en sentido estricto y otro metafórico que están estrechamente vinculados entre sí: *dao* alude constantemente al sendero por el cual un ejército es conducido hasta el enemigo y, empleado en sentido figurado, es el camino que conduce a un individuo o un estado hacia el éxito o el fracaso, hacia lo bueno o hacia lo malo. En sentido tanto estricto como metafórico, *dao* es una vía que conduce hacia un destino importante.

Por todo ello y con el fin de mantener una de las metáforas más esenciales del pensamiento chino, es conveniente utilizar el término camino para la traducción de *dao*. La elección de 'camino' en lugar de otros vocablos con significado próximo como podría ser 'vía', 'sendero', 'carretera', etc., se basa en el significado bastante amplio que abarca desde un sendero hasta una vía de comunicación mayor pasando por

---

2 A todo este respecto, para más información acerca de la metáfora, en general, y sobre todo de la metáfora en la lengua china, véanse Yu (1998) y Lamarti (2016).

otros usos en sentido metafórico como el camino hacia el éxito o el buen camino. Asimismo, la palabra más adecuada para traducir *dao* con el sentido de 'guiar' o 'hablar' es el vocablo 'encaminar' o 'llevar por un camino' que nos transmite al mismo tiempo la idea de camino y la de persuasión. Persuadir es llevar al receptor por un camino determinado que conduce a un fin concreto.

## 2. SOBRE EL «ZHAN GUO CE»

*Dao* es un término filosófico y también es relevante en el ámbito de la religión. Sin embargo, en el Período de los Reinos Combatientes es, ante todo, un término político. Esto es apreciable en la que quizás sea la obra más representativa que trata este sinograma, el *Daodejing* 道德經. En un artículo publicado recientemente en la revista *Encuentros en Catay*, José Ramón Álvarez realiza un análisis de su contenido y observa que de los 81 capítulos del *Daodejing*, 60 tratan de política. En su análisis también destaca que el objetivo esencial de la obra de Lao Tsé es el cultivo de las aptitudes básicas del que manda (Álvarez 56-157). El uso de *dao* como término político es especialmente visible en el *Zhan Guo Ce*, un conjunto de escritos de persuasión política donde no hay una doctrina concreta que los unifique ideológicamente.

El *Zhan Guo Ce* es una recopilación de diversos escritos procedentes de los Reinos Combatientes realizada por el erudito de la dinastía Han Liu Xiang (劉向). A diferencia de otros textos claramente asociados con determinadas escuelas de pensamiento y corrientes ideológicas, en esta recopilación de escritos podemos encontrarlos con múltiples posturas políticas, desde legistas hasta taoístas, pasando por confucianos y moístas entre otros. En consecuencia, en el *Zhan Guo Ce* podemos estudiar términos clave del pensamiento chino dentro de su contexto político y sin unas definiciones cerradas marcadas por corrientes de pensamiento específicas. La variedad de significados de la terminología política del *Zhan Guo Ce* es muy visible en el sinograma *zhong* (忠). Tal y como apunta Sato, esta obra nos permite ver una amplia variedad de concepciones sobre la lealtad en el período de los Reinos Combatientes (Sato 110-118).

Existe debate académico sobre el género en el que debe incluirse. Hay un claro consenso en la falta de precisión histórica del *Zhan Guo Ce*. Sin embargo, lo que narra tampoco es completamente ficticio. Crump señala que al menos cuatro hechos históricos del *Zhan Guo Ce* son ciertos. Estos son: la toma de Han-Tan por parte del rey Hui, el ataque de Qin a Yiyang, la guerra de Yan contra Qi y el Asedio de Han-Tan por parte de Qin. Por eso, comenta Crump, en el *Zhan Guo Ce* hay una recreación de hechos históricos (Crump 58-74)

Zheng Liangshu realiza una división entre los capítulos que ponen el énfasis en los hechos y los que se basan en los discursos. Considera que algunos de los escritos del *Zhan Guo Ce* son registros de sucesos históricos. Estos fragmentos son objetivos y valoran el desarrollo de los hechos. En contraposición con estos, hay otros escritos que contenían discursos como los que existían en el período de Primaveras y Otoños. Estos se preocupan por la expresión y no tanto los hechos históricos (Zheng Liangshu 139-154).

He Jin observa que existen ciertas diferencias entre el *Zhan Guo Ce* y el resto de libros de historia. En primer lugar, en el *Zhan Guo Ce* existe una imprecisión en la información relativa a las fechas. En segundo lugar, muchos de los nombres de los personajes históricos son incorrectos. En algunos casos ni siquiera se dan los nombres de los que persuaden. En tercer lugar, existe un desorden cronológico considerable en los hechos históricos que aparecen en el *Zhan Guo Ce*. A estos tres problemas de precisión histórica, He Jin añade las siguientes dos peculiaridades: en primer lugar, hay muchos pasajes que se repiten; en segundo lugar, a diferencia de los demás libros de historia, lo que más se transmite en el *Zhan Guo Ce* son deliberaciones sobre estrategias y planes. Por eso, He Jin sostiene que el *Zhan Guo Ce* es un libro en el que confluyeron escritos de naturaleza similar cuyo contenido son deliberaciones sobre estrategias (He Jin 136-154).

La composición de este libro es compleja. Liu Xiang fue el que lo editó, pero no su autor. Esta obra está hecha con numerosos escritos procedentes del Período de los Reinos Combatientes. Pei Dengfeng señala que la composición del *Zhan Guo Ce* tendría cuatro fases. La primera de estas tendría lugar desde los Reinos Combatientes hasta la dinastía Han. En esta fase los expertos en estrategias (*ceshi* 策士)

escribieron borradores para preparar sus persuasiones. Estos escritos les servirían a otros como modelo. Con el fin de darle prestigio, se le atribuyó su autoría a personalidades como Su Qin o Zhang Yi. Muchos de estos fueron compuestos a partir de historias transmitidas oralmente. La segunda fase fue la recopilación de los discursos que transmitían el arte de la Escuela *Zongheng*. Este proceso se dio en los primeros tiempos de la dinastía Han. El tercero fue la edición del *Zhan Guo Ce* realizada por Liu Xiang. La cuarta fase fue la reedición del *Zhan Guo Ce* hecha por Zeng Gong durante la dinastía Song. Pei Dengfeng también señala que los escritos del *Zhan Guo Ce* han llegado a través de diversos canales: los libros del periodo de los Reinos Combatientes no sólo estaban en posesión de reyes y señores feudales sino que también circulaban entre el pueblo (Pei Dengfeng 31-40).

He Jin argumenta que el motivo por el que Liu Xiang agrupó escritos de diversa procedencia fue su contenido. Todos estos transmiten un arte de hacer planes y estrategias de los expertos en persuasión de la Escuela *Zongheng*. Considera que la diferencia de contenido de estos libros no era tan grande como la que plantea Zheng Liangshu. Con respecto a los ocho volúmenes divididos por reinos que menciona Liu Xiang, He Jing opina que Liu Xiang no está hablando de un libro, tal y como cree Zheng Lianshu, sino que lo que quiere decir en esta frase es que él hizo una división por reinos de todos los escritos de diverso origen que confluyeron en el *Zhan Guo Ce* (He Jin 11-12)

De lo que no cabe duda es de que, a pesar de su falta de rigor histórico en relación con las fechas y los nombres, nos muestra cómo era el contexto de toma de decisiones en el que se desarrolló la filosofía clásica del pensamiento chino. Es precisamente por este motivo por el que Liu Xiang consideró valioso recopilar este conjunto de escritos procedente de un período de tiempo de varios siglos. En palabras de su propio editor, el *Zhan Guo Ce* se caracteriza por:

戰國之時，君德淺薄，為之謀策者，不得不因勢而為資，據時而為。故其謀，扶急持傾，為一切之權，雖不可以臨國教化，兵革救

急之勢也。皆高才秀士，度時君之所能行，出奇策異智，轉危為安，運亡為存，亦可喜。

En la época de los Reinos Combatientes, la virtud del gobernante era superflua y escasa. Los que les hacían estrategias no podían no tener como recurso el apoyarse en situaciones de ventaja y actuaban conforme a las circunstancias. Por este motivo, sus estrategias se apoyaban y agarraban a situaciones urgentes y complejas y realizaban planes extraordinarios. Aunque no se pueden emplear para educar al estado, tienen el poder para salvar a un ejército de situaciones extremas. Todos eran *shi* con mucho talento que medían aquello que el gobernante era capaz de realizar. Puesto que su talento era excepcional, sus estrategias únicas, cambiaban las situaciones de peligro por la estabilidad y salvaban reinos que iban a sucumbir. [Por eso] también pueden ser apreciadas (Fan Xiangyong 范祥雍 y Fan Bangjin 范邦瑾 3)<sup>3</sup>.

Con todo, los mencionados escritos de persuasión política que nos encontramos en el *Zhan Guo Ce* no son exactamente iguales a los de la oratoria grecorromana. Este hecho ha provocado debate académico sobre si debemos considerar que el *Zhan Guo Ce* es una obra de retórica. Goldin realiza una serie de objeciones señalando que algunos de sus capítulos no tienen ninguna relación con la retórica sino que son estratagemas en las que no hay ningún ejemplo de persuasión (Goldin 87–88). Goldin también observa que los manuales de retórica más influyentes de la Roma Antigua tienen una organización clara de sus enseñanzas mientras que los escritos que recopiló Liu Xiang están ordenados por estados y no por apartados relacionados con el estilo o por temas. El lector puede conocer estrategias retóricas apropiadas para determinadas situaciones pero no se le proporciona una teoría unificada. Los ejercicios de retórica de la Roma Antigua recreaban situaciones históricas con el fin de que los jóvenes romanos fuesen hombres de estado competentes dentro del molde clásico (Goldin 2-6). Este hecho es también señalado por Crump: *Zhan Guo Ce* es una mezcla de diversos escritos en los que predominan las *persuasiones*. Crump Separa estas *persuasiones* de lo que denomina fragmentos de

---

3 Las traducciones que aparecen en este artículo han sido todas realizadas por el autor. El sistema de transcripción empleado es el *hanyu pingyin*.

*romance-persuasión* en las que los discursos y la narración se combinan al mismo tiempo. Existen otras narraciones que están relacionadas con la devoción por el honor que no se pueden considerar persuasiones (Crump 58-74 y 79-82 ).

En el libro *Zhan Guo Ce Xiuci Yanjiu* defendí que en el *Zhan Guo Ce* hay un predominio claro de los capítulos centrados en la persuasión. Además, en aquellos capítulos en los que hay un predominio de la prosa nos encontramos con información relevante desde el punto de vista de la retórica y ejemplos de persuasión. Por este motivo, el *Zhan Guo Ce* es una obra que proporciona mucha información sobre el arte de la persuasión en el período de los Reinos Combatientes (Caramés Sánchez 2015: 19-39).

Lo que nos muestran ciertos textos del *Zhan Guo Ce* es que la persuasión es un proceso. No se da en un momento determinado sino que es la consecuencia de complejas interacciones entre reyes, señores feudales, ministros, embajadores e, incluso, las masas populares. Sobre este aspecto profundizaremos más en la sección dedicada a *dao* entendido como 'hablar'.

Mi análisis de *dao* se basa en entender el *Zhan Guo Ce* como un conjunto de *ce* 策, sinograma que traduciré por 'estrategias', procedentes del período de los Reinos Combatientes. Además del significado de 'estrategia' *ce* 策 también hace referencia a documentos sobre estrategias.

*Dao* está íntimamente relacionado con *ce* 策 y debe entenderse con la siguiente metáfora: el gobernante es un auriga y el estado es su carro. Frente a él hay varias formas de elegir y, a su lado, hay ministros con diferentes ideas que pugnan entre sí por ganarse el favor del gobernante. En un artículo publicado en *Encuentros en Catay* comparando el pensamiento platónico-socrático con el taoísta señalé que el elemento histórico que hace posible que existan aspectos comparables entre dos escuelas sin ningún vínculo aparente entre sí es un contexto político común caracterizado por una apertura significativa del poder político hacia los no aristócratas. En los Reinos Combatientes ganarse el favor de un rey o un gobernante llevaba a obtener prestigio y riquezas. Esto dio lugar a una fuerte lucha dialéctica por influir en el mandatario (Caramés Sánchez 2011: 23-27).

Dentro del mencionado contexto político *dao* es el camino por el que se debe mover el gobernante y su estado. Este camino lleva hacia algo bueno que puede ser la victoria militar, el éxito político, la sociedad ideal o, en ciertos casos, un *summum bonum* personal o colectivo al cual se debe llegar. En el análisis que haremos a continuación veremos que *dao* es en una clara mayoría de casos el camino por el que se debe mover un gobernante y su estado. Este camino puede ser real, por ejemplo, una vía de acceso hacia un reino enemigo o figurado, *verbi gratia*, el sendero que lleva a la hegemonía, la salvación o el orden, así como la vía por la que se mueven tanto los buenos gobernantes como los malos.

### 3. EL «DAO» COMO UN CAMINO DE IMPORTANCIA ESTRATÉGICA Y MILITAR

En algunos casos hace referencia al camino que recorre una persona. Si bien estos casos no son los más representativos, en el *Zhan Guo Ce* podemos ver algunos textos en los cuales el camino se refiere a la vía que toma una persona para llegar a determinado lugar físico. Podemos ver algunos ejemplos más abajo:

嚴氏為賊，而陽堅與焉。道周，周君留之十四日，載以乘車駟馬而遣之。

Yan Shi cometió un crimen y Yang Shu fue su cómplice. Él pasó por Zhou pero el señor de Zhou lo retuvo durante catorce días y, posteriormente, le dejó irse montando un carro de cuatro caballos (*Zhan Guo Ce* 1.28)

義渠君之魏，公孫衍謂義渠君曰：「道遠，臣不得復過矣，請謁事情。」

Cuando el Señor de Yi Qu fue a Wei, Gongsun Yan le dijo al señor de Yi Qu: 'El camino está lejos. ¡Es difícil que nos veamos de nuevo! Por favor, explícame la situación'. (*Zhan Guo Ce* 4.4)

公至宋，道稱疾而毋行，使人謂齊王曰。

Cuando llegasteis a Song, dijisteis que habíais enfermado en el camino y no os podías mover. (*Zhan Guo Ce* 22.16)

吾始已諾於應侯矣，意雖道死，行乎？

Yo ya os he hecho una promesa y tengo la intención [de cumplirla] aunque muera en el camino. (*Zhan Guo Ce* 24.4)

魏王欲攻邯鄲，季梁聞之，中道而反，衣焦不申，頭塵不去，往見王。

El rey de Wei quería atacar Hantan pero Zhiling escucho esto y, con arrugas en su ropa por no haberla estirado y sin quitarse el polvo de la cabeza, se dirigió a una audiencia con el rey de Qin. (*Zhan Guo Ce* 25.18)

En la mayor parte de las veces, *dao* alude al camino por el cual se mueve un ejército:

我下枳道、南陽、封、冀，包兩周，乘夏水，浮輕舟。

Yo bajo hasta el Camino de Zhi, Nanyang, Feng y Ji rodeando los dos Zhou, llevado por los grandes ríos y flotando en una barca ligera. (*Zhan Guo Ce* 30.1)

Empleado como verbo y transcrito con tercer tono en mandarín, *dao* quiere decir guiar a alguien. Para este caso utilizaremos la traducción 'mostrar el camino' puesto que la acción de guiar consiste en llevar a alguien por un camino determinado. Este uso lo podemos apreciar en los siguientes casos:

是以賢君靜而有道民便事之教，東有明聲先世之功。

Por eso, el gobernante virtuoso puede mantener una actitud sosegada y mostrarle el camino provechosamente al pueblo. (*Zhan Guo Ce* 19.4)

安陵君曰：「安陵，小國也，不能必使其民。使者自往，請使道使者，至縞高之所，復信陵君之命。」

La persona a la que le fue encomendado mostrarle el camino al embajador llegó hasta el lugar en el que estaba Suogao y le transmitió al señor de Xinling la orden. (*Zhan Guo Ce* 25.24)

太子跪而逢迎，卻行為道，跪而拂席。

El príncipe heredero recibió a [Tianguang] postrándose ante él, le mostró el camino moviéndose sin darle la espalda, se volvió a postrar y le ofreció un asiento impoluto. (*Zhan Guo Ce* 31.5)

Con bastante frecuencia, *dao* es un lugar de relevancia estratégica esencial para el éxito o el fracaso de una expedición militar:

河外割則道不通。

Si perdemos la parte exterior del río, entonces el camino quedará bloqueado. (*Zhan Guo Ce* 19.1)

此三策者，不可不熟計也。夫秦下軹道。

Estas tres estrategias no pueden ser consideradas. Qin bajará hasta el camino Zhi. (*Zhan Guo Ce* 19.1).

魏不北，則從道絕；從道絕，則大王之國欲求無危不可得也。

Si Wei no puede estar en el norte y, en consecuencia, el camino de la alianza *Zongheng* quedará bloqueado y, con el camino de la alianza *Zongheng* bloqueado, entonces el reino de su Majestad no podrá ni buscar ni desear una situación sin peligro. (*Zhan Guo Ce* 22.11)

則道里近而輸又易矣，何利？」

En consecuencia, la distancia del camino es corta y el transporte es fácil ¿Cuál es el beneficio? (*Zhan Guo Ce* 24.7)

王聽臣，為之徹四境之內選師，言救韓，令戰車滿道路。

Su Majestad, escuchadme, haced que los soldados elegidos estén en alerta en las cuatro fronteras, decid que vais a socorrer a Han y

ordenad que los caminos y las calzadas estén llenas de carros (*Zhan Guo Ce* 26.17)

進齊、宋之兵至首垣(垣)，遠薄梁郭，所以不及魏者，以為成而過南陽之道，欲以四國西首也。

Los ejércitos de Qi y Song avanzaron hasta Shou Tan, acosaron el extramuros de Liang y el motivo por el que no lo atacaron fue porque querían llegar a un acuerdo con el fin de pasar por el camino de Nanyang deseando atacar con los cuatros estados la capital del Oeste (*Zhan Guo Ce* 28.12)

逐向晉者韓也，而還之者魏也，豈如道韓反之哉！是魏有向晉於周，而韓王失之也。

El que es expulsado hacia Jin es Han y el que le permite volver hacia Jin es Wei. ¿Qué es mejor que el camino por Han para traerlo de vuelta? (*Zhan Guo Ce* 28.17)

Con frecuencia *dao* se utiliza con el verbo *jie* (借) 'pedir' y hace referencia a la solicitud de permiso para pasar con las tropas por un país para poder llegar hasta el enemigo. Este uso lo podemos ver en los siguientes textos:

秦假道於周以伐韓，周恐假之而惡於韓，不假而惡於秦。

Qin pidió permiso para acceder a los caminos de Zhou y atacar a Han. Zhou temía tener mala reputación en Han si se le daba permiso y mala reputación en Qin si no se le daba. (*Zhan Guo Ce* 1.7)

秦假道於周以伐韓，周恐假之而惡於韓，不假而惡於秦。

Chu pidió acceso a los caminos entre los dos Zhou para hacer frente a Han y Wei. Esto preocupaba al señor de Zhou. (*Zhan Guo Ce* 2.8)

秦假道韓、魏以攻齊。

Qin pidió acceso a los caminos de Han y Wei para atacar Qi. (*Zhan Guo Ce* 8.13)

魏文侯借道於趙攻中山。趙侯將不許。

El señor Wen de Wei pidió acceso a los caminos de Zhao para atacar Zhong Shan. El señor de Zhao no se lo concedió. (*Zhan Guo Ce* 18.5)

君不如借之道，而示之不得已。

Lo mejor que es que le concedáis acceso a los caminos y mostrarle así vuestra desaprobación. (*Zhan Guo Ce* 18.5)

故荀息以馬與璧假道於虞，宮之奇諫而不聽，卒假晉道。

Por este motivo, Xunxi empleó caballos y jades para pedirle acceso a Yü, Gongzhiqi protestó pero no fue escuchado pero finalmente [Yu] le permitió acceder a los caminos de Jin. (*Zhan Guo Ce* 24.10)

假道兩周倍韓以攻楚，不可。

No es factible que [Qin] solicite acceso a los caminos en los dos Zhou dejando atrás Han con el fin de atacar Chu. (*Zhan Guo Ce* 26.24)

秦王之言曰：「請道於南鄭、藍田以入攻楚，出兵於三川以待公。」  
殆不合，軍於南鄭矣。

El rey de Qin dijo: 'Solicito acceso por los caminos de Zheng del sur, Lantian con intención de entrar en Chu y atacarlo, envía soldados a Sanchuan con el fin de esperar por vos.' Existe el riesgo de que no haya acuerdo y su ejército esté en Nanzheng. (*Zhan Guo Ce* 27.2)

Asimismo, los caminos de un tercer estado neutral podían ser ocupados por uno de los beligerantes y esto constituía un motivo de preocupación:

三國攻秦反，西周恐魏之藉道也。

Los tres estados atacaron de vuelta a Qin y Zhou Occidental temía que Wei se apoyase en sus caminos. (*Zhan Guo Ce* 2.16)

Dada su relevancia estratégica, el camino es un objetivo militar que puede ser bloqueado y cortado y, en consecuencia, debe ser tenido en cuenta en la planificación de la guerra.

秦攻楚，齊、魏各出銳師以佐之，韓絕食道，趙涉河漳，燕守常山之北。

Si Qin ataca Chu, Qi y Wei enviarán soldados vigorosos para asistirlo y Han cortará los caminos de suministro y Yan vigilará el norte de los montes Chang (*Zhan Guo Ce* 19.1)

秦攻齊，則楚絕其後，韓守成皋，魏塞午道。

Si Qin ataca Qi, entonces Chu cortará su parte posterior; Han protegerá Chenggāo y Wei bloqueará el camino de Wu. (*Zhan Guo Ce* 19.1)

Asimismo, el camino puede ser intercambiado en un tratado de paz:

是王失於秦而取償於秦，一即着結三國之親，而與秦易道也。

Esto es que vos perdéis en Qin y sois compensados en Qin y en un mismo momento tendréis la amistad de los tres estados unidos e intercambiaréis caminos con Qin. (*Zhan Guo Ce* 20.10)

Este pasaje presenta problemas de exégesis. Yoshitaka Kakita señala que 易道 tiene un significado próximo al de intercambiar territorios 易地 (Fan Xiangyong 范祥雍 y Fan Bangjin 范邦瑾 1123) Además, existen divergentes traducciones para 道 en este texto. Crump lo traduce por *positions* (Crump 327), Bonsall por *places* (Bonsall 154), Yan Ziyan por *shishi* (形勢) (Yan Ziyan 328), Wen Longhong por *dao* (道) (Wen Longhong 583) y Qian Chaochen por *di* (地) (Qian Chaochen 531). No obstante, teniendo en cuenta que el hecho de que el camino es visto como un lugar de valor estratégico, no existe motivo para comprender el significado de *dao*. No existen motivos de peso para descartar que los reyes decidiesen intercambiar el control sobre rutas de valor estratégico. El acceso a ciertos caminos determina las políticas de un determinado estado hacia otro. En ciertos momentos esenciales es necesario tener buenas relaciones *qin* (親) con quienes controlan la vía por la que se precisa pasar:

親魏善楚，下兵三川，塞轅轅、緱氏之口，當屯留之道，魏絕南陽，楚臨南鄭，秦攻新城、宜陽，以臨二周之郊，誅周主之罪，侵楚、魏之地。

Conviene tener buenas relaciones con Wei, beneficiar a Chu, mandar una expedición contra Sanchuan, bloquear los pasos de Huanyuan y Goushi y plantarse en el camino de Tunliu. De esta forma, Wei cortará el paso del sur de Yang y Chu se dirigirá hacia el sur de Zheng. (*Zhan Guo Ce* 3.7)

Es el lugar en que se muestra la gloria o la fama de una persona o en donde se realizan los actos fúnebres de un monarca fallecido.

當秦之隆，黃金萬溢為用，轉轂連騎，炫熿於道。

En los días más prósperos de Su Qin, tenía para sí decenas de miles de piezas de oro y en los caminos desfilaban numerosas filas de carros y caballeros (*Zhan Guo Ce* 3.2)

將說楚王路過洛陽，父母聞之，清宮除道，張樂設飲，郊迎三十里。Sus padres escucharon que [Su Qin] iba a pasar por Luoyang para hablar con el rey de Chu y limpiaron su casa y despejaron el camino, prepararon música, organizaron un banquete y lo recibieron fuera de la ciudad a treinta kilómetros. (*Zhan Guo Ce* 3.2)

故為棧道木閣。

Por este motivo, él hizo un camino de madera. (*Zhan Guo Ce* 13.5)

天大雨雪，至於牛目，壞城郭，且為棧道而葬。

Había que hacer un camino de madera para que el entierro tuviese lugar. (*Zhan Guo Ce* 23.6)

Para resumir esta sección, podemos ver que en la mayor parte de los casos *dao* no es el camino que recorre un individuo concreto sino un ejército. Dicho camino es de gran importancia estratégica. En consecuencia, es tenido en consideración en las deliberaciones: bloquear un paso estratégico concreto supone una gran ventaja de cara a la victoria militar y viceversa. Asimismo, con frecuencia el estado

enemigo no comparte fronteras y es necesario mover al ejército por los caminos de un tercer país. Esto obligaba a llevar a cabo actividades diplomáticas que facilitasen el apoyo indirecto de un determinado reino prestando a uno de los estados beligerantes el acceso a sus caminos. Para el gobernante que recibía esta solicitud se trataba de una decisión difícil que podía tener consecuencias desde el punto de vista de sus relaciones con otros estados. El camino es, además, un lugar en el que se puede mostrar el éxito político o en el que tienen lugar actos solemnes como entierros. Por todos estos motivos, *dao* no alude a un mero sendero: es un camino importante por el cual pasan ejércitos cuyo destino es un lugar en el que se producirá una batalla, que posiblemente tenga una gran transcendencia histórica.

#### 4. EL «DAO» CAMINO HACIA EL ÉXITO O EL FRACASO

La idea de que el éxito o el fracaso es un camino no es exclusiva del chino, se puede encontrar en muchas lenguas. Las palabras camino o vía pueden ser empleadas de esta forma. Asimismo, la idea de que al éxito se llega a través de una ruta está presente en *método*, vocablo compuesto por 'camino' ὁδός más 'con' μέτα. En el *Zhan Guo Ce* podemos apreciar numerosos casos en los que *dao* se refiere al camino que lleva al éxito político. Esto lo podemos apreciar en los siguientes textos:

臣之所聞，攻戰之道非師者，雖有百萬之軍。

Yo tengo escuchado que el camino de la guerra de ataque no son los soldados teniendo un ejército de millones de guerreros (*Zhan Guo Ce* 12.1)

佚治在我，勞亂在天下，則王之道也。

El camino del rey consiste en mantener el orden mientras el resto de lo que está bajo el cielo sufre el caos. (*Zhan Guo Ce* 12.1)

君之所言，成功之美也。臣之所謂，持國之道也。

Vuestras palabras constituyen la belleza del éxito. Lo que yo os digo es el camino para sostener el estado. (*Zhan Guo Ce* 18.3)

*Dao* entendido como la vía que lleva al éxito político puede aparecer con la función de verbo. Esto lo podemos ver en el siguiente ejemplo:

小國道此，則不祠而福矣，不貸而見足矣。

El estado pequeño debe moverse por este camino así: será prospero sin hacer sacrificios y tendrá lo necesario sin tener que pedir préstamos. (*Zhan Guo Ce* 12.1)

En este caso *dao* tiene un sentido verbal y significa moverse. Esta acepción nos la corrobora Bao Biao (鮑彪), comentarista de la dinastía Song, según el cual *dao* tiene un significado muy parecido a *xing* (行) 'moverse' (Fan Xiangyong 范祥雍 y Fan Bangjin 范邦瑾 683). Con el fin de que la idea de camino sea visible en la traducción, se puede optar por la solución que hemos presentado más arriba. Esta es traducir *dao* como 'moverse por este camino'.

La búsqueda de la hegemonía política es constante en el periodo de transición que va desde la paulatina decadencia del poder de la dinastía Zhou hasta el establecimiento de la primera dinastía imperial, la dinastía Qin. El camino es lo que lleva a la mencionada hegemonía o lo que lleva al fracaso en la búsqueda del poder sobre el resto de estados:

令荆人收亡國，聚散民，立社主，置，宗廟，令帥天下西面以與秦為難，此固已無伯王之道一矣。

Permitirle a la gente de Jing recuperar su estado derrotado, reunir a la población errante, establecer líderes de comunidad y sacerdotes para los templos y liderar lo que está bajo el Cielo hacia el oeste provocándole problemas a Qin es ciertamente la primera causa de no tener el camino del rey que posee la hegemonía. (*Zhan Guo Ce* 3.5)

令魏氏收亡國，聚散年，立社主，置宗廟，此固已無伯王之道二矣。  
Permitirle a Wei recuperar su país estado derrotado, reunir a la población errante, establecer a líderes de comunidad y sacerdotes para los templos es ciertamente la segunda causa de no tener el camino del rey que posee la hegemonía. (*Zhan Guo Ce* 3.5)

是故兵終身暴靈（露）於外，士民潞病於內，伯王之名不成，此固已無伯王之道三矣。

En consecuencia, que el ejército consuma su cuerpo y destruya su alma en el exterior y los soldados mueran en el interior sin conseguir ser llamado el que posee la hegemonía es ciertamente la tercera causa de no tener el camino del rey que posee la hegemonía. (*Zhan Guo Ce* 3.5)

親齊、燕，以成伯王之名，朝四鄰諸侯之道。

Fortalecer las relaciones con Qi y Yan consiguiendo la fama del rey que posee la hegemonía es el camino para hacer que acudan a vuestra corte los señores feudales que os rodean. (*Zhan Guo Ce* 3.5)

De la misma forma en que un camino, entendido como una serie de decisiones políticas y estratégicas acertadas, puede conducir al éxito, también puede dirigir hacia lo contrario. A continuación, veremos ejemplos en los que *dao* es el camino hacia el fracaso:

古之所謂『危主滅國之道』必從此起。

Lo que los antiguos denominaban 'el camino hacia el gobernante en peligro y la destrucción del país' empieza necesariamente aquí. (*Zhan Guo Ce* 5.10)

今王中道而信韓、魏之善王也，此正吳信越也。

Pues bien, a mitad del camino confiáis en que Han y Wei sean buenos con vos. Esto es realmente lo que mismo que cuando Wu confió en Yue. (*Zhan Guo Ce* 6.9)

士聞戰則輸私財而富軍市，輸飲食而待死士，令折轅而炊之，殺牛而觴士，則是路君之道也。

Cuando los hombres escuchan que hay una guerra, entregan sus bienes privados y se enriquecen los mercados de armas, entregan bebida y alimentos para servir a hombres dispuestos a morir, desmontan los ejes de los carros y los emplean como madera para quemar, sacrifican bueyes para agasajar con banquetes a los soldados. Todo esto es la vía del desastre. (*Zhan Guo Ce* 12.1)

此坐而自破之道也，非單之所為也。

Esto es sentarse y el camino hacia la autoderrota. No soy el único en hacerlo. (*Zhan Guo Ce* 20.1)

此所謂四分五裂之道也。

Esto es lo que se llama el camino de partirse en cuatro y de escindirse en cinco. (*Zhan Guo Ce* 22.11)

今秦、楚爭強，而公黨於楚，是與公孫郝、甘茂同道也。

Pues bien, Qin y Chu luchan por ser el más fuerte y vos os asociáis con Chu. Esto es seguir el mismo camino que Gongsunshe y Ganmao. (*Zhan Guo Ce* 26.19)

子之道甚難而無功。

Vuestro camino es el más difícil e inútil. (*Zhan Guo Ce* 18.4)

En relación con lo anterior, nos encontramos en determinados pasajes la metáfora GOBERNAR ES COMO CONDUCIR UN CARRO. Esto lo podemos observar en el siguiente ejemplo:

御道之以行義，勿令溺苦於學。

El que conduce [el carro] por el camino se mueve por lo justo y no se hunde ni sufre en el estudio (*Zhan Guo Ce* 19.5)

乘驥而御之，不倦而取道多。君令 乘獨斷之車，御獨斷之勢，以居邯鄲，令之內治國事，外刺諸侯，則 之事有不言者矣。

El que monta un caballo fuerte y lo guía puede tomar muchos caminos sin fatigarse. Si vos le concedéis a Qi montar sobre un carro en solitario, él, que está en Han Tan, lo conducirá con un poder en solitario. Si en el interior le concedéis administrar los asuntos del estado y en el exterior espiar a los señores feudales, no hace falta, en consecuencia, decir lo que Qi hará. (*Zhan Guo Ce* 20.18)

En esta sección hemos podido ver en qué contexto se utiliza el camino para aludir a la vía de lo correcto. En la mayor parte de los casos, la vía hace referencia a un camino correcto y en unos pocos casos a su opuesto. Dado que el *Zhan Guo Ce* es una obra muy diversa desde el punto de vista de la ideología, podemos ver casos del concepto de *camino* de los taoístas y también de los confucianos. En este caso no aparecen en un contexto de debate filosófico, sino de argumentación política.

## 5. EL «DAO» COMO CAMINO CORRECTO

El camino es también la forma de moverse correctamente. Esta acepción bastante conocida tiene también presencia en el *Zhan Guo Ce*, tal y como veremos en los siguientes pasajes:

戰戰慄慄，日慎一日。苟慎其道，天下可有也。

Las sucesivas guerras producen preocupación por las cosechas y cada día que pasa produce temor. El que siente respeto hacia al camino: puede poseer lo que está bajo el Cielo. (*Zhan Guo Ce* 3.5)

非獨儀知之也，行道之人皆知之。

No solo lo sabe Zhang Yi, también lo saben los hombres que se mueben por el camino. (*Zhan Guo Ce* 3.12)

然而計之於道，歸之於義，以為不可。

Sin embargo, teniendo en consideración el camino y como fin último lo justo, considero que esto no se puede hacer. (*Zhan Guo Ce* 13.5)

湯、武之卒不過三千人，車不過三百乘，立為天子。誠得其道也。

Tang, Wu con menos de tres mil soldados y trescientos carros, se establecieron como hijos del Cielo porque desarrollaron de verdad su propio camino. (*Zhan Guo Ce* 19.1)

嗣不忘先德，君之道也。

El camino del gobernante consiste en no olvidarse de la virtud de sus antepasados. (*Zhan Guo Ce* 19.4)

今臣為進取者也。臣以為廉不與身俱達，義不與生俱立。仁義者，自完之道也，非進取之術也。」

Pues bien, yo soy el que lleva a cabo ataques y conquistas. Yo considero que la honradez no se puede alcanzar con los impulsos del cuerpo y que lo justo y la vida no se pueden sostener al mismo tiempo. La humanidad y la justicia son el camino de transformarse a uno mismo y no el arte de atacar y conquistar. (*Zhan Guo Ce* 29.14)

El *dao* o camino más conocido, al menos en Occidente, es el de los taoístas que abogaban por una vía basada en el orden natural de las cosas y evitar seguir aquellos senderos cuya motivación era la ambición de tener más y llevaban al desastre. En el *Zhan Guo Ce* nos encontramos con ideas semejantes: la vía de la naturaleza que lleva al individuo a no sufrir desgracias:

質仁秉義，行道施德於天下，天下懷樂敬愛，願以為君王，豈不辯智之期與？

Materializar la benevolencia y sostener el sentido de lo justo, moverse por el camino y llevar a cabo la virtud en lo que está bajo el Cielo, ser respetado y amado por lo que está bajo el Cielo y darle alegría y desear obrar en favor de gobernantes y reyes. (*Zhan Guo Ce* 5.17)

物盛則衰，天之常數也。進退、盈縮、變化，聖人之常道也。

Que las cosas prosperen y luego decaigan es la ley constante del Cielo. Lo que avanza y retrocede, lo que crece y decrece y lo que cambia son el camino constante de los hombres sabios. (*Zhan Guo Ce* 5.17)

然而身死於庸夫。此皆乘至盛不及道理也。

Todos ellos cuando alcanzaron lo más alto no fueron capaces de llegar al fundamento de este camino. (*Zhan Guo Ce* 5.17)

De la misma forma que las ideas sobre el camino de los taoístas tienen presencia en el *Zhan Guo Ce*, el camino de los confucianos también es mencionado. Veremos a continuación una serie de pasajes en los que aparecen aspectos relevantes de la doctrina de Confucio y sus seguidores. Estos son el respeto a la vía del pasado, el gobierno basado en la virtud o el sendero que debe recorrer el buen hijo:

秦王曰：「寡人聞之，買羽不豐滿者不可以高飛，文章不成者不可以誅罰，道德不厚者不可以使民，政教不順者不可以煩大臣。今先生儼然不遠千里而庭教之，願以異日。」

Yo, el rey, he escuchado esto. De la misma forma que el pájaro que tiene pocas plumas no puede volar alto, cuando las leyes no están maduras, no puede impartir premios y castigos. Cuando la virtud es escasa, no puede encomendarle nada al pueblo. Cuando el estado no es ágil no puede importunar a los grandes ministros. (*Zhan Guo Ce* 3.2)

聽者之謁，而廢子之道乎？

¿No es rechazar vuestro camino rechazar lo que me habéis pedido?  
(*Zhan Guo Ce* 26.4)

愚者陳意而知者論焉，教之道也。

El camino de la enseñanza consiste en que el que es ignorante muestra sus opiniones y el que sabe las discute. (*Zhan Guo Ce* 19.4)

今君釋此，而襲遠方之服，變古之教，易古之道。

Vos rechazáis esto y coaccionáis con ropas procedentes de lugares lejanos, cambiáis las enseñanzas de la Antigüedad y alteráis el camino de la Antigüedad. (*Zhan Guo Ce* 19.4)

臣聞古之善為政也，其威內扶，其輔外布，四治政不亂不逆，使者直道而行，不敢為非。

Yo tengo escuchado que la autoridad del buen gobierno del pasado se mantenía en el interior y los ministros la proyectaban en el exterior; no había en el gobierno ni caos ni rebelión y los diplomáticos se movían por un camino recto no osando hacer lo que está mal. (*Zhan Guo Ce* 5.10)

富貴顯榮，成理萬物，萬物各得其所；生命壽長，終其年而不夭傷；天下繼其統，守其業，傳之無窮，名實。

Que la prosperidad y la abundancia lleguen a gobernar con orden las diez cosas y las diez mil cosas vuelvan a su lugar de origen, que la vida larga y longeva termine sus años sin [encontrarse] con una muerte temprana, que lo que está bajo el Cielo conserve su tradición, conserve su pureza y la transmita eternamente, que los nombres y sus esencias estén impolutos y que la bondad se transmita durante mil generaciones, sea alabada y no se abandone hasta el fin de los tiempos. ¿No es el buen resultado de la vía? (*Zhan Guo Ce* 5.10)

觸對曰：「不然。觸聞古大禹之時，諸侯萬國。何則？德厚之道，得貴士之力也。

No es así. Yo tengo escuchado que antiguamente en la época del Gran Yu había diez mil estados feudales. Su camino virtuoso consistía en adquirir y valorar el potencial de las personas instruidas. (*Zhan Guo Ce* 11.5)

是故成其道德而揚功名於後世者，堯、舜、禹、湯、周文王是也。

Por este motivo, engendraron su camino virtuoso y expandieron la fama por sus méritos a las generaciones posteriores. Así eran Yao, Shun, Yu, Tang y el Rey Zhou (*Zhan Guo Ce* 11.5)

今王釋此，而襲遠方之服，變古之教，易古之道，逆人之心，畔學者，離中國。

Si vos rechazáis esto e imponéis las ropas de lugares lejanos, cambiaréis las enseñanzas del pasado, alteraréis el camino del pasado,

os opondréis al corazón-mente de la gente, ofenderéis a las personas cultivadas y os alejaréis de los Estados Centrales (*Zhan Guo Ce* 19.4)

故勢與俗化，而禮與變俱，聖人之道也。

Por este motivo, el camino de los sabios consiste en cambiar las costumbres en relación con las circunstancias y en conservar el comportamiento ritual mientras se producen transformaciones. (*Zhan Guo Ce* 19.4)

當子為子之時，踐石以上者皆道子之孝。

Cuando erais un niño, todos los que montaban a caballo hablaban sobre vuestras acciones propias del hijo que sigue el camino (*Zhan Guo Ce* 19.4)

故禮世不必一其道，便國不必法古。

Las épocas que siguen el comportamiento ritual no tienen por tener la misma vía. (*Zhan Guo Ce* 19.4)

子道順而不拂，臣行讓而不爭。

El hijo sigue el camino y sin resistencia. El ministro cede en un movimiento sin oponerse (*Zhan Guo Ce* 19.6)

En algunos casos, nos encontramos con lo opuesto al camino moralmente correcto. Podemos ver a continuación ejemplos del camino por el que se mueven los que no obran con rectitud:

夫秦之為無道也，欲興兵臨周而求九鼎。

Las acciones de Qin son contrarias al camino: envía tropas contra Zhou y pretende hacerse con los nueve trípodes (*Zhan Guo Ce* 1.1)

古之五帝、三王、五伯之伐也，伐不道者。

En la antigüedad los cinco emperadores, los tres reyes y los cinco señores mandaban expediciones militares de castigo contra los que no iban por el camino. (*Zhan Guo Ce* 8.15)

宋王無道，為木人以寫寡人，射其面。

El rey de Song no sigue el camino: ha tallado una figura de madera con mi forma y le disparó una flecha a su cara. (*Zhan Guo Ce* 30.1)

## 6. EL «DAO» COMO MOSTRAR EL CAMINO

Lo primero que veremos en este apartado es que la persuasión es un proceso. La toma de decisiones no es producto de aceptar una buena argumentación en un momento determinado sino el resultado de un proceso. No en vano, en el *Zhan Guo Ce*, tratado de persuasión clásico, se nos muestran muchos procesos retóricos en los cuales se registra no sólo las palabras de un determinado personaje sino los pasos y acciones que realizó para persuadir al receptor. Sobre esto veremos acto seguido evidencias textuales.

La primera procede de dos capítulos del *Gui Gu Zi* que son el *Chuaibian* (揣編) y el *Mobian* (摩編). En ambos se muestra el proceso de persuasión cuyo elemento esencial es descubrir las emociones *qing* (情) reales del receptor que están ocultas y no salen a la luz con facilidad. El primero de los dos mencionados capítulos comienza de la siguiente forma:

古之善用天下者，必量天下之權，而揣諸侯之情。量權不審，不知強弱輕重之稱；揣情不審，不知隱匿變化之動靜。

Los que en la antigüedad manejaban bien [la persuasión] en lo que está bajo el Cielo medían el poder de lo que está bajo el Cielo e indagaban el estado de ánimo de los señores feudales. Si no calculasen su poder, no conocerían su debilidad, su fortaleza, su importancia o su insignificancia. Si no indagasen su estado emocional, no conocerían lo que [los señores feudales] ocultan en [su interior] ni su reacción ante los cambios (*Gui Gu Zi*, 7.3)

En este mismo capítulo, el texto atribuido a Gui Gui Zi nos transmite lo siguiente:

揣情者，必以其甚喜之時，往而極其欲也；其有欲也，不能隱其情。必以其甚懼之時，往而極其惡也；其有惡也，不能隱其情。不能隱其情，情欲必出其變。

El que indaga el estado emocional del receptor, debe emplear el momento de mayor alegría y avanzar hasta alcanzar el culmen de sus deseos. Cuando [alcanza el culmen de] sus deseos, el receptor no sabrá ocultar su estado emocional. Debe también utilizar el momento de mayor temor y repulsión y avanzar hasta alcanzar el culmen de lo que teme y detesta. Cuando alcanza el culmen de lo que teme y detesta, el receptor no sabrá ocultar su estado emocional. Cuando no sea capaz de ocultar su estado emocional, su estado emocional y sus deseos necesariamente harán que salga el cambio (*Gui Gu Zi*, 7.3)

En el capítulo del *Mobian* 摩編 vuelve a desarrollarse esta misma idea:

摩者，揣之術也。內符者，揣之主也。用之有道，其道必隱。微摩之以其所欲，測而探之，內符必應。其所應也，必有為之。故微而去之，是謂塞竅，匿端、隱貌、逃情，而人不知，故能成其事而無患。摩之在此，符應在彼，從而用之，事無不可。

El *mo* es el arte de indagar. El principal objetivo de indagar el estado emocional del receptor es que haya correspondencia entre su interior y lo que externaliza. El que utiliza esto tiene un camino y este camino se debe ocultar. Emplear con discreción el arte del *mo* consiste en observar [al interlocutor] y explorarlo apoyándose en lo que desea y, así, el estado emocional del interior se manifestará en el exterior. Para conseguir la correspondencia entre el estado emocional real y el que percibimos hay que obrar con discreción y sin que se entere de nuestras intenciones. Por este motivo, obrar con cautela para evitar desgracias consiste en no bloquearle la salida a las emociones ubicadas en lo profundo. Asimismo, ocultar los sentimientos consiste en mostrar un aspecto apático y no expresar emociones. Si el resto de personas no sabe cuál es tu estado de ánimo, podrás cumplir tus objetivos y evitar desgracias. El *mo* está en el que habla y la correspondencia entre el interior y el exterior en el receptor. El que haga uso de estas enseñanzas conseguirá realizar todo lo que se proponga (*Gui Gu Zi* 8.1)

En este último texto aparece *dao*. El texto atribuido a *Gui Gu Zi* señala que el *mo* (摩) definido como el arte de indagar es un camino que no debe ser mostrado. Esto es, la persuasión se realiza siguiendo un proceso cuyo primer paso consiste en saber lo que el receptor siente *qing* (情) y su poder *quan* (權).

En consecuencia, el principal problema que plantea la traducción del término *dao* radica en la dificultad de plasmar en español la idea de que la persuasión es resultado de un proceso. Es el resultado de llevar al individuo hacia un fin por un camino determinado.

A continuación, veremos un ejemplo práctico del arte de indagar el estado emocional del que habla el *Gui Gu Zi*. El protagonista del texto que veremos es Mozi. Antes de entrar en el análisis, es preciso señalar que, aunque a Mozi sea considerado un filósofo preocupado por la lógica, parte de su obra está centrada en cómo argumentar las ideas de la escuela moísta. Paul van Els señala que en Mozi se puede encontrar un argumentario con tres tipos de argumentos morales, económicos y religiosos. Esto nos muestra que posiblemente estos argumentos fuesen utilizados para persuadir a diferentes audiencias (van Els 73) «Mozi y sus seguidores no eran solamente filósofos sino que tenían un argumentario elaborado para poder convencer de sus ideas a las élites políticas de su época».

Mozi no es el único pensador relevante que tiene presencia en el *Zhan Guo Ce*. En otros capítulos aparecen pensadores muy relevantes del periodo de los Reinos Combatientes como Xunzi, Mencio, Han Feizi o Shang Yang. Por este motivo, los textos políticos del *Zhan Guo Ce* nos proporcionan el contexto en el que se desarrolló la filosofía china.

En el *Zhan Guo Ce* tenemos varios capítulos en los que se nos muestra el proceso de persuasión. A continuación, veremos un ejemplo en el que el filósofo Mozi con el fin de evitar la guerra entre Chu y Song lleva a cabo una meticulosa estrategia con la que disuade al monarca del mencionado reino de emprender acciones bélicas. Antes de presentarse en la corte real de Chu, Mozi visita a Gong Shuban que está a cargo de la maquinaria de guerra y empieza su argumentación proponiéndole matar a un rey. La narración del *Zhan Guo Ce* nos lo transmite de la siguiente manera:

公輸般為楚設機(械)，將以攻宋。墨子聞之，百舍重繭，往見公輸般，謂之曰：「吾自宋聞子。吾欲藉子殺王( )。」公輸般曰：「吾義固不殺王王( )。」墨子曰：「聞公為云梯，將以攻宋。宋何罪之有？義不殺王王( )而攻國，是不殺少而殺眾。敢問攻宋何義也？」公輸般服焉，請見之王。

Gong Shuban preparaba escaleras de asalto para Chu, que iba a atacar Song, Mozi escuchó esto, caminó cientos de jornadas hasta que se le hincharon los pies y las manos y se presentó ante Gong Shuban

—Yo desde Song he escuchado vuestra fama y deseo que vos me ayudéis a matar a un rey.

—Yo actúo conforme al sentido de lo justo y de ninguna manera mataré a un rey -le dijo Gong Shuban.

—Yo he escuchado que vos estáis preparando escaleras de asalto para atacar Song. ¿Qué falta ha cometido Song? En lo que atañe al sentido de lo justo, no matar a un rey y atacar un reino es no matar a pocos y matar a muchos. Por eso, yo me atrevo a preguntaros si atacar Song se corresponde con el sentido de lo justo —le dijo Mozi.

Gong Shuban fue persuadido y solicitó una audiencia ante el rey para él. (*Zhan Guo Ce* 32.2).

Podemos apreciar en este diálogo que Mozi no presenta sus motivos de una forma directa ni mucho menos realiza un discurso de masas. Va indagando aquello que valora Gong Shuban y no presenta su principal argumento, esto es, que es injusto atacar Song, hasta que comprueba que lo justo o *yi* (義) es algo valorado por su interlocutor. Conseguida la audiencia con el monarca de Chu, Mozi lo disuade de la siguiente manera:

墨子見楚王曰：「今有人於此，舍其文軒，鄰有弊輿而欲竊之；舍其錦繡，鄰有短褐而欲竊之；舍其梁肉，鄰有糟糠而欲竊之。此為何若人也？」王曰：「必為有竊疾矣。」墨子曰：「荆之地方五千里，宋方五百里，此猶文軒之與弊輿也。荆有云夢，犀兕麋鹿盈之，江、漢魚、鱉、鼃、鼉為天下饒，宋所謂無雉、兔、鮒、魚者也，此猶梁肉之與糟糠也。荆有長松、文梓、楸、楠、豫樟，宋

無長木，此猶錦繡之與短褐也。惡( )以王吏之攻宋，為與此同類也。」王曰：「善哉！請無攻宋。」

Mozi vio al rey de Chu y le dijo:

—[Imaginaos vos] que ahora hay un individuo aquí en cuya casa hay un carro con muchos adornos, tiene un vecino cuyo carro está roto y aquel desea arrebatarlo. Además, [este mismo individuo] tiene en su casa brocados bellos mientras que su vecino tiene ropas de siervo y aquel desea arrebatarla. Este también tiene en su casa manjares, su vecino tiene comida vulgar y quiere arrebatarla. ¿A quién se parece este individuo?

—Debe de ser un individuo que padece cleptomanía —dijo el rey.

—El territorio de Chu tiene cinco mil vecindarios Song tiene quinientos. Esto se parece al que quiere arrebatarle el carro [al vecino pobre]. Chu tiene Yunmeng que está lleno de rinocerontes machos y hembras y ciervos. Los ríos Yangtsé y Han son ricos en peces, en tortugas de caparazón blando, en tortugas de Cantor y caimanes. Song [en cambio,] no tiene ni pollos ni conejos ni carpas ni pescado. Esto es como poner en el mismo nivel los manjares con la comida vulgar. Chu tiene pinos altos, catalpas, bayas, laureles y alcanforeros. Song no tiene ningún árbol alto. Esto es como hacer iguales los brocados de seda con las ropas de criado. [Por eso,] yo considero que el ataque que queréis llevar contra Song es lo mismo que esto —dijo Mozi.

—¡Está bien! No atacaré Song —dijo el rey. (*Zhan Guo Ce* 32.2)

En esta parte volvemos a observar que Mozi no le plantea su argumento directamente. Si no que le pide al rey su opinión sobre un vecino rico que le quiere robar a otro que es pobre. Tras conocer que el rey desaprueba esta conducta, Mozi expone su argumento principal: Song no tiene nada que ofrecerle a Chu. La conquista de este reino es una acción propia de un cleptómano.

En consecuencia, lo que podemos observar es que la persuasión consiste en un proceso. A continuación, veremos una serie de textos en los cuales *dao* tiene el sentido de hablar. El contexto en que es utilizado es una deliberación política. Por lo tanto, es hablar buscando un propósito político concreto.

當子為子之時，踐石以上者皆道子之孝。

Cuando erais un niño, todos los que montaban a caballo mostraban vuestras acciones propias del camino de un buen hijo [como un buen como camino] (*Zhan Guo Ce* 19.5)

En este caso específico, el objeto directo de *dao* (道) es 子之孝 que hemos traducido por 'acciones propias de un buen hijo'. *Xiao* (孝) es un valor ético asociado con el confucianismo, especialmente, después de convertirse en ideología de estado, lo cual dio comienzo en la dinastía Han. También es un término bastante frecuente en el *Zhan Guo Ce*. *Xiao* 孝 cuya traducción más frecuente es 'piedad filial' es algo de lo que se puede hablar pero también es un camino. Esto lo podemos apreciar en las *Analectas*:

子曰：「父在，觀其志；父沒，觀其行；三年無改於父之道，可謂孝矣。」

El Maestro dijo: 'Cuando esté tu padre, observa su voluntad. Cuando no esté, observa su conducta. No alterar el camino del padre durante varios años es lo que se llama ser buen hijo.' (*Analectas* 1.11)

En este texto, podemos observar que el hecho de ser un buen hijo *xiao* 孝 es un camino. Es seguir el camino del padre tras observar su conducta, la traducción de *xing* 行. Debemos entender *conducta* como lo que este verbo significa en sentido literal. Esto es, un participio de perfecto en femenino, *conducta*, que quiere decir 'guíar' (*duco*) 'con' (*con*).

El camino, en consecuencia, está muy ligado al lenguaje. La forma de moverse por una vía de una persona o un reino es algo que puede ser dicho. Tal y como podemos ver en los siguientes dos textos:

吾君之言，危國之道也；而子又附之，是危也。

Las palabras de mi señor son el camino peligroso del estado. (*Zhan Guo Ce* 22.7)

臣所為君道，至今未效。君不用臣之計，臣請不敢復見矣。

El camino que os he mostrado no se ha llevado a cabo hasta el momento. Si no podéis emplear mi estrategia, yo no me atreveré a volver a veros de nuevo. (*Zhan Guo Ce* 14.10)

En el primer ejemplo, la relación entre el camino y el lenguaje viene dada por el paralelismo existente entre *yan* 言 (palabras) y *dao* (道) Los traductores presentan diferentes interpretaciones. Los traductores al chino moderno Wen Longhong, Qian Chaochen y Yan Ziyang abogaban por emplear la palabra 主張 'opinión' (Wen Longhong 792; Qian Chaochen 708; Yan Ziyang 451). Bonsall por su parte traduce 危國之道也 como 'a great affair of the State' (Bonsall 208). Crump opta por un término más próximo a la idea de camino y emplea la traducción 'This is a step important to the safety of the state' (Crump 426).

Con respecto al segundo, podemos observar que *dao* es empleado como sinónimo de *ji* (計) 'estrategia'. Los traductores del *Zhan Guo Ce* han optado por distintas palabras para traducir *dao* en este texto. Por ejemplo, Crump lo entiende como 'What I suggested to your excellency' (Crump 229) y Bonsall como 'what your servant said to Your Highness' (Bonsall 100). En cuanto a las traducciones al chino Qian Chaochen traduce *dao* (道) y *ji* (計) con la misma palabra, *jice* (计策) 'plan' (Qian Chaochen 355). Wen Longhong lo interpreta como *suo shuo de shi* (所說的事) 'las cosas que he dicho' (Wen Longhong 390) y Yan Ziyang como *wo shuoguo de hua* (我说过的话) 'las palabras que he dicho' (Yan Ziyang 216).

En ambos casos, es pertinente traducir *dao* como 'camino'. Debemos tener en cuenta que el camino está asociado al lenguaje. Al fin y al cabo, cualquier acción verbal tiene un comienzo, un fin y un transcurso. Un discurso tiene una distancia. Puede ser largo o puede ser corto. En español podemos expresar la idea de influir en alguien para bien o para mal con las expresiones de llevar por el 'buen camino' o llevar por el 'mal camino'. Además de ser algo malo o bueno, el camino es también la manera de resolver un problema y esta manera también puede ser valorada positiva o negativamente. En consecuencia, la traducción 'mostrar el camino' para referirse a una estrategia expuesta oralmente es apropiada en español y puede expresar con

mayor fidelidad la metáfora del camino, de gran relevancia dentro del pensamiento chino.

La relación de *dao* con la persuasión es muy evidente en el siguiente texto:

乃請子良南道楚，西使秦，解齊患。士卒不用，東地復全。

En consecuencia, [el rey de Qi] le pidió a Ziliang que se dirigiese al sur para mostrarle el camino al rey de Chu y al oeste para hacer labor diplomática en Qin y así librar a Qi del desastre. (*Zhan Guo Ce* 15.8)

Hay diferentes interpretaciones. Las traducciones en inglés entienden que *dao* significa 'hablar' mientras que las traducciones al chino interpretan que significa 'camino'. Bonsall y Crump traducen *dao* por 'to speak' (Bonsall 257; Crump 113). Yan Ziyang y Qian Chaochen lo interpretan como *qudao* (取道) 'tomar un camino' (Yan Ziyang 241; Qian Chaochen 394). Wen Longhong opta por una traducción descriptiva de *daochu* (道楚). Esta es *biaoming qiguo yuanyi jianghe* (表明齐国愿意讲和) 'para mostrar que Chu quería hacer la paz' (Wen Longhong 241)

Tal y como vimos más arriba, el capítulo del *Zhan Guo Ce* nos narra cómo Mozi logra detener la guerra de Chu contra Song, la persuasión es un camino que sigue unos pasos, no se limita a un único discurso con el que se logra la persuasión al instante. Si bien la narración del texto no nos presenta muchos detalles de como Ziliang realiza su misión diplomática en Chu, podemos conjeturar que la persuasión consistiría en seguir un camino con varios pasos hasta llevar con éxito su misión diplomática en Chu. Dicho de otro modo, mostrar el camino a Chu debemos entenderlo como ganarse el favor de este monarca siguiendo una vía. Podemos también conjeturar que esta vía habría sido planificada previamente. De hecho, en otros textos del *Zhan Guo Ce*, el camino es visto como algo que puede ser planificado. Esto lo podemos ver más abajo:

所以自為也，非所以為人也，皆自覆之術，非進取之道也。……且臣有老母於周，離老母而事足下，去自覆之術，而謀進取之道。

Lo que se hace para uno mismo no es lo que se hace para otros: esto es el arte de transformarse uno mismo y no el camino de atacar y conquistar (...). Además, yo tengo una madre en Zhou, dejar a mi madre en Zhou para servir a su Majestad es abandonar el arte de transformarse y planear caminos para atacar y conquistar. (*Zhan Guo Ce* 29.5)

El camino también alude a una acción o actitud política, por ejemplo, mantenerse o no neutral ante un conflicto. Este uso lo podemos observar en este pasaje.

二人者，將用王之國，舉事欲世，中道而不可。

Estas dos personas utilizarán el reino de su Majestad para emprender empresas deseando el mundo: no es posible un camino intermedio. ¡Vos no lo habéis oído! (*Zhan Guo Ce* 22.22)

En este caso *dao* hace referencia a un camino político. Es decir, la elección que no es posible es mantenerse neutral. A continuación, veremos una serie de pasajes que les plantearon a los comentaristas de problemas de exégesis. En todos estos pasajes *dao* alude a un camino que puede ser planificado.

秦地，天下之半也，制齊、楚、三晉之命，復國且身危，是何計之道也。

El territorio de Qin ocupa la mitad de lo que está bajo el cielo ¿Es el cálculo de qué camino controlar el destino Qi, Chu y los tres Jin sublevando al estado y corriendo riesgos? (*Zhan Guo Ce* 1.14)

Desde el punto de vista de la exégesis, este pasaje les presentó problemas a los comentaristas. Bao Biao emplea una glosa escueta y no demasiado clara: "Quiere decir que no es un cálculo" (言非計). Wu Shi Dao interpreta este sinograma en términos morales y emplea esta glosa: "su cálculo no es suficiente para el 'camino'" (其計不足道也). Fan Xiangyong sostiene que *dao* es producto de un error gráfico. En su lugar debería aparecer *cuo* 造, cuya forma es parecida a *dao*.

Tomando como referencia *Guangya* 廣雅, Fan Xiangyong señala que *cuo* (造) significa *bei* (備) 'quebrantar' (Fan Xiangyong y Fan Bangjing 46).

Debido a lo poco frecuente que es este uso de *dao*, los traductores han optado por diversas interpretaciones. Bonsall lo traduce de forma separada como 'speak about' (Bonsall 5). El resto de traductores lo traducen junto con una frase entera. Crump lo interpreta como 'What kind of planning' (Crump 80), Yan Ziyang por '¿Qué negocio va a salir con lo suyo?' (您这是出什么生意?) (Yan Ziyang 10) y Wen Longhong por '¿Qué tipo de estrategia es?' (是什麼樣(樣)的計策啊!) (Wen Longhong 678). Qian Chaochen lo traduce por '¿Qué estrategia buena es esta?' (是什麼好策略呢?) (Qian Chaochen 16).

El segundo pasaje que presentó problemas de exégesis para los comentaristas es el siguiente:

與齊王謀，道(遁)取秦以謀趙者，蘇子也；

El maestro Su (Su Dai) es el que planea junto al rey de Qi y su camino es conquistar Qin haciendo planes con Zhao (*Zhan Guo Ce* 30.2)

En ambos casos Bao Biao enmienda *dao*, en el primer caso por *yi* (遺) y el segundo por *dun* (遁). En este último caso existe un considerable debate de crítica textual. Bao Biao observa que este último significa 'escapar' *taoqu* (逃去) (Fan Xiangyong y Fan Bangjing 1722). Los eruditos posteriores Wu Shi Dao y Jin Zhengwei siguen esta interpretación. Fan Xiangyong y Fan Bangjing siguen la lectura realizada por Bao Biao argumentando que el error procede de la similitud en la forma existente entre *dao* (道) y *dun* (遁). Este último sinograma es empleado con el mismo uso que *xun* (循) cuyo significado es similar al de *shan* (善) 'bueno'. Observa también que en los manuscritos de la escuela Zongheng de Mawangdui es frecuente el término *xunshan* (循善) para referirse a lo óptimo (Fan Xiangyong y Fan Bangjing 1722). En oposición a esta exégesis del término, An Jingwei considera que debe ser leído como *dao* (導) guiar y, por su parte, Takashi Kakita considera que *dao* (道) tiene el sentido de *yan* (言) 'hablar' (Fan Xiangyong y Fan Bangjing 1722).

El tercer pasaje no causó una discusión sobre el sinograma *dao* entre los comentaristas pero sí diferentes interpretaciones en los traductores:

今儀相魏而攻之，是使儀之計當於秦也，非所以窮儀之道也。

Pues bien, Zhang Yi es ministro en Wei pero este reino es atacado. Esto es que el plan de enviar a Zhang Yi como embajador es adecuado para Qin y no es el camino para provocar problemas a Zhang Yi. (*Zhan Guo Ce* 22.19)

Los traductores en inglés mantienen el significado básico de *dao* y lo traducen por 'way' (Crump). Por su parte, los traductores al chino coinciden en traducirlo por *banfa* (辦法) 'manera' (Qian Chaochen, Wen Longhong, Yan Ziyang).

是故謀者皆從事於除患之道，而先使除患無至者。

Por este motivo, los que planifican actúan dentro del camino de eliminar el desastre y son los que primeros que eliminan la desgracia para que no llegue. (*Zhan Guo Ce* 30.8)

Por último, podemos ver también otro caso de *dao* como objeto directo de *mou* (謀) 'plan' en el siguiente ejemplo:

出見田光，道太子曰：「願圖國事於先生。」

Juwu se dirigió a ver a Tianguan y siguiendo el camino [que él el príncipe heredero había trazado] dijo: '[el príncipe heredero] quiere hablar con vos sobre asuntos de gran importancia del estado'. (*Zhan Guo Ce* 31.5)

Previamente, Juwu y el príncipe heredero hablaron sobre cómo derrocar al rey de Qin. Este plan consistía en buscar a un guerrero hábil con la espada que pudiese llevar a cabo un tiranicidio en el palacio del rey de Qin que, a la postre, se convertiría en el Primer Emperador. Parte de esta estrategia consistía en convencer a un hombre valiente y sabio llamado Tiangwu. Con este contexto y teniendo en cuenta los pasajes anteriores en los cuales *dao* es objeto de *mou* (謀), podemos

concluir que en este texto *dao* hace referencia al camino que previamente habían planificado Juwu y el príncipe heredero.

El camino es además un objeto de deliberación política. El gobernante debe elegir entre una vía u otra y para ello debe recurrir a la ayuda de sus ministros. Un rasgo esencial del período de los Reinos Combatientes es el incentivo de lograr persuadir a reyes y señores feudales y, de esta forma, conseguir el éxito político así como aumentar el patrimonio personal. No es de extrañar que la lucha por persuadir al gobernante para que adopte una decisión en lugar de otra produzca una gran confusión sobre cuál era la vía que debía ser seguida, tal y como nos muestra el orador Su Qin cuando le recrimina al rey Hui de Qin su falta de criterio:

今之嗣主，忽於至道，皆昏於教，亂於治，迷於言，惑於語，沈於辯，溺於辭。以此論之，王國不能行也。

[Sin embargo,] los gobernantes que les sucedieron se pierden en el camino, no ven con claridad las enseñanzas, gobiernan de forma caótica, se confunden por causa de las palabras, son aturcidos por argumentaciones y se ahogan en la profundidad de los consejos y las sugerencias. Teniendo en cuenta esto, vos no podéis no actuar. (*Zhan Guo Ce* 3.2)

Si bien la traducción más adecuada para este texto es la de «camino», *dao* tiene una clara relación con la persuasión. Hace referencia a la forma en que un estado se mueve por un camino que lleva hasta un fin político pero también alude al discurso político. Esto no lo indican el resto de términos relacionados con la persuasión y el lenguaje: 'palabras' *yan* 言, 'diálogo' *yu* 語, 'argumentación' *bian* 辯 y 'discurso' *ci* 辭.

## CONCLUSIÓN

El sinograma *dao* es posiblemente el término más importante del pensamiento chino y tuvo una gran influencia en la constitución de las principales doctrinas que fueron corriente dominante en el Extremo Oriente. Precisamente por este motivo, es importante emplear una

traducción adecuada que transmita lo que los autores clásicos chinos querían expresar cuando utilizaban este sinograma.

La lingüística cognitiva nos ayuda a resolver los retos que nos presenta la traducción de *dao*. Tal y como hemos visto más arriba, la filosofía se constituye a partir de una serie de metáforas que se acaban convirtiendo en palabras cultas o términos filosóficos. Asimismo, hemos visto también que en español *camino* no se limita a un sendero por el cual se transita sino que también puede ser empleado para referirse a una vía que lleva a un resultado, ya sea positivo o negativo. El camino también puede ser bueno o malo moralmente. Además, también podemos encaminar a alguien hacia un objetivo concreto y lo podemos hacer para bien y para mal.

Con el fin de mantener la metáfora del camino dentro de este término clave que constituye el *dao* es preciso traducirlo siempre por *camino*, palabras derivadas o conjuntos de palabras que contengan el mencionado vocablo.

El hecho de que en la tradición occidental no exista un término filosófico completamente idéntico no implica que en las lenguas europeas no exista absolutamente ninguna vinculación entre el camino, el éxito, lo justo o la persuasión. Podemos hablar en español de la vía del éxito o del camino correcto e incorrecto. Además de la palabra *discurso*, que como hemos señalado significa en latín 'correr de un lado para otro'. En español también podemos decir 'ir a través de los hechos', 'desviarse del tema principal', 'una idea bien encaminada'. No existe por lo tanto ninguna limitación relacionada con el español en sí que nos impida transmitir lo que los textos chinos querían decir empleando el sinograma *dao*. Se trata de un problema de frecuencia. La asociación entre el camino, la forma de alcanzar algo, lo moral recto y el hablar tiene una relevancia significativamente inferior en la tradición filosófica occidental que en el pensamiento chino y no se convirtió en un término esencial. Sin embargo, no hay nada en el español que nos impida reproducir estos usos metafóricos del camino que constituye la raíz de ideas transmitidas, desarrolladas y perfeccionadas a lo largo de más de dos milenios.

## BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez, José Ramón. "El Tao Te Ching como crítica política". *Encuentros en Catay*. 33, 56-157. 2020. Impreso.
- Bonsall, B.S. *The Records of the Warring States Zhan Guo Ce*. Hong Kong: University of Hong Kong. 2004. Web.
- Caramés Sánchez, J. "Comparación entre el pensamiento platónico-socrático y el de Lao Tsé". *Encuentros en Catay*. 25, 16-40. 2011. Impreso.
- . *Zhan Guo Ce Xiuci Yanjiu*. Taipéi: Universidad de Taiwán. 2014. Impreso.
- Crump, J.I. *Chan-Kuo Ts'e*. Michigan: Center for Chinese Studies. Michigan: The University of Michigan. 1973. Impreso.
- Els, Paul van. "How to End Wars with Words: Three Argumentative Strategies by Mozi and His Followers". *The Mozi as an Evolving Text Different Voices in Early Chinese Thought*. 2013. Impreso.
- Paul Rakita Goldin. *After Confucius: Studies in Early Chinese Philosophy*. Honolulu: University of Hawaii Press. 2004. Impreso.
- Lakoff, George., and Mark Johnson. *Philosophy in the Flesh: the Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought / George Lakoff and Mark Johnson*. New York: Basic Books. 1999. Impreso.
- Lloyd, G.E.R. y Sivin, Nathan. *The Way and the Word: Science and Medicine in Early China and Greece*. Yale: Yale University Press. 2012. Impreso.
- Rakita Goldin, Paul y Miching, Mallecho. "The Zhanguo Ce and Classical Rhetoric". *Sino-Platonic Papers* 41, pp.1-27. 1993. Impreso.
- Fan Xiangyong y Fan Bangjin. *Zhan Guo Ce Jianzheng*. Shanghái: Shanghai Guji Chubanshe, 2006. Impreso.
- He Jin 何晉. *Zhan Guo Ce Yanjiu* 《战国策》研究. Pekín: Beijing Daxue Chubanshe 北京大学出版社. 2001. Impreso.
- Lamarti, Rachid. *El mundo que traducen las palabras. La metáfora en la lexicogénesis de las lenguas española y china*. Tesis doctoral. Universidad de Barcelona. 2016. Web.
- Masayuki, Sato. *Zhongguo Gudai Zhong Lun Yanjiu*. Taipéi: Taida Chubanshe. 2010. Impreso.

- Pei Dengfeng. 裴登峰, 《战国策》研究 *A Study of the Warring States Strategies*. Pekín: Shehui Kexue Wenxian Chubanshe 社会科学文献出版社. 2012. Impreso.
- Puett, M. Tao. *El camino: Todo lo que la filosofía china puede enseñarte para tener una vida mejor*. Trad. Maria José Díez Pérez. Barcelona: Editorial Planeta. 2010. Web.
- Qian Chaochen. *Zhan Guo Ce Yizhu*. Pekín: Beijing Yanshan chubanshe. 1993. Impreso.
- Slingerland, E. *Mind and Body in Early China*. Nueva York: Oxford University Press. 2019. Web.
- . *Effortless Action: Wu-wei As Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*. Nueva York: Oxford University Press. 2003. Web.
- Xu Fuhong 許富宏, *Gui Gu Zi Jijiao Jizhu* 鬼谷子集校集注. Pekín: Zhonghua Shuju 中華書局. 2008. Impreso.
- Yang Ziyang. *Zhan Guo Ce Zhengzong*. Pekín: Hua Xia Chuban She 华夏出版社. 2008. Impreso.
- Yu, Ning. *The contemporary theory of metaphor: A perspective from Chinese*. Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins. 1998. Impreso.
- Wen Longhong. *Xinyi Zhan Guo Ce*. Taipéi. Sanmin Shuju. 2013. Impreso.