

ESTUDIO PRELIMINAR SOBRE LA PRIMERA VERSIÓN COMPLETA DEL TAO TE CHING AL ESPAÑOL

Huang Yaohsin (黃焯馨)
Universidad Sun Yat-Sen

RESUMEN

En la revista *El correo Sino-Annamita* del año 1889 apareció una traducción completa del *Tao Te Ching* (Dao De Jing) de Laozi. La traducción fue hecha en Filipinas por el dominico fray Salvador Masot en 1889, por lo que constituye la primera traducción al español conocida hasta ahora de esta obra taoísta. En este artículo se hace un poco de historia de dicha revista y de fray Salvador, pero no se comenta toda la traducción en español, aunque sí se da la referencia para poder leer dicha traducción completa. En el artículo, solo se presentan cuatro capítulos completos de la traducción en español, con unos breves comentarios de las ideas principales de dichos capítulos, pero que dan pie a la autora para tratar de la discusión entre los misioneros de los siglos XVIII y XIX, si los tres sinogramas que aparecen en el Cap.14

del *Tao Te Ching*, «Yi (夷invisible), Xi (希inaudible), Wei (微intangible)» podrían tener alguna relación con la Trinidad católica, por influencia judeocristiana llegada en tiempos primitivos a China. Además, la autora cita la breve alusión negativa a este tema hecha por el también dominico Domingo Fernández de Navarrete en su obra del año 1676. Pero por la correspondencia entre Masot y su compañero dominico, Fernando Sáinz, también misionero en Filipinas, y por las notas a la traducción del primero, parece que la influencia de los anteriores comentarios del *Tao Te Ching*, sobre todo de los jesuitas franceses, no influyó demasiado en los dos españoles para aceptar abiertamente la relación del Cap.14 del *Tao Te Ching* con la Trinidad del catolicismo.

NOTA: Supported by Sun Yat-Sen University (20wkpy16); China Postdoctoral Science Foundation (2020M672923).

En el año 1889 el dominico español fray Salvador Masot (蘇瑪素, 1845-1911)¹ terminó de traducir el *Tao Te Ching*² (《道德經》) y esta fue la primera traducción completa del chino al español que se conoce. Esta versión de Masot fue enviada a fray Fernando Sáinz (郭德剛, 1832-1895), que en esa época trabajaba de misionero en Manila³, y estaba incluida en una carta de *El correo Sino-Annamita: 1889* (《中國安南來往書信》). En esa correspondencia que Masot y Sáinz mantuvieron, había varias opiniones interesantes, sobre todo en lo referente a su interpretación del origen del pensamiento de Laozi (老子)⁴. Este trabajo intentará presentar el texto traducido por fray Salvador para que se pueda conocer mejor su traducción, al tiempo que mostrará el punto de vista de los dos misioneros con otras referencias relacionadas con el *Tao Te Ching*⁵.

1. EL CORREO SINO-ANNAMITA

Durante muchos siglos, Manila fue el centro oriental de los misioneros de la orden dominica, que también tenía varias delegaciones en China, Formosa, Vietnam y Japón. Sus miembros mandaban las observaciones y registros de cada misión a Manila, y estos correos eran incluidos en la publicación anual *El correo Sino-Annamita ó Correspondencia de las*

[1] Fray Salvador Masot era Vicario Apostólico de Fujian Norte y Obispo de Avara. Además del *Tao Te Ching*, también tradujo la lápida nestoriana de Xian. Véase: *Los dominicos en el extremo oriente. Provincias del Santísimo Rosario de Filipinas. Relaciones publicadas con motivo del séptimo centenario de la confirmación de la Sagrada Orden de Predicadores*, Barcelona, Industrias Gráficas Seix & Barral Hermanos, 1916.

[2] Siguiendo la romanización clásica usamos *Tao Te Ching*, aunque actualmente se usa más el *pinyin* de *Dao De Jing*. Por otro lado, respetamos la romanización que usa fray Masot en su traducción y notas.

[3] Véase: *Los dominicos en el extremo oriente, op.cit.*, p. 359.

[4] Usamos Laozi en el *pinyin* moderno, mientras que en los escritos de Masot se usa LaoTszu

[5] No presentamos todo el texto del *Tao Te Ching* sino solo algunos capítulos con sus consideraciones relacionadas con la filosofía del Tao. Para la traducción completa con notas del P. Masot, véase la nota 6.

misiones de la sagrada orden de predicadores en Formosa, China, Tung-King y Filipinas. El primer volumen de *El correo Sino-Annamita* fue publicado en 1866 por el Colegio Santo Tomás de Manila y el último, en 1916. Además de las iglesias, algunas bibliotecas universitarias recogían las copias y la editorial BiblioLife las reimprimió en nuestra época. Dentro del volumen XXIII publicado en el año 1889 encontramos una carta escrita por fray Salvador Masot bajo el epígrafe *Fokien Norte* (福建北境), que sorprendentemente ofrece la traducción completa del *Tao Te Ching*⁶. La carta fue escrita el 18 de mayo de 1889, por lo que podemos considerar este *Tao Te Ching* como la primera traducción completa que se hizo directamente del chino al español. Esta carta tiene como numeración VI, e incluye una respuesta de fray Fernando Sáinz quien también dio a conocer su observación sobre las religiones en China en las cartas IV y V del mismo volumen.

Por las fechas presentadas en las cartas, se supondría que la numeración había sido puesta por el contenido: IV (Laozi y las fábulas de su vida)⁷, V (religiones admitidas en China)⁸ y VI (traducción e introducción del *Tao Te Ching*)⁹. Asimismo, aunque el lenguaje que usan en las cartas es el castellano también hay uso de varios sistemas de romanización, por lo que se puede considerar que, a causa de la larga tradición de inmigración china, los dos se habían comunicado con el pueblo («sanglely» en las Filipinas o «la gente» en Fujian) por medio

[6] Salvador Masot/Fernando Sáinz, «Fo-chou 18 de mayo de 1889», *El correo Sino-Annamita: Correspondencia de las Misiones de la Sagrada Orden de Predicaciones en Formosa, China, Tung-King y Filipinas*, Manila: Real Colegio de Sto. Tomás 23, 1889, pp. 95-158. Trad. del *Tao Te Ching*. Este texto está tomado de la versión digital del volumen XXIII del Harvard College. La traducción de Masot, pero sin las notas, también está recogida en la obra *Cuestiones Filipinas. Primera Parte. Los Chinos* de Rafael Comenge, publicada en Manila, 1894, pp. 418-449.

[7] Fernando Sáinz, *op.cit.*, pp. 72-80.

[8] *Ibid.*, pp. 81-94.

[9] *Ibid.*, pp. 95-158 .

del dialecto de Fujian (福建)¹⁰. De ahí se ve que a los dos misioneros les interesaba mucho el pensamiento chino y también las religiones admitidas por el pueblo chino, como el budismo y el taoísmo, además de su dedicación a introducir la religión católica y el conocimiento de China. Y su vehículo de transmisión, *El correo Sino-Annamita*, tiene un papel de significado histórico, no sólo desde el aspecto de la sinología española sino también como testigo de este intercambio de informaciones relacionadas con el lenguaje y el pensamiento chino. Así pues, estudiar las tres cartas de *El correo Sino-Annamita*: 1889 nos ayuda a conocer la interpretación del *Tao Te Ching*, al tiempo que nos acerca a las respectivas referencias que habían consultado los dos misioneros.

2. «LAOZI» Y SU LIBRO

Según la carta de Masot que incluye el texto traducido del *Tao Te Ching*, éste pensaba que el pensamiento de Laozi era muy valioso y la gente todavía no se había enterado de su contenido esencial, así que quería presentarlo mediante una traducción directa al español; tal y como le decía a fray Fernando: «Las cosas que le voy a decir, se las presento tales como son en sí, según mi modo de entender, sin alabarlas ni vituperarlas...»¹¹...«En este libro tenemos que buscar los pensamientos de Lao-Tszu. Esto es lo que me ha movido a hacer una traducción del *Tao-te-king*...»¹². Acerca del libro, señaló que se le dio el nombre «Tao-te-king» en tiempo de la dinastía Tang, ya que antes lo llamaban sencillamente *Lao-Tszu* (《老子》) o *Huang-Lau-yen* (《黃老言》). Y el término «Tao» (道) tenía varios significados pero el más importante era ser el origen de

[10] Las dos publicaciones dominicas *Dictionario Hispánico Sinicum* y *Arte de la Lengua Chio Chiu* que se publicaron el siglo XVII son una evidencia de que los misioneros usaban y dominaban mejor este dialecto.

[11] Salvador Masot, *op.cit.* p. 96.

[12] *Ibid.*, pp. 97-98.

todos los seres y una especie de ley o regla eterna, también principio y modelo del orden intelectual y moral; y la palabra «Te» (德) significaba virtud, «King» (經) regla inmutable, de este modo el título «Tao-te-king» (《道德經》) era «Regla inmutable de la razón y de la virtud»¹³. Y a su parecer, el personaje Laozi nació antes de Confucio y el libro *Tao Te Ching* fue presentado mil años después de su muerte, por lo tanto, esta, en vez de ser una versión auténtica del *Tao Te Ching*, era posiblemente una compilación hecha por alguien, y su desorden era una dificultad más para conocer el significado de las sentencias, puesto que las ideas siempre se presentaban con pocas palabras. Por ello, decidió traducir la obra completamente y preparó también las anotaciones al término de su trabajo para que se pudiera entender mejor el libro¹⁴.

Por otro lado, Masot señaló la diferencia entre el pensamiento del *Tao Te Ching* y el taoísmo de su época, ya que pensaba que, en el nivel de la especulación, el taoísmo, confucianismo y budismo eran tres sistemas diferentes, pero en la práctica los tres se fundaron en una misma creencia¹⁵. Masot quería dejar claro que Laozi era un filósofo especulativo, pero los discípulos taoístas lo tenían por un dios: «no le han escaseado una infinidad de fábulas...», y «han hecho que se encarnase una infinidad de veces»¹⁶. Acerca de este problema, Sáinz dice: «Tienen los Taoistas algunos ídolos Budistas; y las costumbres y ceremonias son casi comunes a ambos. El tiempo, y la mala voluntad lo trastornan todo», con lo cual quería expresar que las fábulas no tenían ningún apoyo histórico¹⁷. En suma, los dos creían que lo más precioso del *Tao Te Ching* no era que se considerara a Laozi como el fundador

[13] Ibidem.

[14] Ibidem.

[15] Ibidem.

[16] Ibid., p. 96.

[17] Fernando Sáinz, *op.cit.*, p. 90.

de la religión taoísta, sino su pensamiento metafísico. Y Sáinz cita en varias ocasiones las palabras de Cesare Cantù (1804-1895) para explicar cómo había mucha comunicación a través de los caminos de China a Tíbet, a la India y al centro de Asia. Por lo cual, Sáinz creía que fueron los israelitas en sus emigraciones al Oriente los que compartieron las ideas de «la verdadera religión», y el mismo Laozi tuvo que ser discípulo de estos maestros antes de empezar a hablar de la creación y de su mística, cuando fundó «la trinidad» en su religión del Tao¹⁸. De ahí podemos deducir que, para Sáinz, el *Tao Te Ching* era un tratado chino en el que se veía la influencia del judaísmo.

Por lo que se refiere al origen del pensamiento del *Tao Te Ching*, tenemos que admitir que en ese momento el libro aún era un enigma, pues hay incontables interpretaciones, y que las diferentes versiones también son un problema. Además de la versión tardía, usada por Masot para su traducción, hay un *Tao Te Ching* escrito sobre tablillas de bambú de la tumba de Guodian (郭店竹簡)¹⁹, y también presentado en las telas de seda de la tumba de Mawangdui (馬王堆帛書)²⁰ Y aunque los historiadores y académicos han investigado el origen del libro todavía no comparten los mismos criterios. Y no hay una evidencia objetiva para probar si el personaje Laozi nació antes de Confucio, ni podemos saber si el libro fue escrito por Laozi, o por más de una persona. Así pues, la cuestión de la identidad de Laozi o de las diferentes versiones del *Tao Te Ching* sigue aún sin resolverse. Con respecto al taoísmo como religión, se puede entender que los dos misioneros querían manifestarse en contra de las religiones populares del pueblo chino, y sin duda el *Tao Te Ching* concentra su atención en la filosofía de lo metafísico o de lo moral, por lo que sí existe verdaderamente una diferencia frente a la religión derivada

[18] Ibid., pp. 75-80.

[19] Véase: https://es.wikipedia.org/wiki/Textos_de_Guodian.

[20] Véase: https://es.wikipedia.org/wiki/Textos_de_Mawangdui.

de él. En consecuencia, parece que la deducción sobre la «trinidad» de Sáinz resulta más polémica, al tiempo que nos intriga saber si pensaba lo mismo Masot (que no menciona nada al respecto en su introducción) y cómo interpretaba el texto que «se refería» al tema de la trinidad. Si Masot también tenía la misma idea, merecería una seria consideración.

Veamos a continuación su traducción y anotación de los capítulos I, IV, XIV y XLII del *Tao Te Ching*, donde se alude al término Tao y la fuente del Mundo.

3. LA TRADUCCIÓN E INTERPRETACIÓN

Capítulo I:

El Tao que puede ser comprendido no es el eterno Tao: el nombre que puede ser expresado, no es su eterno nombre. (2) No puede nombrársele como principio del cielo y de la tierra: se le da un nombre como madre del universo. (3) No permite se vea su admirable naturaleza, mas quiere se contemple su exteriorización; estos dos conceptos proceden igualmente, pero tienen diferente nombre; ambos son abismo y abismo insondable, conducto de todas las maravillas²¹.

La primera frase ya indica la característica del Tao que no se puede expresar con el lenguaje. Esa es la frase más famosa y de su lenguaje paradójico. Generalmente hay discusión entre dos posibles maneras de separar las palabras de la segunda frase: (i) *No-ser* (無 *wu*) es el nombre del Tao y *Ser* (有 *you*), la madre del universo; (ii) El Tao no tiene nombre y se le da nombre porque es madre del universo. La primera opción enfatiza que el principio del mundo es *Nada* (無 *wu*) y la función de *Nada* hace todos los seres crecer, asimismo, todos vienen de *Nada* y el Tao es *Nada*. En cambio, la segunda destaca por qué dice que

[21] Salvador Masot, *op.cit.* p. 100.

el Tao no tiene nombre y, al mismo tiempo, tiene nombre: ya que la palabra *nombre* al ser un concepto del idioma que no puede expresar el Tao a través del habla, es comprensible que el Tao no tenga nombre; y cuando hablamos del universo es porque ya están en él todos los seres, de manera que se la da al Tao un nombre para destacar que es el origen del mundo. Por lo visto, Masot elige la segunda y explica en la anotación que darle un nombre al Tao era porque sólo el Tao podría ser comprendido por sí mismo y no existía un nombre que pudiera expresar su esencia. Y para la tercera frase también existen dos alternativas entre (i) *No-ser, Ser* (無, 有); (ii) *carecer de deseo, codiciar* (無欲 *wu yu*, 有欲 *you yu*). La primera acentúa que una persona con el permanente No-ser contempla al Tao mientras que con el Ser, sólo el rastro que deja el Tao. Por otro lado, la segunda significa que un individuo tranquilo (que carece de deseo) conoce la maravilla del Tao, y uno codicioso (con deseos) solo ve simples indicios de esa maravilla. Masot no elige una de ellas, sino que enfatiza que el Tao provocaba que la gente se ocupara en pensar en el Tao. Así, en resumen, a su parecer, el primer capítulo desvela que el Tao es infinito, y sus características más importantes son el ser incompresible y el origen del mundo²².

Capítulo IV

Llénese tu corazón del Tao y practícalo, pero de modo que no se derrame. (2) ¡Oh! que abismo es el Tao! Aseméjase al origen de todas las cosas. (3) Lima tu dureza, explica lo confuso, armoniza tu brillantez y hazte todo con todos. (4) ¡Qué tranquilo! Parece inmutable. No sé de quién es hijo: parece anterior al soberano Señor²³.

Originalmente la primera frase de este capítulo utiliza la palabra *vacío* (沖 *chong*) para expresar que el Tao es como una copa vacía, pero

[22] Ibid., p. 141.

[23] Ibid., p. 101.

nunca se puede llenar porque su vacío no se agota. Así dice que es abismal (淵 *yuan*) y antecede a todos los seres. En cuanto a la tercera frase también aparece en el capítulo LVI, y ahí destaca la conducta moral guiada por el Tao. La última concluye que el Tao es profundo (湛 *zhan*) y su existencia parece escondida. Y aunque no se sabe de dónde viene el Tao, lo considera anterior a las imágenes (象 *xiang*) o al emperador Xiang (象帝 *xiangdi*). Al parecer, Masot cambia la metáfora «vaciedad» por el verbo «llenar», añade «corazón» y pone el adjetivo posesivo «tu» antes de los sustantivos «dureza» y «brillantez», utilizando el modo imperativo. Así, parece que el Tao guía al lector en su aprendizaje. Además, utiliza *Señor* para traducir al emperador *Xiang* y explica que esta es la única vez que aparece la palabra *Señor*, aunque en *Zhuangzi* (《莊子》) aparece muchas veces. Y Masot considera aquí el término *Señor* como al mismo Tao que dirige y gobierna el universo²⁴. Por consiguiente, su interpretación es que el Tao, como el gobernador máximo cuya fuerza es inagotable, nos orienta en la práctica vital.

Capítulo XIV

Mírasele y no se le ve; se llama J: escúchasele y no se le oye; se llama Ji (Hi); procuras cogerle y no le puedes alcanzar, se llama Wei. Estos tres no pueden comprenderse, pues que juntos forman uno. (2) Hacia arriba no puedes distinguir su claridad, hacia abajo tampoco puedes penetrar su oscuridad: es como una línea sin fin, imposible de nombrarse. No hay ser a que pueda reducirse. (3) Por esto se dice que es figura de lo que no tiene figura y forma de lo que no existe. Es inasequible: sálesle al encuentro y no encuentras su frente, corres tras él y no percibes sus pisadas. (4) Sigue las huellas de los antiguos las cuales conducirán tus pasos hasta que conozcas su origen. Esta es la regla del Tao²⁵.

[24] Ibid., p. 143.

[25] Ibid. p. 106.

Este capítulo es una descripción del Tao que no es objeto alguno. Las tres palabras *Yi* (夷 *J invisible*), *Xi* (希 *Ji inaudible*), y *Wei* (微 *intangibile*) sirven para describir que no se puede concebir el Tao por la vía de los sentidos. Además, indica que las figuras a que aluden las tres palabras no se pueden comprender y se mezclan en *Uno* (一). *Uno* también es un término importante en el *Tao Te Ching*, es muchas veces semejante al Tao. Y como el Tao no es objeto en un ámbito espacio-tiempo, la segunda frase profundiza en ese significado. Igualmente, en la tercera frase dice que no tiene forma (形) ni imagen (象), pero esto mismo es su figura (無形之形、無象之象 *una figura sin figura*). En la última frase comenta que su fuerza opera siempre que la regla del Tao está donde el principio primitivo. En la anotación de este capítulo, Masot dice que los significados de estas tres palabras *Yi*, *Xi* y *Wei* se podrían aplicar a las mismas personas de la Santísima Trinidad. A su parecer, *Yi* significa quieto, grande, profundo; *Xi*, raro, precioso, esperar; y *Wei*, sutil, recóndito. Según su punto de vista, estas tres tienen sus significados propios y son distintos, pero igualmente una misma cosa. Además, indica que no son más que las tres sílabas de la palabra *Je-ho-va*. Y todo esto nos expresa la naturaleza del misterioso Tao. Además, cree que esta trinidad del *Tao Te Ching* excede en elevación a las trinidades de los egipcios, indios y babilonios²⁶. Por lo tanto, este capítulo implica que el origen del pensamiento *del Tao Te Ching* es foráneo. Y se advierte que esta deducción es similar a lo que comenta Sáinz. Es decir, los dos misioneros aludían al judeocristianismo, o al menos, querían interpretar el *Tao Te Ching* con sus conceptos teológicos particulares.

Capítulo XLII

El Tao produce uno, uno produce dos, dos produce tres, y tres produce todas las cosas. (2) Todos los seres llevan el In y abrazan el Iāng:

[26] Ibid., pp. 146-147.

asciende el ki y los armoniza. (3) Lo que los hombres temen es ser huérfano, pobre y sin apoyo; no obstante, estos son los títulos que se dan los Príncipes. (4) A veces se quiere hacer bien y se perjudica. (5) Lo que los demás enseñan, también yo lo enseño. El violento no alcanza muerte natural. Yo enseño como un padre²⁷.

Este capítulo generalmente se interpreta como la cosmología o la ontología de Laozi, y siempre se destacan las primeras frases, en las que aparecen *uno* (一), *dos* (二), *tres* (三), *Yin*, (陰) y *Yang* (陽). Las dos explicaciones más populares son: (i) todos los seres vienen del movimiento del aire (氣 *Qi*), desde el Gran Uno (太一 *Tai yi* o 太極 *Tai ji*) aparecen dos tipos de aires (*Yin* y *Yang*) y los aires se mezclan produciendo el cielo, la tierra y el hombre²⁸; (ii) hay muchos sistemas de habla o diferentes imágenes, pero todos vienen del mismo *Uno* y regresan al *Uno* (*Nada*) donde está la armonía²⁹. Por otro lado, se considera que las demás frases son producto de un error a la hora de editar el texto, porque parece que no tienen relación con las primeras frases y posiblemente sean una parte del capítulo XXXIX. Veamos la anotación de Masot:

Esto se refiere a la cosmogonía de los filósofos chinos, sea quien quiera el autor de ella. El Tao o principio trascendental, en el cual no hay diferencia del ser y del no ser, el Vu-Kie, el absoluto que está en los umbrales del ser, pero que todavía no ha pasado la barrera, produjo el Tai-Kie, principio universal, pero que está ya a este lado del ser, ha traspasado ya la barrera del no ser. El Tai-Kie muévase por medio del ki o aire, y

[27] Ibid., p. 121.

[28] La interpretación de los aires *Yin* y *Yang* viene de la versión anotada y comentada de Heshang Gong (河上公) quien vivió a finales de la época de los Estados Combatientes (戰國).

[29] Entre los eruditos también está la versión anotada y comentada de Wang Bi (王弼) quien elevó el significado del pensamiento ontológico del *Tao Te Ching*. Y a su parecer, aquí el texto tiene que ver con los sistemas de habla en los que el Tao no se puede expresar, porque esto limita su esencia infinita.

produce el Yang o principio positivo: cuando ha llegado ya al fin de su movimiento, se separa; y esta quietud produce el Yin ó principio negativo. El Yin y el Yang con sus abrazos conyugales producen todos los seres, o producen un nuevo agente que se llama hombre y los tres lo producen todo. El cielo procede del Yang y la tierra del Yin: el cielo y la tierra, el Yang y el Yin se juntan tres veces y por el Yang se produce la primera vez el varón mayor, la segunda el mediano y la tercera el menor. Vuélvense á juntar otras tres veces y por el Yin se produce la primera vez la hembra mayor, la segunda la mediana y la tercera la menor. Estos tres casorios lo producen todo. Esta cosmogonía no es expuesta por todos del mismo modo. Algunos hacen jugar también en ella el Yi, los cinco elementos, las ocho figuras. Mas no hay para qué detenernos en estas emanaciones panteísticas, absurdas y contradictorias. En las restantes palabras exhorta a la humildad, lo cual nada tiene que ver con el principio de este capítulo³⁰.

Por lo visto, parece que Masot no valoraba mucho este capítulo, no sólo porque había un error en la edición, sino también porque era una teoría difundida por los filósofos chinos y no una deducción propia de Laozi. Y a su parecer, no había que pensar mucho sobre este capítulo ni filosofar acerca de *Yi* (— *uno*) u otras palabras relativas. Es decir, no le importaba a Masot la explicación cosmológica de este capítulo. ¿Por qué? Creo que quería decir que el *Tao Te Ching* había sido compilado muchos años después de la muerte de Laozi y posiblemente se habían añadido párrafos relativos a opiniones taoístas o de otras escuelas. Y todo esto no aportaba para él ningún beneficio a la hora de construir su interpretación del *Tao Te Ching*. Sin embargo, para la mayoría de los traductores y académicos, este capítulo es uno de los más importantes del *Tao Te Ching*, e incluso los misioneros también le prestan mucha atención, como veremos más adelante.

[30] Salvador Masot, *op.cit.*, pp. 154-155.

En resumen, cuando observamos la interpretación de Masot tenemos que considerar su singularidad histórica, teológica y contextual. Aunque dice que va a introducir el pensamiento del *Tao Te Ching* tal como es en sí, en aquel momento su presentación fue más bien descriptiva y posiblemente llena de matices «figuristas». Y según él, el Tao es infinito, el origen del mundo e incompresible. Asimismo, es el gobernador máximo, su fuerza es inagotable mientras nos orienta en la práctica vital. Y las tres palabras *Yi, Xi y Wei* (invisible, inaudible, intangible) que se usan para describir el Tao son las tres sílabas de la palabra «Je-ho-va». Sin duda, aquí sí se aprecia una coincidencia particular entre el *Tao Te Ching* y la religión judeocristiana, ¿pero no existe también en otras religiones clásicas antiguas, como en los libros sagrados hinduistas? De todas formas, Masot no dio más explicaciones en su interpretación sobre la «trinidad» en el *Tao Te Ching*, ni tampoco sobre los números del capítulo XLII. Puesto que sus explicaciones son tan breves, no hemos podido comprender las ideas aludidas exactamente. Así pues, a continuación, este trabajo pretende encontrar las posibles referencias y relación con la deducción de Masot para entender mejor sus alusiones.

4. LAS POSIBLES REFERENCIAS

En primer lugar, encontramos una gran diferencia entre el punto de vista de Masot y la interpretación previa del dominico Domingo Fernández de Navarrete (1610-1689), quien en una versión anterior había comentado el capítulo XLII y lo relacionaba con el capítulo XIV. El año 1676 Domingo Fernández de Navarrete demostró su gran conocimiento de China con el libro *Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarquía de China*³¹,

[31] El año 1648, fray Domingo Fernández de Navarrete llegó a las islas Filipinas para enseñar Teología en el Colegio de Santo Tomás. El año 1657 viajó a Fujian (Fokien) a predicar en el imperio chino, actividad que tuvo que abandonar debido a la prohibición de la predicación del cristianismo que empezó en el año 1665. A su regreso de la misión, escribió este libro. Véase Domingo Fernández de Nava-

donde el autor tradujo *Respuesta Breve, sobre las Controversias del Xang Ti, Tien Xin, y Ling Hoen, y otros nombres y términos Chínicos*³² del jesuita Niccolò Longobardi (1565-1654), texto que contiene una parte del capítulo XLII del *Tao Te Ching* y describe con sencillez la imagen cosmológica de Laozi³³. Según los estudios presentes, esta traducción fue una de las primeras versiones españolas del *Tao Te Ching*, aunque sólo eran unas líneas³⁴.

Traducción de Navarrete:

El Tao, ò primer chaos produjo la vnidad, que es el Tai Kie, ò segunda materia: la vnidad produjo la duolidad, que es Leang I: la duolidad produjo la trinidad, que es Tien, Ti, lín, San Zai, cielo, tierra, y hōbre: y la trinidad produjo todas las cosas. Y assi es la mesma doctrina con la de los Letrados³⁵.

rrrete. *Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarquía de China*, Madrid: Imprenta Real, 1676.

[32] Originalmente, Longobardi lo escribió en portugués: *Resposta breve sobre as Controversias do Xámti, Tienxin, Limhoên, e outros nomes e termos sinicos: per se determinar quaes dellas podem ou nao podem usarse nesta Xrandade. Dirigida aos Padres das Residencias da China, pera a verem, a depois emviare com ou seu parecer sobre ella ao Nosso Padre Visitador em Macao*, el año 1623. Después Antonio de Santa Maria Caballero (1602-1669) lo vertió al latín y finalmente Navarrete ofreció su versión española. En el 1701, Louis Champion de Cicé (1648-1737) dio su versión en francés: *Traité sur quelques points de la religion des Chinois*. Véase: Pan Feng-Chuan, Jiang Ryh-shin, «The Early Jesuits and the Translation of *Tao Te Ching*: The Trigrammaton *Yi-Hi-Wei* and the Trinity in Prémare, Noëlas, and Cibot», *Journal of Chinese Studies* No. 65, July 2017, pp. 249-281.

[33] Tratado V. De la secta Literaria. Navarrete, *op. cit.*, p. 262.

[34] También Juan Cobo (1546-1592) y Navarrete ambos tradujeron *Beng Sim Po Cam* o *Espejo Rico del Claro Corazón* al español donde se citan varias frases del *Tao Te Ching*. Véase: Juan Cobo, *El libro chino Beng Sim Po Cam o espejo rico del claro corazón* [manuscript, ca. 1590], Ed. Luís Gonzáles Alonso Getino, Biblioteca Clásica Dominicana. Madrid: Claudio Coello, 1924, pp. 13, 14, 36, 39, 40, 43, 50, 69, 85, 89-90, 106, 113, 116 y Navarrete, Tratado IV. Del libro *Ming, Sin, Pao, Kien, esto es, espejo precioso del alma*. Navarrete, *op. cit.*, pp. 204, 207, 210-211, 213, 220, 229.

[35] Navarrete, *Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarquía de China*, *op. cit.*, p. 262.

Anotación de Navarrete:

Ay algunos de anchissimo coraçon, en hallando vna palabrita, que en la apariencia haga qualquier genero de alusion a misterios de nuestra Santa Fè, luego, sin mas aueriguacion, la aplican con toda satisfacion, pareciendoles auer hallado vn gran tesoro, como lo que refiere el autor en este numero, lo qual quieren apropiar a la Santissima Trinidad. Desuerte, que no hallandose este misterio explicitamente en todo el Testamento Viejo, quieren se aya reuelado a los Chinas. No hemos de confessar, que este conocimiento le tuuiesse por otro camino, que por reuelacion, ò enseñanza de otros. Siempre hemos de mirar a los principios de su Filosofia, y al sentir comun de los antiguos, y modernos: los quales, no auiendo tenido noticia alguna de Dios Vno, mucho menos la pudieron tener de Díos Trino. Y si el Chino hablara como Trimegisto, bastante fundamento auía. Demás, que la Trinidad traída del Autor, es producta, y causada despues de otras criaturas, cuyo primer principio es el Li, ò Tai Kie³⁶.

A partir de estos párrafos podemos notar que Longobardi interpretó el «tres» como «la trinidad», pero su significado no tenía relación con la «Santísima Trinidad», sino con *San Zai* (三才 *san cai tres materias*), que son «cielo», «tierra» y «hombre». A su parecer *Tai Kie* (*Tai ji* 太極) produjo la dualidad «Leang I» (兩儀 *Liang Yi dos componentes o aires, Yin y Yang*) y después la trinidad, y de esta manera aparecieron todas las cosas. Por otro lado, en la anotación de Navarrete, cuando se refiere a la adaptación de la Santísima Trinidad, considera que se trata de un error, ya que piensa que aquí *la trinidad* no era el principio, sino una consecuencia de *Tai Kie*. En definitiva, Longobardi y Navarrete no aceptaron el método de interpretar el pensamiento chino antiguo con las ideas cristianas. Así pues, podemos saber que esta versión anterior no habría influenciado tanto la interpretación de Masot.

[36] Ibid., pp. 262-263.

Por otro lado, *Chine ou la description historique, géographique et littéraire de ce vaste empire, d'après des documents chinois, première partie*, escrito por Jean-Pierre Guillaume Pauthier (1801-1873) y publicado en el año 1937, también contiene una parte de la traducción del *Tao Te Ching*. Este fue luego traducido del francés al español por *Una sociedad literaria* y publicado en Barcelona en el año 1845. No podemos saber si Masot o Sáinz habían leído su versión original o española, pero hay que tener en cuenta que Pauthier fue alumno del sinólogo Jean Pierre Abel Rémusat (1788-1832), quien había traducido cinco capítulos del *Tao Te Ching* y tuvo cierta influencia en la sinología europea. Volviendo a las cartas, Sáinz había mencionado algunas versiones traducidas europeas: «(el *Tao Te Ching*) traducido al francés por Estanislao Julien; al inglés, por el R. J. Calmers D. D.; y al alemán por V. con Straus. Estas tres traducciones andan en las manos de ilustres y sabios sinólogos.»³⁷. Y de esta manera, encontramos a otro alumno de Rémusat, Stanislas Julien (1797-1873), cuya versión francesa también tenía fama. Por tanto, a continuación, conviene subrayar la relación con estas versiones en francés.

Con relación al problema de la adaptación de la trinidad, los tres franceses mantenían cierta discusión. En realidad, el título de la versión de Rémusat es *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu, philosophe chinois du VIe siècle avant notre ère, qui a professé les opinions communément attribuées à Pythagore, à Platon et à leurs disciples* (1823). Y dentro del libro, Rémusat comparó las letras hebreas «YHWH» con las «IHV» (*Yi, Xi, Wei* en pinyin) del *Tao Te Ching* y dio una explicación evolutiva: «IHV» del *Tao Te Ching* eran foráneos y servían para describir el atributo del Supremo, «l'êtré, l'intelligence et la vie». En pocas palabras, según los estudios presentes, Rémusat heredó el modus operandi de los figuristas y profundizó en su interpretación hasta el punto de afirmar que *Yi, Xi y*

[37] Fernando Sáinz, *op. cit.*, p. 74.

Wei representaban «Jéhovah»³⁸. Por otro lado, Julien en su versión *Tao-Tseu Tao-Te-king, Le livre de la voie et de la vertu* (la primera versión francesa completa del *Tao Te Ching*, 1842) refutó esta opinión de su profesor³⁹. Asimismo, al principio, Pauthier seguía la idea de Rémusat, pero posteriormente cambió su manera de pensar, de manera que afirma en su ponencia «Mémoire sur l'origine et la propagation de la doctrine du Tao ou la raison suprême» (1831) que el pensamiento de Laozi no tenía ninguna relación con la religión hebrea⁴⁰. En resumen, se aprecia que sólo la opinión de Rémusat es semejante a la de Masot, es decir, que ambos traductores se habían visto influenciados en diferentes niveles por la versión precedente y por las respectivas interpretaciones figuristas.

Según los estudios relacionados con las versiones más antiguas, el libro *Uroffenbarung und Daoismus. Jesuitische Missionshermeneutik des Daoismus* compilado por Claudia von Collani, Harald Holz y Konrad Wegmann (1932-2008) contiene una versión del *Tao Te Ching* en latín cuyo título es *Liber Sinicus. Tao Te Kim inscriptus, in Latinum idioma Versus. Textus undecim ex libro Tao 道 Te 德 Kim 經 excerpti, quibus probatur SS.^{mae} Trinitatis et Dei incarnati mysteria Sinicæ genti olim nota fuisse*. A través de su estudio, los redactores creen que esta fue una traducción de Jean-François Noëlas (1669-1740), y es considerada como la primera versión occidental. En esta versión se señala que hay once capítulos relacionados con el tema de la Trinidad, de los cuales los más importantes eran los capítulos I, IV, XIV y XLII, porque trataban el misterio

[38] Aquí sigo la investigación de Pan Feng-Chuan. Véase: Pan Feng-Chuan, «The Ineffable Trigrammaton Jean Pierre Abel-Rémusat's Translation of *Tao Te Ching*», *National Central University Journal of Humanities* Vol. 61, April 2016, pp. 55-115.

[39] Véase: *Le Tao Te King: Le Livre de La Voie Et de La Vertu* (1842) (French Edition de Stanislas Julien,) Traducción al inglés, Literary Licensing, LLC (7 agosto 2014).

[40] Aquí sigo la investigación de Yao Dadui y Chen Xiaojun. Véase: Yao Dadui, Chen Xiaojun, «Comparison of French Versions of *Tao Te Ching* Translated Respectively by Abel Rémusat, Guillaume Pauthier and Stanislas Julien and Their Translation Features», *International Sinology* 2018:2, pp. 91-99.

de «SS.^{mae} *Trinitatis*» (estos capítulos son los mismos que hemos visto en la parte anterior). En otras palabras, no sabemos si Masot y Sáinz habían leído esta versión latina, pero si lo consideramos retrospectivamente, la interpretación de Noëlas podría haber tenido mucha influencia y posiblemente en el siglo XIX aún era una opinión a la que se le daba importancia⁴¹.

Por consiguiente, si queremos entender mejor el principio de la comparación entre la Trinidad y las palabras *Yi, Xi, Wei* de Masot, Sáinz o Rémusat, es mejor volver a la versión latina. Teniendo en cuenta los estudios presentes, hay cierta relación entre Noëlas y Joseph-Henri de Prémare (1666-1736), ya que ambos citan la anotación sobre el Tao Te Ching de Li Rong (c. 650- c. 683) y compartían opiniones muy similares. En comparación, Noëlas señala que la Trinidad del *Tao Te Ching* era un misterio antiguo de China mientras que Prémare destaca más su valor como una ley de sabiduría. En su interpretación, Noëlas piensa que la idea del Ser Divino ya había aparecido en las comunidades primitivas de China, pero ese concepto de divinidad quedó desvirtuado al ser difundido por doctrinas laicas. Al mismo tiempo, cuando Noëlas trata de explicar el capítulo XXI indica: «Kùm 孔⁴² inquit est via y 夷 ad wei 微 abscondita inter colles. Saepe diximus y esse primam Divino

[41] Aquí sigo la investigación de Pan Feng-Chuan y Jiang Ryh-shin. Véase: Pan Feng-Chuan, Jiang Ryh-shin, «The Early Jesuits and the Translation of *Tao Te Ching*: The Trigrammaton *Yi-Hi-Wei* and the Trinity in Prémare, Noëlas, and Cibot», *Journal of Chinese Studies* No. 65 - July 2017, pp. 253-257. Sobre más estudios relacionados con la versión en latín, se recomienda el discurso de Claudia von Collani. Véase: Claudia von Collani, «The Manuscript of the *Tao Te Ching* in the British Library», in Lawrence Wang-chi Wong and Bernhard Fuehrer, eds., *Sinologists as Translators in the Seventeenth to Nineteenth Centuries*, Asian Translation Traditions Series 2 (Hong Kong: Research Centre for Translation, Chinese University of Hong Kong; Chinese University Press, 2015), pp. 50-51.

[42] El carácter 孔 (kong, *grande*) aparece en el capítulo XXI, donde se explica la relación entre el Tao y la Virtud: el Tao no tiene forma pero funciona dentro de las cosas y esa función es la Virtud.

in Ente Personam: wei 微 esse tertiam Personam. Quis modo non videt viam y 夷 ad wei 微 esse secundam Personam Divinum illud verbum quod in Evangelio de seipso dicit Ego sum via, veritas, et vita»⁴³. Es decir, Noëlas cree que la vía de *Yi* a *Wei* es la primera Persona, y *Wei*, la tercera Persona. Y en otra de sus explicaciones, considera a *Xi* como la segunda Persona, «aeterna ratio seu sapientia» (razón o sabiduría eterna), «verbum aeternum» (palabra eterna). Por lo tanto, Noëlas fue posiblemente la primera persona que aplicó las Tres Personas Divinas a las palabras *Yi*, *Xi*, *Wei*. Y a partir de ahí recordamos que Masot menciona que *Yi*, *Xi*, *Wei* se pueden aplicar a las mismas personas de la Santísima Trinidad. Pero, por otro lado, al contrario de Masot, Noëlas y Prémare desarrollan su discurso de la Trinidad no sólo desde el capítulo XIV sino considerando también el capítulo XLII.

En particular, cuando Prémare explica los capítulos XIV y XLII, cree que *Yi*, *Xi*, *Wei* estaban unidos en el caos espiritual y se les llamaba mediante un nombre prestado: Unidad. Y se explica esta Unidad en el capítulo XLII, donde se afirma que el *Uno* y el *Dos* no eran dos existencias (duo existencias), sino dos personas que se amaban mutuamente (amantes se mutuo) aspirando (spirant) al Tres, y los tres producen todas las cosas desde la nada (omnia ex nihilo producerum). Así que el Uno (la Unidad) no era la Unidad en sí misma, sino que era la Trinidad. Y Tres (la Trinidad) no era Trinidad en sí misma, sino que era la Unidad. Así, esta Trinidad era una Unidad trina y la Unidad era una

[43] Aquí sigo la investigación de Pan Feng-Chuan y Jiang Ryh-shin. Véase: Pan Feng-Chuan, Jiang Ryh-shin, «The Early Jesuits and the Translation of *Tao Te Ching*: The Trigrammaton *Yi-Hi-Wei* and the Trinity in Prémare, Noëlas, and Cibot», *Journal of Chinese Studies* No. 65 - July 2017, pp. 257-270. El texto original viene de *Liber Sinicus. Tao Te Kim inscriptus, in Latinum idioma Versus*, p. 32-33, 35. (Trad. en español: «Kum dice que el camino «y» a «wei» está escondido entre las colinas. A menudo decimos que «y» es la primera Persona en el Ser Divino: «wei» es la tercera Persona. ¿Quién no ve simplemente que el camino «y» al «wei» es la segunda persona que dice la palabra divina en el mismo Evangelio? Yo soy el camino, la verdad y la vida»).

Trinidad, entonces, ni una Unidad Única, ni Trinidad Trina. Es decir, no eran tres existencias ni una persona sola, sino que estaba unida con una razón que sobrepasa a todas las lenguas habladas. Y aún había una ley más elevada de sabiduría acerca de la Trinidad y la Unidad⁴⁴. Por ello, se puede entender que para Prémare o Noëlas los capítulos tengan cierta conexión entre sí, así que trataron establecer cómo se relacionan.

En resumen, acerca de posibles referencias, la interpretación de Rémusat podría haber influenciado más las opiniones de Masot, o hasta el discurso de Sáinz, porque Masot no sólo destaca la Trinidad, sino también su correspondencia con «Je-ho-va». Y las traducciones y anotaciones de Noëlas y Prémare también podrían haber dejado huella en sus ideas, aunque existen mayores diferencias entre sus respectivas explicaciones, posiblemente al tratarse de una influencia indirecta. Obviamente, Masot dejó de lado la interpretación del capítulo XLII. Por consiguiente, podemos darnos cuenta, a través del intercambio de las respectivas versiones, de que la primera versión completa al español heredó una parte de las explicaciones de los jesuitas, pero no amplió (o redujo) su adaptación cristiana, es decir, que esta traducción se refirió ligeramente a las ideas figuristas, pero se detuvo a mitad del camino. Ignoramos si esto fue debido a la misión que Masot realizaba en China o producto de una reflexión personal.

[44] Aquí sigo la investigación de Pan Feng-Chuan y Jiang Ryh-shin. Véase: Pan Feng-Chuan, Jiang Ryh-shin, «The Early Jesuits and the Translation of *Tao Te Ching*: The Trigrammaton *Yi-Hi-Wei* and the Trinity in Prémare, Noëlas, and Cibot», *Journal of Chinese Studies* No. 65, July 2017, pp. 257-270. Véase también: Joseph-Henri de Prémare, *Vestiges dans principaux dogmes Chrétiens tirés des anciens livres chinois*, traduits par A. Bonnetty et Paul Perny (Paris: Bureau des Annales de philosophie chrétienne), 1878, p. 95.

CONCLUSIÓN

Mediante el estudio de las tres cartas de *El correo Sino-Annamita*: 1889, vemos que, para el traductor de la primera versión completa al español del *Tao Te Ching*, las descripciones del Tao son semejantes a las definiciones de Dios. Así que lo que quiere explicar el *Tao Te Ching* es insondable, misterioso, trascendental, y la filosofía de este personaje antiguo chino contiene profundas verdades. Como hemos mencionado, puesto que antes de realizar este trabajo de traducción, no había otra versión completa en español, Masot y su compañero tenían que referirse a estudios y versiones anteriores en otras lenguas. Y entre las posibles referencias, encontramos que la opinión de Rémusat parece la influencia más clara, y probablemente hubieran investigado también las interpretaciones figuristas. Por lo tanto, aunque sus explicaciones son más bien breves, esta traducción nos muestra una interpretación de la Trinidad en el *Tao Te Ching*. Obviamente, es necesario comprender la traducción de Masot mediante la reflexión sobre su singularidad histórica, de manera que, posiblemente, cada término que menciona tiene relación con la retórica de su época. Al igual que no podemos saber cuántos son los Reyes Magos, pero según el dogma, podemos imaginar que llegaron tres sabios con preciosos regalos, el significado es producto de procesos de recuerdo e interpretación, y lo importante es compartir un significado común. En el futuro, la autora desea profundizar en el estudio de esta versión española y también compararla con otras versiones anteriores y posteriores. Siempre es valioso saber cómo fue el recorrido del *Tao Te Ching* durante su largo viaje de oriente a occidente.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez, José Ramón. «Traducciones directas del *Tao Te Ching* en español», *Encuentros en Catay*, 26 (2012), pp 79-116.
- Cobo, Juan. *El libro chino Beng Sim Po Cam o espejo rico del claro corazón* [manuscript, ca. 1590], ed. Luís Gonzáles Alonso Getino, Biblioteca Clásica Dominicana, Madrid: Claudio Coello, 1924. Ver también: Liu Limei, edición, estudio y notas, *Espejo rico del claro corazón*. (Traducción y transcripción del texto chino por fray Juan Cobo O.P. Siglo XVI), Madrid: Letrúmero, 2005.
- Collani, Claudia. «The Manuscript of the *Tao Te Ching* in the British Library», in Lawrence Wang-chi Wong and Bernhard Fuehrer, eds., *Sinologists as Translators in the Seventeenth to Nineteenth Centuries*, Asian Translation Traditions Series 2 (Hong Kong: Research Centre for Translation, Chinese University of Hong Kong, Chinese University Press, 2015).
- Comenge, Rafael. *Cuestiones Filipinas. Primera Parte. Los Chinos*, Manila: Tipolitografía de Chofré y compa., 1894.
- El correo Sino-Annamita: O, Correspondencia de las Misiones del Sagrado Orden de Predicaciones en Formosa, China, Tung-King y Filipinas*, Manila: Real Colegio de Sto Tomás, 23, 1889.
- Lao Zi(老子). *Laozi jingzhu jingyi ji pingjie* (《老子今註今譯及評介》) [El *Tao Te Ching* comentado y traducido a la actualidad]. 陳鼓應注校釋 [Anotaciones y traducción de Chen Guying]. 王雲五[Edición de Wang Yunwu].台北:商務[Taipei: Shangwu] 2009.
- Los dominicos en el extremo oriente. Provincias del Santísimo Rosario de Filipinas. Relaciones publicadas con motivo del séptimo centenario de la confirmación de la Sagrada Orden de Predicadores*, Barcelona: Industrias Gráficas Seix & Barral Hermanos, 1916.
- Navarrete, Domingo Fernández. *Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarquía de China*, Madrid: Imprenta Real, 1676.

- Pan, Feng-Chuan. «The Ineffable Trigrammaton Jean Pierre Abel-Rémusat's Translation of *Tao Te Ching*», *National Central University Journal of Humanities*, Vol. 61, April 2016, pp. 55-115.
- Pan, Feng-Chuan y Jiang Ryh-shin. «The Early Jesuits and the Translation of *Tao Te Ching*: The Trigrammaton *Yi-Hi-Wei* and the Trinity in Prémare, Noëlans, and Cibot», *Journal of Chinese Studies*, No. 65, July 2017, pp. 249-281.
- Tadd, Misha. «The Complete Bibliography of *Laozi* Translations», *International Sinology*, Supplementary Issue 2019, pp. 7-128.
- Wang Bi (王弼). *Laozi Tao Te Ching zhu jiao shi* (《老子道德經注校釋》) [Anotaciones del Laozi]. 樓宇烈 [Edición de Lou Yulie]. 北京: 中華書局 [Beijing: Zhonghua shuju] 2011.
- Yao, Dadui y Chen Xiaojun. «Comparison of French Versions of *Tao Te Ching* Translated Respectively by Abel Rémusat, Guillaume Pauthier and Stanislas Julien and Their Translation Features», *International Sinology* 2018:2, pp. 91-99.