
Retraducciones y mediaciones: La recepción del *Laozi* en América Latina entre el tradicionalismo y la contracultura

Retranslations and Mediations: The Reception of the *Laozi* in Latin America Between Traditionalism and Counterculture

FILIPPO COSTANTINI

Università di Cagliari

Cagliari, Italia

filippo.costantini@unica.it

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5799-0004>

Resumen: La recepción del *Laozi* en América Latina se ha configurado principalmente a través de mediaciones europeas que condicionaron tanto su traducción como su interpretación. Este artículo analiza dos retraducciones emblemáticas del siglo xx: la de Onorio Ferrero, publicada en el Perú en 1972, y la de Gastón Soubllette, aparecida en Chile en 1990. Ambas comparten una lectura espiritual y práctica del texto, pero responden a contextos intelectuales distintos: Ferrero lo aborda desde el Tradicionalismo guenoniano y su concepción esotérica del daoísmo, mientras que Soubllette lo interpreta desde la contracultura y la ecología espiritual, siguiendo la línea hermenéutica trazada por Richard Wilhelm. A partir de un análisis comparativo, el estudio muestra cómo ambas versiones revelan una tendencia a la domesticación del texto y a la perpetuación de marcos hermenéuticos eurocéntricos, en los que el daoísmo se adapta a las búsquedas espirituales de la modernidad occidental. Se argumenta que

esta mediación refleja las asimetrías epistémicas de la circulación global del conocimiento, situando a América Latina en una posición intermedia entre la recepción y la reinterpretación.

Palabras claves: Filosofía China, Daoismo, *Laozi*, Latinoamérica, Traducción

Abstract: The reception of the *Laozi* in Latin America has been shaped mainly through European mediations that influenced both its translation and interpretation. This article examines two emblematic twentieth-century retranlations: that of Onorio Ferrero, published in Peru in 1972, and that of Gastón Soublette, which appeared in Chile in 1990. Both share a spiritual and practical reading of the text, yet they respond to different intellectual contexts: Ferrero approaches it from Guénonian Traditionalism and its esoteric conception of Daoism, while Soublette interprets it through the lenses of counterculture and spiritual ecology, following the hermeneutical line established by Richard Wilhelm. Through a comparative analysis, the study shows how both versions reveal a tendency toward the domestication of the text and the perpetuation of Eurocentric hermeneutical frameworks, in which Daoism is adapted to the spiritual pursuits of Western modernity. It argues that this mediation reflects the epistemic asymmetries in the global circulation of knowledge, positioning Latin America in an intermediate space between reception and reinterpretation.

Keywords: Chinese Philosophy, Daoism, *Laozi*, Latin America, Translation.

Citar como: Costantini, Filippo. "Retranlations and Mediations: The Reception of the *Laozi* in Latin America Between Traditionalism and Counterculture". *Revista Internacional de Estudios Asiáticos*, 5 n.º 1 (2026), 96-115. DOI <https://doi.org/10.15517/0b5z0b62>

Fecha de recepción: 04/10/2025 | Fecha de aceptación: 10/11/2025

Introducción

La recepción del *Laozi* en América Latina se caracteriza por ser mayoritariamente indirecta, mediada por interpretaciones europeas que moldearon su comprensión en la región. Este fenómeno se evidencia en las más de sesenta traducciones autorales identificadas¹, cuya proliferación a lo largo del siglo xx respondió al creciente interés editorial por las culturas asiáticas. No obstante, la mayoría de estas versiones son retraducciones de textos anglo-europeos o compilaciones de fuentes occidentales, y solo en contadas ocasiones se basan en trabajos sinológicos de carácter académico².

Esta tendencia a la retraducción obedece tanto a las particularidades del texto como al contexto cultural latinoamericano. El *Laozi* es un clásico de circulación global, con miles de versiones en decenas de lenguas³. Su ambigüedad semántica y su brevedad, que demandan una interpretación creativa⁴, lo convierten en un texto propenso a ser constantemente reinterpretado, siguiendo un patrón común a muchas obras sagradas y filosóficas⁵. En el ámbito latinoamericano, esta dinámica se expresó a través de dos grandes vertientes: por un lado, los círculos esotéricos y neo-esotéricos impulsaron lecturas de carácter místico; por otro, el desarrollo académico promovió aproximaciones de corte filológico. Sin embargo,

- 1 Costantini Filippo, “Looking for the Universal and Personal Dao: a LATAM Reading of the *Laozi*”, *International Journal of Latin American Religions* 7, (2023): 646.
- 2 Sobre el uso del término retraducción, véase el trabajo de Pym Anthony, “Translation research terms: A tentative glossary for moments of perplexity and dispute” en *Translation Research Projects* 3, ed. Anthony Pym, (Tarragona: Intercultural Studies Group, 2011):75–110.
- 3 Tadd Misha, “What is global laoegetics?: origins, contents, and significance”, *Religions* 13, (2022):651.
- 4 Welch Holmes, *Taoism: the parting of the way* (Boston: Beacon Press, 1957).
- 5 Brownlie Siobhan, “Narrative theory and retranslation theory”, *Across languages and cultures* 7, (2006): 145–170; Robinet Isabelle, “Later commentaries: Textual polysemy and syncretistic interpretations” En *Lao-tzu and the Tao-te-ching*, ed. Livia Kohn y Michael La Fargue (Albany: State University of New York Press, 1998): 119–142.

ambas compartieron el recurso a fuentes europeas, configurando así una forma particular de apropiación regional del pensamiento daoísta.

Este artículo examina dos retraducciones emblemáticas del *Laozi* producidas en América Latina durante la segunda mitad del siglo xx, con el propósito de analizar sus genealogías interpretativas y las redes intelectuales que dieron forma a sus marcos hermenéuticos. El estudio persigue tres objetivos: en primer lugar, reconstruir los orígenes y trayectorias transatlánticas de ciertas interpretaciones; en segundo lugar, mostrar cómo las redes intelectuales transnacionales facilitaron la recepción y localización del texto en el contexto latinoamericano; y, en tercer lugar, evidenciar cómo esta recepción ha tendido a perpetuar modelos interpretativos de raíz occidental, reflejando las persistentes asimetrías en la producción global del conocimiento.

Los casos seleccionados —las versiones de Ferrero y Soubllette⁶— representan dos aproximaciones al texto que, aunque comparten una crítica a la modernidad y una metodología semejante al no traducir directamente del chino, desarrollan lecturas divergentes del clásico. Esta diferencia se explica principalmente por el contexto intelectual de recepción y por los fines de su interpretación. La retraducción de Ferrero recibe una marcada influencia del pensamiento tradicionalista de René Guénon y su concepción del daoísmo como movimiento iniciático. En cambio, la lectura de Soubllette se inscribe en los movimientos contraculturales internacionales que propugnaban un cambio de paradigma mediante la recuperación de la sabiduría ancestral y el contacto directo con la naturaleza.

Ambos ejemplos ilustran una doble dinámica característica de la recepción latinoamericana del daoísmo: por un lado, la domesticación del pensamiento daoísta para audiencias locales, mediada por el creciente contacto de los traductores con las tradiciones asiáticas; por otro, la persistencia de una perspectiva eurocéntrica como patrón hermenéutico dominante, que reproduce jerarquías coloniales del conocimiento incluso

6 Ferrero Onorio, *El Tao Te Ching de Laoz Tzu* (Lima: Ignacio Prado Pastor Editor, 1972); Soubllette Gastón, *Tao Te King. Libro del Tao y de su Virtud* (Santiago: Cuatro Vientos, 1990).

al criticar la modernidad occidental. Esta tensión revela la posición ambivalente de América Latina dentro de los circuitos globales de circulación filosófica.

Onorio Ferrero y la lectura tradicionalista del *Laozi*

El primer estudio de caso examina la retraducción del *Laozi* publicada en 1972 por Onorio Ferrero, filósofo y orientalista italiano que desarrolló su carrera en el Perú.⁷ Su versión —una de las pocas ediciones del texto aparecidas localmente y reimpresas con frecuencia para el público hispanohablante— tuvo una influencia decisiva en la difusión del daoísmo en la región. La labor intelectual de Ferrero se consolidó en la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), donde fue decano de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas y fundador del Centro de Estudios Orientales. Desde allí impulsó el estudio de las religiones y las culturas de Asia, introduciendo a sus estudiantes en el pensamiento de figuras como Mircea Eliade y René Guénon. Fue, de hecho, uno de los pioneros en la promoción académica del Tradicionalismo en el Perú, corriente de raíz guenoniana que marcaría la orientación de los departamentos de filosofía y antropología del país.⁸

Aunque su producción escrita fue esporádica, privilegiando la docencia, su traducción del *Laozi* destaca como su obra más perdurable. Publicada en la colección *Textos Sagrados Orientales* de Ignacio Prado Pastor—dedicada a traducciones directas y bilingües de clásicos asiáticos—, la edición de Ferrero encarna una hermenéutica universalista. Su método se sitúa entre la traducción directa del chino, apoyada en comentarios como los de Wang Bi, el *Wenzi* y el *Huainanzi*, y un trabajo compilativo que, si

7 Dado que la edición de 1972 que consulté no contiene el prólogo completo de Ferrero, recurrí en su lugar a una edición de 2002 del *Laozi* que sí incluye la introducción original de Ferrero. Véase Ferrero Onorio, *El Tao Te Ching* (Barcelona: RBA Integral 2002).

8 Sedgwick Mark, “Guénonian Traditionalism in South American literature and academia”, *International Journal of Latin American Religions* 5, (2021): 173.

bien omite referencias explícitas, revela ecos de versiones occidentales previas como las de Alberto Castellani y Lin Yutang⁹. Lo que verdaderamente distingue su enfoque es la profunda afinidad con el tradicionalismo de Guénon, desde el cual interpreta el daoísmo como una rama esotérica de la *sophia perennis* o sabiduría perenne.

Para René Guénon, figura axial del tradicionalismo, el daoísmo constituía una tradición iniciática fundada en la metafísica del *Yijing*, articulada en torno a conceptos como la tríada cielo–tierra–humanidad y la polaridad *yin–yang*. Rechazando las lecturas místicas o teosóficas, lo concebía como un sistema intelectual orientado a la transformación ontológica, particularmente a través de la doctrina de la inmortalidad entendida como un despertar metafísico en el cuerpo vivo¹⁰. Ferrero asume plenamente estos postulados, presentando el daoísmo como expresión de la “Tradición Primordial”, una sabiduría universal compartida por las civilizaciones agrícolas y su sensibilidad a los ciclos celestes.

Esta perspectiva permea sus elecciones traductológicas. Por ejemplo, en el capítulo 70, traduce *yan you zong* 言有宗 (“mis palabras tienen un ancestro”) como “mis palabras provienen de una Tradición Primordial”,¹¹ y en el capítulo 14, *gu shi* 古始 (“comienzo antiguo”) como “sabiduría primordial”, vinculando ambos conceptos al *Yijing*, que considera la “escritura fundacional” de la metafísica china¹².

9 Castellani, Alberto, *La regola celeste di Lao-tse: Tao te ching* (Firenze: Sansoni 1927); Lin, Yutang, *La Sabiduría de China y la India* (Buenos Aires: Sudamericana, 1945).

10 Guénon aborda el daoísmo en varias de sus obras. Por ejemplo, en *Le Symbolisme de la Croix (El simbolismo de la cruz)*, examina conceptos metafísicos daoístas como el yin-yang y la doctrina de la inmortalidad, Guénon René, *Le Symbolisme de la Croix* (Paris: Vega, 1931); en *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le Taoïsme (Visiones sobre el esoterismo islámico y el taoísmo)*, explora el camino del sabio hacia la unión con el Dao, Guénon René, *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le Taoïsme* (Paris: Les Éditions Gallimard, 1973); en *La Grande Triade (La Gran Tríada)*, analiza la tríada china de Cielo, Tierra y Humanidad, Guénon René, *La Grande Triade* (Paris: Les Éditions Gallimard, 1957).

11 Ferrero, *El Tao Te Ching*, 57.

12 *Ibid.*, 21.

La hermenéutica tradicionalista de Ferrero reconfigura así la arquitectura conceptual del *Laozi*. Aunque el texto canónico menciona yin y yang solo una vez (capítulo 42), él los convierte en marco interpretativo implícito, asociando en el capítulo 1 el Dao no manifiesto con el yin y el Dao manifiesto con el yang, e identificando wu 無 (no-ser) y you 有 (ser) con las mismas categorías¹³. Este simbolismo se extiende a su lectura del valle en el capítulo 6:

El valle es un símbolo femenino receptivo y por tanto unido a la imagen femenina de la madre. Es el Yin con toda evidencia. La puerta de la madre secreta significa que hay que entrar en el Yin (oscuridad) para alcanzar el Yang (luz) y superar así la dualidad complementaria (1a que no constituye un dualismo)¹⁴.

Junto con la polaridad *yin-yang*, Ferrero enfatiza la visión triádica del mundo como núcleo del daoísmo, estableciendo paralelos entre los “tres mundos” del hinduismo y los “tres pachas” de la cosmovisión incaica, con el fin de destacar una raíz agraria común¹⁵. En su análisis, la humanidad opera como eje y mediador entre el Cielo y la Tierra, un tema que identifica en el *Laozi* de tres modos: como posición espacial central en los rituales (capítulos 5 y 47), como función metafísica de facilitar las transformaciones mediante la no-acción (*wuwei*), y como esfuerzo interior de autocultivo para alcanzar el equilibrio¹⁶.

Una de las ideas centrales que Ferrero hereda de Guénon (y de Julius Evola) es la concepción activa y central del ser humano, que, en contraste con lecturas quietistas¹⁷, aparece como figura heroica capaz de alcanzar una soberanía interior y dominar el devenir mediante técnicas esotéricas. Al igual que Guénon, Ferrero entiende el daoísmo como una vía iniciática reservada a una minoría, interpretación que refuerza con decisiones terminológicas

13 Ferrero *El Tao Tè Ching*, 40.

14 *Ibíd.*, 16.

15 Ferrero *El Tao Tè Ching*, 26.

16 *Ibíd.*

17 Ejemplos de lectura quietistas del *Laozi* son las de Arthur Waley, Paul Hsiao, entre muchas otras. Véase Waley Arthur, *The Way and Its Power: A Study of the Tao Tè Ching and Its Place in Chinese Thought* (New York: Grove Press, 1954); Siao Sci-Yi Paolo, *Il Tao-te-king di Laotse* (Bari: Laterza & Figli, 1941).

precisas. Así, en el capítulo 14, traduce *daoji* 道紀 (“continuidad del Dao”) como “iniciación al Dao”. Al comentar el pasaje, afirma:

Se trata del conocimiento de lo sutil, de lo no sensible, que es la primera iniciación en el Tao. La sabiduría primordial, es aquella de la unidad del caos primordial, y sigue siendo única fuente de vida para los diez mil seres. Este es un texto marcadamente esotérico¹⁸.

En la introducción a su traducción, Ferrero explicita su posición: el daoísmo es una doctrina iniciática orientada a realizaciones metafísicas y no debe considerarse una corriente “mística”, como a menudo se ha interpretado erróneamente¹⁹. Un concepto clave para comprender la vía de realización daoísta es la doctrina del wuwei que Ferrero interpreta como “doctrina de la acción” fundamentada en una ley: la de las “acciones y reacciones concordantes”²⁰. Comenta:

Esta ley se halla indicada en nuestro texto y en particular en uno de los capítulos, pero con la indicación final que prohíbe enseñarla a los profanos. Por lo que sabemos de fuentes taoístas orales, se trataría de uno de los pilares de la tradición taoísta y tiene una especial aplicación referida a la ley del movimiento²¹.

La dimensión esotérica del daoísmo constituye una constante en su interpretación. Así, Ferrero traduce el carácter *xuan* 玄 (misterio) del capítulo 1 como “el misterio mediante el cual se accede al conocimiento secreto”²², y el pasaje inicial del capítulo 10 —“Haz que el cuerpo y el alma vital se unan en un abrazo inseparable”— como una referencia a prácticas yóguicas orientadas al acceso de la “Verdad Secreta”, su traducción para xuande 玄德 (“virtud oculta”) ²³. Del mismo modo, en el capítulo 36 —“Que los peces no salgan de las profundidades del agua, ni las armas del reino se muestren a los extranjeros”²⁴—, Ferrero ve una advertencia

18 Ferrero *El Tao Te Ching*, 20.

19 *Ibíd.*, 5.

20 *Ibíd.*, 24.

21 *Ibíd.*

22 *Ibíd.*, 13.

23 *Ibíd.*, 18.

24 *Ibíd.*, 34.

simbólica sobre la prudencia iniciática: el saber metafísico, como las armas del espíritu, no debe exponerse a quienes carecen de la preparación interior necesaria. Afirma:

Texto evidentemente esotérico, véase la relación entre este poema y la doctrina de las acciones y reacciones concordantes. Los versos finales indican que se trata de una doctrina secreta que no hay que enseñar a los profanos. Pero, también significa - según el modelo de la naturaleza - la necesidad de mantener oculto (el pez en el fondo del agua) todo lo que se está preparando. "Si no se oculta la última razón de los fines de estado"²⁵.

La atención de Ferrero al aspecto esotérico culmina en su interpretación de la inmortalidad. Frente a la sinología que suele desestimar estas enseñanzas como supersticiones o degeneraciones tardías, Ferrero adopta la perspectiva de Guénon y Evola, para quienes la inmortalidad constituye el núcleo operativo del daoísmo. Lejos de entenderla como simple longevidad física, la concibe como integración metafísica con el Principio Supremo, posible solo mediante la práctica esotérica.²⁶ Lejos de reducirla a longevidad física, Ferrero entiende la inmortalidad como una integración metafísica con el Principio Supremo, posible solo mediante la práctica esotérica. Así, en su comentario al capítulo 33 —“Morir y no perecer es la verdadera longevidad:

Morir y no perecer es la verdadera longevidad”, es decir, la inmortalidad. Es el paso consciente de un estado que llamamos vida a otro estado que llamamos póstumo, y que supone en cierta manera una continuidad “consciente”. [...] La verdadera longevidad no consiste en no morir, sino en morir sin perder una lúcida conciencia, siguiendo el mismo camino que en el cielo siguen el sol y la luna²⁷.

Y, comentando el pasaje del capítulo “Porque no existe en él, lugar mortal,” escribe:

25 Ibid.

26 Véase Evola Julius, *Il libro della via e della virtù* (Lanciano: Carabba, 1923).

27 Ferrero *El Tao Te Ching*, 33.

El Tao, que es el camino del sabio, Sheng-Jen, no depende de la perspectiva vida-muerte, subidabajada, etc. por ser un camino celeste. La inmortalidad está más allá de lo que el hombre concibe como vida o como muerte²⁸.

La inmortalidad daoísta se alcanza, según Ferrero, “dentro del cuerpo” y representa una forma de continuidad consciente. Inspirándose en el *Wenzi*, afirma que el inmortal es aquel que, habiendo alcanzado su “lugar propio en el universo”, supera en vida la crisis del cambio existencial y se funde plenamente con el Dao²⁹. Su traducción del *Laozi* se consolida, así como un proyecto coherente que, desde los postulados del tradicionalismo, reivindica el texto como manual de metafísica esotérica y de realización espiritual.

Gastón Soublette y la traducción del *Laozi*: sabiduría popular y hermenéutica experiencial

El segundo caso de estudio corresponde a la traducción del *Laozi* realizada por Gastón Soublette, publicada en Chile en 1990. Musicólogo, ensayista y estudioso de las dimensiones populares de la cultura chilena, Soublette fue profesor en el Instituto de Investigaciones Musicales de la Universidad de Chile y se interesó profundamente por la filosofía oriental y la mística tradicional. Su versión del *Laozi* constituye un ejemplo paradigmático dentro del panorama latinoamericano, pues se inscribe en una tradición de lectura del daoísmo caracterizada por una serie de afinidades metodológicas y espirituales que orientan tanto la interpretación como su apropiación cultural.

En primer lugar, Soublette comparte con numerosos intelectuales occidentales del siglo xx la convicción de que la filosofía oriental —y en particular el daoísmo— ofrece una posible respuesta a la crisis espiritual, cultural y ecológica de Occidente. En segundo lugar, su acercamiento al texto es ante todo práctico y personal, y solo en segundo término filológico o académico. Finalmente, Soublette parte de la idea de que los saberes tradicionales de Oriente y de los pueblos originarios de América expresan

28 Ibid., 44.

29 Ibid., 33.

una sabiduría compartida y transhistórica, cuya recuperación permitiría restablecer la unidad originaria entre el ser humano y la naturaleza³⁰.

En una entrevista inédita, Soubllette afirma que su contacto con el pensamiento oriental se produjo inicialmente a través de la práctica de la meditación —primero budista y luego daoísta—, y que el texto que lo introdujo en ese universo no fue el *Laozi* ni el *Zhuangzi*, sino *El secreto de la Flor de Oro*, en la versión de Richard Wilhelm, una obra de carácter místico y práctico³¹. Su comprensión del daoísmo nace, por tanto, de una vía experiencial vinculada al autocultivo, donde las filosofías orientales son entendidas como herramientas de transformación interior. El propio autor confiesa:

El Tao Te King de Lao Tse es parte de mi historia personal. Eso quiere decir que, en lo fundamental, el modo de ver la vida de su autor coincide con el mío... Así, los treinta y más años que he dedicado al estudio del Taoísmo no han hecho más que aclararen mi mente lo que ya antes era en mí una tendencia innata³².

Esta identificación empática lo lleva a considerar que su cercanía espiritual le permite acceder con mayor autenticidad al sentido profundo del texto, en contraste con lo que él denomina las interpretaciones “en frío” de los sinólogos académicos:

A Lao Tse no se lo puede estudiar ‘en frío’, quiero decir, en un empeño puramente intelectual por captar el sentido de su ‘pensamiento’... Creo que antes es preciso ‘amar’ a Lao Tse, por así decirlo, esto es, ‘reconocerlo’ como algo que en cierto modo nos pertenece³³.

Este tipo de acercamiento personal a una sabiduría distante en el tiempo y el espacio corresponde a una metodología común en las traducciones del *Laozi* de la segunda mitad del siglo xx, durante la llamada *Dao fever*. Como muestran los best-sellers sobre el *Laozi* publicados por Mitchell, LeGuin y

30 La lectura ecológica del daoísmo empieza en occidente a partir de las últimas décadas del 900, y solo después se desarrolla también en china.

31 Jung Carl Gustav y Wilhelm Richard, *El Secreto de la Flor de Oro* (Buenos Aires: Editorial Paidós, 2009)

32 Soubllette, *Tao Te King*, 1.

33 *Ibid.*, 2.

otros, emerge en este período lo que podría denominarse una “hermenéutica populista”: una aproximación interpretativa que presenta una fuerte domesticación del texto mediante el uso de un lenguaje accesible al mundo contemporáneo y un enfoque hermenéutico basado en las experiencias personales del traductor más que en el análisis filológico riguroso.³⁴

Soublette no conocía el idioma chino y basó su versión en traducciones europeas previas. En el prólogo reconoce explícitamente que su traducción “sigue principalmente el trabajo de Richard Wilhelm³⁵, con algunas variaciones, aunque también consultó otras versiones en lenguas europeas, como las de Wieger, Legge y Castellani³⁶, que —según él— “quedan fuera de la perspectiva espiritual del libro”. La elección de Wilhelm no es casual. Por un lado, su edición había tenido una amplia difusión en América Latina; por otro, fue precisamente a través de Wilhelm que Soublette entró en contacto con el daoísmo y asumió su cosmovisión.

La referencia a Richard Wilhelm es fundamental para entender el enfoque que Soublette muestra en su comprensión del *Laozi*. En efecto, Soublette asume la original traducción propuesta por el sinólogo alemán de los caracteres principales del libro: Dao como Sinn (“sentido” o “significación”); y De como “vida” (*Leben*) o “esencia” (*Wesen*), describiéndolo como “aquello que los seres reciben para surgir”. De manera muy similar, Soublette escribe:

34 Esta tendencia, análoga a la democratización religiosa estudiada por Nathan Hatch en el contexto del cristianismo americano, privilegia la conexión espiritual directa del lector con el texto por encima de la mediación de los especialistas académicos, convirtiendo el *Laozi* en una fuente de sabiduría universal accesible a las “masas anónimas” que buscan orientación existencial. Véase Hatch Nathan, *The Democratization of American Christianity* (Yale University Press, 1989).

35 Wilhelm Richard, *Laotse Tao Te King. Das Buch vom Sinn und Leben*, (Jena: Eugen Diederichs, 1911).

36 Wieger Léon, y Derek Bryce, *Lao-Tzu: Tao-Te-Ching* (Felinfach: Llanerch Publishers, 1991); Legge James, *The Texts of Taoism* (London: Oxford University Press, vol. I, 1879); Castellani Alberto, *La regola celeste di Lao-tse: Tao te ching* (Firenze: Sansoni, 1927).

El Tao de Lao Tse es el sentido del mundo presente en toda cosa y en todo acontecimiento. El hombre primitivo capta ese sentido por intuición en una experiencia directa del entorno y de sí mismo [...] el Tao, como sentido del mundo, se hace perceptible en la operación de Te, su Virtud³⁷.

Para Soubllette, el Dao no es únicamente un principio trascendente, sino la dirección y la lógica intrínseca que rigen la integración funcional de los fenómenos cósmicos. Esta interpretación lo conduce a concebir la metafísica daoísta como una disciplina orientada a la praxis, más que a la especulación. Rechazando la abstracción teórica, redefine el daoísmo como un modo de existencia y práctica vital, en el cual el sabio no explica el mundo, sino que lo encarna. De este modo, el ideal humano consiste en intuir y vivir el sentido del mundo que se manifiesta en las leyes naturales³⁸.

El objetivo de Soubllette, en consecuencia, no es traducir o comentar el texto desde una perspectiva filológica, sino transmitir una cosmovisión propia que él considera coincidente con la del *Laozi*. En su versión, la obra de *Laozi* se transforma en un instrumento de regeneración espiritual, destinado a reorientar la cultura contemporánea. Así lo expresa con claridad:

Los que se interesan por el Tao Te King pueden ser clasificados en dos categorías. Por una parte, están los investigadores, cuya labor está dirigida a traducir, interpretar y comentar correctamente, y cuyo propósito determinante es hacer ciencia. Y por otra están los que se interesan en este libro sobre todo por conocer y asimilar una sabiduría altamente estimable por motivos espirituales. Pues bien, habiendo conocido a ambas categorías de lectores, el autor de esta obra se dirige a los segundos, esto es, a los que quieren beneficiarse espiritualmente con la sabiduría de Lao Tse.³⁹

El *Laozi* como respuesta a la megacrisis

Soubllette interpreta el *Laozi* como un mensaje para el presente: una respuesta a la “megacrisis” espiritual y civilizatoria de la modernidad. Dicha crisis —según él— es, ante todo, una crisis de sentido, pues el ser humano ha perdido su conexión con el cosmos:

37 Soubllette, *Tao Te King*, 10.

38 *Ibíd.*, 9.

39 *Ibíd.*, 18.

El hombre se vuelve un extraño al cosmos en el cual habita, aquejado de la más radical soledad metafísica, al hallarse solo “frente” a la realidad a la cual, por definición, no puede integrarse⁴⁰.

La objetivación del mundo y la reducción de la naturaleza a un recurso habrían quebrado el equilibrio entre el orden humano y el orden cósmico. De ahí la urgencia de recuperar las sabidurías tradicionales y populares, entendidas como formas de conocimiento que no se limitan a lo operativo, sino que buscan el sentido último de la existencia. En esta perspectiva, el *Laozi* —junto con otros textos clásicos— contribuye a restaurar el sentido del mundo, revelando que la verdadera sabiduría consiste en conocer, experimentar y finalmente alinearse con el orden natural.

El texto no propone abolir la civilización, sino impedir que sus principios universales se pierdan en el proceso civilizatorio. Estos principios son transhistóricos y accesibles a todo ser humano. El sabio daoísta —figura que Soubllette equipara al sabio popular— vive conforme a dichos principios, rechazando la ciencia y la técnica orientadas al dominio, y cultivando la simplicidad y la interioridad.

La figura del sabio popular anónimo, central en la obra de Soubllette, encarna esta sabiduría universal. Dicho sabio evita que su luz interior se apague y cultiva un conocimiento vivencial que enseña el sentido de la vida, en contraste con la ciencia, que “solo se ocupa de los fenómenos”⁴¹. Este conocimiento parte del interior de uno mismo y no excluye las emociones ni la dimensión espiritual. Comentando el capítulo 12 del *Laozi* —“Así el sabio alimenta el vientre y no el ojo”—, Soubllette escribe:

El vientre simboliza aquí todo lo instintivo y vegetativo, un aspecto de la vida que el sabio daoísta no descuida, pues es muy importante para la economía global de la vida humana⁴².

40 Soubllette Gastón, “La Megacrisis”, *Aisthesis* 25-26, (1994):105.

41 Soubllette Gastón, “Semblanza del sabio popular anónimo”, *Aisthesis* 60, (2016):237.

42 Soubllette, *Tao Te King*, 59.

En otra obra, al tratar el ideal del sabio popular a través de las culturas, cita un proverbio chileno que dice: “Quien conoce su corazón desafía a sus ojos”. Y comenta:

Los ojos ven la apariencia del mundo y de los demás hombres. Para quien no se conoce a sí mismo, esa percepción de la apariencia es suficiente conocimiento del mundo. Pero si quien conoce su corazón, desafía sus ojos, es porque entiende que tras la apariencia hay todo un mundo por conocer, y hay que estar alerta, porque “la vista engaña”, como dice el huaso⁴³.

Soublette dedica varios trabajos a la idea del “sabio popular anónimo” presente en diversas culturas. Su objetivo es hallar las similitudes y principios convergentes que permitan establecer un terreno común. Ese terreno es el Dao—el sentido de la vida—que los seres humanos de todo el mundo deben recuperar para superar la crisis. Dicho “sentido” es el que expresan los sabios populares anónimos de todas las culturas: aquellos que perciben la armonía subyacente en el mecanismo cósmico, una armonía distinta del sistema desequilibrado del orden humano.

Este conocimiento se encuentra en toda cultura popular, incluida la china, como se manifiesta en el capítulo 77 del *Laotzi*: la “tendencia del movimiento universal al equilibrio, lo cual es posible constatar en todos los ámbitos de la creación (regularidad de las estaciones, órbita de los cuerpos celestes), tanto como en el organismo del hombre”⁴⁴. La conciencia del desequilibrio entre el orden humano y el cósmico se refleja también en refranes populares como: “No es raro que a uno le falte lo que otro tiene de sobra”⁴⁵.

Por último, el respeto por la palabra —otra cualidad del sabio— une la tradición daoísta con las culturas populares. Comentando el capítulo 23 del *Laotzi* “hablar poco es natural”, Soublette observa que el sabio sabe que las palabras modelan y crean la realidad, un poder que también reconocen los mitos y proverbios indígenas, como el mapuche: “Revelé el secreto que guardaba / y mi espíritu vio abierta la fosa de la muerte”⁴⁶.

43 Soublette, *Semblanza del sabio*, 240.

44 Soublette, *Tao Te King*, 234.

45 Soublette, *Semblanza del sabio*, 246.

46 Ibid., 247.

Conclusiones

El análisis comparativo de las retraducciones del *Laozi* realizadas por Onorio Ferrero y Gastón Soublette revela dos aproximaciones metodológicamente divergentes que, sin embargo, convergen en su tendencia a la domesticación del texto y en su dependencia de marcos hermenéuticos de raíz eurocéntrica.

Por un lado, la versión de Ferrero se erige sobre los fundamentos del Tradicionalismo de René Guénon. Aunque el autor afirma apoyarse en comentarios chinos clásicos, omite sistemáticamente la referencia a sus fuentes secundarias occidentales, presentando su lectura como una interpretación directa y autorizada de la “Tradición Primordial”. Su proyecto traductológico concibe el *Laozi* como un manual de iniciación reservado a una minoría espiritualmente preparada. Ferrero traduce conceptos como *daoji* 道纪 como “iniciación al Dao” y enfatiza la doctrina de la inmortalidad como un despertar ontológico, reconfigurando así la arquitectura conceptual del texto para alinearla con una *sophia perennis* de alcance universalista.

Por otro lado, la traducción de Soublette adopta una metodología abiertamente experiencial y personalista, en sintonía con los movimientos de contracultura de las décadas de 1970 y 1980. A diferencia de Ferrero, Soublette es transparente respecto de sus fuentes —en particular la versión de Richard Wilhelm— y construye su hermenéutica desde la vivencia interior de la meditación y la búsqueda espiritual. Su propósito no es filológico, sino ético-existencial: ofrecer el *Laozi* como un antídoto frente a la “megacrisis” de sentido de la modernidad. El prólogo de su traducción, redactado por Cecilia Dockendorff, recurre a un léxico propio de la contracultura al hablar de un “cambio de paradigma”, noción emblemática de la época que aludía a una transformación radical de la conciencia occidental⁴⁷. Esta retórica del “nuevo paradigma” expresa la esperanza de una era postmoderna en la que converjan la ciencia de vanguardia y las sabidurías ancestrales, siguiendo el ideal sincrético de las

47 Soublette, *Tao Te King*.

“nuevas espiritualidades” que aspiraban a integrar el misticismo oriental, la ecología profunda y la física cuántica⁴⁸.

A pesar de sus diferencias, ambos proyectos comparten tres ejes estructurales que permiten caracterizar la recepción latinoamericana del daoísmo durante la segunda mitad del siglo xx. En primer lugar, ambos realizan una fuerte domesticación del texto bajo un prisma universalista. Tanto la “Tradición Primordial” de Ferrero como la “sabiduría universal popular” de Soublette disuelven la especificidad histórica y cultural del *Laozi*, inscribiéndolo en una lógica transcultural heredera de la hermenéutica europea de posguerra.

En segundo lugar, comparten un enfoque práctico y anti-especulativo: el texto no se trata como objeto de estudio filosófico, sino como una herramienta de transformación personal. Esta concepción del *Laozi* como vía de iniciación o de autodesarrollo se consolidó precisamente en las décadas de 1970 y 1980, desplazando progresivamente las aproximaciones estrictamente académicas.

Por último, ambas traducciones ejemplifican un acercamiento de “segunda mano” que reproduce lo que Aníbal Quijano denomina la “colonialidad del poder”. La dependencia de Ferrero y Soublette respecto de linajes interpretativos europeos —ya sea el guenonismo o la contracultura espiritualista— no constituye una mera limitación pragmática, sino el síntoma de un paradigma epistémico estructural, según el cual las tradiciones no europeas se conciben como “materia prima” susceptible de ser refinada a través de marcos hermenéuticos occidentales⁴⁹.

Esta dinámica pone de relieve una paradoja central en la recepción latinoamericana del daoísmo: mientras ambos traductores expresan una crítica profunda a la modernidad occidental y buscan alternativas en las tradiciones asiáticas, perpetúan al mismo tiempo las jerarquías coloniales del conocimiento al depender exclusivamente de mediaciones

48 Véase por ejemplos los trabajos de Capra y Watts entre muchos otros. Capra, Fritjof, *El tao de la física* (Editorial Sirio, 2018); Watts Alan, *Tao: the Watercourse Way* (New York: Pantheon Books, 1975).

49 Quijano Anibal, “Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America.” *Nepantla: Views from South*, (2000): 533–580.

europas. El daoísmo llega así a América Latina ya filtrado, domesticado y reinterpretado según las necesidades espirituales e ideológicas del Viejo Continente, reproduciendo las asimetrías globales que los propios textos buscan trascender.

En última instancia, las versiones de Ferrero y Soubllette evidencian la compleja posición de América Latina en los circuitos globales de circulación filosófica: receptora de interpretaciones ya elaboradas en centros hegemónicos de producción intelectual, sin la posibilidad — en aquel momento histórico— de establecer un diálogo directo con las fuentes chinas. Esta situación comenzaría a modificarse solo en décadas posteriores, con el surgimiento de programas académicos de sinología y estudios asiáticos en universidades latinoamericanas. Sin embargo, las huellas de aquella mediación eurocéntrica persisten aún hoy en la recepción popular del daoísmo en la región.

Referencias bibliográficas

- Brownlie, Siobhan. "Narrative theory and retranslation theory." *Across languages and cultures* 7(2006): 145–170. <https://doi.org/10.1556/Acr.7.2006.2.1>
- Castellani, Alberto. *La regola celeste di Lao-tse: Tao te ching*. Firenze: Sansoni, 1927.
- Capra, Fritjof, *El tao de la física*. Editorial Sirio, 2018.
- Costantini, Filippo. "Looking for the Universal and Personal Dao: a LATAM Reading of the Laozi." *International Journal of Latin American Religions* 7(2023): 643–662. <https://doi.org/10.1007/s41603-023-00209-6>
- Evola, Julius. *Il libro della via e della virtù*. Lanciano: Carabba, 1923.
- Ferrero, Onorio. *El Tao Te Ching de Laoz Tzu*. Lima: Ignacio Prado Pastor Editor, 1972.
- _____. *El Tao Te Ching, Laoz Tse*. Barcelona: RBA Integral, 2002.
- Guénon, René. *Introduction générale a l'étude des doctrines Hindoues*. Paris: Marcel Rivière, 1921.
- _____. *La Grande Triade*. Paris: Les Éditions Gallimard, 1957.
- _____. *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le Taoïsme*. Paris: Les Éditions Gallimard, 1973.
- Jung Carl Gustav y Wilhelm Richard, *El Secreto de la Flor de Oro*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2009.
- Legge James, *The Texts of Taoism*. London: Oxford University Press, vol. I, 1879.
- Lin, Yutang. *La Sabiduría de China y la India*. Buenos Aires: Sudamericana, 1945.
- Pym, Anthony. "Translation research terms: A tentative glossary for moments of perplexity and dispute." En *Translation Research Projects 3*, ed. Anthony Pym, 75–110. Tarragona: Intercultural

-
- Studies Group, 2011. http://isg.urv.es/publicity/isg/publications/trp_3_2011/index.html
- Quijano, Anibal. "Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America." *Nepantla: Views from South* (2000): 533–580.
- Robinet, Isabelle. "Later commentaries: Textual polysemy and syncretistic interpretations." En *Lao-tzu and the Tao-te-ching*, ed. Livia Kohn y Michael La Fargue, 119–142. Albany: State University of New York Press, 1998.
- Sedgwick, Mark. "Guénonian Traditionalism in South American literature and academia." *International Journal of Latin American Religions* 5(2021):164–180. <https://doi.org/10.1007/s41603-021-00134-6>
- Siao Sci- Yi Paolo, *Il Tao- te- king di Laotse*. Bari: Laterza & Figli, 1941.
- Soublette, Gastón. *Tao Te King, Libro del Tao y de su Virtud*. Santiago: Cuatro Vientos Editorial, 1990.
- Soublette Gastón, "La Megacrisis", *Aisthesis* 25-26, (1994):105.
- _____. "Semblanza del sabio popular." *Aisthesis* 60 (2016): 235–50
- Tadd, Misha. "What Is Global Laozegetics?: Origins, Contents, and Significance." *Religions* 13(2022): 651. <https://doi.org/10.3390/rel13070651>
- Waley Arthur, *The Way and Its Power: A Study of the Tao Te Ching and Its Place in Chinese Thought*. New York: Grove Press, 1954.
- Watts Alan, *Tao: Watercourse Way*. New York: Pantheon Books, 1975.
- Welch, Jr. Holmes. *Taoism: The Parting of the Way*. Boston: Beacon Press, 1957.
- Wieger Léon, y Derek Bryce, *Lao-Tzu: Tao-Te-Ching*. Felinbach: Llanerch Publishers, 1991.
- Wilhelm, Richard. *Laotse Tao Te King. Das Buch vom Sinn und Leben*, Jena: Eugen Diederichs, 1911.