

¿Qué pueden aportar las enseñanzas de los clásicos del Tao a la educación occidental?¹

What can the teachings of the Tao classics contribute to western education?

<https://doi.org/10.4438/1988-592X-RE-2023-399-563>

Ruitian Xu

<https://orcid.org/0000-0002-1530-5638>

Universidad Autónoma de Madrid

Agustín de la Herrán Gascón

<https://orcid.org/0000-0001-9156-6971>

Universidad Autónoma de Madrid

Pablo Rodríguez Herrero

<https://orcid.org/0000-0002-2152-0078>

Universidad Autónoma de Madrid

Resumen

El taoísmo educativo, también llamado filosófico, *daoia*, escrito 道家, enseñado por los maestros del Tao, es una parte imprescindible de la cultura china y universal. Incluye un potencial educativo poco conocido y apenas transferido a los sistemas educativos globalizados, en los que no se ha tomado en cuenta, ni formado parte expresa de la educación occidental. El objetivo de este ensayo es comprender si las enseñanzas contenidas en los textos clásicos del taoísmo (“*Tao Te Ching*”, “*Zhuang Zi*” y “*Lie Zi*”) pueden ser útiles para

¹ Financiado por la Convocatoria Proyectos de Generación de Conocimiento 2021, referencia PID2021-122904OB-I00 (AEI/FEDER, UE).

fundamentar y favorecer una educación para una vida más consciente. Para ello, se realizan análisis hermenéuticos de estos textos, apoyados en el enfoque radical e inclusivo de la educación, creado por los autores desde hace casi tres décadas. Se identifican cuatro pilares pedagógicos radicales transferibles: *Tao*, *ziran*, *wuwei* y *Te*. La discusión y conclusiones apuntan a la complementariedad entre la educación occidental globalizada, que actualmente gravita en torno a las competencias, y las enseñanzas de los maestros del Tao. Una convergencia entre la tradición occidental, de tradición socrática, y basada en los clásicos del Tao, puede contribuir a fundamentar una educación más completa y ajustada a la complejidad del ser humano. Este anhelo queda lejos de las directrices educativas de los organismos supranacionales de educación: UNESCO, Banco Mundial y OECD. Las implicaciones pedagógicas son aplicables a cualquier sistema educativo, etapa de educación formal (desde la educación infantil hasta la etapa universitaria), así como a contextos de educación no formales e informales.

Palabras clave: Educación, taoísmo, enfoque radical e inclusivo de la educación, conciencia, Pedagogía, Didáctica

Abstract

Educational Taoism, also called philosophical Taoism, daojia, written 道家, taught by Tao masters, is an indispensable part of Chinese and universal culture. It includes an educational potential that is little known and hardly transferred to globalised educational systems, where it has not been taken into account, nor has it been an explicit part of Western education. The aim of this essay is to understand whether the teachings contained in the classical texts of Taoism (“Tao Te Ching”, “Zhuang Zi” and “Lie Zi”) can be useful to support and promote education for a more conscious life. For this purpose, hermeneutic analyses of these texts are carried out, based on the radical and inclusive approach to education created by the authors almost three decades ago. Four transferable radical pedagogical pillars are identified: Tao, ziran, wuwei and Te. The discussion and conclusions point to the complementarity between globalised Western education, which currently gravitates around competencies, and the teachings of the Tao masters. A convergence between the Western tradition, in the Socratic tradition, and based on the classics of the Tao, can contribute to the foundation of a more complete education adjusted to the complexity of the human being. This aspiration is far from the educational guidelines of the supranational educational bodies: UNESCO, the World Bank and the OECD. The pedagogical implications are applicable to any educational system, any stage of formal education (from early childhood education to university), as well as to non-formal and informal educational contexts.

Keywords: Education, Taoism, radical and inclusive approach to education, consciousness, Pedagogy, Didactics

Introducción

La recordada pedagoga Román (2006) se preguntaba: “¿Puede haber una posición intelectual más egocéntrica, fatigosa y menos fecunda que la de flotar en la nube del rechazo de otras formas de construir la realidad?” (p.14). La educación occidental actual está abierta, fundamentalmente, a lo que considera su propia historia, no a otras formas de comprender la educación. Responde, casi exclusivamente, a demandas sociales, sin reparar en que no toda necesidad educativa se demanda, sobre todo si es profunda (Herrán, 2014).

Recientes directrices de los organismos supranacionales relevantes para el cambio en la educación mundial (e.g. OECD, 2021; UNESO, 2021) continúan asociando educación a desarrollo social y económico. Se promueve una educación innovadora, democrática, inclusiva, socialmente justa y de calidad, bajo la presión de una sociedad de consumo, y un cientificismo tecnológico. El apoyo histórico proviene de Sócrates. Desde el maestro ateniense, la educación se ha basado en la terna ‘aprendizajes-conocimientos-saberes’, de modo que el sentido de la educación se ha orientado más a adquirir y difundir conocimientos para la rentabilidad de sistemas humanos, que a un desarrollo de la humanidad basado en la conciencia (Herrán, 2018).

El “enfoque radical e inclusivo de la educación” (Herrán, 2014) concluye con que el desarrollo educativo es eminentemente externo y superficial, y que nuestra educación apenas se ocupa de la profundidad del ser humano. La Pedagogía excluye de su corpus y de los discursos institucionales constructos claves, como el egocentrismo, la conciencia, el autoconocimiento esencial del ser humano o los estados y vías de conciencia, sin los cuales una formación profunda no es posible. Dicho enfoque subraya, también, que la educación elevada no es accesible sólo desde la adquisición de conocimientos y competencias mediante aprendizajes significativos y relevantes. Requiere, también, procesos contrarios o distintos, e.g., pérdidas, descondicionamientos, desapegos,

desprendimientos, relegaciones, olvidos, detenciones de la mente o muertes parciales.

En síntesis, la historia de la innovación educativa occidental traza, desde la estela de Sócrates, un camino que fue tan fértil como hoy es limitado e incompleto, si de educación se trata.

Un referente donde posiblemente encontrar lo que falta se ubica en comprensiones educativas basadas en la conciencia del Oriente clásico. Por ejemplo, desde el yoga ancestral en la India, el *chan* en China o el *zen* en Japón se promueven enseñanzas con base en el ego, la conciencia, el autoconocimiento esencial y las vías y estados de conciencia. Sin embargo, para destacados pedagogos e investigadores y profesionales de la educación de Occidente, estos ámbitos/fenómenos resultan exóticos o desconocidos, pese a que algunos autores de renombrado prestigio los hayan investigado (e.g. Goleman, 1984). Tampoco, por el mismo occidentalismo, se conocen suficientemente las enseñanzas y pensamientos de pedagogos clásicos, particularmente profundos, orientados a la posible evolución de la educación a través de la conciencia. Entre ellos, destacan las enseñanzas de Siddhartha Gautama, el primer buda, y de los clásicos taoístas.

Se ha planteado la convergencia y complementariedad de ambas tradiciones educativas occidental y oriental clásica (Herrán, 2014, 2018) como “una educación más plena”, propia de personas simultáneamente conscientes y competentes (Herrán y Sabbi, 2021). La educación eminentemente competencial asocia un enfoque pedagógico sesgado y criticable (Takayama, 2013). Entre esta, asumida internacionalmente por los sistemas educativo nacionales, y una educación más plena, media una transformación radical, profunda, de base individual, aunque su alcance pueda ser personal y social (Yang, 2019). El cambio requiere, no sólo educación, sino disposición al cambio radical de la noción de educación y de cambio educativo.

En este trabajo, nos detendremos en las enseñanzas de quienes se consideran los tres maestros clásicos del *Tao* de la Edad Antigua: Lao Zi (Lao Tse), Zhuang Zi (Zhuang Tse o Chuang Tse) y Lie Zi (Lie Tse), desde en un vasto y diverso corpus, escasamente abordado por la Pedagogía y la Didáctica. El objetivo del estudio es comprender si las tesis contenidas en los textos clásicos del taoísmo pueden ser útiles para fundamentar y favorecer una educación y una enseñanza para una vida más consciente.

Desarrollo

Introducción al taoísmo

El taoísmo es una de las comprensiones educativas más importantes de la cultura china. Needham (1956) diría que “Many of the most attractive elements of the Chinese character derive from *Taoism*. China without *Taoism* would be a tree which some of its deepest roots had perished” (p.164). Con frecuencia el taoísmo se califica como filosofía y como religión. En China subsisten dos ramas de taoísmo: el filosófico, educativo o clásico, *daoia*, escrito 道家, enseñado por los maestros del Tao, y el religioso, *daoiao*, 道教. En el primero, *daoia*, se hace referencia, principalmente, a los tres representantes más relevantes de la antigüedad clásica: Lao Zi (o Lao Tse), Zhuang Zi (o Chuang Tse) y Lie Zi (o Lie Tse), y a sus tres textos canónicos homónimos: el *Tao Te Ching* (Lao Zi, 2012) (versión encontrada en Mawangdui (China), en 1973, el *Zhuang Zi* (Zhuang Zi, 2015) y el *Lie Zi* (Lie Zi, 2016). El segundo, *daoiao*, se refiere a la religión china, que toma el *Tao* como su suprema creencia y persigue la inmortalidad, como tantas religiones.

Respecto a la relación entre *daoia* y *daoiao*, existen disputas. Algunos creen que los dos son totalmente opuestos. Sin embargo, otros piensan que, aunque haya diferencias, también hay similitudes. En el presente trabajo, no se atenderá a su distinción. Nos centramos en el taoísmo *daoia*, educativo o enseñado por los tres maestros clásicos. El taoísmo *daoia* se apoya en cuatro pilares pedagógicos radicales o fundamentales: *Tao*, *ziran*, *wuwei* y *Te*.

Primer pilar pedagógico radical: Tao

El primer fundamento del taoísmo es el *Tao*. Su escritura china es “道”. Toda la comprensión taoísta deriva del *Tao*. Es difícil encontrar un concepto equivalente al *Tao*. Etimológicamente, *Tao* es camino. Se ha interpretado como “guía de comportamiento” (Robinet, 1999, p.19). La escritura del *Tao* está compuesta por dos ideogramas: el de izquierda para “caminar” y el de derecha para “cabeza”. Más que una “guía de comportamiento” es un “dejar camino atrás” (Jung, 2009) o una “vía de

conciencia” (Herrán, 2006). Machado (1998) decía “son tus huellas el camino, y nada más [...] Al andar se hace camino, y al volver la vista atrás se ve la senda que nunca se ha de volver a pisar” (p. 152). A Occidente gusta caminar con guías y certezas. Para los clásicos, el camino se refiere a cada paso.

Otros significados atribuidos son: principio, método, ley, norma, doctrina, orden (e.g. Elorduy, 1983; Preciado, 2012; Watts, 2003). En chino antiguo, *Tao* también significa “hablar, expresarse, decir”. Pero Lao Zi (2012) le otorga un significado ontológico (Fung, 1952), donde radica su potencial educativo. Este replanteamiento tiene un significado relevante, porque el taoísmo clásico se desarrolla desde el legado de Lao Zi (2012).

Con Lao Zi (2012), el *Tao* se convierte en la ontología más alta, profunda e insondable de la sabiduría china. *Tao* es la palabra que representa los conceptos centrales de la cultura china (Chen, 2016). Lao Zi (2012) eleva el *Tao* a origen, raíz del universo, causa primera, aunque también a totalidad y vacío, considerándolo como fundamento y realidad del mundo (Elorduy, 1983; Robinet, 1999; Watts; 1976). Tao es el origen, el principio supremo. Dice Lao Zi (2012):

El Tao engendra al uno,
el uno engendra al dos,
el dos engendra al tres,
el tres engendra a los diez mil seres.
Los diez mil seres albergan en su seno el yin y el yang,
cuyas energías vitales (qi) chocan para tornarse en armónica unidad
(p. 227).

Todos los seres son creados por el *Tao*, que es la “madre de los diez mil seres” y la “hembra misteriosa”. Zhuang Zi (2015) alude al significado “raíz” del *Tao* de Lao Zi (2012), considerándolo, también, más personalizadamente, como Hacedor o Progenitor del mundo. Aun así, el *Tao* no se apropia de los seres:

El Tao
los engendra y alimenta, hace que crezcan, que se desarrollen,
les provee de estabilidad y sosiego,
los nutre y protege.
Engendra sin apropiarse,

ayuda sin hacer alarde,
hacer crecer, mas no gobierna,
es su nombre “misteriosa virtud” (Lao Zi, 2012, p. 245).

El Tao tampoco es afectado por los diez mil seres: los crea sin ser influido por ellos (Robinet, 1999). Dice Zhuang Zi (2015):

El Tao hace que las cosas sean plenas o estén vacías, aunque en él no hallarás plenitud ni vacuidad; hace que las cosas se debiliten o disminuyan, aunque en él no hallarás debilitamiento ni disminución; [...] hace que las cosas se reúnan o se dispersen, aunque en él no hay reunión ni dispersión (p. 240).

El *Tao* es una existencia objetiva y absoluta. Según Zhuang Zi (2015):

¿Hubo cosas antes de que existieran el Cielo y la Tierra? Lo que hace que las cosas sean cosas, no es cosa. Las cosas no pudieron salir de lo anterior al Tao. A partir de él hubo cosas, y este engendrarse de las cosas a partir de él ya no cesó” (p. 243).

Además, el *Tao* no depende de ninguna condición, ni de la creación. El libro *Lie Zi* (2016) explica que “lo que engendra los seres no es engendrado y lo que transforma a los seres no es transformado” (p. 42). También observa que el *Tao* es una existencia permanente: no tiene principio, ni final, ni nacimiento, ni muerte. En cambio, la existencia de los seres perceptibles es relativa. Hay comienzos y finales, nacimiento y muerte. La existencia del *Tao* no es comparable a los seres vivos o inertes. “El *Tao* no tiene fin ni principio; las cosas, en cambio, nacen y mueren, y no pueden apoyarse en una existencia temporal. Ora vacías, ora llenas, carecen de forma permanente” (Zhuang Zi, 2015, p. 184). Además, el *Tao* no tiene nombre (*wu ming*), ni tiene forma (*wu xing*). Lao Zi (2012) dice que:

El nombre que puede nombrarse
no es el nombre permanente.
Lo que no tiene nombre (*wu ming*)
es principio de todos los seres.
Lo que tiene nombre (*you ming*)
es madre de los seres de todos (p. 307).

Se cree que el *Tao* es permanente. Y el nombre nunca puede ser permanente. Los nombres tienen límites, pero el *Tao* es ilimitado (Zhuang Zi, 2015). Incluso “el nombre de ‘*Tao*’ sólo es un nombre prestado” (Zhuang Zi, 2015, p. 285). “Desconozco su nombre. Lo denominan *Tao*” (Lao Zi, 2012, p. 355). El *Tao* no sólo es anónimo, sino también invisible e intangible.

Lo miras y no lo ves,
su nombre es wei.
Lo escuchas y no lo oyes,
su nombre es xi.
Lo tientes y no lo tocas,
su nombre es yi.
[...]
Lo sigues y no ves su parte de atrás,
sales a su encuentro y no le ves la cabeza (Lao Zi, 2012, p. 333).

Así también expresa Zhuang Zi (2015), que “El *Tao* no se puede ver ni oír. Entonces, ¿dónde está? El *Tao* está en todos los lugares del universo, en todos los seres. Está en una hormiga, en una hierba, en una teja, incluso en la mierda y en los meados”.

El *Tao* es el Gran Uno, el Uno Supremo, el Uno indiferenciado. Es la “simplicidad primera”, la “pureza original” (Zhuang Zi, 2015, p. 141). No existe algo superior al Uno. Desde *Tao*, sólo hay pérdidas. Es como la luz y la oscuridad: se definen mutuamente, no pueden existir separadas, sólo en las tinieblas se puede ver la luz (Zhuang Zi, 2015).

Tao también es vacío. Aunque es vacío, su eficiencia nunca se agota (Lao Zi, 2012). Este vacío no es “una falta de contenido, materia o esencia” (Real Academia Española, 2021). Es continente de todo contenido, de heterogeneidad y diversidad de los seres: su vacuidad es plenitud. En el vacío, solo existe el silencio (Lao Zi, 2016). El silencio puede acercar el *Tao*.

Segundo pilar pedagógico radical: ziran

El segundo fundamento educativo radical del taoísmo es *ziran*, 自然, aunque pocas veces aparece en los clásicos. En Occidente se traduce

como naturaleza, espontaneidad. El *ziran* tiene otras interpretaciones que aclaran su significado literal. Para Liu (2015), *ziran* no es representable por ninguna palabra concreta. En chino mandarín, el *ziran* taoísta se refiere al mundo natural. Mou (2005) señala que:

El *ziran* del taoísmo no es lo mismo que la naturaleza del mundo natural. Tampoco equivale al ‘naturalismo’ occidental. El ‘naturalismo’ y el ‘materialismo’ son similares. Es una especie de materialismo referido al mundo natural, estudiado por las Ciencias Naturales. Y las ciencias siempre estudian los fenómenos físicos. Así que por naturaleza se hace referencia al mundo físico (p. 71).

En la cultura taoísta, el significado es ‘diferente’. Para Mou (2005), el “*ziran*” de los taoístas es un término que “permanece a la vida espiritual, es decir, libre y tranquilo, como uno mismo, sin apoyarse en nada” (p. 71). En el *Tao Te Ching*, *ziran* aparece cinco veces (capítulos 17, 23, 25, 51 y 64) y es practicado por los sabios. El sabio es el modelo ideal del gobernante (Liu, 2015), destinatario de estas enseñanzas. Un gobernante ideal no manda ni impone; dirige con las leyes que siguen el *Tao*. Deja a los diez mil seres expresar su naturaleza original. Sin embargo, en este clásico, el significado de *ziran* no es unívoco, ni claro. Zhuang Zi (2015) tampoco lo menciona mucho, pero los siguientes fragmentos son relevantes para entender su significado:

- “Acomodarse de continuo al Cielo (*ziran*) y no usar artificios para acrecentar la vida” (p. 84).
- “Deja que las cosas sigan su curso natural (*ziran*), y no abrigues pensamientos interesados. Entonces el mundo podrá estar bien gobernado” (p. 100).
- “Conformarse a la espontaneidad natural (*ziran*)” (p. 160).
- “En aquel tiempo, nadie actuaba y todo discurría siguiendo su curso natural” (*ziran*) (p. 175).

Desde aquí se observa que los maestros taoístas clásicos hablan de *ziran* desde el nivel de *ben xing* 本性. *Ben xing* es una palabra indígena china que significa, literalmente, ‘la naturaleza propia que tenemos al nacer’ o la ‘virtud propia’. Desde la antigüedad, los chinos usan la palabra *xing* 性 para referirse a ‘la calidad’ o a la ‘característica esencial de las cosas’ (Liu, 2015); e.g., “La belleza más hermosa de las cosas es su *ben*

xing". El *ziran* del taoísmo es su verdad natural. Este estado verdadero de las cosas también es relativo a *shiran* 使然. *Shiran* es, literalmente, 'un estado donde la verdad está atada, por los usos vulgares'. En este estado hay presiones externas. El taoísmo sostiene la conveniencia de conformarse a la espontaneidad natural de los seres y regresar a la tendencia del Cielo -en la cultura china, el significado del Cielo es equivalente a *ziran* (Liu, 2015)-.

El *ziran* se puede entender como "*tian ran* 天然", el antónimo de *ren wei*, 'hecho por el hombre'. Es una forma de vida china y antigua: "*tian ren he yi* 天人合一" (Liu, 2016), refiriéndose a que el Cielo y el hombre se convierten en Uno. "Considerar que el Cielo y el hombre son uno, es acordarse con el Cielo; considerar que no lo son, es acordarse con el hombre. El Cielo y el hombre no se oponen mutuamente" (Zhuang Zi, 2015, p.87).

Los maestros taoístas consideran que la naturaleza original de todos los seres debe tener su razón propia, y que hay que respetar este *ziran*. Todos los seres son así porque son así. Su *ziran* les da la conveniencia. Respetar el *ziran* es utilizar las cosas, sin abusar de ellas, sin violentarlas. Es como "usar los ojos para ver lo que el ojo puede ver; usar los oídos para oír lo que el oído puede oír y usar la mente para iluminar lo que la mente puede comprender" (Zhuang Zi, 2015, p. 271). Los clásicos están en contra de las acciones del hombre, que son una violación del estado de *ziran*. Los hechos humanos alejados de *ziran* pueden dirigir a los seres hacia la muerte:

Un pájaro marino se posó en las afueras de la capital de Lu. El marqués de Lu lo recibió en el Templo de los Antepasados, donde le ofreció los mejores vinos. Él tocó la música para contentarle, y se celebró un gran sacrificio para alimentarle. Mas el pájaro, con la mirada confusa y aire apenado, no se atrevió a comer ni un solo bocado de carne, ni a beber un sorbo de vino, y, a los tres días, murió (Zhuang Zi, 2015, pp. 196-197).

No se alimentó al pájaro conforme a su naturaleza. La acción humana egocéntrica alteró su *ziran*. Respetar el *ziran* de un pájaro es "dejarle posar en lo profundo del bosque, moverse libremente por los arenales, nadar en los ríos y lagos, comer pececillos y anguilas, juntar a las bandas de su especie, y vivir a su modo" (Zhuang Zi, 2015, p. 197). *Ziran*, aquí,

es un estado de conciencia sintonizado con la naturaleza original. Lo mismo ocurre con las patas de los animales: que sean largas si son largas, que sean cortas si son cortas. “Nada se puede añadir a lo que es largo de suyo; nada se puede quitar de lo que es en sí corto” (Lie Zi, 2016, p. 131). Estas enseñanzas guardan relación antitética con el mito de Procasto.

El Zhuang zi (2015) dice: “Los hombres conscientes nunca ayudan al Cielo con la acción humana y están en el gozo supremo”. ¿Cuál es la diferencia entre el Cielo y el hombre? Zhuang Zi (2015) explica: “Que el búfalo y el caballo tengan cuatro patas, eso es el Cielo. Poner la brida a un caballo u horadar la nariz de un búfalo, eso es el hombre” (p. 185). Los clásicos se oponen a las restricciones humanas, talladas deliberadamente y decoradas artificialmente. El *ziran* alude al estado sin hipocresía e intervención humanas. La acción humana daña a la naturaleza verdadera.

Ziran es el estado del “recién nacido” o “el estado de leño” (Lao Zi, 2012, p. 361). Nada en el mundo se puede comparar con el *ziran*, por su belleza (Zhuang Zi, 2015). Equivale a retornar al “estado de leño” u original (*fan pu gui zhen* 返朴归真 o *fu gui yu pu* 复归于朴). “El cisne no ha menester bañarse todos los días para estar blanco, ni el cuervo tiznarse a diario para estar negro. El blanco y el negro pertenecen a la naturaleza original, y no hay por qué discutirlos” (Zhuang Zi, 2015, p. 166). El cisne es blanco, no por el baño diario. El cuervo es negro, no por el sol. Ambos son intrínsecos, naturales. El *ziran* del taoísmo es “la pura simplicidad y nada en el mundo puede competir con él en hermosura” (Zhuang Zi, 2015, p. 148). En China, la pura simplicidad se denomina “*pu su*” 朴素. “*Pu*” es la madera sin tallar, “*su*” significa el color blanco, original. “*Pu su*” es la naturaleza y estado primitivo de las cosas. Para retornar el estado interno de “*pu*”, hay que quitar las distorsiones artificiales que pueden dañar la naturaleza original humana. Las acciones humanas son características de una sociedad civilizada o corrupta (Callahan, 1989). Por otro lado, se ha de practicar *wuwei* 无为.

Tercer pilar pedagógico radical: wuwei

Wuwei, 无为 es la tercera base profunda. Es aplicable a la sociedad, la vida cotidiana, el medio ambiente, la gobernanza, la educación, la enseñanza, etc. Se traduce, literalmente, como “no-actuar”, “no-acción (ausencia de acción)”, o “no hacer”. También se ha traducido como “no

actuar deliberadamente” o “actuar naturalmente” para evitar implicaciones pasivas (Ames, 1986). En chino antiguo, “*wu*” significa “no”, interpretable desde dos sentidos: negación o imperativo. Así, *wuwei* tiene dos sentidos: “no han hecho nada” y “no hagan nada”. “No han hecho nada” describe un estado existente. No significa que no haya acción, sino que se producen en un estado natural sin esfuerzos externos, o bien, en un estado ideal sin resistencia, que elimina las acciones inapropiadas. Y “no hagan nada” tiene como objeto evitar comportamientos. Pero no prohíbe todos: sólo los que no se acomodan a la naturaleza. Al mismo tiempo, afirma los que están en conformidad con la naturaleza. En conclusión, *wuwei* no es la negación de todas las acciones (la negación total del *wei* 为). Es una visión dialéctica de comportamiento, destinada a la acción.

Wuwei puede entenderse desde dos planos: el conductual y el cognoscitivo (Slingerland, 2003). En el plano conductual, la aplicación de *wuwei* es *wei wuwei* 为无为 (práctica el no-actuar). Lao Zi (2012) dice: “actúa sin actuar, ocúpate en no ocuparte nada, saborea lo que no tiene sabor” (p.161). Este *wei we wei* no es la pasividad completa. Loy (1985) lo denomina “acción de pasividad” (p.75), con una connotación positiva. *Wuwei* es actuar lo menos posible. También es rendir, retirarse, en lugar de forzar, pues forzar es agotar y perder. Watts (1976, 2003) y Loy (1985) ponen un ejemplo: bajo el peso de una nevada fuerte, las ramas del pino se rompen; pero el sauce se comba y deja caer la nieve sin romperse, volviendo a su posición original. Esta pasividad se asimila a la vía negativa de los clásicos del taoísmo. Es ‘negativa’, porque no sigue los conceptos tradicionales-convencionales sobre la acción (Slingerland, 2000). El sentido de *wuwei* no es alcanzar la posición superior: la tradición taoísta aprecia la posición inferior, la debilidad y la blandura (*rou ruo* 柔弱) como esencias de la existencia vital. Dice Lao Zi (2012):

El hombre, al nacer, es débil y blando,
tórname, al morir, rígido y duro.

Las yerbas todas y los árboles,
al nacer, son tiernos y frágiles,
tórnanse, al morir, secos y tiesos.

De ahí el dicho:

“Fuerza y dureza llevan a la muerte,
debilidad y blandura a la vida llevan”.

Por eso las armas fuertes no vencen,

el árbol vigoroso se quiebra.
De ahí que lo fuerte y lo grande estén debajo,
y arriba lo que es débil y blando (p. 299).

Wuwei es acomodarse a *ziran*, fluir con la naturaleza. O sea: “seguir la corriente, [...] nadar con la corriente, orientar las velas con el viento, seguir la marea en su fluir” (Watts, 1976, p. 111). Los diez mil seres nacen por *wuwei*. No actúan y se ven respetados. Zhuang Zi (2015) dice:

El Cielo no actúa y de ahí su pureza, la Tierra no actúa y de ahí su quietud, armonizan Cielo y Tierra en su no-actuar, y los millones de seres se transforman. [...] Infinita es la variedad de los seres, y todos nacen del no-actuar (p. 193).

Observando la naturaleza y el universo, se es consciente de que el mundo natural se mueve de forma espontánea, ordenada y armoniosa: las montañas son altas, el océano es profundo y amplio, la Luna y las estrellas son brillantes, los cambios de las cuatro estaciones donde los diez mil seres se engendran y crecen, son naturales y armoniosos. El Cielo y la Tierra no actúan, pero engendran todo: *wu-wei-er-wu-bu-wei* 无为而无不为: “como no actúan, nada dejan de hacer” (Lao Zi, 2012, p. 239). Por eso, los grandes maestros del taoísmo toman *ziran* como fuente de una educación con base en la conciencia. *Ziran*, comprendido como ‘sintonía con la naturaleza’, es tan relevante para la formación como una materia o saber transversal, en una sociedad de consumo que ha perdido la armonía con la naturaleza.

Desde el ego humano, cuanto más nos esforcemos, nos alejamos más de nuestros destinos. “El que actúa, fracasa; el que se aferra a algo, lo pierde” (Lao Zi, 2012, p. 271). Por eso, los maestros taoístas orientan la educación a la conciencia, desde *wei-wu-wei*. Sin actuar, todos siguen su curso.

La aplicación conductual del *wuwei* depende de su aplicación cognoscitiva. Se necesita actuar de forma natural, para llegar al estado de *wu yi wei* 无以为 (no-estimar). Para Laudo (2010), la intencionalidad prefijada es contraria al *Tao*: conduce a la insatisfacción de deseos y a enfrentamiento. Según los clásicos, *wei* son acciones para cumplir objetivos. El origen de las acciones son los deseos (*yu*, 欲), que definen el principio de la destrucción de *ziran*. Con los deseos, se persiguen

conocimientos, longevidad, felicidad, bienestar, poder, riquezas, fama, nobleza, reconocimiento, etc., que son como enormes telas de araña que enrollan la existencia humana (Preciado, 2012). Con ellas, nunca se está en quietud (*jing* 靜). Los taoístas creen que sólo se puede alcanzar la suprema felicidad por el *wuwei*.

En el nivel cognoscitivo, *wuwei* equivale a abandonar intenciones y deseos, dejarse llevar, dejarse ser. Esta es la vía negativa de la meditación, del descondicionamiento, de la detención del pensamiento, del no saber, complementaria y distinta a la tétrada ‘aprendizaje-acción-conocimiento-saber’, de nuestra educación (Herrán, 2014). *Wuwei* también es desaparición de deseos egoístas, apegos, tendencias personales. Es decir, *wuyu* 无欲 (sin deseos), que es “*zhizu* 知足 (saber contentarse)”. *Wuwei* también es *wuqiu* 无求 (sin obsesiones, sin neurosis) y *wuzheng* 无争 (sin luchas).

Para llegar al estado de *wuwei*, los conocimientos deben menguar, día a día, hasta vaciarse: “Por el estudio [el conocimiento] se acumula día a día. Por el *Tao* [el conocimiento] disminuye día a día” (Lao Zi, 2012, p. 27). Los maestros taoístas destacan la importancia de la vacuidad, del no-ser, de la superación de oposición de la dualidad, de los contrarios. Por ello, hay que liberarse de los valores, las categorías y las normas, que condicionan la mente humana. El espíritu del hombre perfecto es vacío. Como es vacío, no saber, sintoniza con la naturaleza sin pretenderlo, espontánea, automáticamente (Herrán, 2014).

Wuwei se refleja por doquier en el taoísmo. En las enseñanzas de los maestros taoístas hay muchos términos derivados del *wuwei*. Por ejemplo, *wuyong* 无用 (inutilidad) o *wuyan* 无言 (sin palabras o sin hablar), etc. Sostienen “la utilidad de lo inútil”: sólo los árboles sin utilidad viven cien años y completan su curso natural. Con buena madera o los frutales, no completan su ciclo vital. Desde *wuyan*, la enseñanza se realiza sin palabras: “la enseñanza sin palabras, el provecho del no-actuar, pocas cosas en el mundo se les pueden comparar” (Lao Zi, 2012, p. 229). Rousseau (1987) también se referirá a la utilidad de “enseñar con el silencio” y a “no hacer nada” (p. 127).

Cuarto pilar pedagógico radical: *Te*

En la antigüedad, el taoísmo *dao* también se llamó *daode jia* 道德家 o escuela de *Tao Te*, durante un tiempo. Tanto *Te* como *Tao* son conceptos centrales del taoísmo. No obstante, en los estudios occidentales del taoísmo, al *Te* se le presta menos atención que al *Tao*. En el campo académico occidental, *Te* se ha traducido como ‘virtud’, pese a no ser adecuado. Para Chen (1973), la virtud es la perfección moral y el resultado de una educación y realización consciente de lo considerado bueno y ético (decente). La virtud se desarrolla como triunfo de lo bueno sobre lo malo. Por eso, el *Te*, entendido como virtud, connota una distinción moral y dualista. Según Waley (2005), “el *Te* puede ser tanto malo como bueno. ¿Qué es una ‘virtud mala’? Obviamente, ‘virtud’ no es un equivalente satisfactorio” (p. 31). Según Lao Zi (2012), cuando el *Tao* degenera, surge la necesidad del *Te*:

De suerte que, tras la pérdida del Tao, aparece la virtud;
tras la pérdida de la virtud, aparece la benevolencia;
tras la pérdida de la benevolencia, aparece la rectitud;
tras la pérdida de la rectitud, aparecen los ritos.
Los ritos, menoscabo de la lealtad y la confianza,
son el origen de un gran desorden (p. 219).

Los clásicos del Tao diferencian entre *Te* inferior y *Te* superior. En el texto precedente, el *Te* es inferior. Bajo el *Te* inferior están la benevolencia, la rectitud y los ritos, siendo origen de desorden y caos. Son nocivos para la evolución personal y social. El *Te* inferior es la degradación del *Te*, por lo que no es el *Te*. No obstante, los niveles bajos del *Te* son virtudes potenciadas por la escuela de Confucio (1969) y por Occidente, donde la virtud se transforma en bondad y es desplazada por una lectura social de las virtudes (Camps, 1990) o por una “educación en valores”. La ‘virtud’ o los ‘valores’ no captan la substancia del *Te* superior, que se dirige al interior, a la conciencia.

Los clásicos taoístas se refieren al *Te* superior como “*Te* misterioso”, “gran *Te*” y “*Te* permanente”, distinguible del *Te* convencional o inferior. Zhuang Zi (2015) dice: “el Hacedor (*Tao*) dota a los hombres, mas no como tales hombres, sino de su naturaleza original” (pp. 340-341). También se refiere a: “acomodarse a las cosas armonizándolas, he ahí la Virtud” (p.

238). Aquí, el sentido del *Te* es equivalente al *ziran* y *ben xing*. Para Chen (1973), *Te* es más dinámico que *ben xing*: con el *Te*, vemos cómo se mueven y operan las cosas desde adentro. El *Te* es la naturaleza original del ser, diferente de una virtud aprendida. Y es inconsciente: “cuando se es consciente del *Te*, este deja de existir, pues se ha convertido en un objeto” (Hansen, 1992). Al respecto, dice Lao Zi (2012):

El hombre de virtud superior no es virtuoso,
y por ello, está en posesión de la virtud.
El hombre de virtud inferior se aferra a la virtud,
y por eso, carece de virtud.
El hombre de virtud superior no actúa,
ni pretende alcanzar fin alguno (p. 219).

Lie Zi (2016) afirma que tiene virtud superior: “el que practica la virtud sin considerarse virtuoso” (p. 71). Quienes están en los estados superiores del *Te*, no estiman su *Te*. Se conforman al *ziran*, no hacen las cosas deliberadamente, no tienen intenciones ni juicios. Estos dos aspectos coinciden con connotaciones del *wuwei*: *wu yi wei* (no-estimar) y *wu-wei-er-wu-bu-wei* (como no actúa, nada deja de hacer). El *Te* perfecto de los maestros taoístas aparenta imperfección, como los nudosos pinos y las escabrosas colinas de pinturas chinas (Watts, 1976). Dice Lao Zi (2012):

La suprema virtud parece fondo de valle,
la gran blandura parece inmunda,
la omnímoda virtud parece no ser bastante.
La firme virtud parece debilidad,
la pura verdad parece falsedad (p. 223).

Zhuang Zi (2015) describe a personas con discapacidad física (mutilados, cojos, etc.) o de gran fealdad como hombres con el *Te* perfecto, porque una mente extraña es más significativa que un cuerpo extraño (Watts, 1976). Un símbolo del *Te* es el “recién nacido”:

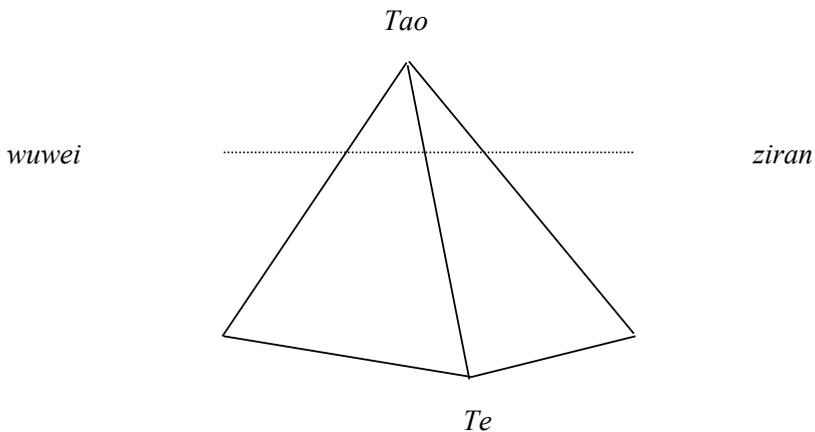
El hombre de honda virtud,
se asemeja a un recién nacido.
No le pican avispas ni escorpiones,

ni venenosas serpientes le muerden,
ni le atacan las aves de la presa,
ni las bestias salvajes le agreden;
débiles son sus huesos y tendones,
más su mano ase con firmeza.
Aún no conoce la unión de macho y hembra,
más su miembro se enfurece,
su energía vital es extrema.
Llora todo el día y no enronquece,
pues su armonía es perfecta (Lao Zi, 2012, p. 253).

El recién nacido simboliza la plenitud e integridad del *Te*. En armonía con los seres de su entorno, nadie le daña. Contiene la mayor potencia vital del *Te*, pero no pierde su energía en distinguir opuestos, sabiendo que la distinción es vana. El “recién nacido” simboliza la perfección original de *ziran* (Chen, 1973).

Relaciones entre los cuatro pilares educativos

GRÁFICO I. Los cuatro pilares educativos del taoísmo



Las relaciones entre los cuatro fundamentos del taoísmo (Gráfico I) pueden condensarse en estas tesis: El *Tao* es el núcleo de la comprensión educativa radical taoísta. El *Te* es la multiplicación del *Tao* en los diez mil seres. *Te* se manifiesta, si se sigue al *Tao* como *ziran*. La eficacia del *Te* es el *wuwei*. El *Tao* se experimenta al contemplar *ziran*. En el *ziran* se puede percibir el *wuwei* del *Tao*. El *wuwei* es la manifestación de *ziran* y el *Tao*. El estado superior del *Te* se manifiesta en el *wuwei*, que es mantener el *ziran* de sí, sin destruir el de los demás.

Discusión y conclusiones

El Diccionario de la Lengua Española (2019) define ‘taoísmo’ como “doctrina religiosa y filosófica fundada en China por Lao Tse en el siglo VI a. C.”. El taoísmo *daojia* o educativo no es doctrina, ni es religioso, ni es filosófico. Los pilares del *Tao* permiten considerar otra forma de comprender la educación y, quizá, de definirla con la participación de constructos como la conciencia, el egocentrismo y el autoconocimiento (Herrán, 1995).

Es inapropiado y contradictorio denominarlo ‘doctrina’, porque se contradiría y arruinaría la sencillez original de los hombres. Lao Tse (2012) dice: “El Tao que puede ser expresado no es el Tao verdadero”. Así pues, es más antidoctrina que doctrina. Según la tradición, el “Tao Te Ching” fue escrito por el anciano Lao Tse (2012), sin voluntad de hacerlo, persuadido por un guardia fronterizo, como condición para permitirle continuar su camino. Los maestros taoístas, como en su tiempo Lao Tse (2012), no establecen normas, reglas, opiniones, sistemas de razón o escuelas. “El sabio taoísta no es un predicador, ni un maestro que crea una escuela de abnegados discípulos. Ni siquiera el propio Lao Tse se erige como maestro” (Viñao, 2005, p. 243), así como Sócrates no se consideró sabio (Platón, 2003).

Viñao (2005) plantea que “algunos autores califican el taoísmo de Pedagogía negativa y negativista, sin atreverse a hablar directamente de una pedagogía taoísta” (p. 242). Si existe una metodología que busca desaprenderse de toda metodología, sería el taoísmo.

El taoísmo educativo es *daojia*. El taoísmo religioso es *daojiao*. Por tanto, es inapropiado considerar el taoísmo educativo como religión. *Daojia* carece de credos, ritos, sacerdotes y adeptos. Las religiones

condicionan, generan dependencia y apego, enfatizan la vulnerabilidad, miseria y sufrimiento del adepto. Al buscar la ayuda de Dios, la persona se convierte en religiosa (Osho, 2012).

El Tao armoniza vida y naturaleza, lo existencial y lo esencial, lleva a la calma y a la conciencia. Para Maillard (1995), el taoísmo es un camino interior de “religazón” o reunión con el principio esencial del ser:

El taoísmo es propuesta y “vía” para el autoconocimiento, guías metodológicas que, iniciando su acción desde las primeras etapas interiores, la prosiguen a través de los distintos grados de perfeccionamiento espiritual, hasta lograr la más elevada claridad comprensiva. No pretende aleccionar -y por ello desecha tanto la enseñanza conceptual como las creencias- sino abrir niveles superiores de conciencia (p. 7).

También es inapropiado calificar al taoísmo *daojia* como filosofía. Pese a ello, Viñao (2005) lo considera filosofía “ecologista”, “anarquista” y “antipedagógica”. Watts (2003) también denomina al taoísmo “filosofía de la naturaleza”. Sin embargo, Maillard (1995) interpreta que la Filosofía se asienta en un discurso lógico: es un saber desde conocimientos para el saber. Conecta con la educación desde la voluntad de conocer (Espinosa, 2019), responde a corrientes filosóficas anteriores y plantea doctrinas nuevas. En cambio, los maestros taoístas experimentan con su propia vida y transmitieron su saber en forma de observaciones y experiencias, no para saber más o entender mejor, sino para “saber vivir” (Maillard, 1995) o para vivir más conscientemente. Para estos maestros, lo esencial no es sólo aprender conocimientos, sino eliminarlos, renunciar, detener pensamientos, descondicionarse, desidentificarse, no saber, experimentar el vacío esencial. No dan respuestas terminales. Por ello, taoísmo no equivale a Filosofía. Las enseñanzas de los maestros del Tao concommitan con Sócrates (Platón, 2003) y, sobre todo, con su discípulo Antístenes y Diógenes de Sinope (Laercio, 2008). Para Herrán (2012), tanto Lao Tse como Siddhartha Gautama, Sócrates, Zhuang zi, Lie zi, Antístenes o Diógenes de Sinope, no fueron filósofos: su pretensión no era saber, ni alcanzar la sabiduría, sino indagar y educarse para su despertar esencial y vivir más conscientemente; en esa medida, tenía sentido mostrarse, enseñarse y enseñar. Su fundamento y orientación eran profundos, radicales. Por tanto, pueden considerarse pedagogos radicales:

Lo que se ha traducido como ‘filosofía’ [taoísta] es realmente Pedagogía, ya que su finalidad y sus propuestas desembocan en una formación centrada en la conciencia. Se orienta a la mejora personal, a la mejora de las relaciones sociales y la búsqueda de la sabiduría (Herrán, 2012, p. 313).

En las enseñanzas de los maestros taoístas se incluyen metáforas -como haría Comenio (1984)-, textos profundos que son lecciones para una vida más lúcida. Por tanto, no son simplemente asimilables a una “educación para la vida” de nuestra educación moderna: desde Pestalozzi (1923) a la actual UNESCO (2021). Esa vida está más próxima al ‘vivir bien’ de Sócrates (Platón, 2003) o Diógenes de Sinope (Laercio, 2008), aunque en un nivel ético e inferior.

Los pilares pedagógicos radicales taoístas se pueden aplicar como principios educativos a la teoría y práctica de la educación y la enseñanza, desde algunas perspectivas potenciadoras o renovadoras de la Pedagogía y la educación: (1) El *Tao* sólo puede ser intuido desde “altos estados de conciencia”, que tienen todo que ver con niveles altos de educación (Herrán, 2006; Herrán y Sabbi, 2021). (2) La enseñanza basada en el *Tao* ayuda a salir de lo superfluo, lo inculcado, los deseos y los miedos, para existir en armonía con el universo (Viñao, 2005). Favorece el despertar de la conciencia y la evolución interior de los seres humanos. (3) Desde el *ziran*, la naturaleza se adopta como maestra o recurso formativo (Herrán, 2012), que se experimenta desde la observación y lo cercano. (4) Practicar *wuwei* contribuye a compensar acciones egocéntricas que dañan la naturaleza. El ‘no hacer’ ha sido desarrollado también por pedagogos y educadores occidentales, como Rousseau, Montessori, Rogers o Neill.

Herrán (2012) propuso la hipótesis de que Rousseau (1987) conocía la tradición taoísta. Concretamente, del *wuwei* y el *ziran*. *Wuwei*, como “no hacer nada” o “dejar hacer”, dentro de su “educación negativa”, motivado por las barbaridades ‘educativas’ de su época, que denuncia en “Emilio o de la educación”. *Ziran*, por entender, de manera compatible, que la acción humana daña a la naturaleza verdadera. Si así fuera, el taoísmo *daojia* estaría en el corazón de la educación occidental:

La primera educación debe ser, pues, puramente negativa. Consiste en no enseñar la virtud ni la verdad, y en defender al corazón del vicio y del espíritu del error. Si no podéis hacer nada, dejarle hacer;

[...] Muy pronto llegaría a ser en vuestras manos el más prudente de los hombres; y, comenzando por no hacer nada, hubierais hecho un prodigio de educación (Rousseau, 1987, p. 101).

(5) El *Te*, propio del niño muy pequeño o incluso prenatal (Herrán, 2015a, 2015b), posibilita el desarrollo de renovados fundamentos de educación y enseñanza. (6). La inclusión de las bases del Tao en la formación de profesores y de otros educadores, como familias, posibilitaría su transferencia a la educación formal en todas sus etapas -desde la infantil a la universitaria- y, en contextos de educación no formal e informal, de la prenatal a la gerontológica. (7) Las enseñanzas de los clásicos del Tao complementan el actual enfoque competencial, desde la definición de una formación basada en la conciencia. (8) Una educación con base en el *Te* superior trasciende la educación en valores, en virtudes y en la ética, desde una profundidad meditativa, natural e inconsciente susceptible de investigación convencional. (9) Una didáctica con base en el *Tao* puede fundamentar un acompañamiento educativo silencioso, más respetuoso, humanista y formativo, con base en *wuyan* 无言 (sin palabras o sin hablar) y en *wuwei*. Rousseau (1987) concordaba con ello: “Pocos en el mundo llegan a comprender la utilidad de enseñar con el silencio y del no hacer nada” (p. 127). (10) Se puede deducir un modo meditativo de investigar(se) e indagar(se), sin ego, sin expectativas, sin acción, sin deseos ni objetivos de conocimiento, sin obsesiones ni debates, sin dualidad ni opuestos, sin publicación ni reconocimiento, sin saber, ni no saber, desde y para la vacuidad.

¿Qué podría significar el taoísmo *daoia* para la educación universal? Una definición diáfana de taoísmo, sería difícil y pervertiría su significado. El sufijo *-ismo* corrompe su belleza: “Bajo los *ismos* las ideas se transforman en ideologías y en torno a ellas se agrupan seguidores [...] Seguidores y afiliados: los que siguen y los que forman fila. Las escuelas son tendenciosas” (Maillard, 2021, p. 12). Los *ismos* son elaboraciones de ego colectivo (Herrán, 2008). Por eso la educación es incompatible con su condicionamiento, y se realiza más allá de él. Una figura que simboliza el taoísmo es el agua que mana y fluye en un arroyo, el océano, la montaña, el aire... Su fluir refleja el movimiento del *Tao*. El agua no lucha, ni actúa, fluye hacia abajo. Del agua depende todo, que está en reposo relativo.

Lo más importante en la educación es comprender su significado profundo en cada ser, asociado a la evolución interior humano. Se trata de pinchar bien el compás de la propia formación, antes de priorizar el trazo resultante. Así como Cebes (1995), discípulo de Sócrates, rebatió crítica y conscientemente la pseudoeducación de su tiempo, la Pedagogía y la Didáctica de hoy precisan enfatizar alternativas teóricas complementarias, a la educación competencial, sesgada a lo existencial y lo externo. La enseñanza de los tres clásicos converge en una educación de la conciencia basada en la unicidad del ser y su relación armónica con la naturaleza. Por incluir mucho de lo que nos falta, tienen un enorme potencial para el desarrollo radical de la Pedagogía y de la educación occidental.

Referencias bibliográficas

- Ames, R.T. (1986). Taoism and the nature of nature. *Environmental Ethics*, 8(4), 317-350. <https://doi.org/10.5840/enviroethics19868438>
- Callahan, W.A. (1989). Discourse and perspective in daoism: A linguistic interpretation of ziran. *Philosophy East and West*, 39(2), 171-189. <https://doi.org/10.2307/1399376>
- Camps, V. (1990). *Virtudes públicas*. Austral.
- Cebes (1995). *Tabla. Disertaciones. Fragmentos*. Gredos.
- Chen, E.M. (1973). The meaning of Ge in the *Tao Te Te Ching*: an examination of the concept of nature in Chinese taoism. *Pshilosophy East and West*, 23(4), 457-470. <https://doi.org/10.2307/1397717>
- Chen, G. (2016). *Taoist humanistic spirit*. Zhonghua Book Company.
- Comenio (1984). *Didáctica magna*. Akal.
- Confucio (1969). *Los libros canónicos chinos*. Bergua.
- Elorduy, C. (1983). *Dos grandes maestros del taoísmo*. Editora Nacional.
- Espinosa, Z. (2019). Voluntad de saber en el tiempo de la posverdad. *Educación XXI*, 22(1), 335-352. <https://doi.org/10.5944/educxx1.19693>
- Fung, Y. (1952). *A history of Chinese philosophy*. Princeton University Press.

- Goleman, D. (1984). *The Buddha on meditation and states of consciousness*. Routledge.
- Hansen, C. (1992). *A daoist theory of chinese thought: a philosophical interpretation*. Oxford University Press.
- Herrán, A. de la (1995). *Ego, autoconocimiento y conciencia: tres ámbitos en la formación básica y la evolución personal de los profesores*. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid. <https://eprints.ucm.es/id/eprint/3794/>
- Herrán, A. de la (2006). Los estados de conciencia: análisis de un constructo clave para un enfoque transpersonal de la didáctica y la formación del profesorado. *Tendencias Pedagógicas* (11), 103-154. <https://revistas.uam.es/tendenciaspedagogicas/article/view/1869>
- Herrán, A. de la (2008). Hacia una educación para la universalidad: más allá de los ismos. En J. M. Valle (Coord.), *De la identidad local a la ciudadanía universal: el gran reto de la educación contemporánea* (pp. 209-258). Fundación para la Libertad.
- Herrán, A. de la (2012). Currículo y pedagogías renovadoras en la edad antigua. *REICE: Revista Electrónica Iberoamericana sobre Calidad, Eficacia y Cambio en Educación*, 10(4), 285-334. <https://revistas.uam.es/reice/article/view/3036>
- Herrán, A. de la (2014). Enfoque radical e inclusivo de la formación. *REICE. Revista iberoamericana sobre calidad, eficacia y cambio en educación*, 12(2), 163-264. <https://revistas.uam.es/reice/article/view/2860>
- Herrán, A. de la (2015a). ¿El niño como maestro? En J. L. Villena Higuera y E. Molina Fernández (Coords.), *Ciudades con vida: Infancia, participación y movilidad* (pp. 103-108). Graó.
- Herrán, A. de la (2015b). Educación prenatal y Pedagogía prenatal. *Revista Iberoamericana de Educación*, 69(1), 9-37. <https://doi.org/10.35362/rie691151>
- Herrán (2018). *Fundamentos para una Pedagogía del saber y del no saber*. Edições Hipótese.
- Herrán, A. de la, & Sabbi, C.R. (2021). ¿Por qué la educación universitaria no es la educación superior? Una mirada radical e inclusiva. *Imagens da educação*, 11(2), 30-45. <https://doi.org/10.4025/imagenseduc.v11i2.55815>
- Jung, C.G. (2009). *El secreto de la flor de oro: Un libro de la vida china*. Paidós.

- Laercio, D. (2008). *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. Maxtor.
- Lao Tse (2012). *Tao Te Te Ching. Los libros del Tao*. Trotta.
- Laudó, X.C. (2010). *La Pedagogía líquida. Fuentes contextuales y doctrinales*. Tesis doctoral. Facultad de Pedagogía. Universidad Autónoma de Barcelona.
- Lie Zi (2016). *Lie Zi: el libro de la perfecta vacuidad*. Kairós.
- Liu, J. (2016). What is nature? -ziran in early Taoist thinking. *Asian Philosophy*, 26(3), 265-279. <https://doi.org/10.1080/09552367.2016.1215060>
- Liu, X. (2015). Laozi's philosophy: Textual and conceptual analyses. En X. Liu (Ed.), *Dao companion to daoist philosophy* (6) (pp.71-100). Springer Press.
- Loy, D. (1985). Wei-wu-wei: Nondual action. *Philosophy East and West*, 35(1), 73-86. <https://doi.org/10.2307/1398682>
- Machado, A. (1998). *Campos de Castilla*. Biblioteca Nueva.
- Maillard, C. (1995). *La sabiduría como estética: China, confucianismo, taoísmo y budismo*. Akal.
- Maillard, C. (2021). *Las venas del dragón: confucianismo, taoísmo y budismo*. Galaxia Gutenberg.
- Mou, Z. (2005). *Nineteen lectures on Chinese philosophy and its implications*. Shanghai Classics Publishing House.
- Needham, J. (1956). *Science and civilisation in China. Volume II: History of scientific thought*. Cambridge University Press.
- OECD (2021). *Education as a glance 2021. OECD indicators*. OECD.
- Osho (2012). *Cambio. Cómo convertir la crisis en una oportunidad*. Debolsillo.
- Pestalozzi, J.E. (1923). *Como enseña Gertrudis a sus hijos*. La Lectura.
- Platón (2003). *Apología de Sócrates. Fedón*. CSIC.
- Preciado, J.I. (2012). Estudio preliminar. El Lao Zi y el taoísmo. En Lao Tse, *Tao Te Te Ching. Los libros del Tao* (pp.43-134). Trotta.
- Robinet, I. (1999). *Lao Zi y el Tao*. Olañeta.
- Román, M.T. (2006). *El pensamiento de la India: hinduismo*. UNED.
- Rousseau, J.J. (1987). *Emilio o de la educación*. EDAF.
- Slingerland, E. (2000). Effortless action: The Chinese spiritual ideal of wu-wei. *Journal of the American Academy of Religion*, 68(2), 293-327.
- Slingerland, E. (2003). *Effortless Action: Wu-wei as conceptual Metaphor and spiritual ideal in early China*. Oxford University Press.

- UNESCO (2021). *International Comission on the Futures of Education. Progress Update. March 2021*. UNESCO.
- Viñao, S. (2005). La educación a través del arte: la aportación de la enseñanza taoísta. *Pedagogía Social. Revista Interuniversitaria*, 12-13, 233-247.
- Waley, A. (2005). *The way and Its Power: A study of the Tao Te Te Ching and its Place in Chinese Thought*. Routledge.
- Watts, A. (1976). *El camino del Tao*. Kairós.
- Watts, A. (2003). *Taoísmo: el camino más allá del esfuerzo*. Kairós.
- Yang, F. (2019). Taoist wisdom on individualized teaching and learning – Reinterpretation through the perspective of Tao Te Ching. *Educational Philosophy and Theory*, 51(1), 117-127. <https://doi.org/10.1080/00131857.2018.1464438>

Información de contacto: Agustín de la Herrán Gascón, Universidad Autónoma de Madrid, Facultad de Formación del Profesorado y Educación, Departamento de Pedagogía. C/ Francisco Tomás y Valiente, 3, C. P. 28049, Madrid. E-mail: agustin.delaherran@uam.es

