

<https://doi.org/10.24201/eea.v54i3.2463>

Análisis y comparación del concepto de *dao* en las tres interpretaciones clásicas del *Laozi*¹

The concept of Dao in the three classical interpretations of the *Laozi*: An analysis and a comparison

FILIPPO COSTANTINI*

Resumen: Se analiza y compara el concepto de *dao* en los tres comentarios más influyentes del *Laozi*, y, en particular, cómo las distintas lecturas del *dao* en los tres textos se relacionan con diferentes épocas históricas, tradiciones, objetivos y autores de los comentarios. Por ejemplo, la tradición de la escuela Huang-Lao, con su interés en teorías cosmológicas y prácticas de autocultivo, impregna el comentario *Heshang gong* y su visión del *dao* como principio cósmico accesible y cognoscible. Por otra parte, en el *Xiang Er*, la institución religiosa de los Maestros Celestiales plasma el *Laozi* como texto sagrado y el *dao* como una divinidad con preceptos claros e inteligibles. A su vez, la relativa libertad interpretativa de Wang Bi, desprovista de influencias exegeticas ortodoxas, junto con la búsqueda de una coherencia interna

Recepción: 4 de octubre de 2018. / Aceptación: 22 de noviembre de 2018.

* Universidad Nacional Autónoma de México, filippocostantini@yahoo.it

¹ Este artículo fue elaborado como producto de la estancia posdoctoral realizada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), del 1 de febrero de 2018 al 31 de enero de 2019, gracias al Programa de Becas Posdoctorales de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM.

en el texto, genera un comentario totalmente distinto de la tradición interpretativa anterior. El *Laozi* se convierte en manual de sabiduría que revela el *dao* como fundamento lógico del mundo.

Palabras clave: *Laozi*; *dao*; *Heshang gong*; *Xiang Er*; Wang Bi.

Abstract: The essay analyzes and compares the concept of Dao in the three most influential commentaries of the *Laozi*. In particular, it explores how different readings of Dao within the texts relate to different historical periods, traditions, goals, and authors of the commentaries. For example, the tradition of the Huang-Lao school, with its interest in cosmological theories and self-cultivation, permeates the *Heshang gong* commentary and its vision of Dao as an accessible and knowable cosmic principle. On the other hand, in the *Xiang Er*, the religious institution of the Celestial Masters, approaches the *Laozi* as a sacred text, and Dao as a divinity with its clear and intelligible precepts. Finally, the relative interpretative freedom of Wang Bi, devoid of orthodox exegetical influences, together with the search for internal coherence of the text, generates a totally different commentary from the earlier exegetical tradition. The *Laozi* becomes a manual of wisdom that reveals the Dao as the logical foundation of the world.

Keywords: *Laozi*; Dao; *Heshang gong*; *Xiang Er*; Wang Bi.

Introducción

El *Laozi* 老子, comúnmente llamado *Daodejing* 道德經, es universalmente considerado el texto fundamental de la tradición daoísta, en su sentido tanto filosófico como religioso, pero también es calificado como oscuro, lo que ha dado pie a tal variedad de interpretaciones que no tiene parangón con ningún otro clásico chino. Este diversificado conjunto explicativo es producto de las dificultades de traducción de algunos fragmentos poco inteligibles, así como de las incongruencias y faltantes en la mayoría de las ediciones disponibles, sobre todo porque, en realidad, no puede ser concebido como un texto fijo sujeto a las etiquetas y los parámetros que normalmente se utilizan para otras obras.

A lo largo de la historia de la transmisión del *Laozi* se han hecho más de setecientos comentarios, de acuerdo con el estudio realizado por Chan (1991), de los cuales aún existen aproximadamente 350. Entre los más antiguos, tres son los que destacan, tanto por la influencia que han tenido en la transmisión de este texto como por la interpretación particular que le dieron: los comentarios completos de Wang Bi 王弼 (226-249 e.c.) y *Heshang gong* 河上公 (de un periodo comprendido entre el siglo II a.e.c. y el IV e.c.), y el comentario parcial llamado *Xiang Er* 想爾 (entre el siglo II y el V e.c.).²

El objetivo de este ensayo es analizar y comparar los tres comentarios a través de la interpretación del concepto de *dao*.³ Entre los muchos sentidos que adquiere en los textos, me enfocaré principalmente en dos: *dao* como principio y fundamento cósmico, y *dao* como principio normativo. Se verá cómo cada comentario no sólo atribuye características particulares al concepto principal de la obra, sino que estas diferencias son producto de determinadas tradiciones, épocas y contextos.

Los comentarios y sus tradiciones

Heshang gong

A pesar de que el comentario *Heshang gong*, junto con el de Wang Bi, es visto como la interpretación canónica del *Laozi*, su fortuna ha cambiado varias veces a lo largo de la historia. Hasta el establecimiento del neoconfucianismo en la época Song, se valoraba como el comentario de referencia; luego su popularidad disminuyó debido al creciente interés despertado por la versión de Wang Bi entre los confucianos. Una de las razones detrás del cambio de evaluación es la relación con los movimientos religiosos daoístas institucionalizados y su estilo

² Al lado de estos tres textos, también está el comentario parcial de Yan Zun (entre el siglo I a.e.c. y el I e.c.), que no parece haber producido una línea interpretativa influyente.

³ Entre los numerosos estudios e interpretaciones del *Laozi*, hay cierta coherencia sobre la idea de que la comprensión de este texto pasa por el concepto del *dao*. Véanse Ames, 1994, p. 33, y Henricks, 1989, p. 19, entre otros.

relativamente simple y directo. Ya en la época Tang, por ejemplo, el historiador Liu Zhiji 劉知幾 (661-721) lo juzga como una “vulgar mentira” y un “cuento fanático”. En la época Qing, Nao Yai 姚鼐 (1731-1815) lo define como producto de “hombres sin educación”; y hasta la fecha se sigue viendo como “propaganda religiosa”.⁴ En general, la sinología occidental ha preferido basar su comprensión del *Laozi* en el comentario de Wang Bi, porque es más adecuado para la mentalidad racional occidental. Por lo tanto, el *Heshang gong* se quedó etiquetado como texto religioso sin ninguna relevancia filosófica. Sin embargo, tal como el interesante trabajo de Alan Chan (1991) lo muestra, y como lo señalan los estudios de Tadd (2002) y Michael (2015), la interpretación del *Heshang gong* como un texto meramente religioso es muy limitada y superficial, ya que ciertamente incluye una visión del mundo mucho más amplia y compleja. El *Heshang gong* se construye, como muy bien dice Robinet (1981, p. 30), sobre un registro doble: lo individual, mediante prácticas de autocultivo; y lo estatal, a través de un pensamiento marcadamente político. Esta dualidad encaja y se justifica con una visión cosmológica sistemática y definida en consonancia con la tradición Huang-Lao que parece marcar el comentario.

En general, dicha tradición propone una lectura de los conceptos básicos del *Laozi* y el *Zhuangzi* más pragmática y menos mística. El interés es poner en práctica los preceptos de los dos textos en el arte del gobierno del Estado y del autocultivo, lo que se traduce en una superación de la visión de un *dao* inefable, no conocible como en el *Laozi*. El *dao* y su forma de actuar se vuelven accesibles para los humanos mediante el cultivo de la energía vital (*qi* 氣) y de la práctica de la no-interferencia (*wuwei* 無為). Los textos Huang-Lao presentan estructuras cosmológicas sistemáticas en las que micro y macrocosmos resuenan y se influyen mutuamente gracias a la energía *qi* que impregna el universo. El ser humano, en su mejor versión, asume una responsabilidad no sólo social, sino también cósmica (soteriológica): realizar la armonía global. Como se verá,

⁴ Sobre la historia del comentario, la leyenda del *Heshang gong* y el debate histórico con el comentario de Wang Bi, véanse Chan, 1991, pp. 89-95, y Wagner, 2003b, pp. 42-48.

esto se refleja claramente en la lectura del *Laozi* por *Heshang gong*.⁵

En cuanto a la datación del comentario, hay dos líneas de pensamiento: la primera ve una redacción relativamente tardía del texto, posterior a la dinastía Han y contemporánea a Wang Bi; la segunda prefiere una fecha comparativamente antigua, alrededor de la segunda parte de la dinastía Han. Las hipótesis más acreditadas hoy son las de Rao Zongyi (2015) y Chan (1991), que relacionan el comentario con la comunidad del maestro Anqiu 安丘, durante la dinastía Han del Este (100 e.c.).⁶

Otro aspecto central es el estilo y la metodología empleados en el comentario. *Heshang gong* usa uno de los métodos exegéticos más populares en el periodo Han: el *zhangju* 章句, literalmente capítulos y oraciones, que consiste en glosar el texto oración por oración y en hacer una división arbitraria de los capítulos a través de la búsqueda de una coherencia interna. Debe recordarse que el *Laozi*, como la mayoría de los textos chinos antiguos, carecía de puntuación y no se dividía en capítulos. La versión en 81 capítulos del *textus receptus* es, por lo tanto, producto de una elección, probablemente arbitraria, del comentario *Heshang gong*. Esto, como enfatiza Tadd (2002, p. 6.), ya constituye una forma de interpretación.

⁵ Como afirma Robinet (1981, p. 38): “Para *Heshang gong*, el *Daodejing* es un manual de arte de gobierno y, contemporáneamente, de técnicas para prolongar la vida, y esto le corresponde a la tendencia de Huang-Lao”. Sobre la relación Huang-Lao y *Heshang gong*, Chan (1991, p. 124) dice: “Dos líneas de desarrollo se pueden distinguir en el surgimiento de la escuela Huang-Lao. Por un lado, los pensadores ‘legalistas’ de los Estados Combatientes, como Shen Buhai, Shen Dao y Hanfeizi, son identificados en el *Shiji* como estudiantes de la Huang-Lao. Por otro lado, la tradición Huang-Lao también está vinculada a una escuela encabezada por una legendaria figura ‘daoísta’ conocida como Heshang Zhangren 河上丈人 [Viejo junto al río], comúnmente identificado, ya en el siglo III e.c., con el mismo *Heshang gong*.”

⁶ La primera teoría, que ve una datación más tardía, posterior al *Xiang Er*, la sostienen sinólogos japoneses como Shima Kunio y Naitō Motoharu, entre otros. La segunda, que reconoce una datación temprana, anterior a la del *Xiang Er*, la apoyan autores como Rao Zongyi y Alan Chan. Véase Tadd, 2002, pp. 11-12.

El comentario de Wang Bi

Inversa es la historia y la fortuna del comentario de Wang Bi: olvidado durante siglos, luego, especialmente gracias al desarrollo del neoconfucianismo, se convertiría en el comentario de referencia en China y, posteriormente, de la sinología occidental. Hoy en día, el trabajo de Wang Bi es, sin duda, la principal base de comparación en los trabajos de traducción e interpretación del *Laozi*.

Wang Bi es una figura histórica reconocida, y, por ende, la mayoría de sus obras son fechables e identificables.⁷ Era un hombre de su tiempo que vivía en el estado de Wei después del colapso de la dinastía Han. El periodo estuvo marcado por una considerable inestabilidad política, y el sistema Han, fuertemente centralizado, colapsó en favor de las élites locales; en lo educativo y lo cultural, las academias imperiales estaban desmanteladas, y, con ello, sus sistemas educativos se centraban en las figuras de maestros carismáticos a la cabeza de tradiciones interpretativas. Por lo tanto, las recientes instituciones se desvinculaban de la ortodoxia estatal; se promovían los pensamientos originales; las nuevas figuras de referencia intelectual eran los jóvenes talentosos (a expensas de los maestros), y las formas de expresión y de mirar los clásicos se renovaban sustancialmente. El movimiento más original e innovador de la época fue el Xuanxue 玄學, literalmente el estudio del misterio. Su objetivo se centró exclusivamente en cuestiones filosóficas. La búsqueda del fundamento y la coherencia que unen las palabras de los sabios se convirtió en el primer interés de estos nuevos letrados. El debilitamiento de la ortodoxia permitió superar los contrastes entre las escuelas rivales y las tradiciones exegéticas del periodo Han. Los textos en sí mismos, sin referencias exteriores, empezaron a ser las únicas fuentes importantes en los trabajos exegéticos. Los métodos hermenéuticos de la época Han fueron, por lo tanto, fuertemente criticados y se promovieron otros basados en la búsqueda del significado úl-

⁷ La información bibliográfica más importante la proporciona He Shao (entre el siglo III y el IV), prolífico ensayista e historiador que escribió sobre personajes y eventos de su tiempo. Véase Lynn, 2015, p. 374.

timo (*dayi* 大義), de la coherencia que unía a los clásicos más importantes identificados en la trilogía *Lunyu* 論語, *Yijing* 易經 y *Laozi*. Debido a que esta coherencia o fundamento último se consideraba misteriosa —y, por ello, imposible de reproducir correctamente con el simple uso de la palabra—, se empezaron a usar otras formas de expresión, como debates filosóficos orales y presentaciones artísticas excéntricas, acompañadas a menudo por excesos en consumo de alcohol y drogas. En este contexto de relativa renovación y libertad intelectual destaca la figura del joven talentoso Wang Bi y de sus comentarios.⁸

En cuanto al comentario del *Laozi*, Wang Bi adopta una estrategia totalmente innovadora: quiere justificar e interpretar el texto sin depender de referencias o conceptos externos. El *Laozi* —dice— ya proporciona lo que necesitamos saber, es exhaustivo por sí mismo. Además, aporta una unidad de significado, una coherencia que une pasajes aparentemente incomprensibles. El objetivo del *Laozi*, así como de los otros clásicos, es cultivar el fundamento, la raíz última de las cosas, ya que sólo de esta manera las ramas —es decir, las cosas del mundo— estarán arregladas. El problema es que esta raíz es oscura e imposible de definir, razón por la cual, dice Wang Bi, el *Laozi* usa herramientas retóricas y lingüísticas, estructuras y modelos estilísticos especiales. La intención es superar el límite del lenguaje y tratar de iluminar el fundamento del texto. Wang Bi, como muchos de su época, critica el método exégetico *zhangju*, culpable de alejar el texto del verdadero significado. El comentario de Wang Bi quiere penetrar (*tong* 通) en lo profundo del *Laozi* regresando al texto mismo.⁹

El comentario Xiang Er

El *Xiang Er* es totalmente diferente a los dos comentarios analizados. De hecho, su influencia en sí misma no tiene una

⁸ Para estudios sobre el movimiento *Xuanxue*, historia, objetivos y relación con Wang Bi, véanse Wagner, 2000, 2003a; Lynn, 2015; Chan, 1991.

⁹ A partir de la segunda parte de la dinastía Han, el método *zhangju* se fue abandonando progresivamente por considerarse prolijo y corrupto por las doctrinas heterodoxas.

larga historia, y su posición dentro de las instituciones daoístas fue pronto replazada por el más exitoso *Heshang gong*. Sin embargo, como Michael (2015) señala, destaca en una nueva tradición interpretativa que presenta varios ejemplos en el canon daoísta. El *Xiang Er* se puede definir como el primer intento de leer el *Laozi* como texto sagrado, como revelación de la palabra divina. Los profetas, y probablemente autores del comentario, son los fundadores del movimiento religioso daoísta llamado los Maestros Celestiales (*tianshi* 天士).

El *Xiang Er* que llegó hasta nuestros días es desafortunadamente parcial, pues sólo queda la primera parte del *Laozi*, que abarca del tercer al trigésimo séptimo capítulo. El texto se descubrió en Dunhuang y es quizá una copia de aquel de 500 e.c.

La estructura, el lenguaje, los objetivos y el enfoque del comentario son totalmente diferentes de los anteriores. En primer lugar, no hay división por capítulos; en segundo, el comentario se desarrolla a través de una exégesis estructurada filológicamente con el método *xungu* 訓詁 (sonidos y glosas), muy distinto de los que se vieron antes;¹⁰ y, en tercer lugar, el estilo y el espíritu del comentario están fuertemente desligados del texto original y, en vez de buscar una interpretación justificada por tradiciones externas (*Heshang gong*) o coherencia interna (Wang Bi), quiere transmitir un mensaje simple dirigido a los creyentes.

Como afirma Robinet (1981, p. 41), “el *Xiang Er* no es un intento de explicar la metafísica, sino de adoctrinar a los fieles”. Por esta razón, el lenguaje es bastante simple y directo, y a menudo se expresan críticas sobre doctrinas y preceptos rivales y se propone una única y sola verdad. Otro aspecto importante es que el texto presenta una forma de acercarse al *dao* comprensible para todos los seguidores. Este camino se basa tanto en el cultivo de la propia energía vital como en la adhesión a preceptos morales dictados por el *dao* mismo. Finalmente, como se discutirá más adelante, la visión cosmológica que se muestra en el texto se construye sobre un *dao* divi-

¹⁰ Esta metodología emplea un tipo de exégesis palabra por palabra que depende en gran medida de afinidades etimológicas de homófonos.

no que se convierte en un dios antropomorfo que envía a sus mensajeros para aconsejar a los seres humanos. En consecuencia, el texto se desarrolla como una descripción concreta del *dao* y de su manifestación en el mundo. El *dao* muestra sus preceptos y, de esta manera, pierde su ser insondable e incognoscible. El objetivo es cósmico: hacer que el universo vuelva a la armonía original, y esta tarea soteriológica ya no es prerrogativa exclusiva del sabio o del soberano-sabio, como en los otros dos; ahora, cada hombre y cada mujer debe necesariamente hacer su propia contribución.

El concepto de *dao* en los tres comentarios

El dao del Heshang gong

Muy influido por la ideología Huang-Lao, que busca una interpretación más pragmática de los textos daoístas y más comprensible y cercana a las necesidades estatales, el comentario *Heshang gong* muestra una lectura del *dao* totalmente enraizada en cuestiones humanas y políticas, sin descuidar las tradiciones cosmológicas de la época. Como prueba de ello se observa que el *Heshang gong* adopta las teorías cosmológicas Han y las inserta de manera coherente en la interpretación del *Laozi*, de tal forma que el comentario se desarrolla haciendo un uso extensivo de referencias externas al texto de doble manera: introduciendo conceptos *ex novo*, casi ausentes en el *textus receptus*, y proporcionando una clave interpretativa completamente original sobre los elementos centrales del *Laozi*. En el comentario a la primera oración del *Laozi*:

El dao del que se permite hablar no es el dao constante [...] No es el dao de la espontaneidad y de la longevidad. El dao constante simplemente emplea la no-interferencia para nutrir los espíritus y el no-compromiso para pacificar a la gente [...] Sin nombre el inicio del cielo y la tierra. El sin nombre se refiere al dao. El dao es sin formas, por lo tanto, es innombrable. El inicio es la raíz del dao, emite el qi y despliega transformaciones desde su vacuidad. Es el comienzo, raíz del cielo y de la tierra. Si lo tienen las madres de las diez mil cosas. El nombrado se refiere a cielo y tierra. El cielo y la tierra tienen forma y posición, yin y yang son suaves y duros.

Por lo tanto, son nombrados. La madre de la miriada de seres significa que el *qi* contenido dentro del cielo y la tierra genera la miriada de seres y los ayuda a crecer hasta la madurez como una madre nutriendo a sus crías¹¹ (Liu, 2015, pp. 86-87).

El comentario reafirma, por un lado, el carácter espontáneo (*ziran*) y oscuro del *dao*, pero ya introduce algo nuevo, es decir, la relación entre cosmología y autocultivo. La relación *dao*-cosmos, *dao*-creación, se convierte en la justificación de las técnicas de longevidad presentes en el texto. El *dao* es lo que inicia el cosmos bajo la forma de *qi* que emerge de su vacuidad. Posteriormente se forma la primera pareja primordial, el cielo y la tierra. Cielo y tierra ya tienen nombre, y por lo tanto formas y atributos (suave, duro). El cielo corresponde al *yang*, y la tierra al *yin*, y de sus relaciones se generan y se nutren los seres. Además, *dao* es longevo y espontáneo, nutre los espíritus y pacifica a la gente a través de la no-interferencia y del no-compromiso. El comentario al capítulo 42.1 muestra de manera más clara la idea cosmológica del texto:

El dao genera el Uno. En principio, lo que el *dao* generó fue el Uno. *El Uno genera el Dos.* El Uno generó el *yin* y el *yang*. *El Dos genera el Tres.* El *yin* y el *yang* generaron lo claro, lo turbio y lo armonioso, tres tipos de *qi*. Se dividieron en cielo, tierra y humanidad. *El Tres genera las diez mil cosas.* El cielo, la tierra y la humanidad juntos generaron la miriada de seres. El cielo los puso en movimiento, la tierra los transformó y la humanidad los crió y nutrió (Liu, 2015, p. 186).

El *Heshang gong* lee uno de los capítulos más crípticos del *Laozi* con base en una cosmogonía sistemática donde se atribuye a los valores probablemente simbólicos del *textus receptus* —uno, dos y tres— un significado en plena armonía con las teorías de la época Han y de la escuela Huang-Lao.¹² De hecho, conceptos como *qi* y *yin-yang*, que casi no aparecen en el *Laozi*, adquieren un papel central en el comentario. *Qi* es

¹¹ Todas las traducciones del *Heshang gong* son mías. El texto original en chino clásico se recupera de la edición comentada por Liu (2015).

¹² Cosmologías muy parecidas aparecen en otros textos, probablemente relacionadas con la tradición Huang-Lao. Se pueden encontrar ejemplos importantes en el *Dao Yuan* 道原 y en el *Jing Fa* 經法 de la colección *Huangdi Sijing* 黃帝四經; en la parte del *Zhuangzi* 莊子 relacionada con esta tradición, y en el *Huainanzi* 淮南子.

lo que surge del *dao*, es la unidad a partir de la cual se generan las dos energías primordiales (*yin-yang*), y luego cielo, tierra y humanidad. Todo surge de un estado que no tiene ni forma ni nombre, como explica claramente el capítulo 40.3:

Las diez mil cosas bajo el cielo nacen de lo manifiesto. La miriada de seres nace del cielo y la tierra. El cielo y la tierra tienen forma y posición. *Lo manifiesto nace de lo no-manifiesto.* El cielo, la tierra, los espíritus iluminados, los insectos voladores y los gusanos retorcidos, todos nacen del *dao*. El *dao* no tiene forma y por eso todo nace de lo no-manifiesto (Liu, 2015, p. 182).

El *Heshang gong* muestra el *dao* como sin-forma, oscuro, pero que permite el desarrollo de las formas y del mundo. Lo no-manifiesto (*wu* 無), que a veces se puede traducir como vacío o vacuidad, aquí no tiene ningún valor ontológico. Es una característica del *dao* no tener formas ni nombres definidos. Sin definiciones puede ser la raíz que está abajo de los seres, que los nutre y les permite el desarrollo. Sobre esta idea de no-manifiesto, el comentario del capítulo 11.2:

Por lo tanto, lo manifiesto proporciona el beneficio. [Lo que se dice] beneficio son las cosas. El beneficio reside en las formas a través de sus funciones. Adentro de los vasos se ponen cosas, adentro de las casas hay seres humanos... *Y lo no-manifiesto dirige el uso.* Esto indica que el vacío se puede usar para contener la miriada de seres. Por lo tanto, se dice que el vacío y lo no-manifiesto moldean lo que tiene forma. El *dao* es lo que es vacío (Liu, 2015, p. 110).

Heshang gong abandona las especulaciones metafísicas sobre el vacío y muestra plenamente su pragmatismo. El *dao* está literal y no ontológicamente vacío (*xukong* 虛空), y como vacío contiene a todos los seres. El vacío es un vacío de contenidos específicos, de formas y nombres. Es este vacío el que puede ser la raíz de todas las cosas porque las incluye, es su fundamento y su función. Como no es definido por formas y nombres, el *dao* se describe como “el sin-forma que produjo la miriada de seres”, que logra su orden a través de la producción de las cosas.

Regresando a la cosmogénesis representada por los capítulos 1 y 42, el primer elemento que emerge de lo sin-forma es la unidad o *qi*. La unidad es uno de los conceptos centrales en el

comentario porque es precisamente alrededor de esta unidad que se desarrolla la conjunción entre el *dao* como origen y fundamento del cosmos y el *dao* como principio normativo, base del proceso de autocultivo del ser humano y del buen gobierno. La unidad se expresa en el comentario como el *qi* primordial (*yuanqi* 元氣) a partir del cual se producen las cosas. “La unidad es el *qi* primordial, el hijo del *dao*”, se dice en el capítulo 39.1 (Liu, 2015, p. 178). En el capítulo 10.1 se explica el papel de esta unidad:

Abraza al Uno, ¿puedes evitar que se vaya? Esto significa que aquellos que pueden abrazar al Uno y evitar que abandone su cuerpo extenderán su existencia. El Uno nace del inicio del *dao* y corresponde al *qi* esencial de la Gran Armonía. Así, se dice, el Uno despliega nombres en todo el mundo (Liu, 2015, p. 107).

La correspondencia entre la unidad indivisa y el *qi*, en su forma más pura, es directa. Es a partir de esta forma de *qi* como los nombres y las formas se desarrollan en el mundo. Además, es esta unidad la que se adopta y se interioriza para implementar ese proceso de autocultivo que conduce a la conjunción con el cosmos. Por lo tanto, la unidad se describe como la virtud/poder (de 德) a través de la cual el *dao* genera y nutre todo, y de donde surge el orden definido del mundo. En el capítulo 51.1 se señala:

El dao los genera. El *dao* genera la mirada de seres. *La virtud los nutre.* La virtud es el Uno. El Uno dirige y disemina el *qi* para nutrirlos. *Los seres los forman.* El Uno establece formas e imágenes para la mirada de seres (Liu, 2015, p. 204).

Como el orden que emerge del caos, la unidad es la que se debe tomar como referencia en el proceso de autocultivo del ser humano. Es esta unidad la que representa el principio normativo para el desarrollo de los seres y de la sociedad. El movimiento de regreso hacia el *dao*, teoría central en el *Laozi*, se convierte en un movimiento de regresión hacia la unidad, el orden primordial que sigue al caos. En el capítulo 52.1-2 se afirma:

El mundo tiene un inicio. Inicio significa dao. Que es la madre del mundo. El dao es la madre del mundo y de su miríada de seres. Si se conoce a la madre, se conoce al hijo. El hijo significa el Uno. Al haber conocido el dao, uno además conocerá al Uno. Y ya conociendo al hijo, uno todavía se aferra a la madre. Aunque ya conoce al Uno, uno todavía debe regresar y preservar el dao y volver a la no-interferencia (Liu, 2015, p. 206).

Sólo al abrazar y conocer la unidad se puede regresar al *dao*, y abrazar el *dao* es extender la existencia. Todos los seres, como el cielo, la tierra, los espíritus y los seres humanos, dependen de la unidad (*qi*) no sólo para su llegada al mundo, sino asimismo para toda su existencia. Pero como la unidad también corresponde al orden cósmico (armónico) expresado en el mundo, obtenerlo significa ordenar y pacificar el reino humano. Es precisamente aquí donde el *Heshang gong* enuncia plenamente la filosofía que es la base del comentario. Los problemas cosmológicos se introducen en el mundo humano, tanto en lo político como en lo individual. La longevidad del individuo, el orden y, por lo tanto, la longevidad del gobierno y la armonía cósmica van en paralelo. En el capítulo 47.1 se dice:

Sin asomarse por la ventana se puede comprender el dao del cielo. El dao del cielo y el del ser humano es lo mismo. El cielo y la humanidad se conectan entre sí; sus qi esenciales se interpenetran mutuamente. Cuando el gobernante es puro y está en paz, entonces el qi del cielo es espontáneamente correcto. Cuando está muy deseoso, el qi del cielo está perturbado y turbio. Esto significa que la fortuna y la desgracia, el beneficio y el daño provienen de uno mismo (Liu, 2015, p. 196).

Como el *dao* del cosmos es completamente consonante con el del ser humano, la tarea del ser humano es cultivar su propia persona y su propio estado. Siguiendo el modelo del *dao*, se volverá sabio y el reino prosperará. El sabio cultiva su cuerpo tomando como referencia la espontaneidad y la no-interferencia, modelos de la naturaleza. La no-interferencia es la manera de actuar del cielo y de la tierra porque no se preocupan de beneficiar o dañar el mundo. Entonces, el sabio, como la naturaleza, no necesita cuidar ni enseñar a los demás. Sin hablar enseña a través de su cuerpo porque es expresión del *dao* en la sociedad. En el *Laozi* 43.2-3 se puntualiza:

Por lo tanto, sé los beneficios de la no-interferencia. Veo cómo la falta de acción del *dao* transforma y completa espontáneamente a los seres, y por lo tanto sé que la no-interferencia beneficia a la humanidad. *Las enseñanzas de no hablar.* Emula el *dao* al no hablar; enseña con el ejemplo de tu cuerpo. *Los beneficios de la no-interferencia.* Emula el *dao* con la no-interferencia. Al regular el cuerpo, beneficia a los espíritus esenciales, y al regular el estado, beneficia a las personas que no fatigan o trabajan demasiado (Liu, 2015, p. 188).

El comentario *Heshang gong* está fuertemente caracterizado por la tendencia pragmática y correlativa de la escuela Huang-Lao. La cosmología esbozada en el *Laozi* se convierte en una cosmología correlativa donde, gracias a la introducción de conceptos como *qi* y *yin-yang*, hay una correspondencia total entre cosmos, sociedad y ser humano. Por lo tanto, hay un intento de aproximación entre el *dao* como principio y fundamento cósmico, y el *dao* como principio normativo. Este enfoque tiene lugar gracias a una interpretación original del concepto de unidad. La unidad se transforma en el principio ordenador, el sondable del no-sondable. La unidad es la parte del *dao* que genera y constituye la realidad fenoménica. El sabio abraza la unidad a través del autocultivo, regresa a ella y, de esta manera, puede emularla mediante la espontaneidad y la no-interferencia. Espontaneidad y no-interferencia, los dos principios expresados por el *dao*, se tornan en modelos de autocultivo a través de los cuales se regula el cuerpo y, en consecuencia, el estado. De esta forma, el sabio regula el cuerpo porque se convierte en el símbolo, en el modelo: “el Sabio asegura al Uno y así conoce todas las cosas. Por lo tanto, se puede volver el modelo del mundo” (*Laozi* 22).

El dao de Wang Bi

El comentario de Wang Bi se enmarca en una lectura particularmente filosófica del *Laozi*, basada en la individuación de una coherencia interna del texto. La interpretación de Wang Bi se desarrolla sobre la idea de que el concepto de *wu* (no-manifiesto o negatividad) es el fundamento y la coherencia que une el texto: desde las especulaciones metafísicas, has-

ta cuestiones políticas. En el comentario del *Laozi* (1.2) se asienta:

Sin-nombre el inicio del cielo y la tierra. Si lo tienen las madres de las diez mil cosas. En general, todo lo manifiesto comienza de lo no-manifiesto (*wu*). Por lo tanto, antes de las formas y de los nombres, [*dao*] es lo que comienza los diez mil seres. Cuando hay formas y nombres, [*dao*] les permite crecer, los nutre, los especifica y los completa. Es sus madres. Esto significa que el *dao* comienza y completa a los diez mil seres por medio de [su] ser sin-formas y sin-nombres (Wagner, 2003b, p. 119).

Aunque hay cierto consenso entre los estudiosos en identificar *wu* (no-manifiesto) como el concepto clave del *Laozi* de Wang Bi, existen diferentes visiones sobre su interpretación. Mientras que una parte de los sinólogos leen *wu* en un plano estrictamente ontológico, atribuyendo al concepto una independencia sustancial (Robinet, 1998; Lin, 1977, entre otros), hay quienes lo entienden como heurístico, una “presencia ficticia” (Chan, 1991; Chang, 2001; Wagner, 2003a) que describe en negativo el fundamento de la realidad.¹³ Volviendo al comentario, se ve que Wang Bi primero define *wu* como lo sin-forma (*wuxing* 無形) y sin-nombre (*wuming* 無名), y después como la raíz última de las cosas. En el capítulo 40.1 se señala:

Las diez mil cosas bajo el cielo nacen de lo manifiesto. Lo manifiesto nace de lo no-manifiesto. Las cosas de este mundo tienen vida en virtud de ser manifiestas; el origen de lo manifiesto tiene su raíz en lo no-manifiesto (*wu*). Si se quiere completar lo que es manifiesto, uno debe regresar a lo no-manifiesto (*wu*) (Wagner, 2003b, p. 119).

Por un lado, lo no-manifiesto es el fundamento que permite el inicio de las formas, y, por otro, lo que las completa. Una ayuda importante para la comprensión de este concepto y del

¹³ La mayoría de los autores traducen el concepto de *wu* como no-ser, pero otros, como Wagner (2000; 2003a-b), lo traducen como negatividad, o como sin-materialidad (*no-thingness*) o nada (*nothingness*) (Chang, 2001, y Lynn, 2015). Mi elección de traducir *wu* como no-manifiesto se debe a la descripción que hace Wang Bi de *wu* como sin-forma y sin-nombre, y raíz. Es decir, como el fundamento escondido del cual depende lo manifiesto.

comentario, en su totalidad, llega por el texto *La estructura de los sutiles indicadores del Laozi*, atribuido al mismo Wang Bi.¹⁴ El prefacio del tratado se dedica inmediatamente a la descripción de lo no-manifiesto.

Aquello por lo cual las cosas se generan, y aquello por lo cual los logros se realizan, se genera necesariamente a partir del sin-forma, que necesariamente se basa en el sin-nombre. El sin-forma y el sin-nombre [se definen] como el antepasado de las diez mil cosas [...] En el proceso de generación de las cosas, y en el proceso de realización de los logros, no hay nada que no se base en esto (Wagner, 2003b, p. 82).

Según Wang Bi, la singular y coherente unidad que consolida las diez mil cosas sólo se puede concebir por sustracción, ya que solamente así se puede ser parte de todos sin ser ninguno de éstos. Lo no-manifiesto no está limitado por formas definidas, está vacío de nombres y, por lo tanto, puede ser la base de las multitudes. Este fundamento no-manifiesto es lo que el *Laozi* define como *dao*.

Otro aspecto importante en el comentario es que, a pesar de las numerosas referencias al *dao* como principio cosmogónico y ontogénico en el texto original, el filósofo parece ignorar las teorías cosmológicas al favorecer una interpretación más metafísica: el *dao* ya no es el origen del cosmos, sino que representa la unidad lógica que permite el desarrollo de los seres. Al ser la unidad la base de lo múltiple, sólo se puede entender a nivel lógico por su negatividad (*wu*). Entonces, mientras que los otros comentarios leen el capítulo 42.1 en términos cosmogónicos y cosmológicos, la lectura de Wang Bi es lógica y lingüística.

Lo que se refiere (regresa) a las diez mil formas de las diez mil cosas es el Uno. ¿Sobre la base de qué se puede lograr el Uno? Sobre la base de lo no-manifiesto (*wu*). Como es sobre la base de lo no-manifiesto que existe el Uno, ¿es posible llamar Uno a lo no-manifiesto? Con las palabras y con el Uno, ¿cómo no puede haber Dos? Con el Uno y el Dos, el Tres nace como consecuencia (Wagner, 2003b, p. 265).

¹⁴ El texto describe las ideas filosóficas y metodológicas del comentario de Wang Bi. Sobre la atribución del tratado a Wang Bi, véase Wagner, 1986.

Aunque el *textus receptus* muestra claramente el proceso de generación que empieza a partir del *dao* y se desarrolla en los seres, Wang Bi elige una interpretación diferente. Lo que el autor quiere mostrar no es una teoría cosmogónica, el proceso de generación, sino, más bien, la estructura de la realidad. La lectura de Wang Bi no comienza desde lo simple hacia lo complejo como en un proceso generativo; al contrario, aquí se muestra la relación que lo múltiple tiene con la unidad. Más que una cosmología, se representa una teoría ontológica o un proceso epistemológico. Su notable lectura de la oración “*Dao genera*” (*dao sheng* 道生), en el capítulo 10.7-9, muestra que Wang Bi no parece interesado en ninguna cosmogonía:

[El *dao*] no bloquea sus fuentes ni sujeta su naturaleza [...] Como no bloquea sus fuentes, las cosas se generan en sí mismas [...] Como no sujeta su naturaleza, las cosas se arreglan en sí mismas (Wagner, 2003b, pp. 147-148).

La generación y el desarrollo de las cosas son espontáneos, no necesitan de ningún principio generador. El *dao* genera en el sentido que permite que el proceso universal fluya tal cual, sin interferencias. Las cosas tienen el principio de espontaneidad como su propia naturaleza. Por lo tanto, el cosmos de Wang Bi parece un cosmos eterno, ya perfecto en sí mismo, una especie de armonía preestablecida donde las cosas interactúan y se desarrollan espontáneamente.¹⁵ El *dao* está en su base no como principio creativo, sino como el fundamento común de todos los seres. Y es precisamente el ser fundamento inclusivo de cada forma lo que lo hace funcional para el desarrollo del mundo mismo. El capítulo 11.1 asienta:

Treinta radios forman el cubo de la rueda, el vacío en sus espacios permite que la rueda cumpla su función. El que un cubo sea capaz de mantener juntos treinta radios es gracias a su ser vacío. Debido a esta vacuidad, [el cubo] es capaz de captar los puntos de origen de [muchas entidades] dife-

¹⁵ Wagner (2003a, p. 109) hace una comparación entre la visión cosmológica de Wang Bi y la de la *Praestabilirte Harmonie* de Leibniz. Afirma: “De hecho, las diez mil cosas no actúan de manera casual formando un sistema entrópico y caótico, sino que se ajustan a un orden predeterminado [...] Wang Bi desarrolla este pensamiento en su comentario al *Laozi* 5.1 en una estructura que recuerda la *Praestabilirte Harmonie* de Leibniz”.

rentes. ¡Es por eso que [el cubo] es capaz, siendo él mismo el mínimo, de controlar los muchos [radios]! (Wagner, 2003b, pp. 153-154).

El uso y la función de las cosas dependen de lo no-manifiesto, por eso, este no-manifiesto no se puede definir como una ausencia de valores, un nihilismo; por el contrario, el *wu* de Wang Bi se convierte en el más alto de los valores, el que permite la unidad en la base del mundo. *Wu* es lo que define la relación de lo múltiple con la unidad. La dialéctica que Wang Bi lee en el *Laozi* es una dialéctica entre manifiesto y no-manifiesto, pero no en el sentido ontológico entre ser y no-ser, sino en el sentido estrictamente “confuciano” de relación entre raíz y ramas, es decir, entre fundamento y desarrollo. Lo no-manifiesto (*wu*) es la base, no porque genera, sino porque garantiza una mayor inclusión. La relación se desarrolla dialécticamente a partir de que, por un lado, la raíz es la base de las ramas, y, por otro, la misma raíz necesita las ramas para manifestarse externamente y así beneficiar el mundo. Wang Bi parece aclarar esta relación dialéctica leyendo el carácter de naturaleza (*xing* 性) como espontaneidad (*ziran* 自然). Comenta el pasaje de *Laozi* 25.12:

El *dao* no actúa en contra de lo que es espontáneamente así, y así se da cuenta de su naturaleza. Modelarse en la espontaneidad significa seguir las reglas del cuadrado mientras se manifieste como cuadrado, o seguir las reglas del círculo mientras se manifieste como círculo; eso es adherirse sin excepción a lo que es naturalmente así. Espontaneidad es un término para lo que no se puede denominar, una expresión para llegar al [principio] Último (Wagner, 2003b, p. 201).

La naturaleza es espontaneidad de vivir y actuar en el mundo. Esta espontaneidad, explica Wang Bi, es la de asumir la forma (acción) necesaria que requieren el momento y el contexto. Entre los cuadrados, uno manifiesta su propia naturaleza de cuadrado (*you*) espontáneamente gracias a la no especificidad (*wu*) de su raíz, que actúa sin interferir y deja fluir su propia naturaleza. Como el cosmos es un sistema que funciona perfectamente, donde las cosas interactúan espontáneamente entre sí, no hay necesidad de ningún creador (principio o divinidad). Por el contrario, cualquier interferencia con la espontaneidad del cosmos tendría consecuencias dramáticas. El cielo y la tierra

funcionan permitiendo que las cosas se formen y se desarrollen de manera natural. Éste es el modelo de espontaneidad representado por el *dao*. En el capítulo 29.3 se explica:

Quien intenta manipularlo termina derrotado. Quien intenta dominarlo termina por perderlo. Las diez mil cosas tienen la espontaneidad como su naturaleza. Por eso es posible responder a ellas, pero imposible actuar sobre ellas. Es posible penetrarlas, pero es imposible aferrarse a ellas. Tienen una naturaleza eterna, pero actuar sobre ellas las conduce a una destrucción inevitable. Las cosas tienen sus propias idas y venidas, pero aferrarse a ellas conduce a su pérdida inevitable (Wagner, 2003b, p. 216).

Como fundamento cósmico, el *dao* es también principio normativo que los seres deben seguir. Este principio no es más que espontaneidad y no-interferencia. El sabio, regresando y abrazando la unidad, se ajusta y resuena con ella. Pero esto se puede lograr sólo siguiendo su modelo de no interferencia, ya que actuar en el resultado sería alterar el orden preestablecido. La no-interferencia de Wang Bi no es no actuar, sino, más bien, actuar siguiendo la espontaneidad del *dao*. Esto adquiere principalmente funciones políticas, como se ve claramente enseguida (17.1):

Si el Grande está arriba, los que están abajo saben [sólo] que él existe. Si el Grande está arriba se refiere al Gran Hombre. El Gran Hombre reside en lo más alto, por eso [*Laozi*] dice: [si] el Grande está arriba. Si el Gran Hombre está arriba, administra sin interferir y practica la enseñanza sin palabras [con el resultado] de que las diez mil cosas se producen sin que él [las] iniciara. Es por eso que los de abajo sólo saben que él existe (Wagner, 2003b, p. 172).

Analizar el pensamiento político de Wang Bi como surge en el *Laozi* no es uno de los objetivos de este artículo, pero del pasaje anterior resulta claro que la sociedad ideal es aquella donde el sabio (gran hombre) está arriba. El sabio no interfiere en el desarrollo de las cosas porque toma como modelo la espontaneidad del *dao*. El sabio no impone su personalidad y no muestra sus necesidades, por eso todos saben que está, aunque no se ve.

El dao del Xiang Er

El concepto de *dao* que se desarrolla en el comentario *Xiang Er* es muy diferente de las lecturas anteriores. Ya se habló del carácter del comentario, de su función religiosa, de su carácter evangelizador. Precisamente por eso, el *dao*, desde el insondable y oscuro principio presentado por Wang Bi, se vuelve no sólo claro y presente con su esencia vital, como ya se vio en el *Heshang gong*, sino también, y sobre todo, inteligible en sus preceptos. Es precisamente aquí donde el *dao* se presenta como principio normativo objetivo y absoluto que llama a los seres humanos a la acción. Todo esto se encuadra en una cosmología sistemática donde el *dao* genera y sostiene la vida a través de su esencia vital: *qi*.

Desafortunadamente, por la forma limitada del comentario, las ideas cosmológicas detrás de éste son parciales. El famoso capítulo 42 del *Laozi*, que, como se vio antes, proporciona una base cosmológica importante a los comentarios, está ausente. Un texto que puede ayudar, debido a que pertenece a la misma institución y tradición, es la *Admonición para las familias del Gran Dao*,¹⁶ que presenta una breve cosmogonía basada en el concepto de *qi*. Retomando la secuencia de generación del *Laozi* 42.1, el texto afirma: “El *dao* generó el cielo. El cielo generó la tierra. La tierra generó a los humanos. Todos nacieron de los tres *qi*”.¹⁷

Algunas consideraciones importantes se desprenden de este pasaje: primero, el *dao* está en la base del proceso cosmogónico. Segundo, un elemento central de esta cosmología parece ser la energía vital *qi* y sus tres formas diferenciadas. Tercero, en contraste con el *Laozi* y los comentarios analizados, el ser humano entra directamente en el proceso de generación, lo que demuestra su centralidad cósmica. Estos tres puntos emergen claramente en numerosos pasajes del *Xiang Er*.

Respecto al *dao* fundamento y origen del cosmos, el *Xiang Er* señala varias veces que el *dao* es lo que genera y desarrolla la vida de los seres. Se comenta el *Laozi* 34.3:

¹⁶ Aunque posterior al *Xiang Er*, el texto todavía se vincula a la misma comunidad y doctrina de los Maestros Celestiales. Para un estudio y traducción de este texto, véase Bokenkamp, 1997, pp. 149-185.

¹⁷ Traducción del inglés desde Bokenkamp, 1997, p. 166.

*Las diez mil cosas vuelven a su fuente, y [el dao] no pretende poseerlas. Esto se llama grandeza. El dao proporciona la vida indiscriminadamente, pero aún no se nombra a sí mismo el gobernante. Es por eso que el dao siempre es grande*¹⁸ (Rao, 2015, p. 52).

El *dao* es vida, afirma el comentario, la madre y la raíz de lo que hay en el mundo; todos los seres y el mismo cosmos viven gracias a él. En el capítulo 25.9-12 se dice:

*Por ello el dao es grande, el cielo es grande, la tierra es grande y la vida*¹⁹ *es grande. Entre estas cuatro grandes cosas, ¿cuál es la más grande? El dao es el más grande. En lo vasto hay cuatro grandes y el hombre es uno entre ellos. La razón por la cual la vida ocupa una de las cuatro posiciones es porque es una manifestación física separada del dao. La humanidad tiene por norma a la tierra, la tierra al cielo, el cielo al dao y el dao a la espontaneidad. La espontaneidad es un nombre alternativo del dao. Aunque las cosas se modelan entre sí de esta manera, todos lo toman como modelo. El cielo y la tierra son vastos; sin embargo, son moldeados constantemente por él para vivir* (Rao, 2015, p. 40).

Entonces, el *dao* no es sólo lo que da vida, sino la vida misma. O, más bien, la vida es la manifestación física del *dao* bajo la forma de su esencia: la energía vital *qi*. Al igual que en el *Heshang gong*, en el *Xiang Er* el concepto de *qi* también parece central. Lo que diferencia los fragmentos del *Xiang Er* de la literatura cosmológica de la época Han es que *qi* tiene aquí un valor cosmológico relativo (parcial). El *qi* que emerge en el comentario se relaciona casi exclusivamente con prácticas de autocultivo dirigidas a preservar la vida. En este sentido, la cosmología y la metafísica presentadas en el texto son sobre todo “prácticas”, más que especulativas. Se comenta así la oración del capítulo 10.1:

El Uno es el *dao*. ¿Dónde reside en el cuerpo de una persona? ¿Cómo se puede aferrar? El Uno no reside en el cuerpo humano... Existe fuera del cielo y la tierra. Cuando penetra entre el cielo y la tierra, entra y sale en el cuerpo humano. Se mueve en todas partes dentro de tu piel; no se queda en un solo lugar (Rao, 2015, p. 18).

¹⁸ Todas las traducciones del *Xiang Er* son mías. El texto original se recupera de la edición comentada por Rao (2015).

¹⁹ El *texto receptus* del *Laozi* pone al rey como cuarta gran entidad cósmica. Sobre esta enmendadura, véase Boltz, 1982, p. 113.

Todos los seres del mundo, incluidos cielo y tierra, se forman a partir de la misma energía vital emanada por el *dao*.²⁰ Y es a través de esta energía que el *dao* revela su presencia. Los seres humanos poseen esta energía en sus cuerpos, por eso, preservar el cuerpo y su esencia se convierte en una práctica fundamental. El comentario del capítulo 10 empieza:

Las almas blancas son de color blanco. Por esta razón, la esencia es blanca, del mismo color que el *qi* primordial. El cuerpo es el vehículo de la esencia y, como la esencia, tiende a desprenderse de él; debes llevarla y administrarla (Rao, 2015, p. 18).

El *qi* primordial se agrega para formar la esencia humana que permite el nacimiento y el mantenimiento de la vida. El ser humano, a través de su cuerpo, es el guardián de esta esencia; sólo preservando y cultivando la esencia se puede vivir en conjunto con el *dao*. Para administrar esta esencia, el ser humano tiene que seguir el *dao* y sus preceptos. Practicar el *dao* a través de sus preceptos es preservar la vida.

En los comentarios previos se observó cómo los preceptos del *dao* eran oscuros, no sondables (Wang Bi), o conocibles sólo a través de un proceso de cultivación que únicamente los sabios podían manejar (*Heshang gong*). En el *Xiang Er*, por otro lado, el *dao* muestra sus preceptos directamente, como principios normativos inequívocos. El *dao* se encarna bajo la forma del *Laozi* e instruye a los seres humanos sobre la conducta correcta: “El Uno dispersa su forma como *qi* y recoge su forma como Taishang Laojun 太上老君 [es decir, *Laozi*], que gobierna el Kun Lun” (Rao, 2015, p. 18). El *dao* asume una forma antropomórfica que desea,²¹ enseña²² y envía a sus mensajeros al mundo. Se comenta el capítulo 11.1: “En la antigüedad, antes de que hubiera carros, la gente era pasiva. El *dao* envió a Xi Zhong para crear carros (Rao, 2015, p. 19).

²⁰ El cielo y la tierra, como vimos, son formas de *qi* emanadas del *dao*. Como muestra la *Admonición para las familias del Gran Dao*, la cosmología de los Maestros Celestiales y, entonces, la del *Xiang Er*, parecen desarrollarse a través de la idea de que del *dao* surgen tres *qi* que forman cielo, tierra y seres humanos; y el primero que surge del caos es el *qi* primordial. Véase Bokenkamp, 1997, p. 125.

²¹ “[El *dao*] desea que las personas se modelen por el cielo” (Rao, 2015, p. 19).

²² El *dao* enseña a las personas a congelar su esencia y formar espíritus (Rao, 2015, p. 17).

El *dao* envía ayudas explícitas porque los seres humanos tienen un papel central en la cosmología del *Xiang Er*. Su función no es sólo generar y preservar la vida en el mundo, sino también salvaguardar el cosmos entero. Al comentar el capítulo 35.2-3 se señala:

Habrá paz y felicidad. Cuando el rey gobierne de esta manera, habrá gran felicidad. *Parhelio y cometas cesarán.*²³ Todos los daños asociados a desastrosas transformaciones y anomalías celestiales —como halos alrededor del sol y de la luna, intrusiones de los oficiales estelares y alineaciones no propicias de los cuerpos celestes— se producen por la transgresión humana. [Bajo el buen rey] los cinco planetas seguirán sus cursos designados, y las *estrellas invitadas* invasoras no se encenderán. El *qi* pestilente de todo tipo cesará (Rao, 2015, p. 53).

El ser humano tiene la tarea cósmica de mantener el equilibrio y la armonía, y puede hacerlo aprendiendo del *dao* cómo cultivar su propia esencia y espíritu. Pero ésta no es una tarea espiritual, sino ante todo corporal, física. Es a través del cuerpo como el ser humano tiene éxito en llevar a cabo sus deberes:

Los humanos sólo deberían preservar sus cuerpos; no deberían amar sus cuerpos. ¿Qué significa esto? Al mantener las advertencias del *dao*, acumulamos bondad y completamos los deberes; acumulamos esencia y completamos los espíritus. Cuando los espíritus se completan, los trascendentes viven mucho. Es por eso que atesoramos nuestros cuerpos (Rao, 2015, p. 22).

Preservar el propio cuerpo nutriendo la esencia y el espíritu significa vivir eternamente. Como afirma Puett (2004), este ejercicio no debe entenderse como una simple tarea de longevidad individual, sino como una tarea cósmica. Al acumular la esencia y fortalecer el espíritu, el ser humano no sólo adquiere longevidad, sino que ordena sociedad y cosmos. La cosmología presentada por el *Xiang Er* se convierte así en una cosmo-

²³ Como muestra Bokenkamp (1997, p. 148), el comentarista modela el texto para resaltar y acentuar los augurios celestiales que acompañan a los gobernantes asignados. Todos los demás comentaristas interpretan el texto de manera diferente al leer este pasaje: “[El mundo entero] vendrá a ti y no sufrirá ningún daño; en cambio, conocerán la seguridad y la paz. Música y comida, esto es lo que hace que los viajeros que pasan, se paren”. El *Xiang Er* entiende *viajeros que pasan* en el sentido de cometas, y modifica el carácter de la palabra *comida* (*er*) en el homófono (*er*) anillo, parhelio.

logía invertida en la que el ser humano no recurre al *dao* mediante el cultivo de la energía vital, sino que más bien es el *dao* el que lo llama a su responsabilidad cósmica. El *dao*, como divinidad encarnada y creadora, mantiene las ideas de fundamento cósmico y principio normativo que ya había en el *Laozi* original, pero cambia las características y los objetivos de estas normas que le dan un sentido diferente a su creación.

Conclusiones. Comparación de las tres ideas de *dao*

En conclusión, si comparamos directamente algunos elementos de la idea de *dao* en los tres comentarios examinados, surgen inmediatamente diferencias generales dictadas por el contexto, el enfoque y los objetivos de las respectivas lecturas. El *dao* que emerge del *Heshang gong* está enmarcado en la cosmología sistematizada de la época Han. El *dao* es el progenitor del cosmos, y el proceso cósmico se desarrolla de lo sin-forma a la unidad, forma primordial e inclusiva, fundamento de todas las cosas. Esta forma primordial se reconoce como *qi*, la energía vital presente en cada ser. *Qi* es unidad, orden que emerge del caos; por lo tanto, principio normativo. El cosmos del *Heshang gong* es un cosmos correlativo donde lo macro y lo micro resuenan. El *qi*, como fundamento del mundo manifiesto, es la base desde la cual el ser humano y el mundo se relacionan. Cultivar y preservar el *qi* es, por lo tanto, entender, preservar y cultivar esta relación. El *Heshang gong* se centra precisamente en estas técnicas que asumen valores no sólo personales, sino también políticos y cosmológicos.

Wang Bi comparte la idea de que el *Laozi* es principalmente un texto político, pero lo enmarca en un contexto y con un enfoque completamente diferentes. El filósofo se niega a leer el *Laozi* como un texto cosmológico, perteneciente a una tradición definida sobre la cual desarrollar y justificar un sistema político. Por el contrario, lee el texto como una obra clásica de sabiduría universal que quiere representar la realidad y su fundamento con el fin de aprender cómo actuar en el mundo. Así, no se interesa en especulaciones cosmológicas que justifiquen su comentario; el texto ya dice todo en sí mismo y no necesita

referencias externas. Por lo tanto, el *dao* no se representa como el origen del universo, sino como uno de los muchos nombres o metáforas que representan el fundamento insondable de la realidad. *Dao* es la unidad en la base de la multitud, y como unidad inclusiva sólo puede estar más allá de cada especificidad. La dialéctica de Wang Bi ya no está entre *dao* y unidad/*qi*, como en el *Heshang gong*, sino entre *dao*/no-manifiesto (*wu*) y ser/manifiesto (*you*). El cosmos es eterno y preordenado. El ser humano tiene la tarea de seguir y no perturbar este orden. El ser humano de Wang Bi es lo que pone en peligro esta armonía preestablecida, y sólo el rey-filósofo, actuando de acuerdo con el *dao*, puede mantener la espontaneidad y el orden universal.

El *Xiang Er* es probablemente el que más se diferencia de los anteriores. La lectura que emerge de los fragmentos del texto es muy distante de los otros dos comentarios (especialmente del de Wang Bi). Si bien comparte una idea cosmológica general parecida al *Heshang gong*, es decir, basada en la centralidad de conceptos como el *dao* principio generador y energía vital *qi*, lo que emerge del *Xiang Er* es un *dao* diferente, mucho más claro e inteligible en sus preceptos. El texto muestra su simpleza y su claridad, ya que los adeptos (no letrados) deben leerlo y practicarlo. El *dao* es una entidad antropomórfica que imparte, recuerda, juzga y envía sus propios mensajeros. Es, por lo tanto, una divinidad creativa, pero también, y, sobre todo, un principio normativo. Segundo, el papel del ser humano parece más central en este comentario. El ser humano entra directamente en el proceso cosmológico desde el principio y su tarea se pide directamente por el *dao*. El ser humano es llamado directamente a una tarea cósmica antes que política (aunque presente). La humanidad, a través del cultivo del *qi*, crea y preserva la vida, la cual en el *Xiang Er* no es más que un sinónimo del *dao*. ❖

Dirección institucional del autor:

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional Autónoma de México

Circuito Interior, s/n

Ciudad Universitaria

04510 Coyoacán, Ciudad de México

Referencias

- AMES, R. T. (1994). *The art of rulership: A study of ancient Chinese political thought*. Albany, NY: State University of New York Press.
- BOKENKAMP, S. R. y Nickerson, P. S. (1997). *Early Daoist scriptures*. Berkeley, CA: University of California Press.
- BOLTZ, W. G. (1982). The religious and philosophical significance of the 'Hsiang erh' *Lao tzu* 相爾老子 in the light of the *Ma-wang-tui* silk manuscripts. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 45(1), 95-117. <https://dx.doi.org/10.1017/S0041977X00054380>
- CHAN, A. K. L. (1991). *Two visions of the way: A study of the Wang Pi and the Ho-shang Kung commentaries on the Lao-tzu*. Albany, NY: State University of New York Press.
- CHANG, E. Y. T. (2001). *The aesthetics of Wu: Wang Bi's ontological paradigm and the transformation of Chinese aesthetics* (Disertación de doctorado). University of California, San Diego.
- HENRICKS, R. (Trad.). (1989). *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A new translation based on the recently discovered Ma-wang-tui texts*. Nueva York, NY: Ballantine Books.
- LIN, P. J. (Trad.). (1977). *A translation of Lao Tzu's Tao Te Ching and Wang Pi's Commentary*. Ann Arbor, MI: The University of Michigan.
- LIU Q. 刘清章. (2015). *Heshang gong zhangju pingzhu* 河上公章句评注 [Anotaciones sobre el comentario de Heshang gong]. Beijing: Zongjiao wenhua chubanshe.
- LYNN, R. J. (2015). Wang Bi and *Xuanxue*. En X. Liu (Ed.), *Dao companion to Daoist philosophy* (Vol. 6, pp. 369-395). Dordrecht: Springer. https://dx.doi.org/10.1007/978-90-481-2927-0_16
- MICHAEL, T. (2015). *In the shadows of the Dao: Laozi, the sage, and the Daodejing*. Albany, NY: State University of New York Press.
- PUETT, M. (2004). Forming spirits for the way: The cosmology of the *Xiang'er* commentary to the *Laozi*. *Journal of Chinese Religions*, 32(1), 1-27. <https://dx.doi.org/10.1179/073776904804760020>
- RAO Z. 饒宗頤. (2015). *Laozi Xiang Er xiaozheng* 老子想爾校証 [Recopilación del comentario Xiang Er del *Laozi*]. Shanghai: Zhonghua Shuju.
- ROBINET, I. (1981). *Historie du taoïsme. Des origines au XIV^e siècle*. Paris: Cerf.
- ROBINET, I. (1998). Later commentaries: Textual polysemy and syncretistic interpretations. En L. Kohn y M. LaFargue (Eds.),

- Lao-Tzu and the Tao-Te-Ching* (pp. 119-142). Albany, NY: State University of New York Press.
- TADD, M. A. (2002). *Alternatives to monism and dualism: Seeking yang substance with yin mode in Heshanggong's commentary on the Daodejing* (Disertación de doctorado). Universidad de Boston, Massachusetts.
- WAGNER, R. G. (1986). Wang Bi: "The structure of the Laozi's pointers" (*Laozi weizhi lilüe*). *T'oung Pao*, 72(1), 92-129. <https://dx.doi.org/10.1163/156853286X00114>
- WAGNER, R. G. (2000). *The craft of a Chinese commentator: Wang Bi on the Laozi*. Albany, NY: State University of New York Press.
- WAGNER, R. G. (2003a). *Language, ontology, and political philosophy in China: Wang Bi's scholarly exploration of the dark (Xuanxue)*. Albany, NY: State University of New York Press.
- WAGNER, R. G. (2003b). *A Chinese reading of the Daodejing: Wang Bi's Commentary on the Laozi with critical text and translation*. Albany, NY: State University of New York Press.

