

<https://doi.org/10.24201/eea.v57i2.2799>

FILIPPO COSTANTINI. 2021. *El Dao de la sabiduría: análisis y comparación de los tres comentarios más influyentes del Laozi Daodejing*. Puntarenas: Editorial de la Sede del Pacífico. ISBN 9789930973219

En este libro, el autor emprende la difícil tarea de darle respuesta a muchas preguntas que surgen cuando se habla de daoísmo. En la tradición china, el pensamiento dominante fue el confucianismo, y el daoísmo, aun en sus mejores épocas, era considerado la segunda corriente más importante; sin embargo, en el mundo occidental estuvo más presente en la élite intelectual y en la vida cotidiana. El confucianismo, con su interés principal en la ética personal y la política del buen gobierno, salvo en el caso de algunos misioneros, no interesó tanto como los textos y la práctica daoístas. El *Laozi* o *Daodejing*, su texto fundamental, es la obra china más traducida a idiomas occidentales, pero el alcance de esta tradición va mucho más allá. Aquellos que leen el *Daodejing* para buscar su verdadero sentido, los que se divierten con el *Zhuangzi* o entran en el mundo mágico del *Liezi*, los que admiran la pintura y la poesía chinas, los que hacen *taiji* o practican artes marciales, los que creen en la medicina china o se someten a la acupuntura, etc., viven el daoísmo, a veces sin estar conscientes de ello.

¿Qué tienen en común los textos filosóficos daoístas en los que la muerte es parte del acontecer natural, con las prácticas que ayudan a prolongar la vida, la búsqueda de la inmortalidad, la alquimia, la gimnasia, la magia, la herbolaria, las prácticas sexuales, la adivinación, los movimientos milenaristas, los exorcismos y a veces la charlatanería? Como señala el autor: “El

daoísmo se puede más bien reconocer como un conjunto de enseñanzas variadas que cuentan con revelaciones de divinidades, *corpus textuales* y un conjunto de rituales y prácticas” (33). La influencia del daoísmo está presente, directa o indirectamente, en pensadores de otras escuelas filosóficas chinas: legalistas, confucianos, hasta budistas y neoconfucianos. La erudición de Costantini, cuyos conocimientos de la filosofía china son vastos, nos ayuda a entender esta raíz común en tan diversas corrientes de pensamiento.

En este libro no se pretende abarcar todo sobre el daoísmo ni es una introducción para neófitos, más bien se concentra en tres comentarios del *Laozi* de los 350 que sobreviven y que el autor considera importantes porque proporcionan información sobre interpretaciones del texto canónico, dirigidas a una audiencia específica, en cierta época histórica. Estos comentarios son el *Heshang Gong* del siglo II a.e.c. al IV e.c., el *Xiang Er* del siglo II-IV y el de Wang Bi del siglo III, de los cuales se examinan particularmente las interpretaciones del Dao y del papel del sabio.

El autor, buen conocedor de los textos del daoísmo clásico, ofrece una glosa general del Dao, concepto fundamental en la filosofía china, tal como se expresa en el *Daodejing*, y también toma en cuenta las versiones de Mawandui descubiertas en la década de 1970 y de Guodian de 1993. Después de examinar varias interpretaciones, nos dice que

se puede resumir el concepto del Dao en dos macrocategorías: una cosmológico-metafísica, y una normativa. En la primera categoría entran las ideas del Dao como principio generativo y modelo universal. Dentro de la segunda, Dao es principio normativo porque muestra la forma en la que el ser humano necesita actuar en conformidad con sus preceptos (83).

El Dao del confucianismo parecería muy alejado del Dao del daoísmo; sin embargo, los une la interpretación como guía de principios éticos y sociales. En cuanto al papel del sabio, concepto central en el pensamiento chino desde la Antigüedad,

vemos que se convertirá en modelo ejemplar para los demás y será el responsable del gobierno ideal. Entrelazado con el Dao está el *de*, virtud o sentido moral en el confucianismo y que, en el daoísmo, según varias interpretaciones, significa la presencia del Dao en lo particular, lo que hace que cada cosa sea lo que es.

En el examen de los comentarios observa que el *Heshang gong* ha sido etiquetado por los sinólogos durante mucho tiempo como texto religioso, pero esta categorización es injusta porque en él hay una cosmología y una visión del mundo amplia y compleja. Este comentario recibió gran influencia de la corriente de pensamiento Huang-Lao, que floreció en el comienzo de Han en el siglo II e.c., aunque hay antecedentes desde mediados del periodo de los Estados Combatientes (403-221 a.e.c.). Huangdi, el Emperador Amarillo, y Laozi son hermanados así de alguna manera. El movimiento se debilitó con el fortalecimiento del confucianismo Han bajo la influencia de Dong Zhongshu. Según la descripción del historiador Sima Tan (siglo II), es un sistema filosófico y pragmático, basado en el mundo y la naturaleza, “en el cual el sabio tiene que conformarse para el cultivo individual y el arte del buen gobierno”.

En el *Heshang gong* hay una lectura del Dao basada en las cuestiones humanas y políticas, pero que conserva la cosmología de la época Han. El Dao es algo sin forma y oscuro pero que permite el desarrollo de todas las formas; está vacío, pero no ontológicamente, y así contiene a todos los seres. El *Heshang gong* es, entre otras cosas, un comentario pensado como un manual para el sabio representado por la figura del soberano, quien es el aprendiz de las prácticas del Dao y tiene una posición influyente en la sociedad. El soberano ilustrado puede lograr la Gran Paz, mientras que uno irresponsable y autoritario lleva el Estado al fracaso. “El gobernante ideal, de hecho, prefiere enseñar la virtud, evita los castigos y demasiadas reglas” (251), actitud que se acerca más al *Daodejing* y al confucianismo.

El siguiente comentario, el *Xiang Er*, remite a otra tradición, la de los Maestros Celestiales, que se desarrolla en las últimas décadas de la dinastía Han y da origen a la primera

institución religiosa daoísta. Esta corriente, que ha sobrevivido hasta nuestros días en Taiwán, considera el *Daodejing* como un texto sagrado y ve el Dao como una divinidad antropomórfica relacionada con Laozi. “La segunda parte de la dinastía Han se caracteriza por la formación y el desarrollo de movimientos religiosos relacionados con cultos locales, prácticas para alcanzar la longevidad, e ideales milenaristas que creían en el próximo advenimiento de un periodo de paz y armonía universales” (118). Estas prácticas fueron recogidas por los Maestros Celestiales, que desarrollaron recetas y técnicas para la longevidad.

El *Xiang Er* no intenta explicar la metafísica, sino que quiere adoctrinar a los fieles y usa un lenguaje simple y directo que pretende llegar a un público amplio. El Dao no es el insondable y oscuro principio que vemos en el *Daodejing*, sino un concepto normativo que invita a los seres humanos a la acción. El Dao da vida, es la vida misma, y su manifestación física es el *qi*, su esencia, su energía vital. El ser humano posee una variante de esa esencia, el semen, fuente de la vida, y de allí el interés en las prácticas sexuales. El ser humano debe aprender a cultivar su esencia y su espíritu, y ésta es una tarea física. “Preservar el propio cuerpo al nutrir la esencia y el espíritu significa vivir eternamente” (155), y la longevidad individual se vuelve una tarea cósmica. Como en otras tradiciones, en el *Xiang Er* el ser humano tiene una posición central, pero no está representado únicamente por el sabio ni por el sabio-soberano, sino también por el adepto que dedica su vida al Dao. Uno de estos personajes es el *xian* o inmortal, expresión de cultos y prácticas antiguas que se sistematizan en Han. El camino a la inmortalidad, que, como dice Maspero, no es una inmortalidad del espíritu o del alma sino del individuo completo con todo y cuerpo, implica prácticas interiores de mente y cuerpo, y exteriores morales y sociales. El modelo político ideal se parece al del confucianismo, puesto que el sabio no está oculto y es más bien un modelo de virtud visible.

El *Xiang Er*, entonces, realiza una síntesis entre las virtudes confucianas y la tradición daoísta del *Laozi*. Los preceptos del Dao son totalmente morales debido a que se construyen sobre los principios claves del confucianismo, como benevolencia y justicia. Además, estos principios encuentran su realización completa en la espontaneidad y en la no intencionalidad [...] (276).

El tercer comentario, el del filósofo del siglo III Wang Bi, ha sido la interpretación canónica del *Daodejing* desde la dinastía Song y la principal referencia para la sinología occidental. Es una lectura directa del *Daodejing* y el interés de Wang Bi no es la especulación cosmológica ni se trata de un manual de técnicas de cultivo ni de una guía soteriológica; es una lectura filosófica que considera el *Daodejing* como un texto comparable a otros clásicos. Wang Bi vivió durante el periodo Wei-Jin, época de gran inestabilidad política, pero rica en escuelas de pensamiento y movimientos religiosos gracias a la introducción del budismo y la formación del neoconfucianismo. Además del *Daodejing*, hay un interés renovado en textos como el *Yijing* y el *Zhuangzi*, y se eleva una vez más a Laozi al estatus del sabio más importante después de Confucio. Uno de los principales exponentes de este nuevo interés fue Yan Zhun, quien en sus interpretaciones de los clásicos recurre a conceptos como *xuan* (misterio), *xu* (vaciedad) y *wu* (no manifiesto o no especificidad). Es así como se desarrolla la escuela Xuanxue, que Zürcher llama “escuela del aprendizaje oscuro” y Feng Youlan, “neodaoísmo”. Esta escuela tuvo gran influencia en muchos intelectuales de la época Wei-Jin, como He Yan y Wang Bi, y también en sus rivales, como Xi Kang, miembro del grupo de los “Siete sabios del bosque de bambú”. El Dao en la Xuanxue “retoma el carácter original del *Laozi*, es decir, representar el Dao como oscuro e insondable, aunque como base estructural del pensamiento fundamentalmente pragmático, enfocado en la política” (124). En cuanto a la figura del sabio, en la Xuanxue se percibe su centralidad en el ideal social, cultural y político, y “la convicción para muchos era que de la presencia de un sabio dependía directamente la paz y la armonía del imperio” (297).

Wang Bi comparte con los filósofos de su época la idea de que hay una coherencia que abarca a los clásicos, sobre todo el *Lunyu* y el *Zhouyi* (o *Yijing*), además del *Daodejing*, donde se presenta el Dao como principio insondable, *wu* como lo no específico, y *xuan* como lo misterioso. *Wu* es un concepto central, ya que las especificidades comienzan con la no especificidad, o sea, con lo que es sin forma, sin nombre, sin raíz. Dao no es el origen del cosmos, pero representa el fundamento que da origen al desarrollo de los seres. Es el modelo común de todos los seres.

En cuanto a la idea del sabio en Wang Bi, tiene la capacidad del cultivo interior y puede actuar en el mundo sin perturbarse y sin ataduras a las cosas; emula la espontaneidad del Dao y actúa naturalmente. Este actuar naturalmente, el *ziran*, se convierte en *wuwei*, es decir, la “no acción”, que en realidad es acción despersonalizada. “El *wuwei* de Wang Bi debe entenderse como una forma de ser, más que de actuar; esta forma proporciona un componente negativo, la forma de vaciar el ‘yo’, y uno positivo, actuar con tranquilidad y naturalidad” (311). El sabio es la clave para la paz y la armonía del imperio porque supera los deseos y los sentimientos.

Finalmente, se hace una comparación de los tres comentarios en cuanto a sus interpretaciones del Dao y del papel del ser humano. El *Heshang Gong* se convierte en un manual práctico de cultivo y política para la élite de la corte y el gobernante. El *Xiang Er*, a través del culto de los Maestros Celestiales, hace del texto una versión más universal que además es una guía para lograr la longevidad y la inmortalidad. El comentario de Wang Bi está arraigado en los debates filosóficos y políticos de su época. Entre las diferencias más importantes está el concepto del Dao en los tres textos. En el *Heshang Gong* y el *Xiang Er*, aunque de manera diferente, se le interpreta como algo que se puede conocer y que permite el desarrollo y el cultivo del ser humano. El Dao en Wang Bi retoma la cuestión de la no especificidad y oscuridad del Dao del *Daodejing* original, pero construye a la vez un sistema político casi confuciano. En cuanto al sabio, éste se define como alguien que logra su-

perar su ego y se vacía de deseos, intenciones y proyectos. Los tres textos difieren en cuanto a las técnicas de cultivo con las que se logra la sabiduría y en la función práctica y política que desempeña el sabio en la sociedad.

No faltan algunos temas compartidos. En primer lugar, la desconfianza en el presente y una visión ideal del pasado, cuando el modelo del Dao estaba vigente en la práctica, y, finalmente, un anhelo de un futuro de restauración sociopolítica que reproducirá el Dao de la Antigüedad y en el que el orden y la armonía prevalecerán gracias a la aparición y la intervención del sabio.

Mi intento por compartir algunas de las ideas discutidas en la obra no le hace justicia a la erudición y la riqueza de este libro. El autor conoce bien los textos originales del daoísmo clásico y también los de los comentarios. Así lo demuestran sus traducciones y el manejo de una muy abundante bibliografía que le permite examinar y comparar gran cantidad de obras occidentales y chinas para fijar sus propias interpretaciones a la luz de tantas más. Las notas al pie de página son copiosas, informativas e indispensables. Es un esfuerzo titánico que hay que celebrar.

FLORA BOTTON BEJA

<https://orcid.org/0000-0003-3671-7444>

botton@colmex.mx

*El Colegio de México, México*

