

**SOBRE LOS ORÍGENES Y FUENTES
DE LA NOCIÓN DEL DAO**

Investigación Preliminar

道

Lucila Pautrat

Diciembre, 2010

SOBRE LOS ORÍGENES Y FUENTES DE LA NOCIÓN DEL DAO

I. Introducción

La filosofía taoísta es sin duda una de las más complejas y profundas, no solo de Oriente, sino de la humanidad. Una primera aproximación al estudio de la noción del Dào demanda un análisis previo de la historia y cultura china. Por tal motivo, el presente informe constituye una investigación preliminar de las circunstancias históricas y socioculturales a partir de las cuales surgen las fuentes del taoísmo, con la finalidad de a través de ellas, comprender los procesos de construcción, desarrollo y evolución de las categorías y conceptos que se postulan en la filosofía china, su interrelación y sistematización en las diversas nociones del Dào.

II. Antecedentes del Taoísmo

II.1 Antecedentes de la Cultura China

Para Feng Youlan (1989)¹, la filosofía es el pensamiento sistemático y reflexivo sobre la vida. Sin embargo, al pensar se está condicionado por las circunstancias individuales y culturales que a su vez determinan una forma particular de sentir y percibir la vida. De allí que la comprensión de la filosofía China requiera una revisión de las circunstancias en las cuales surge el Taoísmo, previa a la investigación por las nociones del Dao. En tal sentido, Feng Youlan caracteriza a China como un país continental, eminentemente agrícola, donde la tierra es la base fundamental de la economía. Esta actividad tuvo gran influencia en el desarrollo de las teorías socioeconómicas y políticas, así como en la cultura, filosofía, arte y literatura china².

La civilización china encuentra su origen en las culturas neolíticas del Norte de China. Sin embargo, otras áreas geográficas y socioculturales del Este, Oeste y, especialmente, el Sur de China, también han jugado un rol importante en la conformación de ella. La civilización China no surge a partir de un único foco civilizatorio sino desde muchos de ellos, que fueron contemporáneos y diversos. No obstante, la civilización del norte de China, ubicada en los cursos medio y bajo del Río Amarillo, fue la más compleja y la que jugó el rol protagónico en la conformación de la cultura china, a partir de la labor de unificación político-administrativa y la generación de una esfera de interacción multicultural y multiétnica iniciada durante la dinastía Zhou Oriental, continuada por la dinastía Qin, y concluida por Han, y que estuvo directamente relacionada con la generación de un Estado altamente burocrático. El área de interacción cultural entre las diversas áreas del subcontinente a partir de la cual surgió la “civilización china clásica” se dio en directa relación con la formación de tal Estado³.

Hasta el momento se cree que *Peiligang* fue la primera cultura neolítica temprana china surgida hacia el 10.000 a.C. con el inicio de la vida sedentaria y agrícola en el norte de China a

¹ Feng Youlan. 1989. Breve Historia de la Filosofía China. Ediciones en Lenguas Extranjeras Beijing. República Popular China.

² Ídem, p: 35.

³ La China Arcaica, el surgimiento de la mentalidad china y el desarrollo de las sociedades altamente complejas (10.000 – 771 a.C.): Yangshao–Dawenkou, Longshan, Erlitou–Erligang, Shang y Zhou. En: Salvador, Manuel. 2007. El Taoísmo Filosófico: Su Origen en el Contexto de la Historia. Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad de Chile. http://www.cybertesis.cl/tesis/uchile/2007/rivera_m/html/index-frames.html

partir el cultivo de mijo (*Setaria italica*), considerada una de las sociedades agrícolas más antiguas encontradas en el mundo. Esta cultura desaparece hacia el 5.000 a.C. para dar paso a *Yangshao* y *Dawenkou*, dando comienzo al Neolítico Medio chino. La civilización del valle del Río Amarillo había desarrollado incipientes formas de complejización y especialización social⁴. La cultura *Yangshao* (5.000 – 3.000 a. C.) se ubicó en los cursos alto y medio del Huang Ho, se caracteriza por ser cultivadores de mijo que practicó el chamanismo, presentando un arte típico de forma religiosa con dragones, tigres y cebras, los cuales luego ocuparían también los sacerdotes taoístas en sus “viajes al Cielo”. La población se agrupaba en aldeas autárquicas y de tamaños variables según unidades de parentesco, su organización social era matriarcal y explotaba la tierra colectivamente repartiendo equitativamente las cosechas, lo cual indica que la estratificación social era aún inexistente o bastante reducida. *Dawenkou* (5.000 – 3.000 a. C.) ubicada en el curso bajo del Río Amarillo en una zona de bajas colinas y grandes lagos (hoy la provincia de *Shandong*), presenta similitudes socioeconómicas y culturales con la anterior. Otras sociedades agrícolas fueron *Majiabang – Hemudu* (5.000 – 3.500 a.C.) y *Daxi* (5.000 – 3.000 a.C.), ubicadas en torno al valle del Río Yangzi, se caracterizaron por realizar ritos chamánicos⁵.

Longshan se presenta como una evolución de las culturas neolíticas *Yangshao* y *Dawenkou*. En este periodo la sociedad china se vuelve más compleja, evidenciando el nacimiento de características propias de la futura civilización china, a saber, el culto a los antepasados, las prácticas adivinatorias y la organización social patriarcal–señorial. Los chamanes eran líderes políticos y militares que dirigían estas sociedades.

Durante el periodo *Longshan* existían numerosos señoríos coexistiendo a lo largo del valle del Huang Ho, los cuales aparentemente se encontraban en constante lucha entre sí. En dicho período debieron existir los gérmenes de los estados que la historiografía tradicional ha ubicado en secuencia cronológica desde Xia, pasando por *Shang* y terminando con Zhou. La complejización social y organizativa se dieron en estrecha relación con el control de los cursos fluviales y la colonización de las zonas bajas colindantes a ellos; lo cual a su vez tuvo gran significancia en el desarrollo de la sociocultura china, a tal punto que, con el paso el tiempo, ella será tenida por cosmogónica.

La sociedad china se volvió una patriarcal y se estratificó para el período *Longshan*, proceso que estuvo estrechamente relacionado con la colonización de los cursos fluviales. Según Marcel Granet, eminente sinólogo francés, fue la ardua labor de convertir bosques y pantanos en tierras de cultivo la que habría suscitado el liderazgo social de los hombres –y no ya las mujeres como en *Yangshao–Dawenkou–* al ser más aptos para realizar tal empresa. Con la instalación del patriarcado la familia se convirtió en una reproducción en pequeña escala del orden señorial, o viceversa. De tal modo, el señor fue jefe de un conglomerado de tribus/clanes de la misma forma en que el padre se convirtió en el jefe familiar.

La colonización de la cuenca del Huang Ho supone, por tanto, la existencia de una sociedad numerosa y jerarquizada, lo cual habría causado el surgimiento de la sociedad y cultura chinas. El nacimiento de la organización patriarcal/señorial, la ocupación de las áreas bajas colindantes

⁴ Ídem.

⁵ Ibídem.

al Río Amarillo, así como el surgimiento del culto a los antepasados y las prácticas adivinatorias, son parte de un mismo proceso evolutivo, en que la sociedad china se fue volviendo cada vez más compleja y sofisticada. En este sentido la literatura china antigua o “clásica”, con textos como el *Liji*, el *Shijing* cuentan con numerosas referencias a las arduas labores que significó la colonización del Huang Ho, así como al modo de vida que se desarrolló a partir de ellas; mientras que el *Yijing* remonta sus orígenes, según ciertos relatos míticos, al control de las aguas⁶.

II.2 Antecedentes del Taoísmo

La especialización de los cultivos del mijo y el arroz en diferentes pisos ecológicos permitió no solo la complementariedad y seguridad alimentaria de las poblaciones, sino también su desarrollo cultural. La vida campesina estaba regida por los ritmos de la naturaleza y las conductas sociales, así como las actividades económicas, se adecuaban forzosamente, a ella. Así, la primavera y el verano eran épocas de actividad, protagonizadas por los hombres que sembraban. Mientras que el invierno y el otoño eran estaciones de pasividad, protagonizadas por las mujeres que tejían.

En estrecha relación con este ordenamiento socioeconómico y ecológico nacieron las categorías espacio–temporales propios de la China Arcaica y Antigua. Estas consistieron en la identificación de diferentes conceptos, que son entendidos como simultáneamente opuestos y complementarios de otros. Ellos pueden ser graficados de la siguiente manera:

Primavera–Verano	Otoño–Invierno
Activo	Pasivo
Exterior	Interior
Masculino	Femenino
Luminoso	Oscuro
Vida	Muerte
Caluroso	Frío

Estas categorías son entendidas como complementarias, de la misma forma en que las labores agrícolas de los hombres en las tierras bajas y la de las mujeres en las tierras altas, el cultivo del arroz y del mijo, el verano y el invierno, el frío y el calor, etc. De este modo, la filosofía china no fue ni es dualista sino, y a pesar de construirse sobre relaciones conceptuales binómicas, es esencialmente dialéctica y monista, donde las diferentes clases de cosas, conceptos, sensaciones, lugares, etc., se generan y determinan mutuamente, del mismo modo que todos los aspectos de la vida diaria de la sociedad *Longshan* lo hacían.

El pensamiento chino surge de la experiencia de un entorno agrícola y las diversas estrategias de adaptación, tanto a nivel social como económico y religioso. Las categorías espacio–temporales son coherentes con estas otras esferas y su capacidad de adaptarse a tal contingencia. De este modo, el principio de adecuación al entorno adquiere en el caso chino

⁶ En efecto, dos de los cuatro grandes mitos cosmogónicos chinos retratan el nacimiento del *cosmos* como en directa relación con el control de las aguas del Huang Ho. Esto es posible constatarlo tanto en el mito de Gong Gong, Fuxi y Nikua como en el de Yao el grande.

una relevancia especial en cuanto la veracidad de dichas categorías radica en su capacidad para enfrentar adecuadamente ese entorno ecológico, encontrándose así estrechamente vinculadas a todas las otras formas de adaptación social, económica, etc., que se dieron en torno a él. Por eso es que el *cosmos*, para esta sociedad agrícola, consistió precisamente en esa concordancia entre las actividades humanas (sociales, económicas, políticas, religiosas, etc.) y los ritmos estacionales de la naturaleza.

Ello también influyó en la constitución de un elemento conceptual característico de China, el entendimiento del mundo como un ser vivo, un sujeto y no un objeto. Este concepto cruza toda la arquitectura mental pre-operativa china en cuanto deducida de un entorno natural-ecológico que posee un *orden (cosmos)*, una *esencia que habla por sí sola* al intelecto humano. La concepción china de ese *cosmos* se produce en directa relación con la observación de las interacciones entre la sociedad y el entorno ecológico, de tal modo que este es identificado con aquella. También se caracterizó por un entendimiento cíclico del mundo que impregnó el amplio rango epistémico de las categorías, y que se desarrolló en estrecha relación con los ritmos naturales y las actividades socioeconómicas acordes a ellos. Su comprensión del mundo se basa en una concepción cíclico-monista del entorno y en la armonización de los contrarios. Ello es especialmente evidente en las prácticas religiosas y creencias propias del período *Longshan*, específicamente el culto a los antepasados y las prácticas oraculares.

El culto a los antepasados durante la época Antigua pudo generarse a partir de una concepción de la vida y la muerte como idénticos en cuanto cíclicos y, por tanto, de lo humano-terrenal como en estrecha y/o directa relación con lo divino-celestial. Ello implicaba la posibilidad no sólo de comunicarse con los muertos y entrar en contacto con el mundo espiritual, sino que también la de que ellos podían influir en la existencia terrenal y ayudar a los vivos, siendo honrados continuamente para asegurar su protección y requeridos constantemente para ello por medio de consultas oraculares. Esta idea de la existencia de una *conexión directa* entre lo divino y lo humano luego será la base para las creencias y prácticas religiosas que se desarrollarán, en conjunto con la complejización de las diferentes esferas de la cultura, y de las cuales tenemos el registro más antiguo en la dinastía *Shang*. De otro lado, las prácticas oraculares se basan en una visión del mundo como un ciclo en constante cambio, de modo que, en tanto todo en él se repite, puede ser predicho. Esta idea será intelectualizada a partir de *Shang*, pero especialmente durante la dinastía *Zhou*, dando origen al *Yijing*.

El *Yi jing* consistió en un esfuerzo de explicitación (gráfica) e intelectualización de la cosmología china⁷, cuyo desarrollo parece girar en relación con el control de las aguas, como logro cultural del pueblo *Longshan* para establecerse en la cuenca del Huang Ho, de donde luego nacerá la civilización china. Controladas las aguas, el mundo se vuelve habitable adquiriendo un orden

⁷ El relato mítico de Fu Xi parece hacer referenciar a cómo la estructura *cosmológica* es "recibida" por medio de diagramas luego de que las aguas son controladas y el orden *cósmico* es restablecido. Asimismo el mito de Yu el Grande (*Da Yu*), el último de los Cinco Emperadores (*Wu Di*) establecidos por la tradición y que habría gobernado entre 2205 – 2198 a.C., se hizo cargo de la labor que su padre fue incapaz de realizar, la de controlar la terrible inundación que assolaba a China hacía años, lo cual logró por medio de la construcción no de barreras de barro, como inútilmente había intentado su progenitor, sino que de canales de irrigación que permitieron controlar las aguas del Huang Ho; y de espantar a los animales que assolaban a los humanos hacia los pantanos. Luego de hecho ello, la tradición admite que Da Yu, al igual que Fu Xi, recibió a modo de gratitud los diagramas simbólicos.

regular. Los gestores de dicha reordenación del mundo son informados⁸ por medio de diagramas simbólicos. Conformado ese *cosmos* se adquieren los diagramas, los cuales dan origen a los 8 Trigramas (*Bagua*), fundamento esencial del Yi jing⁹. Los diagramas son obtenidos en un caparazón de tortuga, precisamente uno de los materiales en que a partir de la dinastía Zhou se realizaron las prácticas oraculares. También se los adquiere en un caballo–dragón, los cuales, según la tradición, simbolizan respectivamente, el yin y el yang, principios activos del orden cósmico¹⁰. La arqueología, la historiografía tradicional y los relatos míticos parecen confirmar que, para el 3.000 AC, producto de un proceso de control de los cursos fluviales que se dio en conjunto con una serie de otros procesos sociales y económicos, la sociedad *Longshan* generó las categorías de pensamiento que luego habrían de mantenerse durante cientos de años de manera casi inalterada, llegando a formar la base del pensamiento chino.

Esas categorías, del mismo modo que las arduas labores de roturación y deforestación en los bajos realizadas por los *Longshan*, permitieron domesticar y controlar el entorno, haciéndolo inteligible y significativo, dándole orden y contenido, es decir, entregándole un *cosmos*. Serán ellas las que de ahora en adelante permitirán la vivencia de “lo real” propia de la sociedad china a partir de la experimentación del entorno por medio de ese “marco cósmico–significante”, que configuraron la realidad para los chinos, de modo tal que todas sus actividades, pensamientos y creencias se dieron en él.

Dicho *marco significativo* se mantuvo, por otra parte, sólo en cuanto resultó útil para enfrentar el entorno y mientras fue coherente con el resto de las esferas culturales (economía, religión, política, etc.), las cuales se mantuvieron, a su vez, por esa misma razón. De este modo, el progresivo proceso de complejización social, económica, política, etc., se edificará a partir de tales categorías de pensamiento, las cuales probaron su veracidad al permitir la generación de diferentes estrategias culturales que buscarán hacer más eficiente aún el control del entorno, que recién comenzaba a tomar forma en *Longshan*.

Las culturas Erlitou y Erligang se desarrollaron entre 2000 – 1300 AC, ubicándose entre *Longshan* y *Shang*, correspondiendo a la mítica Dinastía Xia y permitiendo explicar el proceso de notable complejización sociocultural que media entre dichas culturas. Ello se evidencia en el descubrimiento de diversos artefactos de bronce (como los encontrados en Anyang, capital de los *Shang*), cuya presencia constituye un indicador del grado de complejidad y

⁸ En sentido general, la información es un conjunto organizado de datos procesados, que constituyen un mensaje que cambia el estado de conocimiento del sujeto o sistema que recibe dicho mensaje, permitiendo predecir estados futuros. Desde el punto de vista de la teoría general de sistemas cualquier señal o input capaz de cambiar el estado de un sistema constituye un pedazo de información. Los datos sensoriales una vez percibidos y procesados constituyen una información que cambia el estado de conocimiento, eso permite a los individuos o sistemas que poseen dicho estado nuevo de conocimiento tomar decisiones pertinentes acordes a dicho conocimiento. Desde el punto de vista de la ciencia informática y la cibernética, la información es un conocimiento explícito extraído por seres vivos o sistemas expertos como resultado de interacción con el entorno o percepciones sensibles del mismo entorno. En principio la información, a diferencia de los datos o las percepciones sensibles, tienen estructura útil que modificará las sucesivas interacciones del ente que posee dicha información con su entorno.

⁹ Dichos "mapas del Universo" son adquiridos gracias a los ríos *Huang Ho* y *Lo*. Más aún, la misma estructura cosmológica que ellos contienen es entendida como un diagrama, estructura o tabla de esos ríos. Son ellos quienes contienen el orden cósmico que es recién reconocido, de modo que el control de las aguas y el control del mundo se encuentran aquí estrechamente ligados.

¹⁰ En el mito de Fu Xi, todo ocurre hacia aproximadamente el 3000 a.C., que es precisamente la fecha que se considera como el inicio de la época *Longshan*. Mientras que en el caso de Yu la acción cosmogónica se sitúa para el comienzo de la dinastía Xia, de la cual el último de los Cinco Emperadores es considerado fundador.

estratificación social, política y cultural, con el surgimiento de una estructura estatal. En tan sentido, en China la Edad Bronce coincide con la de la generación de sociedades altamente estratificadas. El desarrollo de una industria metalúrgica a gran escala tuvo dos consecuencias importantes: propició la división, especialización y organización eficiente del trabajo y, permitió el desarrollo de sofisticadas tecnologías.

Hacia 1300, tras la breve expansión y caída de la cultura Erligang, nacen numerosos y diversos estados regionales. La expansión de los bronce de dicha cultura representó la difusión de una estructura sociocultural a partir de la cual surgen desarrollos posteriores, sirviendo de base para ellos.

La fabricación de artefactos de bronce tenía como fin la legitimidad social y religiosa por medio de la realización de ritos que eran considerados fundamentales para el mantenimiento del orden cósmico, en los cuales los bronce jugaban un papel simbólico esencial. Por otra parte, esa búsqueda de legitimidad social y religiosa es satisfecha también por medio del impacto estético de la fabricación de grandes objetos metálicos. Por una parte, el campesinado, que vivía en condiciones bastante simples, debió sentirse ajeno a la suntuosidad de las elites que ocupaban un lugar privilegiado en la sociedad; y de otra parte, estas elites que vivían alejadas del mundo de la producción, debía estar más cerca al mundo espiritual con el que ellas decían estar conectadas, dándoles, por tanto, legitimidad al liderazgo religioso que ellas se atribuían.

La sociocultura Shang (1300 – 1100 AC) se presenta como altamente compleja en todos los ámbitos. En lo político y social, se observa en *Shang* una clara transición de una forma de organización señorial (*Longshan*) a otra estatal (*Zhou*), con una incipiente disolución de los lazos de los clanes familiares en las estructuras de poder en directa relación con la creación de diferentes instituciones administrativas.

El Estado *Shang* parece haber rebasado los límites geográficos de sus linajes en sus afanes expansionistas no pudiendo descansar ya en lazos familiares a la hora de establecer relaciones de poder y debiendo generar, por tanto, formas de lealtad política ajenas a ellos, y las que toman formas de relaciones similares al feudalismo. El desarrollo de estructuras burocráticas especializadas ayudó a la casa real en la cada vez más sofisticada administración estatal, legitimada a su vez por la directa conexión del poder real con el mundo espiritual, que fue considerada como el que, en última instancia, indicaba cómo y cuándo realizar cada cosa. Este basamento religioso de la labor administrativa de la elite y su burocracia da cuenta de la continuidad de las creencias, prácticas religiosas, y con ellas sus supuestos cosmológicos.

La supervivencia de tal cosmología en el ámbito religioso, se aprecia en la divinización del entorno ecológico-agrícola en la forma de diversos dioses naturales¹¹. Estas divinidades tenían

¹¹ Los *Shang* tuvieron por divinidades el Cielo (*Di*), la Tierra (*Tu*), el Río Amarillo (*He*), la Montaña (*Yang*) y el Sol (*Ri*), entre otros. De todos esos dioses el más importante fue el dios del Cielo o “Señor de lo Alto” (*Shang Di*), el cual estaba “arriba” y primaba por sobre todos los fenómenos atmosféricos y ecológicos –y, por tanto, sobre todas las otras divinidades–, siendo de su exclusivo dominio la lluvia. Se ha intentado identificar a *Di* con el primer y gran ancestro *Shang*, pero la evidencia a favor de esto es débil, pues el “Señor de lo Alto” parece haber tenido funciones totalmente diferentes de las de un ancestro y tratándose de forma mucho más reverencial. Parece ser que a *Di* no se podía acceder directamente, sino que sólo por medio de un antepasado. Por otra parte, sólo *Di* tenía la capacidad para causar fortuna y desgracia, algo para lo cual estaban incapacitados los antepasados,

injerencia directa en la existencia humana al ser identificadas con los fenómenos naturales, siendo no “representaciones” de ellos, sino que ellos mismos. Los chinos, no parecen haber diferenciado “lo divino” o “lo sagrado” como algo ajeno “al mundo” sino que como el mundo mismo, lo cual es también posible apreciarlo en el culto a los antepasados. La perduración del entendimiento cíclico-monista del cosmos se manifiesta en las representaciones de los broncees a cerca de los ciclos de nacimiento y renacimiento, y la idea de una unidad immanente en ellos.

El culto a los antepasados también mantiene la herencia de comprensión del *cosmos* como una estrecha relación entre los órdenes humano y divino, donde los antepasados son consultados y requeridos para auxilio en las consultas oraculares. Los ancestros son entendidos no como ausencias, sino que, como presencias, espíritus vivos que siguen en pleno y activo contacto con los vivos. La divisoria entre lo espiritual y lo terrenal –la muerte y la vida– es muy frágil, casi inexistente, lo que le dará al entendimiento chino de “lo sagrado” –y del conjunto de la existencia– una característica muy peculiar y en directa relación con las divinidades naturales.

Para la práctica de las consultas oraculares, los *Shang* usaron escápulas como caparazones. La complejización de las prácticas oraculares indica una creciente preocupación por la determinación de los ciclos agrícolas y calendarios que permitiesen un manejo más eficiente de la economía. La sistematización de los métodos adivinatorios debió darse en un proceso paralelo a la explicitación e intelectualización de las categorías espacio–temporales en la búsqueda de un control más eficiente del entorno, coherente con el surgimiento de formas estatales y especialización de la sociedad.

La capacidad para administrara eficazmente la producción fue posible gracias a la habilidad para predecir, de modo tal que el conocimiento de los ciclos ecológicos los doto de una condición especial que fue considerada sagrada, en cuanto oracular, y más aún en cuanto dichos ciclos, al estar divinizados, fueron considerados cósmicos, sobrepasando ampliamente los ámbitos puramente político–económicos y afectando todas las esferas de la vida humana.

La determinación de tales ciclos recayó en especialistas de lo religioso a tiempo completo, quienes fueron funcionarios estatales de gran importancia pues permitieron a las elites legitimar su situación privilegiada. Estos especialistas debían asegurar un alto rendimiento agrícola por medio de la fijación de ciclos claros y precisos, los cuales sirvieron de base para la generación de calendarios, así como para la determinación de fiestas, rituales y/o sacrificios. En estos funcionarios recayó la importante función de dar fundamento ideológico a la monarquía por medio de reflexiones religiosas. Así, las categorías cosmológicas del pensamiento chino probaron su eficiencia en los ámbitos agrícola, político y religioso, garantizando un mayor control fáctico. Los maestros rituales desplazaron a los chamanes, y mantuvieron una relación directa con el surgimiento de la burocracia estatal¹².

cuya función era únicamente auxiliar. El poder de *Di* sugiere que se asemeja al posterior *Tian Di* de los Zhou, que es probablemente una evolución de este.

¹² Los chamanes, con sus capacidades extáticas y lenguaje metafórico, debieron resultar radicalmente opuestos a una religión crecientemente “racionalista”. Por otro lado, el chamanismo, debido a ese mismo carácter extático y esotérico que poseía, permitía el acceso a lo sagrado sólo a un reducido grupo de iniciados, lo cual era totalmente incompatible con una religión que buscó legitimidad en su capacidad de integrar a toda la sociedad por medio de instituciones estatales y que se encontraba en estrecha relación con la organización política.

La debilidad del señorío *Shang* permitió su rápida conquista por parte de *Zhou*. Según la tradición confuciana, fue la corrupción y baja moral de los *Shang* lo que determinó su caída por medio de la pérdida del “favor del Cielo” y, con ello, de su *virtud*. Durante este período surge la Literatura clásica china, con los textos del *Shujing*, el *Shijing* y el *Yijing*; así como dos grandes relatos históricos antiguos, el *Shiji* del conocido historiográfico de la dinastía Han, Sima Qian (I a.C.) y el *Zhushu jinian* (III a.C.). Durante este periodo fue particularmente importante el desarrollo de la poesía como medio para expresar la enorme carga semántica y simbólica de las predicciones oraculares, así como el delicado y sofisticado trabajo de explicitación cosmológica que significó la intelectualización y complejización del entendimiento monista y dialéctico del *cosmos*.

Luego varias crisis por asentarse en el poder, los Zhou afrontaron el problema de cómo generar una forma de gobierno duradera. A partir de esto surgió un arduo debate filosófico-político, posteriormente re-interpretado por la tradición confuciana a fin de exponer su filosofía política. En términos generales la historiografía tradicional sostiene que este consistió en el enfrentamiento de dos grandes posturas, la de Zhou Gong, y la de Shao Gong y el Rey Cheng. Estos últimos plantearon que el buen gobierno procedía del Cielo, cuyo sabio e infalible consejo podía ser conocido sólo por el rey y por medio del oráculo. Tal fe en el oráculo es justificada por Shao Gong haciendo ver cómo aquel, contra todo pronóstico, había indicado al Rey Wen la forma de convertir el pequeño reino de Zhou en uno grande y poderoso¹³. Por su parte, Zhou Gong planteó que el buen gobierno y, por, sobre todo, la virtud, no procedía del Cielo, sino que, de los propios hombres, y que los grandes gobernantes –como los reyes Wu y Wen, considerados los gobernantes paradigmáticos por los Zhou y luego los confucianos– habían sido tales gracias a los consejos de sus ministros y consejeros antes que a los oráculos. Según él, no se podía confiar en el Cielo pues este era totalmente caprichoso, y así como había ayudado a Zhou había abandonado a Shang. Concluía, de este modo, diciendo que “el Cielo ayuda a aquellos que se ayudan a sí mismos” y llamaba a elegir a los gobernantes no por su sangre sino que por su probada capacidad.

Si bien este debate tenía connotaciones filosóficas, era sobre todo un debate político, pues al negarse o afirmarse la autoridad del Cielo se reflejaba la oposición entre dos formas divergentes de entender el gobierno, una centrada en el rey y otra que abogaba por la meritocracia y la burocracia. Habría de ser, eventualmente, la primera de ellas la que triunfaría, marcando el inicio del pleno reinado de Cheng y el abandono de Shao Gong de la arena política. Con el Rey Mu (956 – 918 a.C.) se inicia el período conocido como Zhou Occidental Medio, y la tradición legalista. Si bien desarrolló el primer código legal sistemático, fue duramente criticado al sostenerse que si hubiese sido un gobernante realmente virtuoso no habría tenido necesidad de implementar leyes ni castigos. Durante este periodo se produce una maduración de la estructura estatal, paralelamente a un proceso de consolidación del sistema feudal. Zhou consolida muy bien una estructura feudal-estatal que le permitieron al rey ejercer una autoridad efectiva sobre otros reinos locales (*kuo*). Este sistema recibió el nombre de *fengjian*, y exigió a los *kuo* apoyo militar, defensa del reino, mano de obra para la labranza de las tierras reales y el pago de un tributo en la forma de productos locales valioso y de un impuesto en

¹³ Según ellos, especialmente Shao Gong (y en verdad por añadidura el Rey Cheng), el Cielo había dado a Zhou un mandato de gobierno eterno e intransferible, y el que luego sería conocido como el Mandato del Cielo (*Tiang Ming*), siendo esta la referencia más antigua que se conoce de él. Dicho mandato, eventualmente, radicaba en el rey y se transmitía de generación en generación.

forma de cereales. En recompensa, los *kuo* tenían independencia política, económica y militar, pudiendo formar sus propios ejércitos. Con el paulatino debilitamiento de la autoridad feudal durante el periodo Zhou Occidental Tardío, estos señoríos ganarán amplia autonomía, llegando a rebelarse contra la casa real. A partir de ellos surgirán los estados de la época de Primavera y Otoño.

Con el *Yi jing* la cosmología se vuelve explícita, consciente, por medio de una reflexión intelectual estrechamente ligada a la religión. El principio de adecuación al entorno es realizado ya no de forma inconsciente (por medio del mero uso empírico de las categorías espacio-temporales) sino que en relación a la adopción consciente de determinadas conductas. Esto implica una modificación del conocimiento, como la capacidad de memorizar las “reglas de adecuación”. El conocimiento intelectualizado se desliga de su utilidad práctica inmediata (la de adecuación), volviéndose válido en sí mismo y prodigando, por tanto, un placer estético antes que empírico. El *Yi jing* da cuenta de una preocupación por la determinación precisa de los ciclos, y por tanto de su control.

Los especialistas de lo religioso o letrados (*ru*), se preocuparon por el control y la eficiencia en los ámbitos ético-social y económico-religioso. La determinación de las diferentes conjugaciones de las *fuerzas naturales* significó asimismo la de los ciclos que ellas conformaban. Tal precisión, directamente relacionada con la búsqueda de control por medio de la exactitud calendaria, astronómica, tuvo repercusiones directas en la vida de los Zhou. Los reglamentados cultos del Cielo y la Tierra, que caracterizaron la religión Zhou (descritos en el *Shi jing*, el *Shu jing* y el *Li jing*), retratan como la religión se adecuaba eficazmente al entorno ecológico de un modo eminentemente económico.

El culto al Cielo (*T'ien*), exclusivo del rey, y el culto a la Tierra (*Tu*), protagonizado por el campesinado, se complementaban en la realización de ese propósito de adecuación ecológico-económica por medio de la realización de diversos ritos y la celebración de diferentes fiestas que son considerados vitales para la mantención del orden cósmico, el cual depende de una conducta *adecuada* tanto del Rey como del campesinado, quienes han de regir sus comportamientos según los ciclos estacionales, tal como lo venían haciendo desde *Longshan*, pero ahora de manera consciente y deliberada. Sin embargo, al ser el monarca el que se encuentra en directa relación con el Cielo (Hijo del Cielo), la virtuosidad de su conducta es considerada primordial y esencial para la armonía entre la existencia humana y los ritmos vitales, estando regida por estrictas normativas. La realización correcta de los ritos por parte de este es fundamental para el orden cósmico; una falta en ellos o en su conducta significaría el fin del *cosmos*, y el retorno al *caos*.

El protagonismo religioso del rey se fundaba en la conexión directa que este aseguraba tener con el Cielo, el cual, a su vez, era entendido como la divinidad que reinaba por sobre todas las restantes del mismo modo que *Shang Di* para los Shang. El Cielo es visto como *la voz del cosmos*, que se manifiesta en los astros, en los armoniosos ritmos de la naturaleza y conociendo sus consejos por medio de los antepasados a través del oráculo. La relación de dicha divinidad, que es entendida como físicamente interactiva con la esfera humana es tan directa que el rey, para reconocer algún problema que afecta al reino, observa el Cielo en busca de alguna alteración astronómica.

La inseparable interrelación entre los órdenes divino y humano sigue observándose en el culto a los antepasados, demostrando que la muerte para la cultura china tiene una significación muy distinta a la de los occidentales. Para los *Zhou* los antepasados eran presencias reales. Ello se evidencia en la sistematización del culto ancestral, así como en la creación lugares sagrados para el culto de los antepasados dentro de las propias viviendas, conocido como Templo Ancestral o de los Antepasados, en el cual se guardaban las tablillas que representaban el alma misma del antepasado.

De acuerdo a lo manifestado, las fuentes de las nociones del *Dào* se remontan a los procesos de expansión de las culturas ancestrales hacia el norte y el oeste de la llanura aluvial del Huang Ho, de donde habría surgido la idea del *Dào* como principio del orden universal impersonal, que, en sus sucesivas elaboraciones metafísicas, sociales, políticas y morales, debía dar vida a todo el pensamiento chino, sea al de Confucio como al de Lao Zi¹⁴.

Según Ferrero (1988), la tabla publicada por Hsu-Ti-Shan, indicaba como los brujos y analistas que rodeaban al rey contribuyeron, cada uno por su lado, a la formación arcaica de la doctrina del Tao, las que tenían como denominador común las preocupaciones cósmicas, puesto que su asesoramiento se refería a la confección del calendario, para asegurar la correspondencia armónica entre el ciclo de las estaciones y el ciclo de la vida agrícola y social. A partir de estas escuelas habría surgido el *Yi jing*, obra metafísica y cosmológica, que luego fue usada como oráculo imperial, a través de una serie de añadiduras y elaboraciones posteriores, de donde provienen las doctrinas confucianas y taoístas¹⁵.

Hsu-Ti-Shan señala como antecedentes directos de la doctrina del Tao, las enseñanzas de los brujos, el *Yi jing*, la escuela de los números (una especie de numerología o numerosofía parecida a la de los pitagóricos), la doctrina de las artes mágicas, de los adivinos, de los astrónomos (y astrólogos), la del Tao Te, y las escuelas de Mo Tzu. A estas se añan la medicina, la higiene sexual, la escuela del calendario y la del Yin Yang, la doctrina de los cinco elementos y la de la inmortalidad¹⁶.

De otro lado, la idea de la armonía entre el cielo y la tierra, y el hombre (representado por el rey) como instancia intermedia entre estos dos ámbitos, son principios comunes a toda la cultura china. Respecto al Tao, Hi-Tzu ofrece la siguiente definición, citada por Ferrero:

*“Yi Yin un aspecto Yin
Yi Yang un aspecto Yang
Che wei Tao eso es el Tao^{17”}*

En este caso, según Ferrero, Hi-Tzu se refiere al “Tao que tiene nombre”, que unido al Tao (indeterminado, previo a la existencia, no manifestado), en la corriente engendradora por la polaridad de los dos principios, el atractivo Yin (receptivo, femenino) y por el expansivo Yang (activo, masculino), es la madre (porque ha dado origen, ha cobijado en su seno) de los diez

¹⁴ Ferrero, O. 1988. *El Tao Te Ching de Lao Tzu. Los Textos Sagrados del Oriente*. Ed. Por Ignacio Prado Pastor. 2ª Ed. Lima, Perú. 256

¹⁵ Ídem, p. 14.

¹⁶ Ídem, p. 15.

¹⁷ *Ibidem*.

mil seres (todos los seres existentes)¹⁸. Otros autores sostienen que el movimiento taoísta también tuvo influencia de los movimientos quietistas¹⁹ del s. VI AC, de los cuales Lao Zi hubiera recibido la aspiración de una forma de vida retirada del mundo para iniciar un camino de descubrimiento del yo mediante la interiorización y la actitud reflexiva sobre la vida. En tal sentido, la búsqueda de la perfección interior implicaba la renuncia y alejamiento de toda pretensión de honores, o placeres del mundo, así como rehuir la acción política y social, para reorientar el yo hacia el interior del sujeto, replegarse sobre sí mismo, desde una perspectiva mística y ontológica. Adicionalmente, combinando las doctrinas de la inmortalidad y del yin yang, los taoístas se proponían incrementar el Yang Sheng (la vida, potencia del Yang).

III Lao Zi y el Dào Dé Jing

III.1 Lao Zi

Aún cuando no se cuentan con datos históricos certeros de Lao Zi, se cree que su nacimiento fue alrededor del año 604 AC. No se conoce su verdadero nombre, puesto que Lao Zi podría significar: “el viejo amigo” o “el viejo gran maestro”²⁰. Lo que se conoce de Lao Zi es un mosaico de leyendas, algunas de ellas fantásticas, como la referida a su nacimiento. De otro lado, se tienen reseñas de que fue el encargado de los archivos de la Corte Imperial de la Dinastía Zhou, y que fuera de esta ocupación llevaba una vida sencilla y modesta. La única descripción contemporánea de Lao Zi se atribuye a Ssu-ma Ch’ien²¹, el primer historiador de China, quien señala que producía una impresión enigmática y la sensación de poseer niveles de entendimiento tan profundos que desafiaban la comprensión corriente²². Según Ssu-ma Ch’ien, Lao Zi siendo ya anciano se entrevistó con el maestro del Justo Medio. Si bien no se tienen registros de dicha conversación, las leyendas sostienen que El Viejo Maestro reprendió a Confucio con las siguientes palabras:

“Estos ejemplos de virtud que buscas en el pasado son de gente ya comida por los gusanos y de la que subsiste solo el nombre. El sabio debe vivir en su tiempo y trazarse su propio camino, para no hallarse rodeado de dificultades. Los mercaderes ricos no enseñan sus tesoros, los guardan en la caja; igualmente el hombre superior parece el más natural y sencillo. Apártate de la vana ciencia. Es cuanto tengo que decirte”²³.

De manera análoga, la tradición atribuye a Confucio las siguientes palabras que expresara luego de su visita a Lao Zi:

“Yo sé que un pájaro puede volar; sé que un pez puede nadar; sé que los animales pueden correr. Las criaturas que corren pueden ser atrapadas con redes; las que nadan pueden ser pescadas con trampas de mimbre; las que vuelan pueden ser abatidas con

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ El quietismo es una actitud mística que se da en diversas religiones, y que busca la unión del individuo con la divinidad en abandono pasivo y en renuncia a la propia iniciativa.

²⁰ Huston, Smith. 1991. *Las Religiones del Mundo: Hinduismo, Budismo, Taoísmo, Confucianismo, Judaísmo, Cristianismo, Islamismo y Religiones Tribales*. 4ª Ed. Editorial Kairós. Berkeley, CA. USA. 402 p.

²¹ En este caso se consigna el nombre tal como está en el texto original de la referencia.

²² *Ídem*, p: 200.

²³ Enciclopedia de Historia Universal. 2005. Los grandes moralistas chinos: Confucio y Lao-Tze. En: *El Origen de las Grandes Religiones*. Ed. Salvat. Tomo VII. p: 98 – 130.

flechas. Pero el dragón escapa a mis conocimientos; el dragón asciende al cielo montado en las nubes y en el viento. Hoy he visto a Lao Zi, y ¡es como el dragón!”.

Se sabe que Lao Zi no predicaba, enseñaba y tampoco escribía libros. Según la tradición, decepcionado de que los hombres no estuvieran dispuestos a cultivar la bondad natural y queriendo apartarse del mundo, abandonó su puesto de archivero de Zhou y se montó en un búfalo para dirigirse hacia el oeste, hacia las montañas del Tíbet. Al llegar al paso de Hankao, el vigilante del puesto fronterizo le pidió que si se retiraba dejase al menos sus enseñanzas escritas. Lao Zi accedió a ello y luego de tres días regresó con el texto del Dao De Jing, (Libro del Poder del Dao)²⁴.

Para Lao Zi, el Dao es lo inmanente, lo que es, ha sido y será, y está más allá del cielo y de la tierra. *“Hay una cosa que ya existía antes que el cielo y la tierra: quieta, vacía. Sola e inmutable. Recorre un círculo y no sale de él. Se puede llamar la madre del mundo. No se sabe su nombre. La llamamos Dao para decir grande..., tan grande que se desvanece; lejana pero que vuelve... Fluye siempre. Es un abismo, que antecede a todas las cosas. Parece que fue antes que Dios*²⁵”.

Diversos autores sostienen que la relación entre el Taoísmo y el Confucianismo guarda la misma correspondencia que la del Yin y yang. Mientras el primero propugna hacerse receptivo al Espíritu para alcanzar la Iluminación (acción pasiva), el segundo representa la acción activa directa para transformar al hombre y al mundo. Sin embargo, la tensión entre las filosofías de Lao Zi y Confucio va más allá de sus posiciones filosóficas, extendiéndose principalmente en el ámbito de lo político. Así lo manifiesta la tradición al señalar que en cierta ocasión Lao Zi reprende a Confucio con las siguientes palabras:

*“Cuando un gran imperio empieza a correr naturalmente, como el agua, se produce la unión del mundo... Conquistar el mundo y querer manejarlo, he visto que fracasa. El mundo es una cosa espiritual, que no puede manejarse. El que la maneja, la echa a perder. El que la quiere retener, la pierde (...) Las carreteras serán hermosas y llanas, pero las gentes irán por malos senderos. Las leyes serán severas, pero los campos estarán llenos de cizaña y los graneros vacíos. Los trajes serán elegantes; todo el mundo llevará espada y comerá viandas exquisitas, algunos tendrán grandes fortunas; pero reinará el desorden y no la justicia (...) Si reina uno verdaderamente grande (según el Dao), apenas el pueblo advertirá que está reinando (...)*²⁶”

III.2 El Dào Dé Jing

El Dào Dé Jing (道德經) es el libro más importante de la filosofía taoísta. Se atribuye su escritura a Lao Zi, aún cuando diversos investigadores sostienen que se trata de una recopilación de textos incluso anteriores. Probablemente fuera escrito alrededor del año 600 AC. En 1993 fue encontrada la versión más antigua conocida del texto, escrita en tabletas de bambú, fue encontrada en una tumba cerca de la ciudad de Guo Dian (郭店, Hubei, datada alrededor del año 300 AC). Las Tabletillas de Guo Dian comprenden 800 tabletas de bambú con un total de 13,000 caracteres, de los cuales unos 2,000 corresponden con el Dao De Jing,

²⁴ Huston, S. 1991. Op. Cit. p: 201.

²⁵ Enciclopedia de Historia Universal. 2005. Op. Cit. p: 120.

²⁶ Enciclopedia de Historia Universal. 2005. Op. Cit. p: 127.

incluyendo 14 versos antes desconocidos. Tanto el texto de Ma Wang Dui, encontrado en 1973 y fechado entre la tercera y la primera década del siglo II AC, como el texto de Guo Dian son en general consistentes con los textos ya conocidos, excepto en el orden de los capítulos y otras variantes gráficas²⁷.

El *Dào Dé Jing*, traducido como "El libro del Camino y de su Virtud", es un texto pequeño que consta de 81 capítulos escritos en verso. La palabra *Tao*²⁸ es frecuentemente traducida como *vía* o *camino*. La idea es la de un principio primordial, anterior a toda manifestación, más allá de todo nombre, origen de todo y al cual todo debe retornar. Se trata del camino por excelencia y no de un camino²⁹. La palabra *Te* puede ser entendida como *eficacia*, manera de conformarse a (Tao). También ha sido traducida como *virtud* (en el sentido del latín clásico *virtus* cuya raíz *vis* –fuerza, del sánscrito *var*, no tiene connotación moral) y también por *poder*³⁰. El término *Ching* originariamente significaba *tejido*, *trama*, y luego adquiere el sentido común de libro, y por excelencia, *libro sagrado*, *libro canónico* o *clásico*, aunque no fuera incluido en la selección de los cinco clásicos por los confucianos.

El texto busca transmitir la idea del *Dào*, y la manera como debe obrar el hombre santo, sabio que conoce y sigue los designios del *Dào*, y los gobernantes para dirigir sabiamente.

IV El Taoísmo

IV.1 El Taoísmo Filosófico

El Taoísmo constituye un sistema filosófico basado en el *Dào Dé Jing*, texto atribuido a Lao Zi. La esencia de la filosofía taoísta se encuentra en la intuición intelectual del *Dào*, principio metafísico anterior a la existencia, a través de la introspección y la meditación. En tal sentido, la vida humana consiste en el discernimiento del sentido del *Dào* como guía para alcanzar la sabiduría acerca de los asuntos del cielo y del mundo.

El Taoísmo fundamenta la existencia en tres principios: uno pasivo, otro activo y un tercero conciliador de las anteriores. Los dos primeros se oponen y complementan simultáneamente, siendo interdependientes entre sí, pero conformando una unidad indivisible y absoluta. Estos principios son el Yin (fuerza pasiva/sutil, femenina, húmeda...) y el Yang (fuerza activa/concreta, masculina, seca...). El tercer principio es el *Dào*, que es anterior a la unidad, contiene al Yin y al Yang, es origen de la existencia y causa del movimiento.

El Taoísmo filosófico es fundamentalmente reflexivo, y no busca otro fin más que comprender el *Dào* y mantener su virtud (Dé) mediante la acción prudente o la práctica del Principio de la No Acción (*wu wei*), que para el taoísmo significa efectividad pura. Consiste en un tipo de actividad pasiva que reduce los conflictos intrapsíquicos, interpersonales y con el mundo. En este sentido, el Taoísmo filosófico constituye una actitud frente a la vida, la búsqueda de la

²⁷ *Dào Dé Jing*. 1978. Prólogo al *Dào Dé Jing* basado en el texto de Ma Wang Dui. Traducción realizada por Juan Ignacio Preciado.

²⁸ Se respeta la denominación usada en el texto de la referencia.

²⁹ Ferrero, O. 1988. Op. Cit. p: 10

³⁰ *Ibidem*.

comprensión intelectual del Dào para alcanzar una sabiduría sobre la vida misma, y una forma racional de vivir no consumiéndola de manera inútil o exhaustiva, ausente de conflictos. Para el Taoísmo filosófico la inmortalidad consistía en la superación de la condición humana mediante la autosuperación del ser en armonía con la naturaleza y comunidad con el entorno, en base a la mutación constante que enseña el Dào.

El Principio Wu wei

El objetivo del taoísmo filosófico es amoldar la vida humana al Dào, mediante la práctica del principio de *Wu wei*, la actividad suprema y la relajación suprema.

“(…) Por eso el que sabe ser [聖人, shengren] se limita a ocuparse de las cosas dejando hacer [無為, wuwei] y comunica su decir dejando hablar (...).” (Dào Dé Jing, Cap. 2)

El término 無 [wu] significa *apartar o dejar a un lado*, y 為 [wei] significa *hacer algo*; por tanto, la traducción literal de 無為 sería: *hacer algo apartándose o dejándose uno de lado*. El principio de *wuwei* no alude a la inacción, sino ese inmediato y espontáneo hacer que consiste en el deber ser de cada cosa, de modo que consista en *“ponerse a hacer (algo) sabiendo lo qué se hace y sin (pretender) que se hace”³¹*.

El *wu wei* es la acción suprema, la complacencia preciosa, la simplicidad y la libertad que fluye de nosotros, o a través nuestro cuando nuestros egos individuales y esfuerzos conscientes se rinden ante un poder que no les es propio. En cierta forma es la virtud abordada desde una dirección diametralmente opuesta al confucianismo. También implica relajar la mente consciente, para entregarse al fluir del devenir. Sólo así es posible evitar la ley del esfuerzo revertido, por la cual, cuanto más esfuerzos hacemos, más atraemos el efecto contrario al deseado, principio derivado de yin y del yang³². Adicionalmente es necesario ajustar las bases del ser al Dào y dejar que la conducta fluya espontáneamente, a fin de que la vida quede impregnada de una fuerza infinitamente sutil, infinitamente compleja, en una consumada gracia nacida de una vitalidad abundante que no tiene necesidad alguna de brusquedad o violencia. Así el Dào fluye a través del ser hasta que no hay febrilidad ni desequilibrio³³.

*“La gran fuerza activa se manifiesta
Siguiendo de cerca al Dào
La naturaleza del Dào
Es vaga e indistinta
Pero, aunque vaga e indistinta,
Hay formas en su seno
Aunque misteriosas e incomprensibles,
Hay existencias en su seno,*

³¹ Dào De Jing. Texto del Camino y su Virtud. Traducción y notas de Alberto del Río Núñez. 2004

³² Smith, H. 1991. Op. Cit. p: 212.

³³ *Ibidem*

¡Tan profundas y sutiles son!

*En su seno está la esencia,
y siendo su esencia veraz,
la razón de su veracidad está en su seno.*

*Desde el tiempo de los tiempos hasta hoy,
no se detienen sus manifestaciones.
De él surgió lo primordial
¿Cómo sé que así fue lo primordial?
Por estas formas” (Cap. XXI Dào Dé Jing. Traducción de Ferrero, 1988)*

El Dào es la encarnación de la sutileza, la sencillez y la libertad, efectividad pura en la que no se malgasta esfuerzo en discutir o exteriorizarse; rara vez se nota, porque visto desde el exterior, el *wu wei*, siempre en armonía, nunca forzado, radica en la forma en que busca los espacios vacíos de la vida y la naturaleza, y los atraviesa³⁴:

*“Buen caminante no deja huellas
Buen orador no ofrece blancos
Buen contador no necesita ábacos
Buen cerrajero no usa cerrojos
Y sin embargo no se puede abrir*

*Amarra bien sin cuerdas ni nudos
Y nadie podrá desenredar” (Cap. XXVII Dào Dé Jing. Traducción de Ferrero, 1988)*

*“La suprema bondad es como el agua,
sin oposición llega a todos.
Habita en los lugares que los hombres aborrecen*

*Así, acercándose al Dào
Uno se mantiene en armonía en su sitio (...)
Porque no se impone,
Ningún reproche le cabe” (Cap. VIII Dào Dé Jing. Traducción de Ferrero, 1988)*

El agua, con su naturaleza infinita y fortaleza incomparable es semejante al *wu wei*. Quien sigue el camino del Dào y practica el Wu wei trabaja sin trabajar, actúa sin esfuerzo, persuade sin argumento, es elocuente sin retórica, y logra resultados sin recurrir a la violencia, la coacción ni la presión, pasa inadvertido pero su influencia es decisiva.

El *taoísmo* filosófico excluye el concepto de *ley* y lo sustituye por el de *orden*. Es decir, las cosas son de determinada manera debido a que su posición en un universo en permanente movimiento les confiere una naturaleza que las obliga a ese comportamiento³⁵.

³⁴ *Ibidem*

³⁵ Así lo explica Dong Zhong shu, filósofo chino del siglo II AC: “Cuando se vierte agua en el suelo ésta evita las partes secas y a va hacia las que están húmedas. Si dos troncos se colocan en el fuego, éste evita el mojado y enciende el seco. Todas las cosas

IV.2 El Taoísmo Religioso:

El taoísmo como religión se funda hacia el s. III AC, pero recién en el s. II AC se convierte en un movimiento religioso organizado. El fin fundamental de la práctica religiosa taoísta se centra en alcanzar la inmortalidad, que también puede ser entendida como longevidad en plenitud. Para ello se proponía una vida armónica y de acuerdo a los principios de la naturaleza.

La Iglesia taoísta (Dào Chiao, o *taoísmo eclesiástico*, o *enseñanza taoísta*) se entronizó en un panteón entre cuyas deidades se encuentra Lao Zi, quien fuera consagrado como un *inmortal*, pasando a convertirse en un dios taoísta que preside un ingente número de héroes folclóricos, generales famosos y sabios, los cuales también alcanzaron la inmortalidad. Hacia el s. II DC, Zhang Dao Ling se investió como el primer prelado del taoísmo religioso. Como sacerdote imperial Zhang Dao Ling sincretiza la religión tradicional china con el Taoísmo, a fin de renovar el culto religioso imperial e instaurar el taoísmo teísta como doctrina de culto, pese a que esta interpretación religiosa es contraria al taoísmo filosófico.

De la Iglesia taoísta también surgieron textos sagrados revelados, los cuales fueron aceptados sin reserva por sus adeptos. Dichos textos ofrecen descripciones de rituales que deben ser seguidos con exactitud para conseguir efectos mágicos que permiten el acceso de los pobladores comunes al poder cósmico de la vida. Según Huston Smith, la "magia" del taoísmo eclesiástico debe entenderse en sentido tradicional, y concretamente religioso. Tradicionalmente se entendía la magia *"como el medio para recurrir a los poderes superiores, ocultos, para utilizarlos en el mundo visible. Si nos basamos en el supuesto de que existen poderes superiores, lo sutil gobierna lo denso, -la energía gobierna la materia, la conciencia gobierna la energía, la supraconciencia gobierna la conciencia-, la magia permitió el acceso a estos poderes³⁶".*

El taoísmo religioso asimiló elementos del confucianismo, budismo y las religiones folclóricas regionales. Entre las prácticas religiosas características del Taoísmo destacan el culto a los antepasados y a las deidades taoístas.

rechazan lo que es distinto y siguen lo que es igual. Del mismo modo, las cosas hermosas llaman a otras cosas en la clase de las hermosas, las repulsivas llaman a otras en la clase de las repulsivas. Esto proviene del modo complementario en que se corresponden las cosas de la misma clase. Las cosas se llaman unas a otras, lo igual con lo igual; un dragón trayendo lluvia; un abanico apartando el calor; el sitio donde ha estado un ejército, llenándose de zarzas... Las cosas, hermosas o repulsivas, tienen todas un origen. Si se cree que construyen el destino es porque nadie conoce dónde está su origen. No hay ningún suceso que no dependa para su inicio de algo anterior, a lo que responde porque pertenece a la misma categoría, y por eso se mueve".

³⁶ Smith, H. 1991. Op. Cit. p: 209.

V. Fuentes de la Noción del Dào:

V.1 Yi jing

El *Yi jing* (Libro de los Cambios, o de las Mutaciones)³⁷ describe todas las posibles mutaciones de las “fuerzas naturales” constituyentes del *cosmos*, el cual, en tanto ordenado cíclicamente es susceptible de ser predecible; y las consecuentes conductas adecuadas a él, en virtud a que el orden natural y el humano no conforman sino un Uno. Tal adecuación se da tanto a nivel moral (como virtud) como a nivel social (adecuación a la estructura familiar). De este modo, toda la vida está regulada por determinadas formas de adecuación al orden natural.

El *Yi jing*, uno de los Cinco Clásicos de la Literatura china, contiene las primeras referencias del Dào. De la traducción y los comentarios hechos por Richard Wilhelm del *Yi jing*³⁸, citamos algunas referencias al Dào:

- I. 乾 CH'IEN / LO CREATIVO³⁹
☰ arriba CH'IEN Lo Creativo, El Cielo
☷ abajo CH'IEN Lo Creativo, El Cielo

EL DICTAMEN

*Lo Creativo obra elevado logro,
propiciando por la perseverancia.*

En la interpretación de este pronóstico Wilhelm comenta: “(...) *Transferidas al terreno humano, estas cualidades muestran al grande hombre en camino hacia el gran éxito: “Al contemplar con plena claridad las causas y los efectos, él consume en tiempo justo las seis etapas y asciende en tiempo justo por estos seis peldaños como sobre seis dragones, elevándose al cielo”. Los seis peldaños son las seis posiciones individuales del signo, que más adelante se representan bajo la imagen del dragón. Como camino hacia el logro aparece aquí el reconocimiento y la realización del sentido del universo (Dào) que, en cuando ley perenne, y a través de fines y comienzos, origina todos los fenómenos condicionados por el tiempo (...)*”⁴⁰.

³⁷ El *Yi jing* se compone, de 8 trigramas (*Bagua*), cada uno de los cuales es un conjunto de tres líneas (quebradas o rectas), una determinada “fuerza natural”, una cualidad (inherente a ella), un accidente geográfico y un miembro familiar. Las imágenes del *Yi jing* retratan diferentes configuraciones de fuerzas naturales y su relación con determinadas actitudes por parte del ser humano, las que le permiten adecuarse al orden natural y, de ese modo, ser “virtuoso” o “noble”. En el *Yi jing* cada fuerza natural es representada por medio de un trígama, es la conjugación de dos de ellos la que conforma un hexagrama y, con ello, una imagen o “conjugación de fuerzas” determinada. A partir de estos 8 trigramas, se conforman los 64 hexagramas, que resultan de todas las combinaciones posibles de ellos. Para los *Zhou*, y luego también para los confucianos y muchas otras escuelas filosóficas “clásicas”, los 64 hexagramas reflejaron, pues, todas las configuraciones naturales posibles y, con ello, la estructura misma del *cosmos*.

³⁸ Wilhelm, Richard. 2002. *I Ching. El Libro de las Mutaciones*. Ed. Pérez Galdós. Barcelona, España. 361 p.

³⁹ “El signo se compone de seis trazos no partidos. Los trazos no partidos corresponden a la protoenergía o energía primaria, luminosa, fuerte, espiritual, activa. El signo es total y uniformemente fuerte en su naturaleza. Puesto que no lo afecta ninguna debilidad, es, en sí mismo, de acuerdo con su cualidad intrínseca, la fuerza, la energía. Su imagen es el cielo. La fuerza, la energía, se representa como entidad no condicionada por determinadas circunstancias espaciales. Se la concibe por lo tanto como movimiento (...)”. *Ídem*, p: 11.

⁴⁰ *Ídem*, p: 13.

9. 小畜 Hsiao Ch'u / LA FUERZA DOMESTICADORA DE LO PEQUEÑO

- ☰ arriba SUN Lo Suave, El viento
☷ abajo CH'IEN Lo Creativo, El cielo

LAS DIFERENTES LÍNEAS

Al comienzo un nueve significa:

Retorno al camino (Dào). ¡Cómo podría ser una falla!

¡Ventura!

“Forma parte de la característica de lo fuerte arremeter hacia adelante. Pero con ello lo fuerte entra en el terreno de los refrenamientos, de la inhibición. Por eso retorna hacia el camino que corresponde a su situación y donde se siente libre para avanzar o retroceder. Es bueno y razonable no pretender obtener algo a la fuerza, violentamente; esto conforme a la naturaleza del asunto, trae ventura⁴¹”.

11. 泰 T'ai / LA PAZ

- ☰ arriba K'UN Lo Receptivo, La Tierra
☷ abajo CH'IEN Lo Creativo, El cielo

LA IMAGEN

Cielo y Tierra se unen: la imagen de La Paz

Así reparte y completa el soberano

El curso (Dào) de cielo y tierra

Fomenta y ordena los dones de cielo y tierra

Con lo cual asiste el pueblo

17. 隨 Sui / SEGUIMIENTO

- ☰ arriba TUI Lo Sereno, El Lago
☳ abajo CHEN Lo Suscitativo, El Trueno

LAS DIFERENTES LÍNEAS

Nueve en el cuarto puesto significa:

El Seguimiento crea éxito. La perseverancia acarrea desventura.

Recorrer el camino (Dào) con veracidad

aporta claridad.

¿Cómo podría haber en ello una falla?

⁴¹ Ídem, p. 63.

24. 復 FU / EL RETORNO (EL TIEMPO DEL SOLSTICIO)
- ☰ arriba KUN Lo Receptivo, La Tierra
- ☷ abajo CHEN Lo Suscitativo, El Trueno

EL DICTAMEN

El Retorno. Éxito.
Salida y entrada sin falla.
Llegan amigos sin tacha.
Va y viene el camino (Dào)
Al séptimo día llega el retorno.
Es propicio tener adonde ir.

V.2 Yin – Yang

La doctrina del Yin y Yang se fundamenta en la naturaleza dual de todo lo existente en el universo. Cada ser, objeto o pensamiento posee un opuesto complementario del que depende para su existencia y que a su vez existe dentro de él mismo. De esto se deduce que nada existe en estado puro ni tampoco en absoluta quietud, (nada es completamente yin, ni completamente yang), sino en una continua transformación en su contrario y viceversa, en un equilibrio dinámico en el cual se consumen y generan mutua y eternamente. Cuando uno aumenta demasiado, se torna en su contrario, dando cuenta de la naturaleza cíclica de los fenómenos naturales y cósmicos. El Yin y Yang son principios metafísicos y en forma subordinada, aspectos de la naturaleza del cosmos, de la especie humana, de los animales, de las plantas y hasta de las cosas, que no son concebidas como inanimadas, porque llevan fuerzas yin y yang.

La dualidad procede de la unidad, la cual es a su vez engendrada por el Dào, principio indeterminado anterior a la unidad. Así lo encontramos en el siguiente texto:

“Transformaciones del Dào

El Dao engendra la unidad

La unidad engendró la dualidad.

La dualidad produjo la tríada

La tríada dio vida a los diez mil seres

El Dào sin nombre, engendra al Dào manifiesto, madre de las cosas
 El Dào manifiesto engendra al Yin y al Yang (la dualidad)
 La energía vital (Qi) se manifiesta en la tríada (cielo, tierra, hombre) y
 a partir de ellos en todas las cosas existentes

Los diez mil seres tiene el yin en sus espaldas,

llevan el yang entre sus brazos.

De la mezcla de sus alientos vitales

los dos reciben su vital armonía (...)” (Cap. XLII, Dào Dé Jing)

Siendo el Dào el principio generador de todas las cosas, que da origen al Yin y al Yang, es a veces considerado equivalente o asociado a los conceptos de Wuji y Taiji, o representado por estos. El *Wujitu*, (Gráfico del Wuji) representa el estado indiferenciado del universo anterior al taiji. El *taiji*, ("gran extremo", "gran polaridad", "gran división") alude a la infinitud del tiempo, y por ende de los cambios; extremos opuestos que sin embargo se cierran sobre sí mismos

dada su naturaleza cíclica, siendo representado por el círculo vacío. Si bien admite interpretaciones diversas, la mayor parte de ellas se basan en el siguiente comentario del *Yijing Jicizhuan*:

“Las mutaciones tienen un gran extremo, del que nacen los dos aspectos (el yin y el yang), de los que a su vez nacen cuatro figuras, de las que a su vez nacen los ocho trigramas que determinan lo favorable y lo desfavorable, y de las que nacen los acontecimientos humanos”

El Zhouzi taijitu (周子太極圖, Zhōuzǐ tàijítú), o Taijitu del maestro Zhou, es el símbolo de la correspondencia mutua entre el Ying y el Yang. Aparece por primera vez en el *Taijitushuo* ("Explicación del taijitu"), comentario atribuido al filósofo neoconfuciano del siglo XI Zhou Dunyi, y particularmente asociado a la práctica taoísta de la alquimia interna⁴². Zhu Xi, en el siglo XII, reelaboró una versión más amplia del *Taijitushuo* en la que hace una interpretación del símbolo y de sus conceptos asociados.

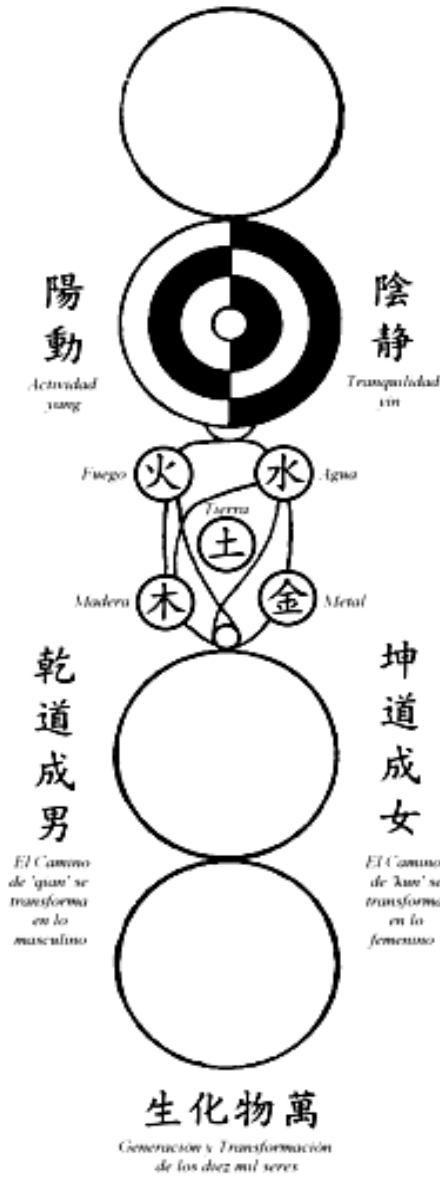
El Dào da origen, desde la no diferenciación o Wuji, a la dualidad (yin y yang), luego a los cinco elementos, y finalmente a los diez mil seres (círculo inferior). Leído en sentido inverso, también representa el regreso al Dào, al principio primordial, en un camino de retorno y purificación del qi, para alcanzar la inmortalidad.

Según la obra *Yitu mingbian* (易圖明辨), "Discernimiento sobre los diagramas de las mutaciones", de Hu Wei (胡渭, 1633-1714), dinastía Qing, el **Xiantian taijitu** (先天太極圖, *xiāntiān tàijítú*), o "Taijitu de los primeros tiempos", representa la alternancia entre los qi (energía vital), yin y yang, inconcebibles el uno sin el otro y que ocultan cada uno en su interior el germen del contrario. Esta versión a veces aparece rodeada por los ocho trigramas (八卦, bāguà o pakua) del Yi jīng.

⁴² Según la tradición, Zhou Dunyi no sería el autor del Taijitu, sino que habría sido creado con el Wuji, y otros diagramas rituales, por Chen Bo (陳搏), nacido en el período de las Cinco Dinastías y muerto durante la dinastía Song. El conjunto habría sido transmitido a Zhong Fang (種放), después a Mu Xiu (穆修, 979-1032) y por último a Li Gai (李溉) antes de llegar a Zhou Dunyi. Xiao Yingsou (蕭應叟), taoísta de tiempos de la dinastía Song del Sur y Zhang Yuchu (張宇初), lo incluyeron en sus obras.

周敦頤太極圖

El Anjato de Zhou Dunyi



“Así es como:

Ser y no-ser se engendran uno a otro.

Lo difícil y lo fácil mutuamente se integran.

Ancho y angosto se forjan uno a otro

Alto y bajo se corresponden uno a otro

Voz y tono se armonizan uno a otro (...)” (Cap. II, Dào Dé Jīng)

Las categorías, atributos que acompañan al Yin y al Yang, son:

Yin 陰 / 阴	Yang 陽 / 阳
<i>receptividad</i>	<i>suscitativo</i>
<i>oscuridad</i>	<i>luz</i>
<i>silencio</i>	<i>sonido</i>
<i>frío</i>	<i>calor</i>
<i>quietud</i>	<i>movimiento</i>
<i>femenino</i>	<i>masculino</i>
<i>pasivo</i>	<i>activo</i>
<i>tierra</i>	<i>cielo</i>
<i>luna</i>	<i>sol</i>

V.3 Las Analectas

En Las Analectas (*Lun Yu*), o los Dichos de Confucio, recopilación de frases atribuidas a Confucio, recopiladas y editadas por sus discípulos (s. III AC) se hacen referencias al Dào, identificándolo como la finalidad de la existencia humana, así como síntesis de las enseñanzas filosóficas, y fundamento de la armonía y concordia de las relaciones del hombre con el cielo, así como de las relaciones entre los hombres.

[4.8]

“—Si se ha seguido el camino [=道, Dào] durante el día, bien se puede morir al ocaso”.

[4.15]

“El Maestro dijo:

—¡Atended, mi camino [道, Dào] es uno de principio a fin!

Ceng replicó:

—Sí, así es.

El Maestro salió y uno que entraba preguntó:

—¿Qué ha dicho [el maestro]?

Ceng respondió:

—El camino del maestro es la fidelidad [al deber ser del ser humano] [忠, zhong] y

la reciprocidad [en las relaciones con los hombres] [恕, shu], eso es todo”.

[15.40]

“—Los que van por distinto camino [道, Dào] no pueden hacer proyectos en común”.

V.4 Significados de Dào:

En su sentido semántico, el término Dào (道) puede ser entendido como: camino, curso; manera, modo; proceder, uso; vía, ruta; pauta, guía; dirección, orientación; disposición, determinación; decir, discurrir; caminar, andar; dirigir(se), conducir(se). Sin embargo, el contenido del sentido filosófico del término, es mucho más profundo. Del Rio, (2004) en su traducción del Dào De Jing señala que posiblemente la traducción más comprensiva del sinograma correspondiente al Dào, sea la de “llegar a ser así”, entendida esta expresión como un llegar a ser *tal como se debe ser*; entendido también que el dejar de ser como es debido, y volver a ser lo bien o mal acostumbrado, es una posibilidad ineludible de, a cada paso, salir(se) del camino (que en sí mismo contiene al deber ser). Lo dicho concuerda con el significado etimológico del carácter 道 —formado a partir de los radicales 辵 (ir, pasar) y 首 (previo, rector, cabeza)—, cuya significación primaria vendría a ser: “ir previo” o “pasar rector” o “llegar a ser con fundamento⁴³”. Esta palabra se comenzó a utilizar de forma habitual con un significado más espiritual y filosófico para hacer referencia al *Camino de la Naturaleza* o *Camino de los Cielos*. Lao Zi y Confucio predicaban el abandono de nuestro propio camino para seguir, en su lugar, *el Gran Camino*. El significado del 道 depende del contexto y puede referirse a un término filosófico, cosmológico, religioso, moral, racional, de conocimiento, de gusto, de verdad o de deber.

El Dào que no se nombra escapa a toda percepción, concepción o comprensión porque excede las capacidades del entendimiento o la imaginación de la razón humana. Este Dào, inefable y trascendente es, sin embargo, fundamento de la existencia. Por encima de todo, detrás de todo, y debajo de todo se encuentra el útero del que surge y al que retorna toda existencia⁴⁴.

camino poder caminar	no siempre camino
	;道可道 , ;非常道 ;
nombre poder nombrar	no siempre nombre
	;名可名 , ;非常名。
sin nombre de cielo y tierra	ser fundamento
	;無名天地 ;之始 ;
con nombre de diez mil seres	ser madre
	;有名萬物 ;之母。
si siempre sin apego	entonces ver su dentro
	;故常無欲 ;以觀其妙 ;
siempre con apego	entonces ver su fuera
	;常有欲 ;以觀其徼。
estos dos aspectos a una salir	aunque distintos nombres
	;此兩者同出 ;而異名 ,

⁴³ Dào De Jing. Texto del Camino y su Virtud. Traducción y notas de Alberto del Río Núñez. 2004

⁴⁴ Smith, H. 1991. Op. Cit. p: 202.

ser a una llamar indecible
;同謂之玄。
indecible aun mas indecible
;玄之又玄，
de diversidad ilimitable ser puerta
;眾妙 ;之門。

“Camino [道, Dào] que puede ser caminado, no es el camino de siempre [el Dào]; nombre que puede nombrarlo, no es el nombre de siempre. Sin nombrar, del cielo y la tierra es fundamento; ya nombrado, de los diez mil seres es madre. Si a cada paso sin apego [欲, yu], puede percibirse su dentro [妙, miao]; mas si apegado se permanece, entonces se percibe tan sólo su fuera [徼, jiao]. Estos dos aspectos de lo mismo a una se manifiestan, aunque con nombres distintos. Tal ser a una es llamado “lo indecible” [玄, xuan]. [En] lo indecible cada vez más indecible, [se abre la] puerta de la ilimitable [妙, miao] diversidad⁴⁵”.

El Dào como principio fundamental de la existencia confronta a Lao Zi con el misterio básico de la vida. De allí que, aunque no pueda negarse su inefabilidad, resulta igualmente ser grandioso⁴⁶.

“Antes de nacer el cielo y la tierra había algo íntegro y completo, algo tan solitario y silencioso como independiente e inalterable, algo de proceder cíclico [retornante, recurrente] y sin coacciones, algo en suma apto para ser tomado como origen del cielo y la tierra. No conozco su nombre, así que mediante signos lo llamo “Dào” [道, llegar a ser previo].

Forzado a describir su modo de ser lo llamo “grande”: grande es por seguir pasando, sigue pasando por llegar lejos, llega lejos por volver a sí mismo. Luego grande es el Dào, grande es la tierra, grande es el cielo y grande es también el ser humano. Pues cuatro grandezas hay dominándolo todo y una es la grandeza del hombre que se mantiene en lo suyo [que acata su ley propia].

La ley del hombre es ser fiel a la tierra, la ley de la tierra es ser fiel al cielo, la ley del cielo es ser fiel al Dào, la ley del Dào es ser fiel a sí mismo [自然, ziran].

(Dào Dé Jing, Cap. 25. Traducción de Del Río, 2004).

⁴⁵ Del Río Núñez. 2004. Op. Cit. p: 2.

⁴⁶ Smith, H. 1991. Op. Cit. p: 202.

Si bien el Dào es un concepto trascendente, abstracto, o metafísico, también puede ser inmanente. En este sentido, puede ser entendido como la vía del universo, norma, ritmo o poder propulsor de la naturaleza, principio organizativo que subyace y también fluye en la vida misma, ya que cuando el Dào toma este sentido, se encarna e informa todas las cosas. Si bien nada escapa a los cambios del Dào, este benigno; grácil en lugar de abrupto, fluido en lugar de vacilante, infinitamente generoso, da vida a todas las cosas, por lo cual es llamado “madre del mundo”, que se manifiesta en lo tangible⁴⁷.

El que no tiene origen

*El Dào es un recipiente huevo,
Lo usas y nunca se llena.
¡Cuan profundo e insondable es!
Parece anterior a todo
Redondea sus ángulos,
Desenreda sus marañas,
Suavizan su resplandor,
Se adapta a su polvo,
¡Tan hondo! Y sin embargo siempre está presente.*

*Nadie sabe de quién es hijo,
Parece antepasado de los dioses. (Cap. IV, Dào Dé Jing)*

La Mente vacía

*La gran fuerza active se manifiesta siguiendo de cerca al Dào
La naturaleza del Dào
Es vaga e indistinta;
Pero, aunque vaga e indistinta,
Hay formas en su seno.
Aunque misteriosas e incomprensibles,
Hay existencias en su seno.
¡Tan profundas y sutiles son!*

*En su seno está la esencia,
Y siendo su esencia veraz,
La razón de su veracidad está en su seno.*

*Desde el tiempo de los tiempos hasta hoy,
no se detienen sus manifestaciones.
De él surgió lo primordial
¿Cómo sé que así fue lo primordial?
Por estas formas. (Cap. XXI, Dào Dé Jing)*

⁴⁷ Ibídem.

El Dào es también una guía para la vida humana, la cual tiene que adecuarse a las normas del universo para alcanzar y mantener la armonía entre el cielo, la tierra y el hombre, lo cual constituye la fuente de la felicidad. Adicionalmente, la doctrina taoísta propone el abandono de los deseos, de las falsas ciencias, de las pretensiones de poder u honor, por una vida sencilla, adecuada a los ritmos de la naturaleza, pero sobretodo al Dào.

Identificación con el Dào

Aquél que poco habla, es natural.

Una tormenta no dura una mañana.

Una lluvia torrencial no puede durar un día entero.

¿De dónde proceden? Del cielo y la tierra

Si el cielo y la tierra no pueden hacer que estos cambios

Duren eternamente, ¡Mucho menos el hombre!

Quien sigue el camino del Dào, se identifica con el Dào

Quien tiene virtud, se identifica con la virtud

Quien tiene defectos, se identifica con los defectos.

Aquél que se identifica con el Dào

Recibe la bienvenida del Dào

Aquél que se identifica con la virtud,

Recibe la bienvenida de la virtud.

Aquél que se identifica con la pérdida,

Recibe la bienvenida de la pérdida.

El que no tiene fe,

No puede pedir fe a los demás. (Cap. XXIII, Dào Dé Jing)

Fomentar la humildad

Quien se desdobla quedará entero

Quien se inclina será enderezado

Quien está vacío será llenado.

Quien anda andrajoso será adornado.

Poseer poco es adquirir

Poseer mucho es el error.

Por eso el sabio está consigo mismo

Y se vuelve arquetipo del mundo

No se luce y por eso resplandece

No se justifica y por eso brilla

No se alaba y por eso es alabado

*No se exalta y por eso es exaltado
Como no discute con nadie,
En el mundo no hay quien dispute con él*

*Lo que dijeron los antiguos
De que "el medio será entero"
¿acaso son palabras vanas?
Por eso mantiene su integridad (Cap. XXII, Dào Dé Jīng)*