



Leer el Dao De Jing

Autor: Dr. Marcos Díaz Mastellari

Leer el Dao De Jing

Una cita fundamental de Lin Yu Tang

“Si existe un libro entre todos los que componen la literatura Oriental y que debiera leerse antes que los otros, es, en mi opinión, el Libro de Dao de Lao Zi.

Si hay algún libro que pudiera pretender ser para nosotros el intérprete del espíritu de Oriente, o que fuera necesario para entender las características del modo de ser chino, incluyendo literalmente “los caminos que se hayan en la oscuridad”, ese es El Libro de Dao.

(Fin de la cita.)

Leer el Dao De Jing, comprenderlo hasta asir con firmeza lo esencial de su mensaje, es indispensable para penetrar el pensamiento médico clásico chino y para operar adecuada, consistente y coherentemente en Medicina China Tradicional.

No es un ejercicio sencillo. Todo lo contrario.

Requiere de una lectura intrincada, llena de vericuetos, pero vale la pena para descifrar un legado milenario que pareciera obra de un adelantado más allá de la naturaleza humana imaginable.

Aquí solo se expondrá un resumen de algunos resultados relevantes, por lo que debe comprenderse como una invitación a un estudio más pleno y mejor.

Introducción

Cada libro, cada vez que alguien lo lee, incluso cuando una misma persona lo relea, en mayor o menor medida se transforma en un libro nuevo. Cada lector hace de cada libro su libro. Es difícil que otra persona lo comprenda exactamente igual.

Una obra, más que lo que su autor quiso expresar, es lo que el lector hace de ella en su conciencia.

Una traducción, por fiel que fuere, siempre va a diferir de la obra original, no solo porque una idea, al transformarla en palabras, no se puede expresar de manera idéntica en otro idioma, sino porque en la selección de las palabras adecuadas para expresarlas con la mayor exactitud, necesariamente mediará como interfase generadora de información adicional, la interpretación del traductor.

El traductor, al leer, interpreta, con lo que transforma y crea, y es su creación la que convierte al otro idioma, nunca la idea original del autor.

Si esto sucede entre idiomas con raíces comunes como entre el español y el italiano, el francés o el inglés, ¿qué no sucederá entre cualquiera de estos y el mandarín, aún si el texto original hubiere sido redactado en este idioma?

Si adicionalmente se trata de emplear una palabra o una frase corta que preserve una estructura formal dada, es inevitable que se filtren e induzcan novedosos matices de seductores.

Estas razones nos han llevado a la conclusión de que, la única manera de ser lo más preciso posible sin dejar de ser consecuente y sin disimular la percepción del interpretador tras supuestas palabras originales, es explicando el sentido que a cada

frase se ha encontrado dentro de cada contexto concreto y dentro del contexto general del libro mismo.

Se han estudiado y comparado 16 versiones del Dao De Jing.

Las que se han considerado fundamentales por sus contribuciones al esclarecimiento del sentido íntimo del texto son las de Lin Yu Tang, Ren Ji Yu, Stephen Mitchell, Jerry O. Dalton y Gia Fu Feng.

No se interpretan todos los capítulos del texto. Se hace énfasis en los nueve primeros, y en los capítulos 33 y 80.

A juicio nuestro, en los capítulos analizados está lo esencial del contenido y del sentido del libro, y de su carácter de precursor de lo que hoy se ha dado en llamar bioética.

Sin embargo, en cada uno de estos capítulos se citan, al menos parcialmente, aquellos con los que tienen un vínculo más estrecho que contribuyen a facilitar una mejor comprensión dentro de un contexto de mayor amplitud.

Generalidades

Los conceptos contenidos en el Dao De Jing, como toda la actividad cognitiva humana, son el resultado de un proceso de desarrollo histórico y social.

Categorías incluidas en él, como Yin y Yang, por ejemplo, aparecen citadas en textos anteriores.

Las ideas que en el Dao De Jing se exponen pueden ser, originales de Lao Zi o asumidos por él. Ese no es, a juicio nuestro, el mérito fundamental de este gran pensador. Su mérito mayor consiste en haberlos integrado orgánicamente, con la sistematicidad indispensable para transformarlas en un cuerpo de conocimientos capaz de servir de guía al pensamiento y la acción, en una concepción del mundo, en una filosofía.

La filosofía de Lao Zi opera con tres conceptos fundamentales, organizados en pares de categorías tan diferentes que parecen opuestos, pero entre las que no existe un verdadero antagonismo, en tanto son complementarias, dependen íntimamente una de la otra y son capaces de intertransformarse.

Estas son, además de Yin y Yang, “Ser - No Ser” y “Hacer - No Hacer”.

Ser - No Ser

El pensamiento de Lao Zi no es rígido. Es un pensamiento dinámico complejo que, sin desconocer lo denso, la sustancia, hace recaer el peso fundamental en lo sutil, en el cambio, en la transformación, en el movimiento.

“Ser” alude a la sustancia, a su configuración y composición, a lo notoriamente perceptible, a lo evidente, a lo denso.

“No ser” expresa el cambio, la necesaria transformación, el movimiento, lo sutil, lo apenas perceptible, el vacío.

Lo cambiante y lo cambiado, lo sutil y lo denso, el movimiento y el reposo, se dan origen, se sostienen, se nutren mutuamente, a la vez que promueven la transformación de cada uno.

Uno y otro (*lo cambiante y lo cambiado, lo sutil y lo denso, el movimiento y el reposo*) son, recíprocamente, su origen y su negación filosófica.

“**Ser**” alude a lo cambiado, a lo que necesita permanecer en su estado actual para no caducar.

“**No Ser**” se refiere a lo que está por cambiar, a lo que necesita cambiar constantemente para conservar su esencia, para seguir siendo lo que es.

Ellos expresan, a partir de un par de conceptos inversos entre los que no existe antagonismo, esto es, no excluyentes, esa sucesión infinita de cambios que pauta todos los acontecimientos, el proceso del incesante cambio del Universo.

Esa sucesión interminable de cambios, constituyen todos en general y entre sí, el efecto más relevante del cambio universal y su causa a la vez.

Se trata pues de un concepto que reproduce el cambio incesante del Universo como totalidad y toda la infinitud de cambios menores subordinados a éste, los que constituyen su efecto más relevante y, a la vez, la causa de cada uno de ellos y de todos como conjunto.

Así, la filosofía de Lao Zi expresa, con una precisión asombrosa, la imagen perpetuamente cambiante de un Universo eternamente inacabado.

Enfatiza así, sin desconocer lo denso, que lo único eterno y verdaderamente trascendente, es ese continuo dejar de ser que pauta y determina el curso de los acontecimientos pues, lo único que no cambia en todo el Universo, es que todo cambia infinita e incesantemente.

Hacer - No Hacer

En la concepción occidental eurocéntrica del mundo suele prevalecer la idea de considerar a la competencia, a la oposición, al enfrentamiento, al mover o hacer cambiar los fenómenos como consecuencia de nuestra deliberada intervención, como concepto de acción, de hacer.

Incluso, no es infrecuente que se pretenda imponer a la Naturaleza nuestra voluntad, hacer cambiar la realidad en función de nuestras necesidades sin ninguna otra consideración, como si el género humano estuviera por encima de la Naturaleza, como si toda la Humanidad no fuera sino una partícula de esa misma realidad, como si no estuviéramos sometidos a sus leyes, subordinados a sus formas de movimiento, en tanto que integrantes del mismo sistema.

¿Cómo dominar sin ser dominados? ¿Cómo cambiar sin ser cambiados?

Para el Daoísmo de Lao Zi, la única manera correcta de actuar, de hacer, es “no haciendo”.

No-Hacer no implica adoptar una actitud pasiva o contemplativa.

Implica hacer, pero de una manera diferente, aprovechando el movimiento natural de los acontecimientos, comportándonos como parte de la Naturaleza que somos y aprendiendo de ella la mejor manera de ser y de hacer.

Significa no competir ni enfrentarse al cambio universal, sino armonizar con él, aprovechar su sentido y cadencia en beneficio nuestro sin agredirlo, sin menoscabarlo.

Lin Yu Tang lo describe con la frase inmejorable: “**sin interferir**”.

Ser y No Ser, como **Hacer y No Hacer** sintetizan la perspectiva inclusiva del pensamiento de Lao Zi.

¿Qué quiere decir esto?

Que en su manera de concebir el mundo, la realidad no se puede comprender adecuada ni cabalmente a partir de dicotomías exclusivas, esto es, de pares de categorías que se excluyan entre sí.

Detengámonos un minuto en este aspecto cardinal.

Tomemos por ejemplo los conceptos de sano y enfermo. Dentro del pensamiento occidental eurocéntrico, se está sano o enfermo. Una posibilidad excluye a la otra. Para el pensamiento de Lao Zi no es así.

El surgimiento de un fenómeno vivo es el comienzo de un proceso que inevitablemente lo aproxima a su muerte. Por consiguiente, todo organismo vivo se debate constantemente entre dos extremos, la absoluta perfección y eficiencia de su capacidad de explotación y adaptación al medio y su absoluta incapacidad de hacerlo. Dicho de otra manera, entre una salud perfecta y la muerte.

Pero ningún ser vivo puede estar en ninguno de ambos extremos, sino en un rango más o menos amplio entre ambos extremos.

¿Cómo es esto posible?

Los cambios que determina el crecimiento y desarrollo imponen condiciones nuevas constantemente a las que cada organismo deberá adaptarse con la eficiencia que en cada caso pueda, eficiencia que estará determinada por sus características y por las circunstancias complejas en que le haya tocado desenvolverse. Tomemos por ejemplo el de una niña supuestamente sana.

Cuando la niña tiene su menarquia, a pesar de que es un proceso normal, en lo adelante deberá afrontar un fenómeno periódico de pérdida de sangre que hasta ese momento no experimentaba.

A partir de ese momento deberá adaptarse a funcionar con un poco menos de sangre durante algún tiempo, lo que implicará que deberá tratar de reponerla en el menor tiempo posible.

Esto le exige ahora a necesidad de aprovechar mejor los nutrientes, reemplazar las reservas consumidas con mayor eficiencia, etc., en un lapso de 28 días o menos.

Antes ella no tenía este tipo de exigencias periódicas.

A partir de ese momento no estará enferma, pero no estará igualmente sana que antes, tendrá el riesgo de ser vulnerable ante nuevas condiciones que antes no la amenazaban. Quizá afronte molestias, cambios estructurales transitorios, retención de líquidos, etc., que antes desconocía.

Estos cambios adicionales modifican su vulnerabilidad por lo que exigen del organismo nuevos cambios y una modificación de sus requisitos de adaptabilidad.

No está enferma, pero no está igual. ¿Estará igualmente sana que antes?

¿Podríamos convenir que la vida, desde la perspectiva de un proceso de aproximación a la muerte, implica que cada día se está un poco sano y un poco enfermo?

Pareciera que, a pesar de no estar evidentemente enfermo, no se está perfectamente sano.

Así, cuanto más cercano o parecido a la muerte, más enfermo; cuanto más alejado de éste, más sano. Es a eso a lo que se refiere la perspectiva inclusiva.

La Espiritualidad

La Espiritualidad es un integrante de la realidad tan sólido como la sustancia más densa. Es expresión y consecuencia de las relaciones e interacciones del universo, como la gravedad, el magnetismo o la luz.

Así se la comprende dentro del contexto de la filosofía de Lao Zi.

Se concibe como una manifestación sutil más del cambio universal, por lo que le concede un papel y una importancia similar al resto de los fenómenos de la naturaleza.

No la desvincula de la sustancia, de lo denso.

No la subordina, pero tampoco la coloca por encima del resto de las manifestaciones del cambio universal.

Considera a las cualidades de la Espiritualidad como requisitos insoslayables para alcanzar ese equilibrio que debe permitir que todos tengan la posibilidad de disfrutar de bienestar, y que éste tenga su más íntimo sentido y origen en la capacidad y necesidad de todos de contribuir al bienestar de los demás.

A partir de esta perspectiva sugiere un criterio de lo suficiente y de lo necesario.

Sobre estas razones descansa la importancia que concede a lo que considera como **verdadera riqueza**.

La Verdadera Riqueza

A partir de estas premisas, VERDADERA RIQUEZA será la surgida de la creatividad, de la laboriosidad, la solidaridad, la generosidad y la humildad genuinas; aquella que comprende el carácter pernicioso del atesoramiento, de la ostentación, de transformar a los bienes materiales en la razón principal de la existencia y de esa inefable disposición para adquirir lo que no nos pertenece ni merecemos ni hemos sido capaces de participar en su creación.

Por consiguiente, “verdadera riqueza” será aquella de la que nadie nos podrá despojar, en tanto forma parte de la condición humana de cada quién.

Todo lo material y externo estará en función del crecimiento interior de las personas.

Lo que no cumpliera esos fines o en alguna medida contribuyera a mermarlo, estará de más.

Se deberá conservar lo necesario, que en ese caso coincidirá con lo suficiente, y lo necesario será, exclusivamente aquello que, estando en función del mejoramiento espiritual individual, contribuya al beneficio material y espiritual de todos.

Lo que no cumpliera esos requisitos, no será nunca una verdadera riqueza.

La Inmortalidad y la Eternidad

En la filosofía de Lao Zi las frases relacionadas con la inmortalidad **NO** aluden a la capacidad de vivir eternamente ni al carácter imperecedero del alma en tanto que parte inmaterial del ser humano que persiste eternamente.

Si todos los fenómenos del universo son perecederos y son objeto de permanente cambio, nada podrá permanecer en un mismo estado eternamente, pues equivaldría a aceptar que una parte de esa realidad está detenida y, por tanto, terminada, acabada.

Esto negaría algo esencial para esta filosofía.

Se trata de un concepto de inmortalidad dentro de una concepción sistemática, compleja y sistémica, por lo que raigal y genuinamente holística, de la realidad. Su concepto de inmortalidad es indispensable comprenderlo dentro de una concepción en la que absolutamente todo está sujeto a un proceso permanente de modificación, perfeccionamiento, caducidad y extinción, extinción que implica el surgimiento, en ese mismo lugar y momento, de otro u otros fenómenos diferentes. Pero además, esta inmortalidad solo puede alcanzarse siendo consecuente con Dao y con De, la Virtud, por lo que está indisolublemente vinculada al Hacer-No Haciendo, al actuar sin interferir, a preservar la armonía y a actuar siempre en beneficio de todos, esto es, a la acción, al movimiento fruto de la conciencia.

La inmortalidad en la filosofía de Lao Zi se alcanza en la obra, en el legado, en lo que cada quien ha sido capaz de aportar, en el beneficio que hemos propiciado a nuestros congéneres como al resto de los fenómenos del universo. No es tampoco la inmortalidad alcanzada mediante la fama, por el hecho de que muchos conozcan y reconozcan la obra, el legado de alguien. No, es la inmortalidad implícita en la obra, pues que no requiere reconocimiento ni agasajos. Es esa de la que no se puede despojar al autor, pues al sustentarse en el legado de su Hacer, está implícito más allá del conocimiento de los seres humanos. Es como la inmortalidad de los procesos universales. El carácter eterno o inmortal de un fenómeno está íntimamente vinculado a la persistencia.

Lo que persiste, se **APROXIMA** a lo eterno.

Lo que es eterno, para ser imperecedero, ha de estar sujeto a cambios.

Persistir es, desde esta perspectiva, continuar siendo y conservar lo esencial en virtud de y a pesar de los cambios.

Perdurar en la obra no implica que esta permanezca inalterada, sino que siga siendo útil, participando del movimiento universal, aunque ya no se pueda reconocer en sus manifestaciones formales o externas.

José Martí sintetizó un concepto similar cuando dijo:

“La muerte no es verdad cuando se ha cumplido bien la obra de la vida”.

Pongamos un ejemplo.

¿Quién inventó la escalera?

Nadie lo sabe. Siquiera se tiene idea de de su nombre ni cuándo o dónde fue.

La escalera ha sufrido y sufre aún modificaciones. Gracias a eso ha persistido su vigencia, por lo que el legado de aquél sigue vivo.

A eso se refiere el criterio de inmortalidad de esta concepción del mundo.

El Poder y la Justicia

Si apreciamos de conjunto, como un todo, lo esencial de los conceptos de Ser-No Ser, de Hacer-No Hacer, de Verdadera Riqueza y de Inmortalidad y Eternidad, Lao Zi no puede sino situarse del lado de los que **aman y fundan**.

Considera que los que **aman y fundan**, aún a los aparentemente débiles, como los realmente poderosos, siempre que sean persistentes y firmes.

Por consiguiente, quien ejerza el gobierno sobre otra base que no sea la de la aptitud, el ejemplo, el prestigio, la sincera persuasión y la sabiduría, será ajeno, se opondrá o negará a Dao.

Desaprueba el uso de las palabras para ocultar la verdad y servir a los poderosos; y a toda forma de justicia que no se sustente en la solidaridad humana.

Es desde esos puntos de partida que se debe leer e interpretar la concepción del mundo propuesta por Lao Zi.

Son esos los que pautan la perspectiva desde la que se debe abordar la Medicina China Tradicional.

FIN DE LA PRIMERA PARTE

En esta Segunda Parte entramos de lleno en el contenido concreto del Dao De Jing.
Dao De Ping

“Libro de la Virtud del Movimiento Universal”

Capítulo I

***El Dao que puede nombrarse no es el Dao eterno.
El nombre que puede nombrarse no es el nombre eterno.
Lo Innominable es el origen del Cielo y de la Tierra.
Lo Nombrable es la madre de las diez mil cosas.***

***Libre de deseos puede comprenderse el misterio.
Cautivo del deseo pueden verse solo las manifestaciones.
Ambos tienen la misma fuente, pero difieren en nombre,
la oscuridad en la oscuridad,
la puerta hacia todo misterio.***

¿Qué ideas sugieren estas siete oraciones?
Veamos sus ***implicaciones*** en detalle.

Al decir que “***el Dao que puede nombrarse no es el Dao eterno***” se está aludiendo a algo que trasciende nuestra capacidad de nominar, de conceptuar.

Solo lo que se desconoce por completo está más allá de nuestra capacidad de nombrar, de definir, de conceptuar.

Eterno implica también, en este caso, lo absoluto, ***-que abarca lo infinitamente extenso-*** razón por la que ambas palabras se emplean indistintamente en muchas de las versiones.

Por consiguiente, al concepto de “eterno” no se le pudiera estar otorgando una dimensión solo temporal, sino también espacial.

Si se sustituyera el vocablo Dao por la frase “Gran Universo”, “Universo Absoluto” o “Universo Total”, ese que abarca lo conocido y todo lo demás, cobraría mejor sentido lo expresado en esta primera oración.

Relacionemos esta primera oración con parte del contenido del Capítulo XXV.

En el Capítulo XXV se expresa:
***Algo misteriosamente formado,
Surgido antes que el cielo y la tierra.
Sin sonido ni forma,
Único e inmutable,***

***Siempre presente y en movimiento.
Podríamos llamarlo “madre de las diez mil cosas”,
Mas desconozco su nombre,
Le llamo Dao.***

Cuando asociamos nuestra interpretación con esta parte del Capítulo XXV, se hacen más orgánicas sus implicaciones.

Cielo y tierra suelen comprenderse como todo aquello sobre mi cabeza y bajo mis pies, pero la expresión no abarca nada más allá de lo conocido e imaginable. La frase “surgido antes que”, tiene implicaciones temporales y espaciales, por lo que la frase “más allá o antes” esconde una sugestión implícita de ignoto e inimaginable. Como no lo conoce ni sabe como denominarlo, le llama Dao.

Tenemos entonces que, desde esta perspectiva, el concepto de Dao, lo abarca todo, incluso aquello más allá de lo conocido e imaginable. Al decir que el Dao que se puede nombrar no es el Dao eterno, se están subrayando otra dimensión de Dao que pudiera no serlo tanto. Así tendríamos una eterna y otra que no lo es tanto, una y otra cambian, se mueven, pero una de ellas que puedo conocer e imaginar, por lo que puedo conceptualizar, y otra vaga, ignota e inimaginable, que no es susceptible de la precisión de un concepto.

Ciertamente, ese **Dao Eterno** pudiera referirse a un fenómeno natural como el universo a una deidad rectora. Al abordar la interpretación del Capítulo 4 se comprenderá por qué se refiere a algo semejante a lo que hoy llamamos universo.

Antes de adentrarnos en el sentido de la segunda oración, “***El nombre que puede nombrarse no es el nombre eterno***”, y estar en condiciones de profundizar en su sentido con coherencia se debe reflexionar sobre algunas ideas.

El pensamiento humano tiene que operar apoyándose en conceptos expresados ya en palabras, ya en otros símbolos. Cuanto más precisos y mejor delimitados, más cercanos a lo idóneo.

Si convenimos en que un concepto no es otra cosa que aquel resultado del pensamiento que permite captar y cristalizar las cualidades esenciales de cada objeto o fenómeno, podremos coincidir que éstos tienen dos condiciones inalienables: al “**condensar**”, se crea un elemento simbólico que garantiza un nivel considerable de economía al operar. al “**captar** y **cristalizar**” la realidad, inevitablemente la detienen.

Todo concepto, desde el mismo momento en que se concibe y formula, comienza a caducar. Al reflejar una realidad detenida, poco a poco se parece menos a la realidad

que le dio origen, pues el Universo del que es integrante, no cesa en su movimiento, en su mutación.

Paulatinamente, en la medida que la realidad, eternamente cambiante, continúa su curso, el concepto pierde precisión y vigencia.

Por consiguiente, los conceptos caducan por dos razones que en modo alguno son excluyentes:

- a) porque el desarrollo del **conocimiento**, de la **capacidad de percepción y comprensión**, de la **perspectiva de aproximación a los fenómenos**, los supera y trasciende.
- b) porque, como consecuencia del infinito e incesante movimiento de la realidad, la refleja de una manera cada vez más limitada o distorsionada.

Fruto de una sabiduría admirable, el Dao De Jing, en su aparente imprecisión, nos aproxima a lo más preciso. Y no podría ser de otra manera.

Ante una realidad sujeta a un proceso incesante de cambio, de transformación, **no es posible alcanzar la precisión bajo un concepto rígido de exactitud**.

Al igual que en el caso de las matemáticas modernas, la única manera de ser verdaderamente exacto es dentro de un contexto de dinámica flexibilidad que no es compatible con un valor o símbolo invariable dado.

Es a esas ideas que acabamos de exponer a las que se refiere la segunda oración de este capítulo.

El concepto, el nombre que se puede enunciar, no es el nombre eterno, en tanto la caducidad es un ingrediente inseparable de su naturaleza; desde el mismo momento en que se concibe, comienza a dejar de ser.

Por eso el Dao, eterno y absoluto, es necesariamente innombrable, imposible de atrapar dentro del ámbito limitado de un concepto preciso.

La Tercera Oración

Lo Innombrable es el origen del Cielo y de la Tierra.

Consiguientemente, Dao, aquello que no es factible de resumirse con precisión en un concepto, es el origen del Cielo (**todo el macromundo y el micromundo, denso y sutil**) y de la Tierra (**todo lo que yace bajo nuestras plantas, nuestro planeta, nuestro entorno en su más lato sentido**), en fin, todo lo que conocemos e imaginamos.

En la expresión "**del Cielo y de la Tierra**" está también implícita una relación íntima e intrincada de complicada interdependencia.

Esta relación es resultado de que el universo es un sistema único, por lo que todo forma parte de ese sistema, y eso determina que todos los fenómenos y objetos que existen y han existido, son consecuencia, en proporciones disímiles, de las influencias e interacciones entre ellos mismos, esto es, "del Cielo y de la Tierra".

Para alcanzar la plena comprensión de esta interpretación, es necesario citar al Nei Jing Su Wen.

¿Por qué incluir un fragmento del Nei Jing Su Wen dentro del análisis e interpretación del Dao De Jing?

Se trata de la cita de un fragmento de un texto que por su título (**“La Fuente del Cielo Inmenso y Pleno”, “El Origen del Universo” o “Canon Antiguo de los Cambios del Cielo”, entre otros**), está dedicado o al menos toca aspectos relacionados con una de las concepciones del origen del universo en la cultura china.

Por su parte, el Su Wen es un libro dedicado a la salud humana y sus fluctuaciones y, específicamente su capítulo 66, trata sobre las variaciones de la respuesta del organismo que se atribuyen a los cambios celestes o cósmicos, las estaciones y el clima.

Se trata de un escrito donde se relacionan Dao, Yin, Yang y los Cinco Movimientos con todos los fenómenos del universo, desde los más generales, hasta los más particulares, como la salud humana.

Todo parece indicar que el contenido original del Su Wen pasó por tres etapas que se sucedieron desde el siglo V a.n.e. hasta el siglo II a.n.e.

La primera de estas etapas fue la de organización y redacción de las ideas o conceptos básicos. Luego estas ideas se compilaron en diversos textos por diferentes autores y, más tarde, esa diversidad de textos, escritos en diferentes momentos por diversas personas, se fundieron en el Su Wen.

Por consiguiente, el citado libro, al que se califica como **“sagrado”** y **“antiguo”**, debe haber sido redactado en algún momento anterior al siglo III a.n.e.

Con esto se pone de manifiesto que la sistemática que pauta la organización de una buena parte del pensamiento médico clásico chino es consecuencia de un extenso proceso histórico que pudo haber tenido el inicio de su estructuración orgánica al menos en el siglo VI a.n.e., momento en que se ubica la existencia de Lao Zi.

Al analizar el contenido del texto antiguo citado con el nombre de **“Tai Shi Tian Yuan Ce”** se deben tener en cuenta algunos precedentes.

Debe tenerse en cuenta que con el término **“forma”**, se alude a lo denso, a lo que se palpa o se ve, al Ser, mientras que **“Qi”**, en este caso, más que a energía o fluido sutil que promueve la vida y las funciones orgánicas, alude a movimiento, cambio, proceso, transformación, puesto que su contexto es mucho más general.

En la cita se dice:

“...La circulación de los Cinco Movimientos y el Yin y el Yang son el Dao del Cielo y de la Tierra; son el gran resumen de las diez mil cosas, los progenitores de la gran mutación, la raíz y el brote del nacimiento y la destrucción”...

“¿Quién se puede permitir el lujo de no comprender tales cosas ?...”

“En la interacción de la forma y de Qi surgen la transformación y la mutación que todo lo crean .”

“... en la vasta vacuidad del Cielo, surge el Qi Primordial que da origen a las diez mil cosas”.

A este texto se aludirá en varios temas, de manera explícita y no tan explícita, pues constituye una referencia histórica importante.

En su contenido se manifiestan, tres expresiones en la que es indispensable profundizar.

1. Una pregunta que pudiera parecer ingenua y prescindible:

“¿Quién se puede permitir el lujo de no comprender tales cosas ?”

Esta pregunta, incluida en un texto como el Su Wen, consagrado a una actividad práctica concreta como la medicina, está subrayando que tales preceptos generales, filosóficos, teóricos, que pudieran aparentar un mero adorno de erudición, son imprescindibles tanto para el análisis y comprensión de fenómenos concretos, como para la aplicación de las medidas prácticas que se desprendan de este proceso.

2. La expresión: **“En la interacción de la forma y de Qi surgen la transformación y la mutación que todo lo crean”**, está incluyendo cuatro elementos importantes:
 - a) que forma y Qi, lo denso y lo sutil, Ser y No Ser, **están sujetos a una interacción que es causa, a la vez que consecuencia**, de todo el movimiento, de todo el cambio universal.
 - b) que ese movimiento está en el origen de todo lo que existe.
 - c) sugiere la posibilidad de que las contradicciones internas participen en el origen de los cambios, en tanto la interacción se da entre dos categorías que son tan diferentes que parecen opuestas.
 - d) la interacción de categorías que sintetizan cualidades generales de los fenómenos de la realidad concreta aleja el concepto de Dao de la deidad y lo aproxima al de universo.
3. Cuando dice:
“... en la vasta vacuidad del Cielo, surge el Qi Primordial que da origen a las diez mil cosas”, está expresando una idea que recuerda el Big Bang la continua expansión y contracción del universo.
Adicionalmente, el concepto de Qi o movimiento primordial, tampoco aproxima a Dao a un contexto mítico-mágico.
4. Cuando a estos elementos de juicio añadimos los expresados en la primera lámina, esto es,
“...La circulación de los Cinco Movimientos y el Yin y el Yang son el Dao del Cielo y de la Tierra; son el gran resumen de las diez mil cosas, los progenitores de la gran mutación, la raíz y el brote del nacimiento y la destrucción”...,
se está relacionando explícitamente a Dao con Yin, Yang y los Cinco Movimientos, lo que en términos de Medicina China Tradicional significa, si no toda, casi toda la medicina.
5. Cuando relaciona todo esto con el Dao del Cielo y de la Tierra, lo está haciendo con todo lo conocido e imaginable y, al aludir a la gran mutación, está afirmando que todo esto no es otra cosa que la manifestación del cambio universal en la realidad conocida o sugerida por lo conocido.
Cuando hace sinónimos a la gran mutación con la raíz (**el origen**) y el brote (**la manifestación formal o evidente**) del nacimiento y la destrucción, está describiendo un proceso constante de transformación de los fenómenos a partir del carácter limitado y caduco de todos ellos, pero a la vez está sugiriendo que esa limitada caducidad es la que hace posible el carácter eterno e infinito de Dao.

Hagamos una pausa reflexiva.

La Cuarta Oración.

Lo Nombrable es la madre de las diez mil cosas.

Si los cambios de Yin, Yang y los Cinco Movimientos son el Dao del Cielo y de la Tierra, el movimiento del Dao el Cielo y de la Tierra da origen a Yin, Yang y a Wu Xing.

Así, el carácter no lineal del pensamiento de Lao Zi permite reconocer, dentro de una expresión, otra formulada al revés:

todas las particularidades hacen posible que exista lo Nombrable, y aquello factible de congelarse y condensarse en un concepto preciso, es a su vez el origen de las diez mil cosas, de todo lo conocido.

O sea, que el Todo genera y se expresa en la Parte y la Parte se refleja y genera el Todo.

Hasta aquí la interpretación de las primeras cuatro oraciones del capítulo I del Dao De Jing

A modo de recordatorio, ahora las ideas objeto de nuestro estudio serán:

***“Libre de deseos puede comprenderse el misterio.
Cautivo del deseo pueden verse solo las manifestaciones.
Ambos tienen la misma fuente, pero difieren en nombre,
la oscuridad en la oscuridad,
la puerta hacia todo misterio.”***

Esta segunda parte del primer capítulo está mas relacionada con la cognoscibilidad de los fenómenos que con su origen y desarrollo.

No obstante, el hecho de que en un mismo capítulo, que equivale a decir en un mismo contexto, se desarrollen ideas relacionadas con ambos aspectos de la realidad, el subjetivo y el objetivo, sugiere un vínculo que va más allá de la simple asociación casual.

Antes de adentrarnos en sus implicaciones, debemos examinar algunos conceptos. Cuando en el Dao De Jing se habla de “misterio”, se alude a la ley, a lo más general, a lo informe, a lo esencial; a lo profundo que abarca y trasciende lo sensual; y también a lo primordial, a la sistematicidad y al orden oculto en el aparente desorden.

Cuando se habla de “manifestación” se refiere a lo formal, lo externo, lo aparente; a lo que inunda nuestros sentidos y oculta tras sí lo esencial de cada fenómeno; a lo evidente y accesorio, a lo manifiesto, a lo menos trascendente, pero que, a su vez, es la manera en que “el misterio” se expresa hacia el exterior.

Por consiguiente, “misterio” y “manifestación” constituyen un par que se comporta de manera similar a como lo hacen Yin-Yang, Ser-No Ser y Hacer-No Hacer.

Así, aunque el misterio niega la manifestación, le da origen, la condiciona, la determina, la provoca. La manifestación no es otra cosa que una expresión de lo oculto en lo aparente, esto es, la manera en que se nos presenta lo interno, lo que no podemos reconocer directamente, bajo las condiciones de lo externo.

Misterio y manifestación serán, necesariamente, signos de la gran mutación.

Su grado de correspondencia estará velado por aparentes distorsiones, que no serán otra cosa que sus reales y naturales formas de expresión bajo condiciones diversas.

Comprender el misterio a través de la manifestación va más allá de la posibilidad de reconocer los motivos inmediatos de un fenómeno actual, sino que permite aproximarnos a causas de causas remotas y suponer con mayor o menor fundamento consecuencias de futuras consecuencias.

¿Qué relación puede tener esto con el pensamiento médico y con la ciencia?

Esas son las cualidades de los síntomas y signos clínicos. Ellos sugieren lo que subyace. No solo son capaces de expresar forma, sonido y consistencia, sino que tienen la virtud de reflejar el movimiento íntimo a través de lo aparente, de sugerir las cualidades de la transformación que tuvo y tendrá lugar, y no solo de la que ocurre aquí y ahora. Así, cualquier grado de alejamiento del minucioso estudio clínico del paciente implica, al menos, el mismo grado de alejamiento del estudio de la realidad.

Otro aspecto que debemos traer a colación es que, conocemos, comprendemos y descubrimos solo aquello para lo que estamos preparados, pero muchas veces esta limitación inevitable, se acrecienta más allá de lo prudente y admisible, porque acudimos y accedemos a la realidad cargados de prejuicios.

Cada vez que un hombre de ciencia o cualquier otro pensador se acerca a la realidad desprovisto de prejuicios, está en condiciones de apreciar y entender los acontecimientos de una manera cualitativamente diferente a la de sus congéneres contemporáneos.

Cuando el Dao De Jing expresa que “**libre de deseos se puede comprender** (percibir, ver, contemplar) **el misterio**”; y que “**cautivo del deseo solo pueden verse las manifestaciones**”, está aludiendo a estas últimas ideas.

Dado que el Daoísmo de Lao Zi reconoce una relación estrecha entre la apariencia o los límites de la forma, y lo esencial, no los contrapone ni separa, sino los integra en un todo único armónico con la capacidad de engendrar contradicciones.

No es sino una relación de negación filosófica flexible y dinámica.

Accedemos a lo sutil a través de lo denso; alcanzamos lo esencial y oculto a través de lo manifiesto; lo íntimo y poco evidente a través de lo externo y ostensible.

Accedemos al “misterio a través de las “manifestaciones”.

Concede a las manifestaciones la capacidad de inundar nuestros sentidos, así como la virtud de marcar el sentido y esbozar el camino hacia lo esencial, hacia la regularidad sistemática, pero censura, por superficial y mediocre, aquella postura que se atiene solo a lo externo, a lo aparente.

Desconoce la contraposición de lo real con lo aparente, concediendo a lo aparente la misma connotación de realidad que a lo esencial, puesto que ambos tienen, en última instancia, un origen común.

Distingue en lo esencial la virtud de aproximarnos cada vez más a una realidad más amplia, a un conocimiento más profundo que, partiendo y sirviéndose de lo externo y perceptible, no se reduce solo a éstos.

Cuando en las últimas líneas se dice que ambos, manifestación y misterio, tienen la misma fuente, un mismo origen, pero difieren en nombre (“**nombre**” **que no solo alude a la denominación, sino también al concepto**), y que esta fuente es la oscuridad en la oscuridad el misterio de los misterios, y a la vez califica a esta oscuridad en la oscuridad como la puerta hacia todo misterio, hacia todas las maravillas, hacia la comprensión del misterio de lo sutil, está haciendo referencia a dos ideas centrales:

- Una, que se trata de dos expresiones de una misma raíz; raíz que está más allá del misterio, por lo que deviene en “misterio del misterio”.

Es comprensible que la fuente de ambas tiene que estar en la profundidad ignota. Al añadir que esa oscuridad nos muestra el camino hacia todo lo que nos llena de asombro, esto es, hacia todo lo desconocido, se deja sólidamente claro que se trata del mensaje de un convencido de la infinita capacidad humana para conocer y comprender, por lo que esa “**profundidad ignota**” es cognoscible.

- La segunda idea está subordinada a la primera. Si manifestación y misterio constituyen expresiones diversas de algún fenómeno subyacente común, se está sugiriendo que todos los fenómenos del universo tienen cualidades comunes.

Todas son consecuencia del fenómeno común que les dio origen.

Pero todos tienen un sinfín de características que los diferencian.

Estas cualidades diferenciales, responsables de la infinita diversidad de la realidad, tienen su origen también en el fenómeno común, por lo que no son otra cosa que formas de manifestarse las cualidades comunes en condiciones y bajo circunstancias diversas.

Dentro de las condiciones que determinan esa diversidad, las relaciones interactivas de esa misma diversidad juegan un papel trascendente.

Algunas reflexiones inevitables al finalizar la interpretación del Capítulo I

Este constante ir y venir en el desarrollo de las ideas, la cita de otros capítulos y textos no obedece a un capricho del interpretador ni a una obstinada actitud de complicar y desordenar las ideas, sino a un imperativo surgido del carácter complejo y no lineal de la sistemática determinada por la forma, por la estructura del pensamiento que ha conducido su desarrollo. Estas son las razones de fundamento por las que, para conocer y comprender adecuadamente el Dao De Jing, es indispensable conocer las Teorías Yin-Yang y de los Cinco Movimientos, y para poder abarcar Yin, Yang y Wu Xing en toda sus magnitudes, es necesario conocer adecuadamente el Dao De Jing.

A su vez, para adentrarse en las abstracciones y principios de máxima generalización de Yin, Yang, los Cinco Movimientos y Dao, es indispensable conocer lo mejor posible alguna de sus aplicaciones en la actividad cognitiva concreta y práctica, y que no se puedan aplicar las Teorías de Yin-Yang y Wu Xing, si no se conoce adecuadamente el Dao De Jing.

Por estas razones, el adecuado estudio y comprensión del pensamiento médico clásico chino no debe abordarse a través de una organización lineal del proceso de aprendizaje.

FIN DE LA SEGUNDA PARTE

Capítulo II

***Cuando se comprende que la belleza es bella,
se conoce la fealdad.***

***Cuando se conoce que la bondad es buena,
se comprende la maldad.***

Ser y No-Ser surgen de su opuesto.

Lo Sencillo y lo Difícil se crean mutuamente.

Lo Largo y lo Corto se definen recíprocamente.

Lo Alto y lo Bajo se acompañan uno al otro.

La Voz y el Sonido armonizan.

Lo Anterior y lo Posterior se suceden uno al otro.

El Hombre Sabio actúa en la inacción, enseña sin enseñar.

Las diez mil cosas crecen y se transforman sin cesar.

Crea y cultiva sin clamar posesión.

Actúa y trabaja sin pretender posesión.

Su trabajo concluye y lo olvida.

Por eso es eterno.

En este capítulo se profundiza en las cualidades de la relación flexible y dinámica de los fenómenos de la realidad.

Dentro de estas formas de relación, se incluye la forma en que éstas se expresan en las relaciones materiales vinculadas a la creación, empleo y posesión de los objetos. Estas últimas ideas se complementan con parte del contenido de los capítulos 53 y 44. Sin adentrarnos en éstos no es posible comprender el alcance real de su sentido. Los primeros conceptos abordados en las ocho primeras oraciones del capítulo II, ponen el énfasis en la complementación de los inversos y en el carácter relativo del aparente antagonismo que se manifiesta entre ellos.

Al expresar que “***Lo Sencillo y lo Difícil se crean mutuamente, lo Largo y lo Corto se definen recíprocamente***” y otras ideas semejantes, se está exponiendo con claridad que los inversos no son absolutamente opuestos ni excluyentes, pues se engendran y soportan mutuamente. Uno y otro se niegan, a la vez que son expresión de raíces comunes. Son un resultado de la diversidad en la unidad y de la unidad en la diversidad.

Al incluir en este contexto ideas como que “***cuando se comprende que la belleza es bella, se conoce la fealdad*** y que ***cuando se conoce que la bondad es buena, se comprende la maldad***”, también está aludiendo a la relatividad y al carácter condicionado de la percepción de la realidad.

Al expresar que ***Ser y No-Ser surgen de su opuesto***, ya no deja margen para dudas del carácter generalizador de todas las expresiones relacionadas.

Un análisis más detenido de estas primeras ocho oraciones pone en evidencia que se refiere también a las condiciones internas que propician el origen y el desarrollo de un fenómeno del que se origina otro que no es sino su inverso.

Para que belleza y fealdad, bondad y maldad, sencillo y difícil, largo y corto, alto y bajo, voz y sonido (**o tono**), anterior y posterior, y Ser y No Ser se generen, condicionen, definan o evidencien, mutua y simultáneamente, tienen que tener raíces comunes, por lo que a pesar de sus diferencias, no se excluyen, sino que se condicionan, mutuamente se incluyen.

De esta manera, el pensamiento de Lao Zi excluye la posibilidad de funcionar sobre la base de dicotomías excluyentes.

No propone que en estos pares o conjuntos de categorías, la realidad solo pueda corresponder con una categoría o la otra, sino que admite que de hecho corresponden a una y la otra, aunque en diferentes momentos pueda prevalecer una de ellas.

Pero dentro de este contexto no se menciona ningún factor externo indispensable para que esta transformación tenga lugar, por lo que sugiere que es un proceso que se desarrolla a partir de las propias características de los integrantes de ese mismo fenómeno, que deben corresponder con las relaciones que se derivan de sus cualidades intrínsecas, de sus respectivas compatibilidades e incompatibilidades, de sus contradicciones internas en lo fundamental.

Al incluir dentro de las alternativas a Ser y No Ser junto con categorías propias de la subjetividad, le está dando un carácter universal a esta cualidad de los procesos de transformación, y está comenzando a precisar que, en su concepción del mundo, lo subjetivo es un integrante de la realidad al mismo nivel que el resto de los fenómenos. Así, la concepción del mundo propuesta por Lao Zi, propicia el enfoque del análisis de los cambios, esto es, el proceso subjetivo de desmenuzamiento, reintegración, penetración en la esencia y conceptualización, como una expresión del movimiento de la realidad. Pero se trata, a su vez, de un proceso de generación y transformación interactivo complejo.

Por consiguiente, al incluir dentro de esta realidad al pensamiento humano, se está aproximando a la comprensión de las ideas como consecuencia de la realidad, a la vez que como causa de una parte de ella.

Así permite integrar la subjetividad dentro del complejo proceso de relaciones interactivas del universo.

¿Algo traído por los pelos?

No, nótese que se han empleado términos tales como “**no excluye, se aproxima, sugiere**”, etc., que no son categóricos, concluyentes, sino que tratan de expresar que esta concepción del mundo permite funcionar de tal o cual manera, que esboza o propone en alguna medida de manera más o menos completa, pero que es capaz de permitir, cuando no de propiciar, que en momentos posteriores del desarrollo del texto o de las ideas, se incorporen nuevas categorías o procedimientos, y que sean compatibles a la vez que coherentemente consistentes con esa concepción del mundo.

Estas primeras diez líneas nos muestran otra arista del pensamiento no lineal de Lao Zi. Aquí comienza a hacerse evidente que su eficacia y vigencia en el estudio y solución de los problemas de salud, por ejemplo, no es obra de una extrapolación mecánica de la casualidad, sino que son una consecuencia de su capacidad de contribuir a una comprensión de la realidad en correspondencia con sus cualidades internas y externas, y de poder expresar con coherencia las particularidades dentro de las generalidades y viceversa, por lo que favorecen el desarrollo de un pensamiento científico.

Tomemos por caso el Hacer – No Hacer. ¿Cómo se expresa este Hacer – No Haciendo en la Medicina?

Si aprovechamos la dirección del cambio que pauta la enfermedad para restituir el equilibrio, en la medida que nos aproximemos a la salud, los síntomas se irán atenuando y desapareciendo.

De esta manera, la paulatina modificación de los síntomas y signos, en tanto que “manifestaciones”, estarán expresando cómo va transcurriendo el proceso no evidente de aproximarnos al equilibrio energético más eficiente del sistema, esto es, al “misterio”.

Por consiguiente, el objetivo del médico no sería enfrentar las manifestaciones de la enfermedad como su enemigo y considerarlas derrotadas cuando desaparezcan, sino aprovecharlas en función de tener noción de qué, cómo y cuándo se está transformando el equilibrio de esta persona, hasta llegar a las causas originales del trastorno, en lugar de contentarse con la modificación de las causas aparentes.

Las causas aparentes serían las que han desencadenado la última y más inmediata etapa del desarrollo de esa alteración de la salud.

Las causas originales serían las que están detrás en el inicio del desarrollo histórico en esa persona de la alteración general de su salud.

Un salto muy importante se produce al llegar a su novena oración.

Al decir “**El Hombre Sabio actúa en la inacción, enseña sin enseñar**”, está incluyendo a la actividad práctica humana dentro de este conjunto de categorías, por lo que, en alguna medida, le está adjudicando las cualidades precedentes.

Ahora se nos presenta con mucha más claridad la idea de que en el Daoísmo de Lao Zi se comprenden las ideas como consecuencia de la realidad, a la vez que como causa de una parte de ella, y que concibe la subjetividad como un integrante más dentro del complejo proceso de relaciones interactivas del universo.

El Hombre Sabio, aquél que se aproxima o se semeja a Dao, reproduce en su actividad las cualidades del movimiento universal, por lo que actúa en consecuencia y en armonía con éste. Dentro de un contexto en el que se abordan las interacciones complejas de los fenómenos del universo, es indispensable actuar sin interferir, esto es, hacer no haciendo si de preservar una correspondencia coherente y consistente se trata.

Dado que unos y otros fenómenos son expresión de una naturaleza común, se trata de aprovechar las cualidades del movimiento en beneficio de la solución de nuestras necesidades, pero satisfacerlas sin distorsionar las cualidades de ese movimiento, que a su vez propicia el equilibrio más eficiente en toda la Naturaleza.

Dado que los seres humanos formamos parte de esa misma Naturaleza y nos subordinamos a ella, en virtud de esas mismas interacciones complejas, cada vez que la dañamos, nos dañamos nosotros.

Por todo esto es indispensable actuar en la inacción, obedecer el principio de “Hacer-No Haciendo”.

Estos mismos conceptos, dentro de una perspectiva más general, pueden comprenderse como sigue:

Se trata de conocer el No Ser (**el misterio**) a través del Ser (**la manifestación**); conducir el No Ser aprovechando la naturaleza misma de sus cambios, para aproximarlo cada vez más a la armonía que subyace en el No Ser; apoyarnos en lo evidente (**inherente al Ser**) para tener la noción de cómo están transcurriendo los cambios en el No Ser (**lo no evidente**).

Hagamos una pausa reflexiva.

Si nos detenemos para volver atrás y relacionar todo lo expuesto y analizado hasta aquí, con las ideas afines tratadas en el capítulo precedente, puede completarse una noción más precisa de cómo se van expresando y completando los conceptos a lo largo de este texto, lo que una vez más evidencia el carácter no lineal del pensamiento que lo conduce.

Al final de esta novena oración se añade la frase “enseñar sin enseñar” en unas versiones y, en otras, “enseña su doctrina sin palabras”.

¿Qué implicaciones puede tener esta frase dentro de este capítulo?

Se está refiriendo a una particularidad del “Hacer-No Hacer” relacionada con la incorporación de conocimientos, valores y motivos.

Al reconocer que el Hombre Sabio ilustra sin enseñar, nos conduce a admitir que la palabra no cumple, por sí sola, el papel más importante en el proceso educativo, proceso en el que aprende el que enseña y enseña el que aprende.

Es en el propio individuo, objeto y sujeto a la vez de este proceso, donde recae el peso fundamental de aprehender lo enseñado, pues van a ser sus propias condiciones y contradicciones las que van a conducir el proceso y determinar, en última instancia, los resultados.

De esas condiciones y contradicciones dependerá, en lo fundamental, el proceso de transformar en convicciones, en motivos hondos de la conducta y del pensar, aquello que nos ha llegado desde el exterior, en ese proceso de transformar en intrínseco y propio lo que en su momento fuera extrínseco y ajeno.

Al colocar esta frase aquí, se está insinuando que el aprendizaje es portador de los mismas cualidades esenciales que el resto de los fenómenos de universo.

De esta manera reitera que la actividad humana, teórica o práctica, idea o acción, forma parte de la realidad, que la subjetividad está integrada dentro del complejo proceso de relaciones interactivas del universo.

Así, el papel del educador no será el de inculcar ni repetir, sino provocar ese proceso interno específico y único en cada educando, para reconocer en cada uno el momento óptimo para el aprendizaje, para hacer uso de la sutil sugerencia, para desencadenar una curiosidad que mueva a la búsqueda del tono emocional que promueva la reflexión crítica, en fin, enseñar sin enseñar.

Así será consecuente también con el hacer no haciendo.

Ahora pudiera quedar un poco más claro que, aquello que parecía traído por los pelos, estaba halado por los pies.

Otra pausa reflexiva.

Inmediatamente después, al decir “**Las diez mil cosas crecen y se transforman sin cesar**”, se está reiterando, como por si quedaba alguna duda, que todo lo que se ha dicho ha sido tratando de expresar un conjunto de cualidades del cambio universal y, a su vez, preparar las condiciones para comprender, dentro de ese mismo contexto general en extremo, el resto del capítulo.

Las últimas cuatro oraciones del capítulo son:

**“Crea y cultiva sin clamar posesión.
Actúa y trabaja sin pretender posesión.
Su trabajo concluye y lo olvida.
Por eso es eterno.”**

En éstas nos está poniendo delante otra cualidad de la mutación universal, referidas, en este caso, al Hombre Sabio, las que de alguna manera están relacionadas con el enseñar sin enseñar.

La acción del Hombre Sabio a partir del Hacer-No Haciendo, es una de las condiciones que lo aproximan y le permiten acercarse y alcanzar a Dao.

Por primera vez en el texto se expresa el carácter activo de Hacer-No Haciendo.

Al identificar algunos de sus atributos como “*crear y cultivar sin exigir posesión*” (**o fomentar y actuar y no se posesiona de ellas**), “*actuar y trabajar sin la intención de obtener algo a cambio*” (**o no se apropia**), está precisando algunos matices del carácter activo del ese No Hacer y define algunas cualidades concretas que contribuyen a identificarlo.

Al concluir su trabajo y considerarlo simplemente como cumplido, no se esperan glorias, veneraciones, pago o contribución material ni agasajos, sino que se prosigue la obra creadora, Es así como se es consecuente con el movimiento universal y no se interfiere con él, pues esa es manera de “**hacer**” de los procesos naturales.

Al señalarlas finalmente como las razones por las que el Hombre Sabio es eterno, está significando, en esa manera de proceder, su armonía con Dao y su coincidencia con algunas de las expresiones de la unidad de la transformación del Universo.

Estas cualidades, por coincidir con las de Dao, se identifican como virtudes del Hombre Sabio. Es precisamente porque no busca el reconocimiento que el reconocimiento no puede quitársele; nadie se lo otorga, mas todos aprecian su valor; son consustanciales a su naturaleza.

De la misma manera que una hembra parida cuida con celo su cría sin que ésta le pueda dar algo a cambio, es el proceder del Hombre Sabio.

Esta es una de las razones por las que la virtud es inseparable de los actos que se desarrollan con arreglo a Dao.

Es por eso también que Dao y De, lo que es lo mismo, la virtud, son inseparables; por eso el Hombre Sabio es virtuoso.

¿Por qué se emplea la palabra virtud?

Examinemos las primeras acepciones que tiene en Español.

1. Actividad o fuerza de las cosas para producir o causar sus efectos.
2. Eficacia de algo para conservar o restablecer la salud.
3. Fuerza, valor o vigor.
4. Poder o potestad de obrar.
5. Integridad de ánimo y bondad en la vida.
6. Disposición constante para las acciones conformes a la ley moral.
7. Acción bondadosa o modo recto de proceder.

Otra pausa reflexiva.

En las frases que se analizan se mencionan las ideas de posesión y pedir algo a cambio. Estas son dos de las fuentes de acumulación, de atesoramiento.

Las concepciones de esta filosofía sobre el atesoramiento, la ostentación y el hacer con el deliberado propósito de recibir algo a cambio tienen una singular importancia.

La naturaleza tiene la potestad de provocar cambios constantes y obra con rectitud en aras de preservar el mejor equilibrio.

Todo lo que necesita está a su alcance, por lo que no necesita pedir algo a cambio ni atesorar. Hacerlo sería una aberración.

¿Para qué puede ser necesario más de lo necesario?

La naturaleza es fuerte y vigorosa, mas todo el cambio que en ella se produce es siempre para el beneficio de todos, aún el aparente perjuicio de uno de los fenómenos que la integran. El cambio ocurre cuando es necesario y, cuando es necesario, es también inevitable. Si no tiene lugar cuando debe ocurrir, será en perjuicio de todos los integrantes de ese fenómeno y de muchos otros también.

No pide ni puede pedir algo a cambio. ¿Qué sentido tendría pedir algo a cambio por hacer lo que es necesario e inevitable para la preservación de todos y de uno mismo? Dentro de una concepción del mundo que reconoce como principio las relaciones interactivas complejas de todos los fenómenos del universo, el único modo sensato de actuar en beneficio propio es actuar en correspondencia y en consecuencia con las necesidades de todos.

Estas ideas adquieren una extensión y profundidad muy superiores cuando se analizan dentro del contexto de los capítulos 53 y 44.

En el capítulo 53 puede leerse:

***Mientras en los palacios reina la opulencia
los campos están llenos de malas hierbas,
y los almacenes públicos vacíos.
Así, vestidos con trajes suntuosos,
llevan a la cintura armas cortantes relucientes,
abundantes son su vino y sus manjares,
poseen oro y bienes en cantidad.
Todo eso induce al hombre a llevar al mundo al bandidaje.
¿No es esto apartarse del Dao?***

Las primeras tres líneas nos ubican en un contexto indispensable para situar y comprender a cabalidad el resto de los enunciados, a la vez que deja una esclarecedora sensación de censura o desaprobación en el lector.

¿Qué es lo que induce al hombre al bandidaje, a la corrupción?

¿Qué lo aleja de Dao y de la virtud?

¿Qué lo distancia del modo en que se mueve el universo?

Obrar siempre a cambio de algo, hacer en función del beneficio egoísta, tener más de lo necesario, atesorar, acumular sin medida y sin considerar el perjuicio ajeno, la opulencia y acumulación innecesaria que inevitablemente generan la miseria.

A nuestro juicio, lo más importante y singularmente trascendente de estos criterios acerca del lucro y del atesoramiento residen en dos aristas: una conceptual y otra histórica.

La primera (la conceptual) consiste en incluirlos dentro de la negación del movimiento universal, lo que implica el considerarlos como perniciosos por ajenos.

La segunda, y quizá la más asombrosa, es cómo fue posible alcanzar a ver tan lejos en un momento tan temprano de la historia.

La vida de Lao Zi transcurre en momentos en que la sociedad esclavista estaba consolidada. Así, la única explicación que hemos creído encontrar es que, en todas las sociedades en las que rige, junto a la producción social de valores, una apropiación personal, a pesar de las diferencias, en lo esencial, al menos una parte de esos inconvenientes surgidos de la distribución desproporcional y arbitraria, son similares.

El capítulo 44 completa finalmente los conceptos fundamentales relacionados con la posesión de valores materiales.

No se hacen comentarios: no son necesarios.

En él se expresa:

***La fama o nosotros mismos, ¿qué es lo que amamos más?
Nosotros mismos o los objetos materiales, ¿qué tiene más valor?***

***La pérdida del yo o la posesión de los objetos, ¿cuál es el mayor mal?
Por tanto: El que ama más, da más,
El que acumula mucho, pierde mucho.***

***El hombre contento no tropieza con la desgracia;
Aquél que sabe cuándo parar, no entrará en riesgos,
Y perdurará largo tiempo.***

FIN DE LA TERCERA PARTE

Capítulo III

Durante el período en que vivió Lao Zi se exaltaba desmedidamente a los aristócratas que ostentaban el poder.

Este modo de proceder, que en un par de anécdotas parece que Lao Zi le reprochaba a Confucio, se encontraba en consonancia con la exagerada importancia que, oficialmente, se le concedía a los ritos y ceremonias como parte de la exaltación de la nobleza.

No era infrecuente que, cuanto más inepto era un gobernante, más ceremonias y alabanzas, resultado de sustituir con apariencias y falsedades la carencia de cualidades reales. Poco a poco se generó una corriente de pensamiento, posteriormente enarbolada también por Legalistas y Moístas, que propugnaba la exaltación de los más aptos y capaces, con la esperanza de que ocuparan los cargos de gobierno.

El contenido del texto del Capítulo III expresa:

***No exaltar al ilustre aleja a las personas de la rivalidad.
No atesorar objetos preciosos evita en los hombres el robar.
Abstenerse de ostentar cosas deseables mantiene al corazón de las personas lejos de la confusión.
El Hombre Sabio gobierna calmando los corazones y llenando los vientres,
debilitando las ambiciones y fortaleciendo los huesos.***

***Manteniendo a su pueblo inocente en su conocimiento y deseos,
enseña al que se piensa sabedor a no-hacer.
Conduciendo los asuntos sin hacer todo se hará como se debe.***

Sus tres primeras oraciones

***(No exaltar al ilustre aleja a las personas de la rivalidad.
No atesorar objetos preciosos evita en los hombres el robar.***

Abstenerse de ostentar cosas deseables mantiene al corazón de las personas lejos de la confusión.)

no hacen sino reiterar, con solo diferencias de matices, los contenidos analizados en el capítulo precedente, por lo que no nos detendremos en ellas.

Su cuarta oración, ***“El Hombre Sabio gobierna calmando los corazones y llenando los vientres, debilitando las ambiciones y fortaleciendo los huesos”***, requiere de algunas reflexiones.

El corazón implica, también en la cultura china, las emociones y sentimientos, entre otros aspectos.

Los huesos contienen, son los portadores de la esencia, esto es, de aquello esencial para la vida. Así, al decir fortalecer los huesos, está aludiendo, en este caso, a lo esencial de lo humano.

Si bien no define explícitamente lo esencial, sí lo divorcia de la ambición y también excluye a la ambición de las cualidades del modo en que ejerce el gobierno el Hombre Sabio.

Si incluimos dentro de un mismo contexto las ideas éste y las del capítulo anterior y lo asumimos como de este capítulo, esta oración no haría más que extender estas cualidades de Dao a las del sentido y objetivos del acto de gobernar.

Si tenemos en cuenta las cualidades del que gobierna expuestas en el capítulo 59, todo adquiere un sentido un poco mejor definido.

En el capítulo 59 se dice:

“En el manejo de los asuntos humanos, no hay mejor recomendación que ser parco.

Ser parco es anticipar; anticipar es estar preparado y fortalecido;

estar preparado y fortalecido es ser siempre victorioso;

el ser siempre victorioso es tener capacidad infinita;

aquel que tenga capacidad infinita, es el indicado para gobernar”.

Así está incluyendo, dentro de lo esencial del gobernante, la capacidad de prever, de evitar los inconvenientes, de solucionar correctamente los problemas.

Pero solucionar los problemas correctamente implica hacerlo con arreglo a los principios de Dao, por lo que necesariamente indica el hacerlo en beneficio de todos.

La quinta oración está redactada en términos poco precisos y hasta confusos quizás.

Su contenido es: ***“Manteniendo a su pueblo inocente en su conocimiento y deseos, enseña al que se piensa sabedor a no-hacer (o no entrometerse).”***

La primera parte de ésta debe ubicarse, al igual que la segunda, dentro del concepto de “No Hacer”.

Se refiere a que el gobernante debe mantener a su pueblo dentro del No Hacer, lo que parece referirse a mantenerlo lejos de la ambición, del afán de atesoramiento y lucro, de hacer u ofrecer para obtener algo a cambio, de la búsqueda del beneficio individual sin colocar en un primer plano sus repercusiones generales y otras actitudes similares, está contribuyendo a aproximarlos o que se asemeje a Dao.

Al moverse en consonancia con Dao, ese pueblo, junto con su gobernante, enseñan a ese determinado tipo de persona a asumir actitudes similares.

¿Qué tipo de actitud considera se debe propiciar que no prospere?

Si bien no la define con claridad, si es necesario enseñar a ese tipo de persona a no hacer, a no entrometerse, es evidente que alude a actitudes incompatibles con el No Hacer, con Dao, lo que pudiera asumirse al menos como algo parecido a su inverso.

De esa manera sugiere las cualidades de la perspectiva educativa de toda acción política de gobierno.

Finalmente, al concluir expresando

“Conduciendo los asuntos sin hacer todo se hará como se debe”,

no hacer sino confirmar este grupo de cualidades y principios del gobernar y del gobernante.

Al definir Lao Zi el modo de gobernar de esta manera, como indirectamente excluye a la guerra de conquista como acción coherente con Dao.

FIN DE LA CUARTA PARTE

Capítulo IV

***El Dao es como una vasija vacía,
puede ser usada, mas nunca agotada.
¡Oh, insondable vacío,
ancestro de las diez mil cosas!
Haciendo al filo romo;***

***desenredando los nudos;
moderando su resplandor,
se funde con su polvo.
No tiene forma, mas es real.
Se desconoce su origen.
Es el antepasado de los dioses.***

El capítulo 4 incluye conceptos centrales de la filosofía de Lao Zi.

Para la cabal comprensión de su alcance, son indispensables las primeras cuatro oraciones del capítulo 11:

***Se unen los treinta rayos en el buje de la rueda;
En conjunto forman el vacío del centro
donde surge la utilidad de la rueda.
Moldea la arcilla en una vasija;
Su vacío interior la hace útil.***

***Corta puertas y ventanas en las paredes,
Del espacio interior surge la utilidad de la casa.
Por tanto, de la existencia de las cosas nos beneficiamos
y de la no existencia nos servimos de su utilidad.***

En estas cuatro oraciones del capítulo 11 se completa la noción de Ser - No Ser.

No Ser es lo esencial, en tanto es lo que define la utilidad, la razón del empleo, la cualidad que define lo fundamental del fenómeno en cuestión.

La rueda sin rayos no se sostiene, pero los rayos sin el espacio en el sitio donde convergen, no permiten que se mueva el vagón.

Por consiguiente, lo esencial para el movimiento del vagón, que es la cualidad que le da sentido a la rueda más allá de su forma, depende de su vacío interior.

No son las paredes de la vasija las que permiten beber y verter, por lo que no son su composición o configuración las determinan lo esencial.

Es el espacio que se delimita en su interior el que permite que se exprese la cualidad que define el sentido de la vasija.

Las paredes nos abrigan, nos cobijan, pero lo que habitamos es el espacio que ellas rodean y, además, solo podemos hacerlo si horadamos en ellas puertas y ventanas.

El Ser es la sustancia; el No Ser, la no sustancia.

Sin embargo, es la no sustancia la que, en última instancia, define lo esencial.

Pero para que lo esencial se manifieste, es indispensable la forma, lo no esencial.

Por esa razón de la forma nos beneficiamos, pero es del vacío del que nos podemos servir.

Ahora estamos en condiciones de adentrarnos en el capítulo 4.

Su primera oración se expresa:

“Dao es como una vasija vacía, puede ser usada, mas nunca agotada”.

El vacío de una vasija, aquél que define su esencia, es inagotable.

Una vasija vacía puede usarse indefinidamente: el espacio interior no es susceptible de agotarse.

¡Oh, insondable vacío, ancestro de las diez mil cosas!

En esta segunda oración se alude al contenido del capítulo 66 del Su Wen, en el que ya se profundizó a propósito del capítulo I.

En la medida que los fenómenos se aproximan a sus expresiones extremas, la necesidad de la transición primero y de la definitiva transformación después, se hace cada vez más inminente, por lo que se aproximan al instante de su extinción.

Así, evitando los extremos se preservan el equilibrio y el fenómeno.

A partir de la tercera oración se plantean nuevos conceptos. En unas y otras versiones, la tercera oración se ha traducido como sigue:

Haciendo al filo romo (o suavizando asperezas);

desenredando los nudos (trascendiendo lo intrincado);

moderando (armonizando, conteniendo) ***su resplandor*** (su luz),

se funde (confunde o mezcla) ***con su polvo***.

En las primeras tres frases nos están convocando también a no provocar momentos críticos, lo que puede también equivaler a no forzar los acontecimientos, a contribuir a preservar el movimiento universal y a propiciar que los fenómenos se desarrollen dentro de la cadencia que les corresponde.

La última frase, “**se funde con su polvo**”, incluye un nuevo elemento que merece una especial atención.

Este nuevo elemento se comprende mejor cuando se relaciona con parte del contenido del capítulo 14.

Esta parte del capítulo 14 expresa:

“El que se mantenga adherido al Dao de antaño para conducir asuntos de ogaño, podrá conocer el prístino origen, la Ley (el cuerpo principal del sistema o disciplina) de Dao, (o el hilo ininterrumpido de Dao).

Así, en el capítulo 14 se subraya la importancia del conocimiento del desarrollo histórico en la adecuada comprensión de los fenómenos y en la consecuente conducción de las acciones.

Una pausa reflexiva.

La frase “**se funde o confunde con su polvo**”, aunque confusa dentro del contexto del capítulo 4, no deja de remedar este concepto.

Si limitada a este contexto, la frase estuviera relacionada con la perspectiva histórica del movimiento universal, podría estar sugiriendo que es la búsqueda constante del equilibrio mejor, de la mayor armonía, uno de los aspectos esenciales de la constante transformación del universo.

Otra manera de interpretar esta frase dentro de este contexto es relacionarla con volver a comenzar, o sea, que al suavizar asperezas, al trascender lo intrincado, etc., se vuelve a inducir su estado inicial, su inverso, lo que pudiera ser coherente con el carácter de usable mas nunca agotable del vacío.

Ambas son posibles y no se excluyen.

De todos modos, aún bajo estas ópticas, hasta este momento del texto, la frase es confusa.

Otra pausa reflexiva.

No obstante, el capítulo 14 sí precisa con claridad la importancia y trascendencia que tiene la perspectiva histórica de la realidad para el Daoísmo de Lao Zi.

Ésta se ratifica en el capítulo 52, en el que se expresa:

“Todas las cosas del universo tienen su origen en algo que puede considerarse la Madre (o fundamento) del Universo.

Conociendo la Madre podemos conocer los hijos.

Al conocer a los hijos, uno se debe mantener asido a la Madre en tanto que su fundamento”.

Sus implicaciones con el carácter histórico de los fenómenos son tan evidente como el carácter flexible de esta relación.

En las últimas oraciones de este cuarto capítulo se incluyen conceptos que consolidan otros que se dieron como sugerencias en capítulos anteriores y que definen, además, varias razones sobre las que descansa el por qué esta concepción del mundo es capaz de promover y conducir un pensamiento científico.

La primera de estas ideas expresa:

“No tiene forma, mas es real”.

En el capítulo I se hubo de concluir que el Dao eterno e innombrable era infinito en tiempo y espacio. ¿Qué forma tiene lo infinito?

En consecuencia con ese carácter, no puede tener forma, pues la forma es un concepto que implica un límite, un contorno conocido.

Con esto no se pretende excluir la posibilidad de que pudiera tener alguna forma, pero lo que sí es definitivo es que, de tener forma, nosotros no tenemos un concepto que represente esa modalidad de forma.

Pero, aún en el caso de carecer de forma, no por carecer de ésta, deja de ser real.

Al considerarlo un fenómeno real, el concepto de Dao se aproxima otra vez un poco más a un fenómeno concreto del Universo y se aleja de una deidad.

Las últimas dos ideas de este capítulo (***Se desconoce su origen. Es el antepasado de los dioses.***), como muchas otras, han sido objeto de diversas interpretaciones al traducirlas.

Por considerarlas cruciales, determinantes en la concepción del mundo de Lao Zi, se expondrán las tres fundamentales.

Estas son:

“Se desconoce su origen; es el antepasado de los dioses.”(Ren Ji Yu)

“No se de quién será hijo; una imagen de lo que ha existido antes que Dios.”(Lin Yu Tang)

“No se de dónde nació; solo sé que es anterior a Dios.”(S. Mitchell)

El origen desconocido de Dao se corresponde con las ideas analizadas en el capítulo I a propósito del capítulo 66 del Su Wen, especialmente las contenidas en la expresión ***“... en la vasta vacuidad del Cielo, surge el Qi Primordial que da origen a las diez mil cosas”***.

Por tanto, Dao es algo de origen desconocido, al que no se puede atribuir una forma definida, que existe, que es parte de la realidad.

Al aseverar finalmente que es el antepasado de los dioses, lo está desvinculando de manera definitiva y con amable suavidad, de las cualidades de una deidad.

Esta interpretación gana aún mas en solidez cuando se asocia al contenido del capítulo 51 donde se dice:

“Dao engendra. De nutre.

El mundo material (o lo físico o la materia o la Naturaleza) le da forma.

Las circunstancias de cada momento (o las influencias, el ambiente) lo completan”.

No solo aumenta la distancia entre Dao y su asociación con una deidad, sino expresa que la realidad engendrada por Dao está sujeta a cambios, no está terminada, y que este cambio está influido por las circunstancias y las relaciones entre éste y otros fenómenos.

Así, Dao puede quedar definido como un fenómeno general, además de real y concreto, inabarcable, infinito en tiempo y espacio, que comparte un conjunto suficiente de cualidades con el universo como para hacerlos comparables al menos desde varias perspectivas.

Examinemos la relación entre Dao, Yin, Yang y los Cinco Movimientos (Wu Xing).

En este, como en el capítulo I, se ha expresado de alguna manera, la consistente continuidad entre Dao, Yin, Yang y Wu Xing. Esta relación, que pudiera parecer forzada, no lo es.

En el capítulo 42 puede leerse:

“De Dao, nace (o Dao da origen) Uno; de Uno, Dos; de Dos, Tres; Tres da origen a las diez mil cosas (o se crea el universo).

Las diez mil cosas (o el universo) contienen en su seno al Dos (o ambos o Yin y Yang), como fuerzas opuestas que se unifican en armonía en el movimiento (o por la unión de estos principios imperecederos se llega a la armonía).

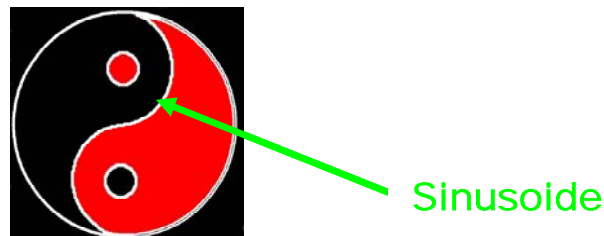
Ser huérfano, solitario y sin valor es lo que los hombres odian más.

Sin embargo, son los nombres por los que reyes y nobles se llaman (ellos mismos).

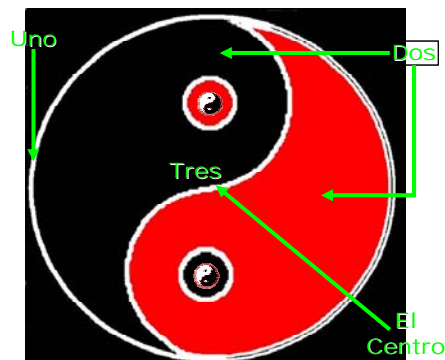
¿Que se está indicando en este 42º capítulo?

Que del Dao eterno e infinito, del Dao absoluto, nace el Uno, el Dao que abarca lo conocido e imaginable.

De éste, nace el Dos, Yin y Yang. Del dos nace el Tres, Yin, Yang y la línea sinusoide que los delimita y marca el centro en el Tai Ji Tu.



Del Tres, nace todo, las diez mil cosas conocidas, conceptuadas, y las imaginadas también. Pero el Tres lleva en su seno, como todo en el universo de lo conocido e imaginado, a Yin y Yang, que se oponen en armonía.



Yin y Yang se oponen en armonía, pero es una armonía en el movimiento, en el cambio.

Este movimiento implica una forma de unidad que surge de la capacidad de generarse mutuamente, de nacer uno en el seno del otro, como consecuencia de aquello tan diferente que parece opuesto pero que no lo es, en tanto complementa y da origen al contrincante aparente. Aquí se está poniendo de manifiesto también la importancia de las contradicciones internas en el desarrollo y transformación de los fenómenos dentro de la filosofía de Lao Zi.

Para generarse mutuamente, es necesario que surjan el uno en el seno del otro, por lo que el Gran Yin debe llevar en su intimidad un diminuto, un Yang embrionario y viceversa.

Así, el Tres, implica el Cinco, al Cinco como manifestación del Tres.
Ese Cinco son las cinco maneras de cambiar las diez mil cosas, todas las cosas, el universo.

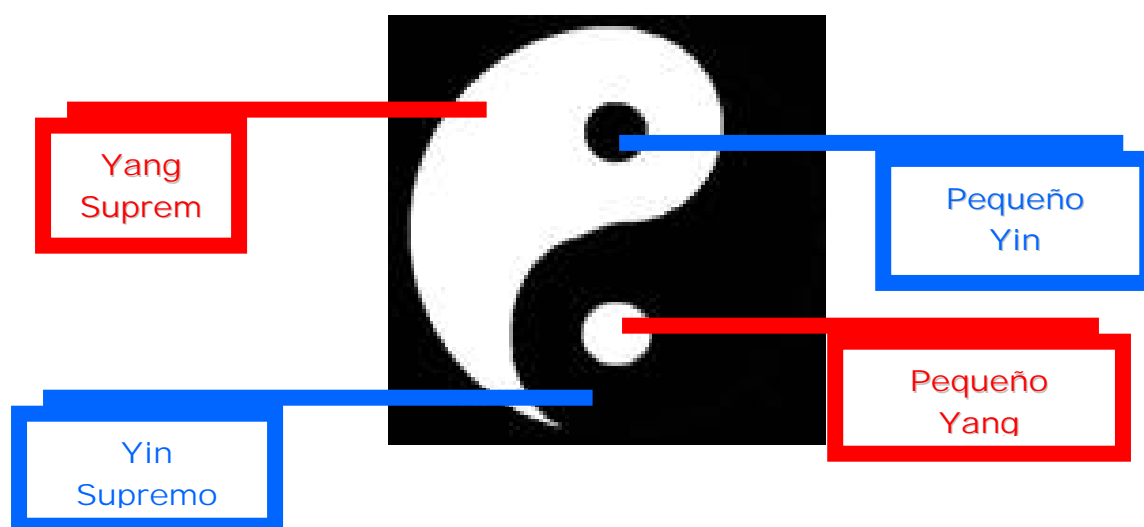
Ese cinco son los Cinco Movimientos, Wu Xing.

¿Quiere esto decir que Lao Zi desarrolló también la Teoría de los Cinco Movimientos?

NO

La Teoría de los Cinco Movimientos o Wu Xing sería desarrollada unos 2 siglos más tarde por el filósofo Zhou Yan, el que se sitúa entre los años 350 y 240 a.n.e. aproximadamente.

Dado que sus conceptos fundamentales están contemplados en la filosofía de Lao Zi, esta teoría pudo complementar y enriquecer tanto su concepción del mundo como los métodos de organización y clasificación de la información en la MChT sin dificultad.



También en el capítulo 12 se hace alusión al cinco. En éste se expresa:

***“Los cinco colores nublan la visión.
Las cinco notas ensordecen el oído.
Los cinco sabores arruinan el paladar.***

Más adelante, en el propio capítulo 12, se expresan otras ideas que enriquecen el contenido de la interpretación de los capítulos 2, 3, 5 y 7.

Las carreras de caballos, la caza y la persecución (o la prisa y la ambición) enloquecen la mente del hombre (o arrebatan el corazón).

Las cosas raras y valiosas mantienen al hombre despierto de noche (o en guardia o tientan al robo).

Por eso el Hombre Sabio prefiere alimentar que deslumbrar (o provee para el estómago y no para la vista o alimenta lo interno y no lo externo).

He ahí por qué rechaza lo último (lo externo) y adopta lo primero (lo interno)”.

Capítulo V

¿Qué significa el verbo columbrar?

Columbrar: ***Divisar, ver desde lejos una cosa, sin distinguirla bien.***

***El Cielo y la Tierra son despiadados,
tratan a todas las cosas como a perros de paja.
El Hombre Sabio debe ser despiadado,
columbra a las personas como a perros de paja.***

***El espacio entre la Tierra y el Cielo es como un fuelle.
En tanto que vacío, es inagotable, cuanto más se mueve, más redituable.
El mucho hablar predestina a un callejón sin salida.
Es mejor conservar el centro.***

Antes de adentrarnos propiamente en la interpretación del capítulo, es indispensable aclarar algunos conceptos.

Los perros de paja se empleaban en antiguos rituales sagrados. Tenían utilidad e importancia durante la ceremonia (**no antes**) pero, una vez concluida ésta, eran abandonados, conculcados y ajados.

Conculcar: ***Hollar con los pies algo. Quebrantar una ley, obligación o principio. Oprimir.***

Hollar: ***Comprimir algo con los pies. Abatir, humillar, despreciar.***

Esto no era consecuencia del aborrecimiento o menosprecio, sino porque no se podían volver a emplear, había concluido su tiempo, culminado su objetivo, por lo que dejaban de ser provechosos y convenientes.

Las expresiones empleadas en este capítulo entroncan no solo con el carácter transitorio de cada persona como Ser, en tanto que manifestación de la forma, sino también con una manera de comprender el sentido de la vida.

En algunas culturas aparece la concepción de que el sentido de la vida ha culminado cuando se ha alcanzado lo que cada quien consideraba como su aportación fundamental, el objetivo supremo de cada persona, cuando se ha consolidado lo que daba sentido a la existencia, lo considerado fundamental y trascendente, lo que íntimamente nos correspondía legar a los demás.

Su trascendencia no se concibe en relación con la repercusión o la fama, sino como lo mejor que cada cual puede aportar. Se trata pues de vivir en función de ser portador de algún beneficio para la Humanidad.

A partir de ese momento, la muerte tiene sentido como parte de la vida de cada uno; antes no. Antes la vida no ha alcanzado su íntimo sentido esencial.

Después, la muerte se espera apaciblemente como algo razonable, algo así como que ***“la muerte no es verdad cuando se ha cumplido bien la obra de la vida”***.

Es dentro de un contexto similar como deben comprenderse las primeras dos oraciones de este capítulo:

Como parte de la relación entre Ser y No Ser, entre lo efímero sustancial y lo eterno no sustancial.

Esta sería la manera que, dentro de esta perspectiva específica, el Ser condiciona y determina el No Ser dentro de la armonía de Dao.

Así se expresará el carácter inagotable del vacío, del No Ser; el principio de actuar siempre en función del beneficio de todos como única manera de ser consistentemente coherentes con nosotros mismos y con el movimiento universal, como única manera de ser inmortales, eternos e infinitos como Dao: a través de nuestra obra, de nuestro legado, del beneficio que hayamos sido capaces de aportar. La utilidad de la virtud.

Una pausa reflexiva.

La segunda y tercera oración, al expresar:

“El espacio entre la Tierra y el Cielo es como un fuelle.

En tanto que vacío, es inagotable, cuanto más se mueve, más redituable”, se está reiterando las ideas del capítulo 4 relacionadas con el vacío y el No Ser.

En las últimas dos oraciones se expresa:

“El mucho hablar predestina a un callejón sin salida. Es mejor conservar el centro.”

Para adentrarnos en el sentido de éstas, es necesario examinar los capítulos 56, 43, 70 y 71.

En las dos primeras líneas del capítulo 56 se dice:

“Aquél que sabe no habla; aquél que habla, no sabe.”

Estas ideas están incluidas dentro de un contexto que alude al honor, la desgracia, ganancias y pérdidas como negación de Dao.

Se refiere a que, aquél que sabe, el Hombre Sabio, en tanto conoce lo que ignora, es humilde y virtuoso, no llama la atención y se comporta como desconocedor.

En el capítulo 43 también alude a lo provechoso de enseñar sin palabras dentro del concepto de Hacer-No Hacer.

En el capítulo 71, en relación con lo enfermizo de las actitudes falsas y pretenciosas dice:

“El que sabe que no sabe es el más grande; el que pretende que sabe pero no sabe, se comporta de manera enfermiza.

El que reconoce lo enfermizo, no tiene la mente enferma.

Porque el Sabio no tiene la mente enferma.

Por reconocer lo enfermizo como enfermo, puede evitar la enfermedad.”

Así precisa el sentido que se da en el texto al no hablar.

Implica, tanto el hablar lo necesario y lo que merece ser hablado, como no pretender ser lo que no se es ni decir lo que no se conozca a cabalidad.

En el capítulo 70 se expresa:

“Mis palabras son fáciles de entender y de practicar, pero nadie las entiende ni las practica; en mis palabras hay un antiguo principio, en los asuntos humanos hay un sistema (o deben estar regidos o guiados por un maestro o principios rectores).

Porque no conocen éstos, tampoco me conocen.

Pocos son los que me conocen, al ser difíciles de encontrar los que me siguen, me distinguen.

El hombre Sabio viste tela burda y lleva jade en su corazón.”

Aquí se relacionan las palabras con las enseñanzas, la enseñanza con principios, la comprensión con la práctica, y los principios con la organización y el sentido de las ideas, esto es, con la sistemática empleada.

Es dentro de este conjunto de ideas donde deben situarse el sentido y extensión de lo fundamental de las implicaciones de la oración:

“El mucho hablar predestina a un callejón sin salida”.

No callar por mero hermetismo estéril, pues reconoce explícitamente la importancia de la palabra en la cabal transmisión de las ideas.

Tampoco se trata de callar para no confrontar, aunque se rehuya la confrontación estéril.

Se trata pues de hablar a quien esté en condiciones de oír y aprovechar lo dicho. Este es también un principio clásico de la educación en los pueblos del lejano oriente.

Sin embargo, estas interpretaciones relacionadas con la palabra y la enseñanza requieren de que se puntualicen algunos puntos de vista.

En el capítulo 65 se dice que

“los antepasados que sabían cómo seguir el Dao, no tenían por meta ilustrar al pueblo sino mantenerlo ignorante.

La razón por la cual le es difícil al pueblo vivir en paz es el demasiado conocimiento”.

Algunos han interpretado estas ideas literalmente.

En su versión, Ren Ji Yu afirma en este capítulo que Lao Zi se declara partidario y recomienda mantener al pueblo en la ignorancia para evitar que surjan dificultades en su gobierno, y considera que estas ideas son consistentes con el contenido del capítulo 3.

Sin embargo, estas consideraciones no nos parecen las más exactas.

Primero, porque en buena medida, esto implica reconocer que el Dao De Jing no es un texto coherente, sino un conglomerado de ideas sin una organización y un sentido precisos.

Esto invalidaría el texto para asumirlo como portador de una concepción del mundo, de la vida y de nuestros actos, lo que no se corresponde con la manera en que la casi totalidad lo identifica y con no pocos significados implícitos y explícitos contenidos en la mayoría de sus capítulos.

En segundo lugar, porque esto implicaría que en el texto no se expone una doctrina que persigue el mejoramiento humano, sino el de una elite solamente, lo que en modo alguno se trasluce en éste.

Esa minoría tendría que formar parte de la nobleza o de los círculos cercanos a ésta, puesto que eran los únicos que tenían acceso a la cultura y la educación.

En tercer lugar, si se asume que es coherente con el contenido del capítulo 3, entonces tenemos que admitir que ese capítulo es incoherente con el 2, pues en este último, según el propio Ren Ji Yu, se afirma que el Hombre Sabio enseña sin enseñar, enseña sin decir, pero si enseña, no debe ser partidario de la ignorancia.

Cuarto, porque en el mismo capítulo 3 de la versión de Ren Ji Yu se dice que ***“Manteniendo a su pueblo inocente en su conocimiento y deseos, enseña al que se piensa sabedor a no-hacer (o no entrometerse).”***

No es posible conducir al pueblo en el ejercicio de un acto de gobierno a mantener al que busca su beneficio sin considerar el perjuicio ajeno, sea integrante del pueblo o

de la aristocracia, a no entrometerse sin educar en alguna medida y de alguna manera a sus víctimas.

Además, esta oración Lin Yu Tang la traduce como **“así el pueblo purifica sus conocimientos y anhelos, y los arteros cuidarán de inmiscuirse”**, con lo que queda claro que es susceptible de una interpretación más coherente con el texto general.

En quinto lugar, en el capítulo 70 afirma que sus palabras son fáciles de entender y de practicar y, si las reconoce como fáciles, tampoco es consistente con una postura apegada a la ignorancia.

Sexto, porque en el capítulo 71 afirma que **“el que sabe que no sabe es el más grande; el que pretende que sabe pero no sabe, se comporta de manera enfermiza”**,

y más adelante asocia al Hombre Sabio con la primera de estas actitudes, lo que tampoco es consistente con el planteamiento de Ren Ji Yu.

En séptimo lugar, asumir las ideas del capítulo 65 como el sentido mismo de Dao implica desconocer el sentido explícito de los capítulos 47, 48, 49 y 67.

En el capítulo 47 dice:

“Sin apartarnos de nuestras puertas podemos saber lo que sucede en el mundo; sin mirar por nuestras ventanas, podemos ver el Dao del Cielo. Cuanto más lejos perseguimos el conocimiento menos sabemos. Por tanto, el Sabio sabe sin correr inútilmente, entiende sin ver, logra sin hacer”.

En el 48 se expresa:

“El que busca conocimiento trata de aprender día por día; el que estudia a Dao trata de perder día por día. Porque perdiendo sin cesar se logra el No Hacer. No haciendo se hacen todas las cosas”.

Así, en estos dos capítulos se define el conocer que se alcanza dentro de Dao siguiendo el principio de Hacer - No Haciendo, por lo que se trata de una manera de conocer y no de ignorar.

Si cualquiera que viva con arreglo a los principios de Dao puede ser un Hombre Sabio y alcanzar a Dao, estas ideas no se corresponden con el mantener al pueblo ignorante ni con la desestimación del valor del conocimiento.

En el capítulo 49 se expresa que **“el Sabio no tiene un corazón decidido, sino que considera las opiniones del pueblo como las suyas propias”**.

Este planteamiento también es incompatible con un pueblo ignorante, pues implicaría una conducta errática, opuesta a la capacidad previsora que aparece descrita en el capítulo 53 (**ver cap.2**).

En el capítulo 67 dice:

“todo el mundo dice que mi enseñanza se asemeja mucho a lo tonto; porque es grande, parece tonto; si no pareciera tonto, largo rato haría que se habría transformado en bien pequeño”.

Aquí también se alude a la enseñanza con arreglo a los principios de Dao y, si todo el mundo puede opinar de su enseñanza, es porque muchos la conocen.

Y para finalmente dejar aclarado el fundamento de este punto de vista, se ha considerado válido citar el capítulo 10.

En este, luego de tratar temas como el de mantenerse adherido a Dao, controlar la fuerza vital para alcanzar la genuina gentileza, la necesidad de purificar o esclarecer la introspección y de amar al pueblo y gobernar el país sin indiferencia, expresa:

“¿Se puede rechazar la posición femenina (o receptiva) en el curso de la oposición y los cambios de la naturaleza?

¿Se puede tener acceso y comprender todo sin Hacer?

***Dar vida, alimentarse, dar vida sin tomar posesión,
actuar sin apropiarse, ser jefe entre los hombres sin gobernarlos,
esa es la más profunda virtud.”***

Así, deja aclarado que apegarse a la virtud o De, que es apegarse a Dao, implica Hacer sin Hacer, conocer y comprender, actuar sin tomar posesión ni exigir nada a cambio y dirigir las personas sin mandarlos ni manipularlos, conceptos que no son coherentes ni consistentes con la ignorancia.

Como ya se mencionó, en el capítulo 42 se dice:

Ser huérfanos, solitarios y sin valor es lo que los hombres odian más.

Sin embargo, son los nombres por los que reyes y nobles se llaman (ellos mismos).

El análisis de esta expresión es indispensable para dejar claro el concepto que, de la relación entre gobernantes y pueblo, tiene Lao Zi.

Hacerlo requiere de adentrarnos en el capítulo 39.

En éste se dice:

“Había quienes en tiempos remotos poseían al Único (Dao):

Poseyendo al Único, el Cielo se aclaraba.

Poseyendo al Único, la Tierra se aquietaba.

Poseyendo al Único, se espiritualizaban los dioses.

Poseyendo al Único, los valles se llenaban.

Poseyendo al Único, todas las cosas vivieron y crecieron.

Poseyendo el Único,

los príncipes y los reyes fueron la nobleza del pueblo.

En esa forma todos se transmutaron.

Sin claridad, los Cielos pueden temblar.

Sin estabilidad, la Tierra se puede sacudir.

Sin espiritualidad, los dioses pueden sucumbir.

Sin estar llenos, los valles pueden quebrarse.

Sin el poder de ser exuberante, las cosas se pueden extinguir.

Sin el poder de ennoblecer,

príncipes y reyes pueden tropezar y caer (o derrocados).

Por tanto, la nobleza depende del hombre común para mantenerse,

y los que ocupan cargos altos, dependen de los que se hallan más abajo.

Es por eso que los reyes y nobles se llaman (o consideran) ellos mismos huérfanos, solitarios y sin valor.

¿No es, entonces, cierto que dependen del hombre común para mantenerse?

Así, pretender (o buscar o reclamar) muchos honores significa perder el honor. Más que tintinear como el jade, retumba como las rocas”.

No requieren comentario. Por sí solo se explica.

Hasta aquí el análisis de las interpretaciones sobre la conveniencia de mantener ignorante al pueblo.

Veamos ahora el contenido de la última oración de este capítulo 5,

“Es mejor conservar el centro”.

Con esta expresión se están reiterando ideas del capítulo 4 y adelantando algunos conceptos del capítulo 55.

Se está aludiendo a la moderación, al equilibrio, al mantenerse alejado de los extremos.

Pero hay algo más. En la cultura china, el centro también está asociado con el sitio y el instante crucial de la mutación, con momento ideal para influir sobre ésta y para hacerla todo lo conveniente que resulte posible sin alterar el curso del cambio en sí mismo.

En el capítulo 55 dice:

“Aquél que es pleno en su virtud interior es como un niño. (...) Sus huesos son blandos, sus músculos tiernos, pero su asidero es fuerte.

Aunque no conoce la unión del macho y de la hembra, sus órganos pueden excitarse, lo que significa que esta repleto de esencia.

Aunque llore todo el día, su voz no enronquece, lo que significa que su natural armonía es perfecta (o porque está en paz y sin deseos).

Conocer la armonía es estar en consonancia con lo eterno, y conocer la eternidad se llama discernimiento.

Apegarse al disfrute de la vida causa desdicha. Disipar la esencia conduce al agotamiento.

Las cosas envejecen después de haberse hecho fuertes.

Esa no es la vía de Dao. Aquél que vaya en contra de Dao, perecerá joven”.

Como se podrá apreciar se está aludiendo a asumir una actitud moderada, esto es, a conservar el centro, pero hay algo más.

Cuando se alude al vigor del niño, se está asociando a la plenitud de su esencia.

Más adelante se habla de apegarse al disfrute de la vida, pero se vincula éste con el desgaste de la esencia.

La esencia, en este caso, alude al semen, por lo que el apego al disfrute está relacionado con la vida disipada y disoluta, al sexo como fundamental forma de satisfacción.

El consumo de la esencia está vinculado al envejecimiento, y su consumo excesivo al envejecimiento prematuro, al resquebrajamiento definitivo de la salud y a la proximidad de la muerte.

Así, en el capítulo 55, las expresiones de moderación, conservar el centro, están referidas también al sentido de la vida y al estilo de vida, y los vincula con el actuar con arreglo a Dao.

Capítulo VI

El espíritu del valle nunca muere.

Es la madre prístina.

La portilla de su camino es la raíz del Cielo y de la Tierra.

Es como un velo apenas perceptible.

Úsalo; jamás se agotará.

En la frase “***espíritu del valle***”, “***valle***” tiene también el significado de vacuidad y de informe, por lo que la frase puede sustituirse por “***lo esencial del vacío sin forma***” sin alterar su sentido.

Así se alude a Dao de manera similar a como se hizo en los capítulos 4 y 5.

La frase “madre prístina” es una manera de traducir el vocablo “Xuan Pin”.

“Xuan Pin” se ha traducido como “***madre sutil***”, “***misteriosa madre***”, “***gran madre***”, “***mujer mística***” y “***mujer sutil abismal***”.

La expresión original de éste significa hembra, mujer o lo femenino indescriptible.

Por coincidir con las cualidades de innombrable e imposible de conceptuar, es sinónimo de Dao.

Adquiere así el sentido del sitio o fuente original del que han brotado y nacen, como de una madre, todos los fenómenos.

Considerado aisladamente el vocablo “Pin” alude a los órganos reproductivos femeninos lo que hace que en la expresión “***Xuan Pin***” esté implícito un sentido que simboliza al “***principio creativo***”, esa facultad infinita de crear, a partir de un principio esencial, todos los fenómenos de la Naturaleza.

Se vincula así, en alguna medida con el hexagrama homónimo del Yi Jing.

De esta manera, con la frase “***madre prístina***” se enfatiza que en el concepto de Dao está implícito el de ese principio esencial que, en el infinito vacío del Universo, es capaz de dar lugar al continuo mutar del cual brota o nace, como de una madre, todo lo que ha sido y lo que falta por ser, ratificándose su coherencia con el contenido del Tai Shi Tian Yuan Ce, citado en el capítulo 66 del Su Wen.

En su tercera oración, “***la portilla de su camino es la raíz del Cielo y de la Tierra***”, la palabra “***portilla***” la traduce Lin Yu Tang como “***puerta***”, Ren Ji Yu como “***compuerta***” y otros como “su vientre” y “el umbral”, como aludiendo al útero o al canal del parto.

Así, esta madre prístina o mujer sutil abismal es el origen del Cielo y de la Tierra, el vientre de donde todo nace, aludiendo simbólicamente a Dao.

La frase “***es como un velo a penas perceptible***”, que Ren Ji Yu la traduce como “***ella existe sin forma***”, sugiere sutileza, cualidad que la aproxima al concepto de No Ser.

Es, por consiguiente, ese No Ser, ese movimiento primordial, ese conjunto de cualidades comunes de todo cuanto ha existido y existe, promotor del incesante cambio universal, que es, además, responsable de la consistente coherencia de la diversidad en la unidad y de la unidad en la diversidad del universo.

Finalmente, expresa “***úsalo; jamás se agotará***”, frase que se traduce por Lin Yu Tang como “***extráele y te servirá fielmente***”, y otros como “***parece existir siempre y su contenido nunca se agota***”, con lo que reitera cualidades de Dao y del vacío desarrolladas con anterioridad, especialmente en los capítulos 4 y 5.

Capítulo VII

Este capítulo reitera el carácter infinito y eterno de la realidad conocida e imaginable, en tanto que expresión inmediata del Dao eterno y absoluto.

Se expone como cualidad del Hombre Sabio el no tratar de sobresalir o prevalecer, y reitera el carácter desinteresado de su proceder.

El Cielo es eterno; la Tierra es perpetua.

¿Por qué son el Cielo y la Tierra por siempre perdurables?

Porque nunca nacieron, por lo que no podrán morir.

El Hombre Sabio permanece rezagado, por eso es prominente.

No está atado a nada.

Con su acción desinteresada logra realizarse.

Cuando expresa que el Cielo es eterno y la Tierra perpetua, está sentando como premisa que se está refiriendo a Dao.

Al decir que no pueden morir porque nunca nacieron, está llamando la atención sobre tres ideas fundamentales:

Primera Idea

el Universo, Dao, no fue creado, sino que siempre existió, y no es concebible otra manera de ser infinito en tiempo y espacio, absoluto y eterno.

Estas ideas aproximan a Dao a la idea de un universo que se expande y contrae, por lo que no favorece la idea del Big Bang, concepción en alguna medida cercana al creacionismo.

Estas tres primeras oraciones las traduce Lin Yu Tang como sigue:

“El universo es eterno. La razón por la que el universo es eterno es porque no vive para sí (con el sentido de que da vida a sus integrantes en sus transformaciones).

Puede por tanto durar por siglos.”

Ren Ji Yu las interpreta como que ***“son eternos y perdurables porque no existen para ellos mismos (Cielo y Tierra)”***.

Estas interpretaciones no son excluyentes sino complementarias.

El universo, Dao, puede no haber tenido un inicio y, por no haber nacido, no ser susceptible de ser efímero, sino eterno e infinito, y puede, además, ser eterno e infinito por la cualidad de estar en constante renovación.

Este conjunto de ideas sostiene el concepto de que ***“en el carácter efímero y limitado de los fenómenos que lo integran, reside lo esencial del carácter eterno e infinito reside lo esencial del carácter eterno e infinito del fenómeno principal, el universo, y, en tanto constantemente se renueva, se expande una y otra vez dentro de diversos contextos y perspectivas.”***

Segunda Idea

En un universo en constante renovación, en el que las interacciones múltiples y simultáneas forman parte inseparable de todos los fenómenos, en última instancia, todos éstos son, en alguna medida y de alguna manera, su causa y su propia consecuencia.

Más adelante, al reiterar que el Hombre Sabio permanece rezagado (***se coloca al final, no se hace notar***), por eso es prominente (***el delantero, se encuentra a la cabeza***), completa las características del Hacer-No Haciendo.

Estas características son:

define otra peculiaridad específica del No Hacer:

obrar y, una vez concluida la obra, situarse deliberadamente la final para no hacerse notar.

Esa actitud, cuando es legítima, es expresión de estatura moral y de virtud.

No por colocarse a la cabeza se ocupa realmente el sitio más prominente ni un sitio en alguna medida prominente siquiera.

Cuando no es verdadera, esa misma actitud es otro atributo externo, tan hueco y tan efímero como los rituales y ceremonias que se requieren para que lo falso aparente no serlo.

Este concepto coincide con el sentido de la frase de José Martí que dice:

“La indulgencia es la señal más segura de superioridad”.

significa que el valor genuino, por íntimo e intrínseco, no necesita ser proclamado: por su propia naturaleza se hace notar y es reconocido por todos.

Es como si hubiera querido anticiparnos aquella frase martiana que dice:

“quien tiene mucho adentro, necesita poco afuera; quien lleva mucho afuera, tiene poco adentro, y quiere disimular lo poco”.

Al no hacerse notar, el Hombre Sabio, con la fuerza de su paciente modestia, hace más notoria su grandeza, y se aproxima así al Dao.

Tercera Idea

De alguna manera, enfatiza también las cualidades del Hombre Sabio expuestas en el capítulo 2, pero añadiendo que en aquellas están implícitas la modestia y la humildad.

Nótese que, con la aparente reiteración de los temas, se incluyen nuevos matices y cualidades en los diversos contextos.

Al decir que no está atado a nada, no solo está reiterando las cualidades del actuar del Hombre Sabio sin reclamos ni pretensiones y de concluir su trabajo considerándolo simplemente como un deber cumplido, sino que, además, está incluyendo la noción de que nada que se aleje del Dao y la virtud, lo ata, lo subyuga, lo detiene, lo doblega.

Así añade a sus cualidades la firmeza indispensable que acompaña o se asocia a las convicciones que mueven la conducta.

Está también reiterando el necesario desapego del virtuoso a la opulencia, a lo superfluo y a los compromisos asociados al privilegio, aún en la mayor pobreza material.

Como dijera José Martí,

“La pobreza pasa, lo que no pasa es la deshonra”.

Finalmente, al expresar que con su acción desinteresada logra realizarse, nos transmite que el hombre de virtud, como la Naturaleza, ofrece, pone a disposición de todo y de todos, y eso le basta. Beneficia todo cuanto puede y a todos sin distinción.

Así es coherente con el principio rector de Dao de que querer y servir es lo fundamental para ser dichoso.

En estos principios se enmarca lo inaceptable dentro de esta concepción del mundo de pedir a cambio o lucrar como consecuencia de haber contribuido a restituir proporcionar el bienestar.

Capítulo VIII

En el Daoísmo de Lao Zi, el Agua no solo simboliza el Yin Supremo, sino también a ese concepto al que simbólicamente alude la expresión “Xuan Pin” (**Capítulo 6**).

Se refiere, por consiguiente, a la facultad infinita de dar origen a todos los fenómenos de la Naturaleza a partir de un principio esencial.

El Bien Supremo es como el agua.

Beneficia las diez mil cosas sin ponerlas a prueba.

Se regocija en los sitios que otros desprecian;

se sitúa así muy cerca del Dao.

Al habitar, se apega a la tierra.

Al meditar, se ahonda en el corazón.

Al relacionarse con otros, es comedido y benévolo.

Al hablar, es sincero.

Al gobernar, es honrado.

Al trabajar, disfruta su capacidad.

Al actuar es oportuno.

Al no oponerse, no es inculgado.

Cuando en la primera oración nos dice que el Bien Supremo (el mejor de los hombres; la más elevada expresión de bondad) es como el agua, está asociando a Dao y al Hombre Sabio con las mejores cualidades del género humano y, dentro de estas, incluye el beneficiar a todos sin competir, oponerse o ponerlos a prueba (Beneficia las diez mil cosas sin ponerlas a prueba).

Hace el bien por la sola satisfacción de causar bienestar.

Las cualidades atribuidas al Agua en el Dao De Jing se completan en el capítulo 78.

En este se dice:

No hay nada más blando y débil que el agua,

pero nada la supera en vencer lo duro y áspero, para lo que no tiene sustituto.

Esa debilidad vence a la fortaleza y la suavidad somete a la aspereza (o la gentileza a la rigidez). Ninguno la practica ni la sigue.

Por eso el Hombre Sabio dice:

Aquel que sufre y soporta con humildad (con persistencia como el agua), puede gobernar el estado.

Aquel que padece y soporta las calamidades (o desastres) de todos puede ser el rey del mundo.

La verdad suele semejar (o sonar como) una paradoja.

La capacidad de lo blando y débil para vencer a lo áspero y fuerte reside en la persistencia, en la tenacidad. Esta idea se expresa en el capítulo 76 al decir:

**“Cuando el hombre nace es tierno y débil;
cuando muere es duro y rígido (o fuerte).
Todas las cosas, hierbas y árboles, cuando viven,**

**tienen ramas y troncos suaves y flexibles;
cuando mueren, están quebradizas y secas.
Por tanto, la dureza y la rigidez**

**son compañeros de la muerte (o son inferiores),
y la suavidad y la delicadeza son compañeros de la vida (o son superiores)”.**

Las cualidades del que se atiene a los principios de Dao en relación con la posesión de bienes materiales se definen sin lugar a dudas en el capítulo 77.

**“El Dao del Cielo es como tensar un arco.
La parte superior baja y la inferior sube,
disminuye lo excesivo, aumenta lo insuficiente.**

**Es el Dao Celestial quitar a quienes tienen demasiado,
y dar a quienes no poseen lo suficiente.
Esto no corresponde con el camino del hombre (que no sigue los principios de Dao), no es así.**

**Quita a quien no tiene y rinde tributo a quien posee demasiado.
¿Quién puede tener bastante y para dar al mundo entero?
Solo el hombre de Dao.**

**Por tanto, el Hombre Sabio actúa, pero no posee.
Logra pero no pide recompensa, porque no quiere ostentar su mérito”.**

De manera similar a como se dice en el capítulo 1:

“Libre de deseos puede comprenderse el misterio. Cautivo del deseo pueden verse solo las manifestaciones”, aludiendo al grado de distorsión que los prejuicios pueden provocar en el reconocimiento y conocimiento de la realidad, cuando se actúa en función de otros prejuicios, en este caso, en busca de reconocimiento, privilegios o beneficios materiales, en algún momento y de alguna manera, estos fines terminarán modificando la calidad, el contenido y el sentido mismo de nuestros actos.

Por esta razón es que es necesario atenerse a los principios de Dao para conservar el centro y el equilibrio, y para que no se altere el sentido de nuestros actos y de nuestra vida.

Cuando en la cuarta oración del capítulo 8 dice:

“Se regocija en los sitios que otros desprecian; se sitúa así muy cerca del Dao”, está aludiendo a la actitud humilde, aquella que no busca el reconocimiento ni el beneficio material.

Para aludir a esto lo asocia con el declive, que es a donde siempre el agua fluye. Como es lo más bajo, se refiere a éste diciendo que es el sitio que otros, los que no siguen los principios de Dao, desprecian.

Más adelante relaciona una serie de cualidades del Hombre Sabio que corresponden con los principios de Dao.

Así , cuando de habitar se trate (Al habitar, se apega a la tierra), el Hombre Sabio se apegará (vivirá cerca, tomará por morada lo más bajo, lo más humilde) a la tierra, a lo estrictamente necesario.

Será como la tortuga: donde quiera que se encuentre, ese es su hogar.

No añora ni necesita de palacios o mansiones, lujos o excesivas comodidades.

Cuando medite (Al meditar, se ahonda en el corazón), será profundo, ahondará en el Shen, en la Espiritualidad.

Profundizará en lo sutil y se atenderá a lo simple para adentrarse en lo complejo. Al relacionarse con otros será comedido y benévolo; gentil, justo y generoso, por lo que armonizará con todos, no rivalizará con ninguno.

Al hablar será sincero, veraz, auténtico y leal.

Al gobernar -que también sugiere el decidir y prescribir-, habrá de ser honrado, no se impondrá por la fuerza, no ejercerá el poder como mera voluntad de dominio y será legítimo en sus actos.

¿Por qué legítimo?

Legítimo:

Conforme a las leyes.

Justo.

Cierto, genuino y verdadero.

Dado que gobernar es una manera de relacionarse con otros, en su ejercicio están implícitos el ser comedido y benévolo.

Al trabajar, disfrutará su capacidad creadora, le será placentero su quehacer. Al actuar, será oportuno, que es otra manera de ser preciso.

Al no oponerse, al no competir ni enfrentarse, al procurar la comprensión y la acción por convicciones, no es inculpado, no provoca que surja el resentimiento, ni aviva la maldad o los sentimientos mezquinos: todos lo respetan y lo consideran con sinceridad, aunque no compartan sus puntos de vista.

En síntesis, el Hombre Sabio, para alcanzar el Dao y parecerse a la regularidad de lo diverso, habrá de beneficiar a todo y a todos sin exigirles nada a cambio.

Será humilde y modesto, y se regocijará al serlo. Tendrá una morada sencilla como él y será profundo en su pensar.

Habrá de ser comedido, benévolo, sincero, honrado, oportuno y firme, así como disfrutará y amará su labor creadora.

Nada que lo aleje de la virtud y del Dao lo seduce. No ambicionará ni se impondrá por la fuerza.

Será flexible y persistente, y evitará los extremos.

Si gobierna, distribuirá la riqueza evitando los excesos y la penuria, el hambre y la opulencia, y no empleará la palabra para engañar o manipular.

Este empeño procurará hacerlo en armonía con el movimiento universal, esto es, sin menoscabar ninguno de sus integrantes.

Capítulo IX

Este capítulo está integrado por cinco oraciones. A pesar de su íntima relación, se analizará cada una por separado.

Retener y colmar no es tan beneficioso como entregar.

La espada que continuamente se afila, se desafilará.

Si en una casa señorial se acumula oro y jade,

no será posible mantenerla incólume.

Si ambicionas opulencia y poderío, tendrás desdicha.

Culmina tu obra, apártate;

así es el Dao del Cielo.

La primera oración, “***Retener y colmar no es tan beneficioso como entregar***”, también ha sido traducida como “***Extiende un arco hasta el límite, y desearás haberte detenido antes***”,

como “***Llena tu tazón hasta el borde y se derramará***”,

“***Que cada cosa siga su curso natural; no busquemos los extremos***”,

y como “***Aferrarse a la plenitud no es tan bueno como detenerse a tiempo***”.

A pesar de la aparente diversidad, en todas ellas se expresa una idea común.

Reiteradamente, Lao Zi alude a la idea de repleción, completitud, de máxima acumulación, como asociada al orgullo, a la vanidad, a fenómenos ajenos al movimiento del equilibrio universal, y sitúa como su opuesto al vacío, la humildad, el respeto, porque el encumbramiento contiene en sí, en su recóndita intimidad, la semilla, el germen del desplome.

El contenido implícito de esta primera idea trae a colación cuatro conceptos esenciales:

El hombre más rico es el que más ofrece. Las situaciones o fenómenos extremos conducen a la desaparición, a la definitiva mutación, en tanto se hacen en extremo contradictorios los gérmenes del opuesto que todo lleva en sí.

Que, como el vacío -origen de las diez mil cosas-,

quien todo ofrece sin reclamar, devendrá en fuente inagotable como Dao.

Quien retiene y atesora alienta la mezquindad, la ambición y la envidia, por lo que daña y se daña.

Cuando en la segunda oración se expresa:

“***la espada*** (el cuchillo) ***que continuamente se afila, se desafilará*** (se volverá roma, no durará mucho tiempo, no puede proteger por largo tiempo)”, está reiterando que la aproximación a los extremos nos acerca a la mutación.

La tercera oración reza que si en los salones se acumula (se atesora) oro y jade, no se podrá mantener incólume (no será posible defenderla).

A veces también se ha traducido como:

“***Si persigues dinero y seguridad*** (en el sentido de poder), ***tu corazón jamás dejará de estar apesado***”.

De ella se desprenden dos ideas principales:

por antítesis, la única manera de ser verdaderamente ricos y felices, es concediéndole todo el valor al crecimiento espiritual y a la virtud, a la vez que tomando los objetos de valor material como medios necesarios para la subsistencia, y jamás como el objetivo mismo de la existencia.

Sugiere la idea de que el grado de desigualdad en la distribución de atributos externos, indispensable para alcanzar una ponderada equidad, debe estar fijada por las diferencias espirituales y por la capacidad de ofrecer, en consistente coherencia con el capítulo 77, y con el pensamiento martiano que dice:

**“... el esfuerzo original que desata y desenvuelve al hombre, y lo cría, por el respeto a los que padecen y producen como él, en la igualdad única duradera, (...)
que asegura a los pueblos la paz solo asequible cuando la suma de las desigualdades llegue al límite mínimo en que las impone y retiene necesariamente la misma naturaleza humana”.**

Al expresar que **“si ambicionas opulencia y poderío, tendrás desdicha”**, nos lleva de la mano a la idea de que aquellos que pretenden sobresalir como consecuencia de atributos tan externos como intrascendentes, nunca llegan a ser verdaderamente felices, pues nadie mejor que ellos mismos conoce que no son lo que aparentan.

Además, como no lo son, con facilidad pierden esa apariencia, por lo que constantemente temen ese desenlace.

Cuando en la quinta y última oración dice que **“concluida la obra, apártate; así es el Dao del Cielo”**, nos está llamando a sintetizar el contenido del capítulo bajo la rectoría de estos conceptos.

A modo de resumen, el capítulo nos convoca a mantener la armonía con el movimiento universal a partir de la divisa:

No retengas, no acumules ni atesores. Entregar y compartir es la mejor manera de tener y de transformarnos en fuente inagotable de virtud.

Aquel que ambiciona y vive en función de ser poderoso y de la opulencia, poco a poco se vacía y empobrece de cualidades irremplazables que solo se adquieren a través de la virtud, por lo que acabará siendo desdichado, miserable y débil.

Los atributos externos, tan frágiles como falsos, cuando se convierten en un fin en sí mismos, alejan al hombre de la virtud.

Concluye tu obra y retírate.

No la transformes en instrumento de dominación y lucro. No es tuya; es de todos y para todos y, en tanto que fruto de la acumulación del esfuerzo de millones de personas durante generaciones, es siempre mucho más ajena que propia.

Más allá de estos nueve primeros capítulos, hay dos de ellos que deben ser analizados los modos en que deben comprenderse los mensajes que se han querido transmitir.

Estos son los capítulos 33 y 80. En el resto de los capítulos se incluyen ideas muy interesantes, que en su mayoría completan y matizan aspectos de estos once a los que se ha hecho referencia.

Capítulo XXXIII

La principal contribución de este capítulo es al esclarecimiento del concepto de eternidad o inmortalidad de Lao Zi. En él puede leerse:

***Aquél que conoce a los demás es erudito;
aquél que se conoce a sí mismo es sabio.
Aquél que conquista a los demás tiene fuerza física;***

***aquél que se conquista a sí mismo es poderoso.
Aquél que se halla satisfecho, es rico;
aquél que es persistente, tiene fuerza de voluntad.***

***Aquél que no pierde su raíz, perdura.
Aquél que muere, pero preserva a Dao, tendrá larga vida.***

En las primeras seis oraciones precisa o perfila los conceptos de sabiduría, poder y riqueza dentro del Daoísmo filosófico.

En su séptima oración, (aquél que es persistente, tiene fuerza de voluntad) vincula la persistencia con la firmeza de carácter, mientras que en la octava reitera que, quien se mantiene asido a su raíz, a su esencia, a su origen, perdura.

Si se relacionan éstas con el contenido del capítulo 16 (**ver Cap. 4**), se completará mejor el sentido de persistencia o perseverancia.

Su última oración (aquél que muere, pero preserva a Dao, tendrá larga vida)

Es importante en la delimitación del concepto de inmortalidad de Lao Zi.

Es evidente que la expresión "***larga vida***", que pudiera asociarse con inmortalidad, no niega la posibilidad real de la muerte.

Justo antes se ha afirmado que el que no pierde su raíz, perdura, con lo que se asocia la perdurabilidad con el principio de no apartarse de Dao durante la existencia. Antes ya se han reiterado las ideas de retornar a la naturaleza original y de volver al origen, las que están asociadas con la Virtud, con Dao y con la persistencia.

No es menos cierto que la expresión "***aquél que muere***", pudiera sugerir que existen "***los que no mueren***", No es menos cierto que la expresión "***aquél que muere***", pudiera sugerir que existen "***los que no mueren***", aunque también pudiera interpretarse como que está subrayando una condición inseparable de todo ser vivo. Veamos cuál puede ser el sentido más exacto de estas ideas en el pensamiento de Lao Zi.

En el capítulo 23 se lee:

"ni la misma naturaleza puede hacer cosas eternas, ¿cuánto menos deben durar las cosas del hombre?".

Se está dejando sentado en el universo todo es perecedero y que el hombre, como todas sus acciones y creaciones, ***es necesariamente perecedero.***

Por si no bastara, existen otras cuatro afirmaciones de que el ser humano es un ser efímero y que más allá de la vida está la muerte.

En el capítulo 50 está plasmado:

***"Cuando uno nace, finamente encontrará la muerte.
Tres de cada diez personas disfrutan de larga vida,***

mientras que tres de cada diez encontrarán una muerte prematura.

Tres de cada diez se aferran a la vida y, como consecuencia, van detrás de la muerte".

Aquí, además, se subraya que larga vida en el sentido concreto de una prolongada existencia, es un privilegio de pocos, al igual que la muerte prematura.

Al precisar esto, con intención o sin ella, se esboza un concepto en alguna medida parecido al que modernamente se ha dado en llamar "***esperanza de vida al nacer***", pero con esto simultáneamente se ratifica la condición de mortal de los humanos.

En el capítulo 59 dice:

"esto es tener raíces firmes, estar adentrado profundamente, el camino a la inmortalidad y visión perenne", con lo que se está vinculando el concepto de inmortalidad a cualidades ajenas a la vida material perenne.

En el 75 puede leerse: "***el pueblo no teme a la muerte porque está ansioso de vivir***", y en el 76 se expresa "***cuando el hombre nace es tierno y débil; cuando muere es duro y rígido***", los que contribuyen a ratificar a la muerte como un fenómeno concreto inevitable.

En los capítulos 2, 7, 8, 9 y 10, entre otros, se asocia el carácter eterno del que se identifica con Dao con su trabajo, con la obra desinteresada y genuina, y estas cualidades están a su vez asociadas con De, con la Virtud.

Este conjunto de conceptos sirven de fundamento a la idea de que para Lao Zi, la inmortalidad no estaba asociada a ninguna expresión de vida eterna, ya física, ya animista, sino que es expresión de la obra, del legado, que nos mantiene vivos en la vida y en la obra de los otros, y en los fenómenos concretos que de éstas se derivan.

¿Cuáles son las ideas centrales de libro de Lao Zi?

Si se vuelven a leer los conceptos expuestos en las primeras 177 láminas de este material, se comprenderá mejor el sentido íntimo y esencial de este libro, devenido en fundamental para la adecuada comprensión de pensamiento médico clásico chino.

Ahora se comprenderá mejor la real intención de las palabras de Lin Yu Tang con las que se inaugura este trabajo.

Hemos Finalizado