

El Colegio de México

LA REVOLUCIÓN COPERNICANA DE WANG YANGMING

Trabajo final presentado por

ISABELLE DUCEUX

En conformidad con los requisitos

Establecidos para recibir el grado de

MAESTRIA EN ESTUDIOS DE ASIA Y AFRICA

ESPECIALIDAD EN CHINO

Centro de Estudios de Asia y África

2003



LA “REVOLUCIÓN COPERNICANA”

DE WANG YANGMING

Índice

	Página
Introducción	4
I. La cosmología china	15
1. Las características del cosmos	15
2. El concepto de “ <i>dao</i> ”	21
3. La naturaleza de la relación entre el sujeto y el objeto	27
II. La teoría del conocimiento en la filosofía de Zhu Xi	35
1. La representación metafísica del universo	36
2. El método del conocimiento	39
3. La relación entre mente y universo	46
III. La “Revolución Copernicana” de Wang Yangming	51
1. Las aporías en la teoría del conocimiento de Zhu Xi	52
2. “El estudio del sabio es el estudio de la mente”	55
3. El idealismo de Wang Yangming	60
Conclusión	67
Bibliografía	70
Anexo I: citas en chino	75

Introducción

Un paso decisivo en la teoría del conocimiento fue dado, al iniciar la época moderna, cuando se asentó la relatividad del conocimiento frente al sujeto cognoscitivo. El término “relativismo” conduce a varios problemas de tipo epistemológico. ¿Debemos interpretar la noción de “relativismo” en el sentido que le da Protagoras, es decir la relatividad del conocimiento a partir de la percepción meramente sensorial e instantánea del ser humano? Protagoras, en efecto, afirmó que “*el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son, de las que no son en cuanto no son.*”¹ Sin embargo, tal aseveración podría tener el resultado inverso, es decir el de arruinar cualquier posibilidad de una experiencia organizada y de un conocimiento de la realidad objetiva, si por conocimiento se entiende un conjunto de datos sobre los cuales los seres cognoscitivos se puedan poner de acuerdo.

Si el conocimiento es el resultado únicamente de la percepción sensorial, entonces no se puede decir que las cosas son, sino que devienen, porque el estado del ente que percibe cambia permanentemente y, por lo tanto, cambia también su percepción. Los intentos de explicación y ordenamiento del mundo que propusieron los filósofos presocráticos son, al revés, un intento de respuesta a este problema de la insatisfacción y de las contradicciones de la percepción sensorial. Buscar el principio² del cosmos en el fuego como Heráclito o en el *apeiron*³ como Anaximandro ¿no será buscar un principio – origen y a la vez principio de explicación- que trate de unificar los datos de la percepción empírica?

¹ Platón, *Teteto*, trad. Manuel Balasch, Barcelona, Antropos, Editorial del Hombre. (1ª), 152 a, p.91.

² En griego el término es « *arque* », es decir principio y origen.

³ Generalmente « *apeiron* » se traduce por « infinito ».

Este problema epistemológico invita, por lo tanto, a elucidar cuáles son las facultades que permiten la aprehensión de la realidad objetiva. Las aporías del conocimiento encontraron una solución en la limitación drástica que Kant aplicó a la posibilidad del conocimiento de la realidad. Por “Revolución Copernicana” Kant describe el paso de una teoría del conocimiento objetiva del mundo a una teoría subjetiva. Asimismo escribe: *“Ocurre con esto como con el primer pensamiento de Copérnico quien, no consiguiendo explicar bien los movimientos celestes si admitía que la masa toda de las estrellas daba vueltas alrededor del espectador, ensayó si no tendría mayor éxito haciendo al espectador dar vueltas y dejando en cambio las estrellas inmóviles.”*¹ La Revolución Copernicana corresponde entonces a un cambio en la perspectiva del conocimiento.

El conocimiento ya no es relativo al objeto, a su posición en el espacio y el tiempo, sino relativo al sujeto cognoscitivo. Por un lado, se precisa la perspectiva según la cual se conoce la realidad externa, pero, es menester precisar también que es el mismo sujeto el que define las reglas del acto gnoseológico: *“Cuando Galileo hizo rodar por el plano inclinado las bolas cuyo peso había él mismo determinado; cuando Torricelli hizo soportar al aire un peso que de antemano había pensado igual al de una determinada columna de agua; cuando más tarde Stahl transformó metales en cal y ésta a su vez en metal, sustrayéndoles y devolviéndole algo, entonces percibieron todos los físicos una nueva luz. Comprendieron que la razón no conoce más que lo que ella misma produce según sus bosquejos; que debe adelantarse con principios de sus juicios, según leyes constantes, y obligar a la naturaleza a contestar sus preguntas, no empero dejarse*

¹ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, trad. García Morente, México, Porrúa, 2000 (11ª), Prefacio a la 2ª edición, p. 14.

*conducir como con andadores.”*⁵ También escribe Kant: “*El primero que demostró el triángulo isósceles (háyase llamado Thales o como se quiera) percibió una luz nueva: pues encontró que no tenía que inquirir lo que veía en la figura o aun en el mero concepto de ella y por decirlo así aprender de ella sus propiedades, sino que tenía que producirla, por medio de lo que, según conceptos él mismo había pensado y expuesto en ella a priori (por construcción).*”⁶

Este último texto hace eco a la “Analogía de la Línea” que encontramos al final del Libro VI de la *República*⁷. Sin embargo, la diferencia mayor entre la teoría platónica y la kantiana es que, para Platón, las verdades siguen siendo objetivas y son *descubiertas* por el sujeto que las busca mientras que para Kant los conocimientos son *construidos* por el sujeto cognoscitivo. Por lo tanto, este doble proceso que corresponde a la Revolución Copernicana, el cambio de perspectiva del objeto al sujeto y la construcción subjetiva de la realidad, condujo a una nueva relatividad del conocimiento.

Desde Platón se había contemplado una tal relatividad. Asimismo, a Teeteto que defendía la teoría del conocimiento de Protagoras según la cual “*lo que una cosa a mí me*

⁵ Kant, *Ibid.* p.13.

⁶ Kant, *Ibid.* p.12.

⁷ Platón, *República*, México: UNAM, Coordinación de Humanidades, Centro de Traductores de Lenguas Clásicas, Dirección General de Publicaciones, 1971 (1ª), Libro VI, 510c-510e: “No ignoras, creo yo, que quienes se ocupan de geometría, aritmética y otras disciplinas similares, parten de la hipótesis similares, parten de la hipótesis de que existen el número par y el impar, diversas figuras, tres clases de ángulos y otras cosas emparentadas con éstas en cada disciplina, y proceden luego como si las conocieran, cuando en realidad no las han tratado sino como hipótesis; por lo cual estiman que no tienen en absoluto por qué dar razón de ellas ni a sí mismos ni a los demás, dándolas así por evidentes a todos. De ellas arrancan, en suma, para recorrer lo que les resta, hasta terminar, por deducciones consecuentes, en la preposición por alcanzar la cual emprendieron la marcha. [...]”

Pues también debes saber que se sirven de figuras visibles, a las que refieren sus razonamientos, sólo que no pensando en ellas mismas, sino en las otras figuras perfectas a que las primeras se asemejan. De este modo razonan en vista del cuadrado en sí y de la diagonal en sí, y no de la diagonal que dibujan, y otro tanto con respecto a las demás figuras. Todas estas figuras que modelan o dibujan, y que proyectan sombras o reflejan en el agua sus imágenes, las tratan como si a su vez fuesen imágenes, en su afán de llegar a ver aquellas figuras absolutas que nadie puede ver de otro modo que por el pensamiento.”

parece que es, tal cosa es para mí, y lo que a ti te parece que es, tal es para ti". Sócrates e contesta "... y tú y yo somos hombres"⁸ lo que implica una similitud en la interpretación de la realidad. Encontramos, en efecto, en esta proposición la condición de posibilidad de un conocimiento universal, aunque fuera relativo. Con Kant se definen como "trascendentales" las facultades que permiten el conocimiento de la realidad externa, es decir que preceden la experiencia y son condición de posibilidad de esta última. La relatividad que se alcanza no significa arbitrariedad porque es igual en todos los seres que comparten estas facultades y, por lo tanto, se eleva a una cierta universalidad: "*La experiencia no da jamás a sus juicios universalidad verdadera o estricta, sino sólo admitida y comparativa (por inducción), de tal modo que se debe propiamente decir: en lo que hasta ahora hemos percibido no se encuentra excepción alguna o esta o aquella regla.*"⁹

Este camino epistemológico que conduce de una teoría objetiva del conocimiento a una teoría subjetiva no es exclusivo de la filosofía occidental porque encontramos en la tradición de filosofía china un camino similar. Por "filosofía china" se entiende todas las escuelas de pensamiento que fueron elaboradas durante la larga historia de la cultura china. La relación entre el sujeto cognoscitivo y el objeto de conocimiento también ha sido analizada por algunos filósofos chinos. El estudio de esta relación implica, no sólo definir cuales son las facultades del sujeto que le permiten analizar y conocer al objeto, sino también establecer la naturaleza del objeto y la naturaleza de la relación entre el sujeto del conocimiento o de la representación y el objeto conocido o representado. De manera incipiente, nos debemos, por lo tanto, preguntar cual es la naturaleza de la

⁸ Platón, *Teeteto*, p.91.

⁹ Kant, *op. cit.*, Introducción, p.28.

relación entre el sujeto y el objeto en la cosmología china. Esta problemática implica, en primer lugar, entender cuales son las características generales de la cosmología china, características que comparten todas las escuelas de filosofía. Es en este marco cosmológico chino peculiar que se debe analizar la relación epistemológica entre el sujeto del conocimiento y el objeto conocido. Lo último invita a definir cual es la especificidad del paso de una teoría del conocimiento objetiva a una teoría del conocimiento subjetiva en la tradición del pensamiento chino.

Asimismo, las similitudes iniciales no deben esconder las diferencias esenciales. El concepto de “Revolución Copernicana”, si nos permite plantear a grandes rasgos los términos del problema epistemológico examinado, aun más nos invita a subrayar las diferencias entre estas tradiciones. Es este el método que Chad Hansen denomina “*contrastive analysis*”¹⁰ o “análisis por contraste”. La discrepancia mayor entre las dos tradiciones consiste en que todos los filósofos chinos, cualquiera sea la escuela a la cual pertenece, quieren fundamentar su filosofía moral sobre una epistemología porque la moralidad de los sujetos depende de su conocimiento, mientras que en la filosofía occidental la epistemología es lo que permite dominar a la naturaleza. Lo último nos lleva al corazón de todas las escuelas de filosofía china que son esencialmente práctica-morales. Asimismo, mientras que a la filosofía occidental le interesa controlar al mundo externo, la filosofía china insta a los seres a controlarse a sí mismos.

Esta diferencia entre la esencia de la filosofía china y la occidental respectivamente, enseña que el problema epistemológico de la oposición entre un sujeto cognoscitivo y un objeto de conocimiento no debe ser analizado en términos sencillos. El

¹⁰ Hansen, Chad, « Freedom and Moral Responsibility in Confucian Ethics », *Philosophy East and West*, vol.XXII, n°2, 1972, p.169.

franco antagonismo entre sujeto y objeto en la tradición de pensamiento occidental se puede entender en términos ontológicos. Esta tradición piensa al sujeto como separado del resto del universo, pensamiento heredado del cristianismo, y que lleva consigo la necesidad de reconciliación del hombre con la naturaleza. El concepto de "separación", por lo contrario, no pertenece a la tradición filosófica china. El ser humano, aunque su mente lo defina como un ser excepcional dentro de la naturaleza, no deja, sin embargo, de pertenecer a esta última. El concepto filosófico que prevalece es el de "unidad" con todas las connotaciones que encierra en sí: la inmanencia y la armonía. La teoría china del conocimiento que opone sujeto y objeto no puede, por lo tanto, tener un fundamento metafísico. Esta oposición es por lo tanto meramente epistemológica.

Ahora bien, al igual que en la tradición de filosofía occidental, en la filosofía china se debe distinguir entre diversas tradiciones y luego, entre diversas corrientes a dentro de las mismas escuelas. Los dos conceptos cardinales que fundamentan la primera división entre los pensadores chinos son los de "naturaleza" y "arte", es decir los conceptos de "naturaleza " y "ser humano"¹¹. La filosofía nació en China justo un poco antes de su nacimiento en Grecia. Fueron muchas las escuelas que compitieron en la arena del pensamiento. Entre ellas podemos mencionar al confucianismo 儒家, el daoísmo 道家, el moísmo 墨學, la escuela legalista 法學, la escuela de lógica -辯者 o 名家-, y, por último, la escuela de la agricultura 農家. No obstante, la escuelas de filosofía de más relevancia son tres: el confucianismo, el daoísmo y el moísmo. Estas tres escuelas

¹¹ Fung Yu-lan, "Why China Has No Science – An Interpretation of the History and Consequences of Chinese Philosophy", *International Journal of Ethics*, vol.32, nº3, 1922, p.238.

proponen tres acercamientos diferentes a los conceptos de “naturaleza” y “arte”¹². Es menester examinar brevemente cuales son las características de estas tres escuelas mayores de pensamiento. *“El Taoísmo pone énfasis en la naturaleza, el Moísmo pone énfasis en el arte, y el Confucianismo en el medio. (...) El Taoísmo y el Moísmo estuvieron siempre en los dos extremos y el Confucianismo en el medio”*¹³

La premisa, tanto del daoísmo como del moísmo, es la creencia en la imperfección de la naturaleza humana. Cada filosofía es una respuesta al problema de la relación, por un lado, entre el ser humano y la naturaleza y, por otro lado, de los seres humanos entre sí. Lao Zi¹⁴ 老子, Yang Zhu¹⁵ 楊朱 y Zhuang Zi¹⁶ 莊子 son los filósofos daoístas más renombrados. Lo que caracteriza a estos tres filósofos es un común interés en la naturaleza. En los términos de Feng Youlan 馮友蘭: *“La enseñanza del daoísmo se puede sintetizar en una frase: ‘el regreso a la naturaleza’*¹⁷ Cualquier tipo de virtud humana y regulación social está pensado como contrario a la naturaleza, y por lo tanto, de poco valor. La conducta humana adecuada consiste en, según estos filósofos, fluir con el curso de la naturaleza. Al otro extremo de la especulación filosófica encontramos a Mo Zi¹⁸ 墨子 el fundador del moísmo. La idea fundamental de esta escuela es la de “utilidad”. *“La justificación de la virtud no es que sea natural, sino que es necesaria.”*¹⁹ Mo Zi propone una teoría del amor universal, no por místico sino porque pensaba que era lo más benéfico para el país y el pueblo. No obstante, agrega Mo Zi, porque los seres humanos

¹² El término “arte” traduce la palabra “ars” del latín y “*tecne*” del griego y significa una práctica humana según algunas reglas.

¹³ Fung Yu-lan, “Why China Has No Science...”, p.240.

¹⁴ Lao Zi, 570?- 480? a.C.

¹⁵ Yang Zhu, 440?-360? a.C.

¹⁶ Zhuang Zi, 350?-275? a.C.

¹⁷ Fung Yu-lan, “Why China Has No Science...”, p.241.

¹⁸ Mo Zi, 500?-425? a.C.

¹⁹ Fung Yu-lan, “Why China Has No Science...”, p.244.

no son capaces de entender que el amor universal es más benéfico que el egoísmo, se necesita instaurar autoridades para regular la acción humana.

Por ende, hallamos en el confucianismo la tradición más importante de toda la historia de la filosofía china, tanto por su influencia sobre la cultura china como por su continuidad en la historia del pensamiento. ¿Cómo definir en pocas palabras al confucianismo? *“El Confucianismo es el punto medio entre las dos posturas extremas de la naturaleza y el arte. Pero en el tiempo inmediatamente después de Confucio, hubo dos tipos de Confucianismo. Uno, representado por Mencio, cuya postura estaba mas cercana al extremo de la naturaleza; y el otro, representado por Xun Zi²⁰ 荀子, cuya postura se acercaba mas al extremo del arte. La enseñanza de Confucio, en si, estaba mas cercana al extremo de la naturaleza.”*²¹ Por lo tanto, Mencio²² 孟子, siguiendo a los pasos de Confucio²³ 孔子, aparece como representando al confucianismo tradicional. Estos dos pensadores basaron su filosofía sobre la bondad innata de los seres humanos. No obstante, esta bondad, según lo que explica Mencio²⁴, es como una semilla que los seres humanos deben desarrollar. Para emplear un concepto aristotélico, los seres humanos poseen en “potencia”²⁵ la bondad innata. Lo anterior nos conduce a la idea de perfectibilidad. El deber de los seres humanos consiste en desarrollar su potencial a la virtud. El medio de esta realización es la razón.

A partir de la dinastía Song 宋, en el siglo X, se desarrolla una corriente del confucianismo que será denominada ulteriormente “neo-confucianismo”. Esta corriente

²⁰ Xun Zi, 350-230 a.C.

²¹ Fung Yu-lan, “Why China Has No Science...”, p.250.

²² Mencio, 379-289 a.C.

²³ Confucio, 551-479 a.C.

²⁴ Véase, Mencio 孟子, *Libro de Mencio* 孟子, 6.1.

²⁵ Véase, Aristóteles, *Metafísica*, libro Θ, cap. 1.

consiste en un sincretismo del confucianismo, del daoísmo y del budismo. Esta religión había penetrado en China desde el siglo I d.C.. A pesar del sincretismo, estos pensadores se reclamaban como los auténticos herederos del confucianismo. Los filósofos que representan el neo-confucianismo de la dinastía Song son Zhou Dunyi 周敦頤, Zhang Zai 張載, los hermanos Cheng Yi 程頤 y Cheng Hao 程顥. Zhu Xi 朱熹, por ende, es el que realizó la gran síntesis del pensamiento de sus predecesores. Todos estos pensadores neo-confucianos fundamentaron su filosofía sobre la de Mencio, y especialmente su teoría de la bondad innata de la naturaleza humana.

Pero dentro mismo del neo-confucianismo cabe distinguir entre la escuela de los principios 理學 y la escuela de la mente 心學. Se puede decir que los pensadores mencionados en el párrafo anterior pertenecen a la escuela de los principios. Lu Xiangshan²⁶ 陸象山 y Wang Yangming²⁷ 王陽明 representan a la escuela de la mente. El problema que examinamos en este trabajo, es decir el estudio del paso de una teoría del conocimiento objetiva a una teoría del conocimiento subjetiva es un debate que ocurrió en el pensamiento neo-confuciano, entre la escuela de los principios y la escuela de la mente, especialmente entre dos filósofos, Zhu Xi y Wang Yangming. Su premisa filosófica es idéntica: establecer las condiciones de posibilidad de la acción moral. El conocimiento es el método que ambos filósofos preconizan para fundamentar la moralidad de los seres humanos. No obstante, queda determinar con precisión lo que respectivamente entienden por conocimiento, porque no lo definen de igual manera. A

²⁶ Lu Xiangshan, 1139-1193 d.C.

²⁷ Wang Yangming, 1472-1529 d.C.

raíz de esta distinción, también se construye la diferencia entre el método para alcanzar el conocimiento y, de manera general, la diferencia entre sus epistemologías respectivas.

Para concluir esta introducción, es menester mencionar la importancia para la filosofía neo-confuciana del *Yi Jing*²⁸ 易經 o *Libro de los Cambios*. Es probable que esta obra era, en su origen, un libro de adivinación. No obstante, el *Yi Jing* ofrece un mensaje filosófico. El “Yi” 易 de *Yi Jing* connota con los conceptos de “sencillez”, “transformación” e “invariabilidad”. El concepto de “sencillez” enseña que si uno conoce el significado y la causa de lo sencillo entonces puede alcanzar el entendimiento de lo complejo. La transformación significa que todo en el universo es flujo, todo es movimiento. Pero, este movimiento o cambio no resulta del azar sino que sigue un cierto orden. Es así como todo en el universo es cambio y que el cambio es invariable. El *Yi Jing* representa, por lo tanto, un microcosmos. Fue adoptado por la mayoría de los filósofos neo-confucianos como el libro central de su filosofía, especialmente porque el *Yi Jing* hace un puente entre lo teórico y lo práctico. Por un lado, estudia los cambios en el universo y, por otro lado, invita a la acción.

²⁸ El *Yi Jing* 易經 es igualmente conocido como el *Zhou Yi* 周易 o *Libro de Zhou*. Probablemente fue redactado al inicio de la dinastía Zhou, (siglo IX-VIII a.C.). La traducción de James Legge (publicada en 1899 por Clarendon Press) es considerada como la más filosófica.



Dong Qichang 董其昌 (1555-1636), *The Qingbian Mountains*.

I. La cosmología china

I. Las características del cosmos

A fin de contestar a la pregunta inicial, cuales son las características de la relación entre el sujeto y el objeto en las filosofías neo-confucianas que estudiamos en este trabajo, debemos examinar, en primer lugar, las características del cosmos tal y como las pensaron los pensadores de las primeras escuelas de filosofía. Nos enfocaremos a los grandes rasgos que caracterizan al cosmos y que son compartidos por los pensadores de todas las escuelas. Por “cosmos” entendemos tanto la naturaleza como el universo, es decir la totalidad de lo que se puede designar como realidad. Lo anterior incluye tanto a las cosas como a los seres.

No encontramos en las escuelas de filosofía china, –cualquiera que sea esta, confuciana, daoísta o moísta...– ninguna mención de un creador trascendente a su creación, ya sea el creador de las religiones judeo-cristianas o el demiurgo de la filosofía platónica. En la tradición judeo-cristiana la creación es *ex nihilo* lo que significa que el creador crea un mundo a partir de la nada. En efecto, nada antecede a su acto creador. El demiurgo de Platón, por otra parte, ordena una materia a partir de un modelo inteligible, y ambos -materia y modelo- anteceden su gesto de ordenamiento²⁹. En ambos casos, sin embargo, el universo está creado u ordenado por un agente que le es externo o trascendente.

La cosmología china ignora tal proceso trascendental de creación de la naturaleza. La característica fundamental de esta, tal vez, consiste en su inmanencia. Los dos textos

²⁹ Platón, *Timeo*, 28a sq.

fundamentales que exponen la cosmología china son el *Yijing* y el *Daodejing* 道德經. Lao Zi describe en esta última obra el proceso de gestación de la naturaleza como un proceso de auto-realización: “El dao 道, (principio o camino universal) produce al uno. Del uno surge la dualidad. De la dualidad surge la trinidad, y de la trinidad surgen las diez mil cosas.”^{30a} A partir del principio, el *dao*, que también representa un estado de indeterminación, advienen a la existencia, primero la tierra y el cielo, lo que corresponde a la dualidad, y luego las diez mil cosas, es decir todo lo que compone la realidad: es el mismo *dao* -o principio- el que se desarrolla o se realiza en las cosas. Esta teoría excluye por lo tanto la idea de un agente externo creando la realidad objetiva. Esta misma idea fue expresada de otra manera por el filósofo neo-daoísta Guo Xiang³¹ 郭象: “No sólo el no-ser (wu 無) no puede convertirse en el ser (you 有), sino que tampoco el ser puede convertirse en no ser. Aunque el ser pueda cambiar de mil maneras, nunca podrá convertirse en no ser. Como esto es así, no hay momento donde existe el no ser: el ser existe eternamente.”^{32b} Por un lado, no solamente los seres no pueden resultar de la nada, pero, la nada es un estado que no es posible, que no existe. Asimismo, la posibilidad de un agente trascendente está negada.

El mismo concepto de “*tian*” 天 (cielo), que tal vez más se acerca a la concepción de una divinidad en el sentido occidental, no comparte la personalidad antropomórfica de

³⁰ Lao Zi 老子, *Daodejing* 道德經, Anhui 安徽, Anhui renmin chubanshe chuban faxing 安徽人民出版社出版发行, 1996, cap. 42 四十二卷, p.119./ Waley, *The Way and Its Power, A study of the Tao Te Ching and Its Place in Chinese Thought*, London, G. Allen & Unwin LTD, 1965 (5ª), cap. 42, p.195. (A partir de este momento las notas se referirán primero a la versión china y luego a una versión en inglés; las referencias estarán diferenciadas por una diagonal.)

³¹ Guo Xiang, † 312. d.C.

³² Guo Xiang, en Feng Youlan 馮友蘭, *Zhongguo zhexue shi* 中國哲學史, Beijing 北京, Shangwuyin shuguan faxing 商務印書館發行, 1934, vol.II, p.636./ Fung Yu-lan, *History of Chinese Philosophy*, trad. Derk Bodde, Princeton, N.J., Princeton University, 1953, vol. II, p.209.

esas divinidades. En cuanto a su poder creador también hay una diferencia mayor. Hallamos en el *Libro de las Odas* (*Shi Jing* 詩經) la afirmación siguiente: “Tian dio nacimiento a la multitud de seres, con cuerpos y reglas (*ze* 則).”^{33c} Este verso formula explícitamente la idea de creación. De hecho, encontramos en la literatura china temprana la idea de *shang di* 上帝, o Señor de arriba, que se convierte poco a poco en la de *tian*. No obstante, aunque estos conceptos de la cosmología china temprana se asemejan al Dios de la tradición judeo-cristiana por su poder creador, nada indica que esta creación fuera *ex nihilo*. Por lo tanto, es posible acertar que la creación sea inmanente. En una discusión que tuvieron Derk Bodde y Joseph Needham, este último asevera que *ze* puede referirse a la ley de la naturaleza creada por Dios en la tradición judeo-cristiana –es decir una ley trascendente-, o también, puede referirse a la esencia de las cosas y de los seres. En este último caso *ze* sería inmanente y es el punto de vista que adopta J. Needham³⁴. Es por esta inmanencia que *Tian* se concibe más en términos de receptáculo en el cual todos los seres están envueltos que como agente voluntario, similar al Dios de los cristianos. De hecho, el mismo concepto de “*tian*” tiende, en la filosofía neo-confuciana tardía, a asimilarse al concepto de “*dao*” (道).

Una de las consecuencias de estas concepciones antinómicas del universo es que la tradición occidental, precisamente, puso énfasis sobre la idea de ley de la naturaleza mientras que la tradición china desarrolló la noción de armonía de los seres en un universo concebido de manera orgánica. Tomas de Aquino define la ley de la naturaleza

³³ *Shi Jing* 詩經, en *Shi san jing* 十三經, Beijing 北京, Guoji wenhua chuban gongsi 国际文化出版公司, 1995, dang zhe shen 蕩之什, zheng ming 烝民, p.210. Véase también, *The Book of Odes*, Transcription and Translation by Bernhard Karlgren, Stockholm, The Museum of Far Eastern Antiquities, ed. Göteborg, 1950, n°260, p.228.

³⁴ Bodde, Derk, “Evidence for ‘Laws of Nature’ in Chinese Thought”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol.20, n°3/4, 1957, p.726.

en la *Suma Teológica* de la manera siguiente: “*Por consiguiente, la razón de la sabiduría divina, al igual que tiene la condición de arte o de idea ejemplar en cuanto por medio de ella son creadas todas las cosas, así tiene naturaleza de ley en cuanto mueve todas esas cosas a sus propios fines. Y según esto, la ley eterna no es otra cosa que la razón de la sabiduría divina en cuanto principio directivo de todo acto y todo movimiento.*”³⁵ Es Dios mismo el que impone sobre la naturaleza su ley, instalando a los hombres en un régimen de heteronomía. En el universo chino, los conceptos antitéticos de “heteronomía” y “autonomía”, por lo contrario, no operan porque los seres humanos no tienen el deber de aplicar una ley que les está impuesta externamente o que se han dado a sí mismos, sino que se hallan en un universo de deberes, responsabilidades, jerarquía y armonía. Es más aun, el concepto daoísta de *wu wei* 無為, no-actuar o no forzar la naturaleza de los procesos, manifiesta esta ausencia de ley trascendente. La ley de la naturaleza es incesante y regular pero no es el resultado de la acción de un ser trascendente.

Es así como la oposición entre la cosmología occidental de la tradición cristiana y la cosmología china se puede describir en los términos de “separación” versus “unidad”. El esfuerzo de los filósofos occidentales desde el siglo XVI tiende a reconciliar al hombre con la naturaleza por medio de la ciencia como lo demuestra sin ambigüedad la filosofía de Hegel que es una filosofía de la reconciliación³⁶. La filosofía china, por lo contrario, se fundamenta en la unidad inmanente de todos los seres en el universo. Podemos mencionar con respecto a esta idea de inmanencia al filósofo neo-confuciano Zhang Zai

³⁵ Aquino, de, Tomas. *Suma teológica*, Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1989, vol.II, I-II, Q. 93 “De la ley eterna”, art.1 “La ley eterna ¿es razón suprema existente en Dios?, p.723.

³⁶ Véase Gadamer, H.G., “Los Fundamentos filosóficos del siglo XX”, en Gianni Vattimo (comp.), *La secularización de la filosofía*, Barcelona, Gedisa, 1998, (3ª), p. 96.

el cual de manera muy poética describió estas relaciones en los términos siguientes: “*El cielo es mi padre y la tierra es mi madre, y hasta una criatura tan pequeña como yo encuentra un lugar íntimo entre ellos. Por lo tanto lo que llena al universo lo considero como mi cuerpo y aquello que dirige al universo lo considero como mi naturaleza. Todas las personas son mis hermanos y hermanas, y todas las cosas son mis compañeras.*”^{37d}

La referencia organicista es muy clara: “lo que llena el universo lo considero como mi cuerpo.” Vale la pena aquí recordar que cada miembro de un organismo es necesario para el funcionamiento de la totalidad. Si un miembro es separado arbitrariamente del organismo, éste se muere. También la referencia a la familia introduce la idea de naturalidad e intimidad de las relaciones entre los seres en el universo.

Esta organicidad del universo se entiende a través de dos conceptos claves, el de la “totalidad jerarquizada” y el de la “interdependencia” de todos los seres que lo componen. La totalidad también significa unidad indisoluble. No hallamos, entonces, la dicotomía cardinal de un universo creado entre creador y criatura. No hay una idea de “más-allá” en la representación inmanente de la naturaleza. No obstante, esto no significa que no haya jerarquía, por lo menos en la filosofía confuciana³⁸.

El último concepto que nos permitirá entender la representación china del universo o de la naturaleza es el concepto de “armonía”. Como la organicidad del cosmos lo hacía presentir, la naturaleza no se entiende en términos de oposición de los seres entre sí, sino en términos de armonía de todos los seres. Por lo tanto, la dominación de los unos por los otros, -por ejemplo la dominación de la naturaleza por los seres humanos tal y

³⁷ Zhang Zai 張載, *Xi Ming 西銘* (Western Inscription) en Feng Youlan, *op.cit.*, vol.II, p.865. Fung Yu-lan, *op.cit.*, vol.II, p.493. Véase también, Wing-tsit Chan, *Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1963, p. 497.

³⁸ En efecto, el universo para los daoístas no es moral sino totalmente impersonal.

como lo formula la filosofía occidental- no pertenece a la concepción china del universo. Por armonía se debe entender un estado sin conflicto entre los seres porque cada uno tiene su lugar en la totalidad³⁹. El reto para el ser humano no consiste en conquistar a la naturaleza sino a sí mismo. Esta idea denota el carácter esencialmente moral del universo⁴⁰.

La obligación moral de todos los seres humanos se evidencia en la noción de “mandato del cielo” (*tian ming* 天命). Hasta el emperador tiene que cumplir con el orden de la naturaleza, lo que significa tener una conducta moral adecuada, si no, corre el riesgo de perder su poder. Las catástrofes naturales son la medida de esta desgracia consecuente de una conducta inmoral del emperador. Esto, tal vez, también nos ayudará a entender la minuciosa recolección que se hace de las anomalías a lo largo de la literatura china, la anomalía siendo el criterio de lo anormal o de lo inmoral. Por anormal o inmoral se entiende todo tipo de comportamientos o acontecimientos que son desviaciones del curso de la naturaleza, lo que los filósofos chinos designan por la palabra *luan* 亂.

También, el carácter moral de la naturaleza se hace evidente en la obligación al auto-cultivo que recae sobre todos los seres. El *Da Xue*⁴¹ 大學 (*La gran enseñanza*) explicita esta idea de la manera siguiente: “*Cuando escucho alegatos, soy como cualquier otro cuerpo. Lo que se necesita es hacer que la gente no tenga alegatos. Para que así, aquellos que no tienen principios encuentren imposible llevar a cabo sus discursos, y un gran asombro se apodere de las mentes de los hombres; esto se llama*

³⁹ Este estado se parece a la definición que Platón da de la justicia en la *República*, III, 406c, p.: “Esculapio [...] sabía que a todos los ciudadanos que se rigen por una buena legislación, les ha sido asignado, a cada uno, un trabajo que les es forzoso desempeñar.”

⁴⁰ Para los daoístas el universo no tiene características morales.

⁴¹ Véase Fung Yu-lan, *op. cit.*, vol.I, p.415: “El *Da Xue* (*Gran enseñanza*) es una pequeña obra confuciana que presenta afinidades con el pensamiento de Xun Zi y que se encuentra en el *Shi Ji* (史記) (*Las memorias del historiador de Sima Qian*) en el capítulo 39.”

conocer las raíces.”^{42c} Conocer las raíces es fundamental en el proceso de auto-cultivo porque la moralidad de un ser depende del conocimiento que posee, y conocer es conocer el principio –o raíz– de los seres o de las cosas (lo que puebla el mundo), es decir, la razón por la cual los seres o las cosas son así, o su esencia.

La idea de la naturaleza como entidad moral -que es exclusiva de la filosofía confuciana y neo-confuciana pero no del daoísmo- implica, por lo tanto, una cierta excepción del ser humano con respecto a las demás cosas que residen en su seno porque el ser humano es el ser privilegiado que reflexiona sobre su situación en el universo. En la filosofía de Zhu Xi encontramos la proposición siguiente: *“Desde el punto de vista de la unidad del qi, todos los hombres y demás criaturas nacen al recibir este qi. Pero desde el punto de vista de su calidad, el qi recibido por el hombre es perfecto y libre de obstrucciones, mientras que el recibido por las demás criaturas es imperfecto e limitado. En el caso del hombre, lo recibe en toda su perfección, permeado de principio sin estar impedido por ningún lado. En el caso de las demás criaturas, lo reciben en su imperfección, y por eso el principio en ellas está limitado y no llega a concederles inteligencia. (...) Incluso en aquellas criaturas que poseen inteligencia, sólo tiene un efecto parcial.”*^{43f}

2. El concepto de “dao”

Ya que hemos investigado cuales son las características esenciales que definen la cosmología china –la unidad, la jerarquía y la armonía-, es decir los principios de la naturaleza, podemos tratar de acercarnos con más precisión al concepto de “dao”. Éste es

⁴² *Da Xue* 大學 (*Gran enseñanza*), en Séraphin Couvreur, *Les quatre livres*, Cathasia. Série Culturelle des Hautes Études de Tien-tsin, 1949, IV, p.10.

⁴³ Zhu Xi, en Feng Youlan, *op. cit.*, vol.II, p.912./ Fung Yu-lan, *op. cit.*, vol.II, p.553.

el concepto primordial de esta tradición de filosofía en la medida que este concepto define al universo y, por lo tanto, permite entender las relaciones que se establecen entre el sujeto cognoscitivo y el objeto.

¿Qué es el *dao*? Una respuesta breve no sería adecuada ya que el *dao* adquiere connotaciones distintas según las escuelas filosóficas y, de igual manera, su significado evoluciona a través del tiempo. No obstante, el concepto de “*dao*” es compartido por todas las escuelas de pensamiento chinas. “*Dao*” significa, en primera instancia, el camino. Sin embargo, a partir de la época de los Reinos Combatientes⁴⁴, se empieza a entender por “*dao*”, especialmente en el ámbito de la filosofía daoísta, el principio “creativo” inmanente. Esta función era anteriormente atribuida a *tian* como lo hemos mencionado. Fuera de estas determinaciones del *dao* encontramos diferencias mayores entre sus acepciones en la escuela confuciana o en la escuela daoísta.

La primera mención filosófica del concepto de “*dao*” aparece en las *Analectas*⁴⁵ (*Lun Yu* 論語). Asimismo: “*El caballero no busca ni una barriga llena ni un hogar cómodo. Se dirige hacia hombres que poseen el dao (el camino) para ser corregido. Ese hombre puede ser descrito como alguien dispuesto a aprender.*”⁴⁶ Si la primera acepción del término “*dao*” corresponde a “camino”, llega a tener con el confucianismo la connotación de “camino del ser humano”, la vía que tiene que seguir, la dirección que debe tomar su conducta, como lo demuestra la cita precedente del *Lun Yu*. Vemos

⁴⁴ El periodo de los Reinos Combatientes se extiende de 453 a 222 a.C.

⁴⁵ Véase Fung Yu-lan, *op. cit.*, vol.I, p.414: “El *Lun Yu (Analectas)* es una colección de dichos de Confucio y de algunos discípulos suyos, compilada por discípulos de la escuela Confuciana.”

⁴⁶ Confucio 孔子, *Lun Yu* 論語, I.14., en *The Analects of Confucius: A Philosophical Translation*, texto en chino y trad. Rosemont y Ames, Nueva York, The Ballantine Publishing Group, 1998, p. 75. Véase también, Confucio, *Analectas*, trad. D.C. Lao, Nueva York, Penguin Books, 1979, p.61.

entonces la cualidad moral del *dao*. El *jun zi* 君子 o caballero se acerca a los hombres poseídos por el *dao* para alcanzar la rectitud moral (*yi* 義).

No obstante, esta connotación moral no recae exclusivamente sobre la conducta humana ya que los seres humanos forman parte del universo o naturaleza. Por lo tanto, esta cualidad moral pertenece también a la naturaleza en la medida en que el *dao* es el principio regulador del universo: un orden eficaz. Este orden cósmico que el *dao* representa vale tanto para el macrocosmos –el universo– como para el microcosmos humano, es decir el imperio y el ser. Por último, cabe mencionar que esta cualidad moral de la naturaleza consiste, de igual manera, en el principio de perfección de todas las cosas. Esta perfección resulta de que cada cosa tiene su razón o lugar en la naturaleza.

En Lao Zi y Zhuang Zi –aunque sus filosofías respectivas tengan diferencias, ambos tienen una acepción similar del concepto de *dao*–, la noción de “*dao*” tiene una connotación nítidamente metafísica. La connotación moral propia de la filosofía confuciana tiende a desaparecer en la escuela daoísta. El manuscrito del periodo Han encontrado en las tumbas de Mawangdui 馬王堆 da una definición del *dao* cercana a los propios términos de Lao Zi: “*El cielo y la tierra, el yin y el yang, las (cuatro) estaciones, el sol y la luna, las estrellas y las nubes, los gusanos, las criaturas rastreras, y aquellas que tienen raíces, se han nutrido de él para sus vidas, sin embargo el dao no se reduce; todas ellas retornan a él, y sin embargo el dao no aumenta.*”⁴⁷ Este hallazgo arqueológico tiende a mostrar que la visión daoísta del universo era bastante común. Encontramos en esta descripción una cierta similitud con la definición que dimos de la

⁴⁷ Véase, Tu Wei-ming, « The ‘Thought of Huang-Lao’ 皇老: A Reflection on the Lao Tzu (老子) and Huang Ti 皇帝 Texts in the Silk Manuscripts of Ma-wang tui 馬王堆 », *Journal of Asian Studies*, vol.39, n°1, 1979, p.103.

“naturaleza” o “cosmos”. El *dao* tiene correspondencia con las diez mil cosas, cualesquiera que sean. Es el principio que les da vida, por el cual existen. También, por “no volverse menos al dar existencia” el *dao* se puede entender como sustancia, es decir como base o fundamento, sobre el cual reposan todas las cosas⁴⁸. Asimismo, podemos ver al *dao* como un receptáculo en el cual se hallan todas las cosas, pero también como el principio generativo de estas mismas cosas. “Principio” y “sustancia” son las dos primeras características que definen al *dao*. El *dao* es, por lo tanto, una especie de matriz y de principio dinámico.

Por último, cabe mencionar las dimensiones temporales que se le atribuyen al *dao*: es eterno, coexistente con el universo –entendido como la totalidad de las cosas– y hasta anterior a este último: “*Hubo algo amorfo pero completo, que existió antes que el cielo y la tierra; sin sonido, sin sustancia, de nada dependiente, inmutable, omnipenetrante, infalible. Uno puede pensar en eso como la madre de todas las cosas bajo el cielo. Su nombre verdadero no lo conocemos; dao es el sobrenombre que le damos. Si yo fuera obligado a decir a qué clase de cosas pertenece, habría de llamarlo grande*”^{49j} El *dao* es “eterno” significa que no tiene ni principio ni fin. Pero, más que dentro del tiempo, tiene una anterioridad a las cosas que es lógica y no cronológica.

En cuanto al carácter moral del *dao*, éste desaparece en beneficio de un principio impersonal, sin connotación moral cuya característica mayor es la espontaneidad: “*La medida del dao es la espontaneidad.*”^{50k} Por espontaneidad se debe entender una conducta que no violenta el curso de la naturaleza, sino por lo contrario, la acompaña en

⁴⁸ Sustancia, del latín *substare*, estar a bajo.

⁴⁹ Lao Zi 老 子, *op. cit.*, cap.25, pp.70-71. / A. Waley, *op. cit.*, cap. 25, p. 174.

⁵⁰ Lao Zi 老 子, *ibid.*, cap.25, p.71. / A. Waley, *ibid.*, cap. 25, p. 174.

sus movimientos. Es precisamente lo que significa el concepto daoísta de *wu wei* 無為, lo que se traduce generalmente por “no actuar”. *Wu wei*, sin embargo, no significa tanto “no actuar” sino actuar según el curso de la naturaleza, sin forzar el proceso natural de las cosas.

El *dao* es principio y vía de salvación para el ser humano que se moldea de acuerdo al movimiento natural del universo. Lo moral en sí, es decir los principios axiológicos del bien y del mal, no es para la escuela daoísta más que un conjunto de valores relativos, es decir no necesarios: “*Lo correcto es una sucesión de cambios infinitos. Lo equivocado también es una sucesión de cambios infinitos. Por lo tanto, se dice que no hay nada mejor que utilizar la luz (del entendimiento).*”⁵¹ El daoísmo se opone, por lo tanto, a la doctrina confuciana que enfatiza la conducta humana voluntaria. Afirma, por lo contrario, que el ser humano no es un ser privilegiado en la naturaleza: “*Sigue la espontaneidad de las cosas y no mantengas dentro de ti ningún elemento de ego. Sólo entonces el imperio será gobernado.*”^{52m}

⁵¹ *Zhuang Zi* 莊子, capítulo 2, en Feng Youlan, *op. cit.*, vol.I, p.290. / Fung Yu-lan, *op. cit.*, vol.I, p.232.

⁵² *Zhuang Zi* 莊子, capítulo 7, en Feng Youlan, *ibid.*, vol.I, p.286. / Fung Yu-lan, *ibid.*, vol.I, p.229.



Guo Xi 郭熙 (c. 1020-90), *Primavera temprana* 早春圖.

3. La naturaleza de la relación entre el sujeto y el objeto

Ahora bien, podemos regresar a la pregunta inicial que consistía en saber si hay oposición en el pensamiento chino entre el sujeto cognoscitivo y el objeto de conocimiento y luego también tratar de contestar a la pregunta siguiente: ¿Porqué no encontramos en la filosofía china explícitamente expuesta la pregunta ‘¿Qué es conocer?’? La definición del cosmos como inmanente es fundamental para entender la relación entre sujeto y objeto así como entre teoría y acción.

Considerando la representación que los pensadores chinos en general dieron del universo, cuyo concepto central es el de “*dao*”, nos parece evidente que la oposición entre sujeto y objeto no es igual en el pensamiento chino y en la filosofía occidental. Las características del *dao* como principio y sustancia impiden la división entre creador y criatura y, por lo tanto, entre sujeto y objeto. En este sentido Lao Zi escribió: “*En dao, el único movimiento es el retorno*”⁵³ⁿ lo que implica la complementariedad de los opuestos: *yin* 陰 y *yang* 陽. “*la alternación del yin y del yang es lo que se llama dao.*”^{54o} Lo anterior significa que los opuestos no lo son absolutamente sino que son complementarios en la unidad. De manera contraria, acordémonos de las palabras de Descartes: “*conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todo los que nos rodea, tan distintamente como conocemos los oficios de nuestros artesanos, aplicaríamos esos conocimientos a los objetos adecuados y nos constituiríamos en señores y poseedores de la naturaleza*”⁵⁵ las cuales implican la

⁵³ Lao Zi 老子, *op. cit.*, cap.40, p. 113. /A. Waley, *op. cit.*, cap. 40, p.192.

⁵⁴ *Yi Jing* 易经, *Shi san jing* 十三经, Beijing 北京, Guoji wenhua chuban gongsi 国际文化出版公司, 1995, xi ci shang 系辞上, p.52. /Yijing, *Yijing*, trad. Legge, Nueva York, Dover Publications, Inc., 1963 (1ª), Apendice III, sección I, cap.V, p. 355.

⁵⁵ Descartes, René, *Discurso del método*, Presentación Fr. Larroyo, México, Porrúa, 2001, (8ª), sexta parte, p.38.

dominación del universo por el hombre. El universo es aprehendido en la tradición occidental como hostil, una fuerza rival que se debe dominar. Feng Youlan dice con respecto a lo anterior: *“en Europa la técnica desarrollada fue para conocer y controlar la materia, mientras que lo que se desarrolló en China fue para conocer y controlar la mente”*⁵⁶

La representación artística que mejor define este sentimiento de dominación naciente del ser humano sobre la naturaleza es, según Hegel, la pintura holandesa del siglo XVII. Fue solamente cuando el ser humano renacentista empezó a emanciparse del tutelaje impositivo de la Iglesia, que la representación gráfica también se liberó de los temas religiosos para introducir en las obras temas prosaicos. Los pintores holandeses han expresado el humanismo, que de igual manera es ilustrado con la dominación de la naturaleza por el ser humano, introduciendo en sus obras, los elementos prosaicos que son la representación de esta dominación. Sólo será suficiente recordar los retratos de Rembrandt, los paisajes de Ruysdaël o las escenas familiares de Vermeer para entender lo que significa “poseer la naturaleza” a través de la representación gráfica. Los elementos de la vida cotidiana, molino de café y canasta repleta de pan, representados en *La Lechera* de Vermeer son símbolos de la abundancia y tranquilidad que procura la victoria. Hegel escribe: *“La Reforma había penetrado en Holanda; los holandeses se habían convertido al protestantismo: habían vencido al despotismo clerical y monárquico de España [...] [Ellos eran] un pueblo cuya mayoría, valiente en la tierra, heroica en el mar, se conformaban de residentes de ciudades, burgueses industriales y honestos, quienes, satisfechos con su trabajo, no tenían ninguna pretensión ambiciosa.[...] Esta población*

⁵⁶ Fung Yu-lan, “Why China Has No Science...”, p.258.

llena de sentido común y afortunadamente dotada para las artes, quiere gozar una segunda vez, a través de la pintura, del espectáculo de esta existencia, tan fuerte como honesta, satisfecha y feliz; quiere ver reproducida sobre su cuadros, en todas las situaciones posibles, la pulcritud de sus ciudades, sus casas, sus muebles, su paz doméstica, su riqueza, la vestimenta honesta de sus mujeres y de sus hijos, el brillo de sus fiestas públicas, el valor de sus marinos, la fama de su comercio y de sus naves que navegan por el Océano en todas las direcciones.”⁵⁷

En la filosofía china, si encontramos esta oposición del sujeto y del objeto, tiene dos aspectos muy peculiares. En primer lugar, cabe recordar que el ser humano forma parte de la naturaleza. En general, la cultura china ha expresado este sentimiento de pertenencia a la naturaleza mostrando en las pinturas o la poesía al ser humano como pequeño, sumergido en su entorno. Desde el siglo XI, los pintores representan esta pequeñez del hombre con respecto al universo por el contraste entre una naturaleza grandiosa y a la vez aterradora por su majestuosidad; en los términos de Kant, una naturaleza sublime⁵⁸. Las montañas, de formas extrañas, caprichosas, esconden a los seres mientras que los meandros o los rápidos de los ríos se los llevan en sus torbellinos. Queremos terminar estas breves reflexiones mencionando a la reina de las artes chinas: la poesía. Los versos de Wang Wei 王维 *Montaña vacía; no se ve nadie, Sólo se escuchan ecos de voces*^{59p} y también *“Bosque profundo, nadie me supone”*^{60q} hacen eco a las

⁵⁷ Hegel, *Esthétique, Textes choisis*, Claude Khodoss, Paris, PUF, 1970, pp. 79-80, traducción libre a partir del texto francés.

⁵⁸ Kant, *Crítica del juicio*, primera parte, primera sección, libro II “Analítica de lo sublime”, §25 “Definición de lo sublime”.

⁵⁹ Wang Wei 王维, “Recinto de Ciervos”, “Lu Chai 鹿柴”, en *Letras de Jade*, trad. E. Corsi, vol.I, 1ª parte, manuscrito del libro.

⁶⁰ Wang Wei 王维, “Refugio entre Bambúes”, “Zhu li guan 竹里館”, *Ibid.*

pinturas de Guo Xi⁶¹ 郭熙 o Dong Qichang⁶² 董其昌 y no pueden ilustrar mejor este sentimiento de pertenencia, y sumergimiento a la vez, en la naturaleza.

Lo que define la especificidad de la relación entre el ser y la naturaleza concierne a la posibilidad que posee este último de conocer el mundo al cual pertenece. Ya hemos visto que los filósofos chinos confucianos, a pesar de que concibieran a la naturaleza como unidad, tuvieron que concederle al ser humano un lugar particular en esta naturaleza porque es el único ser capaz de conocer su propio deber-ser, lo que constituye, en el pensamiento confuciano y neo-confuciano, su naturaleza genuina. Tu Wei-ming⁶³ 杜維明 habla de onto-cosmología para definir esta situación peculiar del ser humano en la naturaleza. El filósofo Tu apoya su afirmación sobre el Diagrama del Supremo Último (*Taiji Tu* 太極圖)* de Zhou Dunyi⁶⁴ porque este último hace del ser humano el centro de su sistema metafísico. Esto se debe a que el ser humano es un agente creativo en el proceso de realización del Supremo Último, precisamente porque su naturaleza se identifica con su deber-ser.

Es justamente este aspecto moral, la identidad de la esencia del ser humano con su deber-ser, una de las respuestas que permiten explicar por que no encontramos en toda la filosofía china explícitamente expuesta la pregunta '*¿Qué es conocer?*'. Dicho en otros términos, no hubo un desarrollo en sí de una filosofía del conocimiento en la tradición del pensamiento chino porque lo importante, según los filósofos chinos en su totalidad, no reside en conocer la naturaleza sino en conocerse a sí mismo. La otra respuesta proviene

⁶¹ Guo Xi, c.1020–1090 d.C.

⁶² Dong Qichang, 1555-1636 d.C.

* Ver diagrama en pagina 33.

⁶³ Tu, Wei-ming, "The Neo-Confucian Concept of Man", *Philosophy East and West*, vol.XXI, n 1, 1971, p.80.

⁶⁴ Zhou Dunyi, 1017-1073 d.C.

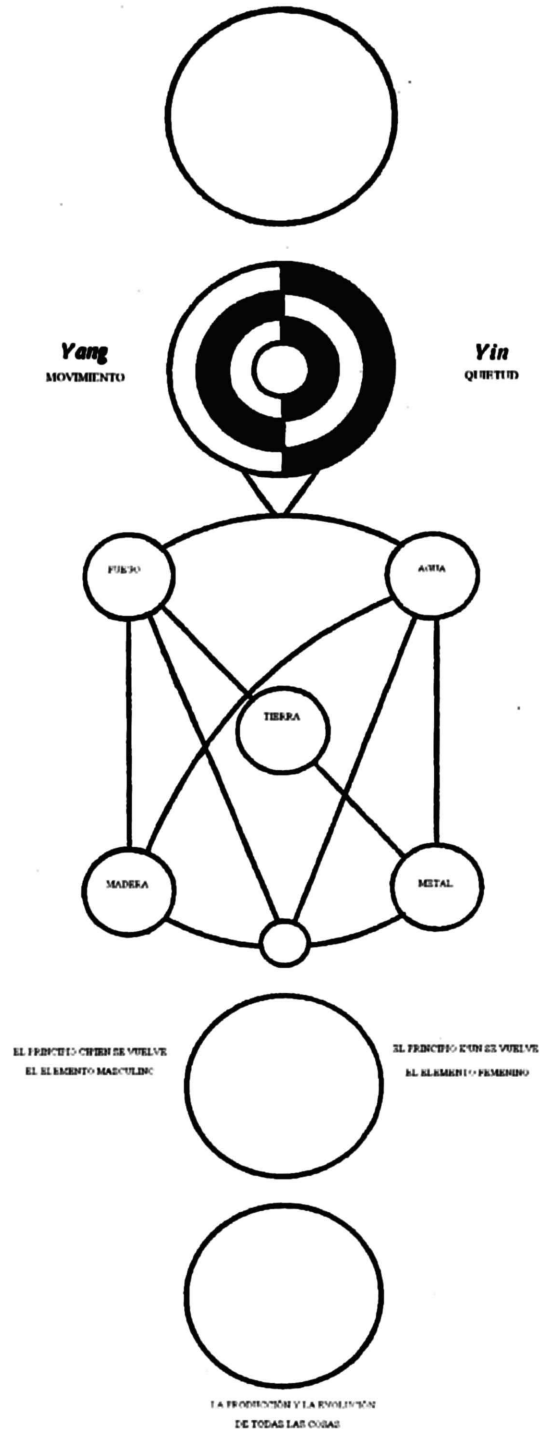
del carácter unitario de la representación china del cosmos. En la tradición occidental, la ley de la naturaleza, en la medida que es trascendente, generó la necesidad de conocer y entenderla. El hecho de no entender la ley del universo implicaba que el ser humano fuera dominado por la naturaleza mientras que conocerla significaba controlarla y hasta dominarla. Por lo contrario, la armonía que resulta de la inmanencia de la representación del cosmos chino no provocó este afán, para el ser humano, de encontrar un lugar en él, y, por lo tanto, no se desarrolló una filosofía del conocimiento en sí. Otra vez podemos citar a Feng Youlan: *“¿De qué sirve la ciencia?” Los dos padres de la filosofía europea moderna dieron dos respuestas. Descartes dijo que es para la certeza; Bacon dijo que es para el poder. Primero sigamos a Descartes y consideremos a la ciencia en función de la certeza. Vemos al instante que si uno está tratando con la propia mente, no hay al principio necesidad para la certeza. Bergson dice en La Energía Espiritual que Europa descubrió el método científico porque en la Europa moderna la ciencia empezó desde la materia. Es desde la ciencia de la materia que Europa obtiene el habito de la precisión, de la exactitud, de la ansiedad por la comprobación, y de distinguir entre lo que es simplemente posible y lo que es cierto. (...) Es así como China no ha descubierto el método científico, porque el pensamiento chino empezó desde la mente, y desde la mente de uno mismo.”*⁶⁵

Podemos entender ahora cual es la especificidad de lo que hemos llamado el paso de una teoría del conocimiento objetiva a una teoría del conocimiento subjetiva en la filosofía china. La oposición entre sujeto y objeto no es el resultado de una representación metafísica del universo en términos de “separación ontológica” y “antagonismo”. Dentro de la unidad de los seres, esta oposición se entiende como la necesidad de conocer el

⁶⁵ Fung Yu-lan, “Why China Has No Science...”, p.260.

principio de los otros seres que conforman el universo. La diferencia que nos proponemos analizar en los capítulos siguientes consiste en definir si el principio de las cosas es objetivo, es decir está en las cosas mismas, o si es subjetivo, está en el ser que piensa las cosas.

DIAGRAMA DEL SUPREMO ÚLTIMO DE ZHOU DUNYI
 EL SIN LIMITE
 Y LUEGO, TAMBIÉN EL SUPREMO ÚLTIMO





Zhu Xi 朱熹

II. La teoría del conocimiento en la filosofía de Zhu Xi

Zhu Xi⁶⁶ es el filósofo que proporcionó la versión ortodoxa del confucianismo, lo que iba a denominarse ulteriormente el “neo-confucianismo”. Encontramos en su teoría del conocimiento la expresión más marcada de la oposición entre el sujeto cognoscitivo y el objeto de conocimiento. Como es común en la filosofía confuciana y neo-confuciana, la premisa de la filosofía de Zhu Xi es el auto-cultivo moral con fin de propiciar la acción moral. El individuo se inscribe en un universo humano, político, en el cual su “praxis” es determinante. No se contempla ninguna separación entre la teoría y la práctica. Tal vez no sorprenderá, en una cultura que valoró desde muy temprano el escrito y el estudio, el hecho de que la condición de la acción moral resida, para Zhu Xi, en el conocimiento.

Por “conocimiento” se debe entender tanto el conocimiento de los textos clásicos del compendio confuciano, es decir los Cuatro Libros⁶⁷ 四書 y los Cinco Clásicos⁶⁸ 五經, como el “principio” o esencia de las cosas. En realidad, para nuestro filósofo, el conocimiento del principio de las cosas está condicionado por el conocimiento de los textos confucianos canónicos porque estos últimos enseñan la actitud moral que luego permite una relación armoniosa con la naturaleza. Este conocimiento previo de los Clásicos confucianos también da la pauta del carácter moral de la enseñanza confuciana. Todo esto nos lleva a la conclusión de que la oposición entre sujeto y objeto no es tanto metafísica sino epistemológica. En efecto, la separación no reside en la diferencia entre

⁶⁶ Zhu Xi, 1130-1200 d.C.

⁶⁷ Estos Cuatro Libros son el *Da Xue* 大學, (*La Gran enseñanza*), el *Lun Yu* 論語 (*Analectas de Confucio*), el *Meng Zi* 孟子 (*Libro de Mencio*) y el *Zhong Yong* 中庸 (*Doctrina del medio*).

⁶⁸ Los Cinco Clásicos son *Yi Jing* 易經 (*Libro de las mutaciones*), *Shi Jing* 詩經 (*Libro de las odas*), *Shu Jing* 書經 (*Libro de los documentos*), *Li Ji* 禮記 (*Libro de los Ritos*) y *Chun Qiu* 春秋 (*Anales de primavera y otoño*).

ser humano y cosa, y, entre teoría y práctica, sino en que cada objeto tiene en sí su principio lo que implica que el conocimiento es objetivo, es decir conocimiento del objeto.

1. La representación metafísica del universo

El fundamento que determina la objetividad de la teoría del conocimiento, en la filosofía de Zhu Xi, es su representación del cosmos como objetiva. El principio primordial del universo es el *tai ji*⁶⁹ 太極. El *tai ji* es en los términos de Zhu Xi: “*El wu ji 無極 (sin principio)! Pero incluso [es] también el tai ji (lo supremo máximo)! No quieren decir (estas palabras) que ello (lo supremo máximo) sea algo físico que se encuentre brillando gloriosamente en algún lado. Sólo significan que en el principio, cuando todavía no existía ningún objeto físico, sólo había un li 理 (principio)... Y ya que este principio es múltiple, por lo tanto los objetos físicos (en el universo existente) también son múltiples.*”

^{70a} En otras palabras el *tai ji* es el principio causante último de todas las cosas, pero también es el principio causante que no tiene causa por ser lógicamente inicial. En este sentido, el *tai ji* es único y absoluto y trasciende el tiempo y el espacio. Asimismo, el *tai ji* es el fundamento ontológico: explica como las cosas llegan a ser lo que son, y es la base del sistema metafísico del filósofo neo-confuciano porque explica cómo de la unidad se produce la multiplicidad, es decir la totalidad de las cosas.

Dicho de otra manera el *tai ji* es un súper *li* 理, a saber el principio de todos los principios, el principio último de todas las cosas. Entonces, es a la vez una realidad abstracta (como principio) pero también pertenece a la realidad tangible en la medida que

⁶⁹ Derk Bodde lo traduce en inglés como “supreme ultimate” en Fung Yu-lan, *op. cit.*.

⁷⁰ Zhu Xi en Feng Youlan, *op. cit.*, p.896. / Fung Yu-lan, *ibid.*, vol. II, p.535.

es principio del principio de las cosas. Pero, surge una objeción que no pasó desapercibida a los ojos de Zhu: *“Para todas las cosas, desde las más fundamentales hasta las menos esenciales, la realidad del principio único toma corporeidad (física) al ser compartido por las diez mil cosas (wan wu, 萬物). Por lo tanto cada una de las diez mil cosas posee al supremo último (taiji). ¿Si esto es cierto, quiere decir que lo supremo máximo se divide en partes?”*^{71b} En efecto, no se debe confundir el *tai ji* con las cosas a las cuales confiere su principio y por esto está descrito como *wu ji*, la infinidad trascendiendo formas y espacios. El *wu ji*, no es la nada sino lo que trasciende los seres y la nada. Zhu Xi escribe al respecto: *“El hecho de que el Maestro Zhou [Dunyi] se refiere a él como el wu ji es precisamente porque no ocupa ninguna posición, no tiene forma ni apariencia y porque él afirma que existía antes que las cosas físicas, pero además nunca ha dejado de existir después de que hubo tales cosas físicas. El afirma que está más allá del yin (陰) y del yang (陽), y de todos modos nunca opera fuera de ellos. Afirma que permea todas las cosas y está contenido en todas partes, pero que incluso, al principio, no había sonido, aroma, reflejo, o resonancia que le pudieran ser atribuidos.”*^{72c}

El *tai ji*, por lo dicho anteriormente, es, a la vez, la idea y su materialización. ¿Cómo se produce la materialización de las cosas? Antes del *tai ji* no existe nada. Por su movimiento propio el *tai ji* genera la fuerza productiva del *yang* (es decir *qi*) y este último la del *yin*: *“El Tai Ji a través del movimiento produce al yang. Este movimiento al alcanzar su límite, es seguido por la quietud, y a través de esta quietud produce al yin.”*^{73d} [Luego] *“La transformación del yang y la solidificación del yin producen así*

⁷¹ Zhu Xi, en Feng Youlan, *ibid.*, vol.II, p. 902. / Fung Yu-lan, *ibid.*, vol. II, p.541.

⁷² *Ibid.*, p. 906. / *Ibid.*, vol. II, p.545.

⁷³ *Ibid.*, p.901. / *Ibid.*, p.539.

agua, fuego, madera, metal, y tierra. El yin y el yang, que son qi, producen de esta manera los cinco elementos, que son 'materia corporal' (zhi 質). Entre las cosas creadas del cielo y la tierra, los cinco elementos son primero. La Tierra se compone de (el elemento) tierra, con la cual se incorporan una buena parte proveniente de (los elementos) metal y madera. ¿Entonces, qué existe en el universo que no provenga (de uno o varios) de los cinco elementos? Estos siete –los cinco elementos y el yin y el yang– al fundirse y combinarse los unos con los otros, forman la materia de la cual son creados los objetos. Siendo los cinco elementos distribuidos en una secuencia armoniosa, las cuatro estaciones siguen su orden apropiado. Así el metal, la madera, el agua, y el fuego respectivamente se adhieren a la primavera, el verano, el otoño, y el invierno, mientras que (el elemento) tierra opera a través de las cuatro estaciones.^{74c} Tenemos aquí una descripción completa del proceso a través del cual se generan las “diez mil cosas”. Se hace una distinción entre el yin y el yang, los cuales pertenecen al qi, y los cinco elementos descritos como materia corporal, zhi. Zhu Xi retoma, en su teoría de la generación de las cosas, parte de los modelos de explicación tradicionales y antiguos de China, la teoría del yin y del yang, es decir la alternancia de los opuestos, y las de los cinco elementos 五行.

Por su lado, el qi 氣 es el principio de individuación y también el sustrato de la realidad: “Existe el li (principio) antes de que pueda existir qi. Pero sólo cuando existe qi, es que li puede tener un lugar donde estar. Este hecho se aplica al advenimiento de la existencia de todo (todas las cosas), ya sean tan grandes como el cielo y la tierra, o tan pequeñas como un grillo o una hormiga. ... Para ser capaces de definir la palabra li, no

⁷⁴ Ibid., pp.907-908./ Ibid., p.547.

se le debe atribuir el significado de you 有 (ser) ni de wu 無 (no ser). Porque desde antes de existir el cielo y la tierra, ya, era como es.”^{75f} Sin qi, afirma el filósofo, no se llegan a engendrar las cosas que conforman el universo porque estas cosas si fueran meramente principio serían abstracciones: “Por lo tanto los hombres o las cosas, al momento de ser producidos, deben recibir este li para que puedan tener una naturaleza (xing 性) propia: deben recibir este qi para que puedan tener forma.”^{76g} El papel central que Zhu Xi le da tanto al principio material, qi, como al principio, li, arraiga su teoría del conocimiento en la objetividad: las cosas son, es decir que tienen una realidad independiente del que las piensa y, por lo tanto, hay que conocerlas en su objetividad. No obstante, este dualismo que encontramos en la filosofía de Zhu Xi entre lo que está sin forma (*xing er shang* 形而上) y lo que tiene forma (*xing er xia* 形而下) y entre el principio (*li*) y la materia (*qi*) no debe ser pensado en términos absolutos, antagónicos. “Las diez mil cosas” participan en un universo único y armonioso, y sólo difieren en grado de complejidad. El método del conocimiento tal y como lo define Zhu Xi, precisamente, enseña esta identidad de naturaleza de todas las cosas.

2. El método del conocimiento

Zhu Xi, especialmente en la compilación del pensamiento de sus predecesores neo-confucianos desde Zhou Dunyi hasta Cheng Yi⁷⁷ y Cheng Hao⁷⁸, el *Jinsilu*⁷⁹ 近思錄, trata de definir el método que permite alcanzar el conocimiento de las cosas. Zhu empieza

⁷⁵ *Ibid.*, p.900. / *Ibid.*, p.539.

⁷⁶ *Ibid.*, p.903. / *Ibid.*, p.542.

⁷⁷ Cheng Yi, 1033-1108 d.C.

⁷⁸ Cheng Hao, 1032-1085 d.C.

⁷⁹ *Reflections on Things at Hand (Reflexiones sobre cosas inmediatas).*

por plantear unas premisas: “Sólo cuando la mente entiende el *dao* se puede distinguir entre el bien y el mal”^{80h} y la única cosa para entender el *dao* es “extender el propio conocimiento”, (*zhi zhi* 致知).⁸¹ⁱ Vemos aquí que la meta de Zhu Xi no es tanto epistemológica sino moral pero que para alcanzar el principio moral se requiere fundamentar una epistemología. Para poder actuar moralmente, se debe entender el *dao*, es decir el principio propiamente moral, y para entender el *dao* se debe “extender el conocimiento”. La “extensión del conocimiento” es el movimiento cognoscitivo por medio del cual el ser pensante procura conocer el principio de las cosas, es decir su esencia. Se trata de “extensión” en la medida en que el ser pensante, por un lado tiene que exteriorizar su conocimiento para encontrar la esencia del objeto, y por otro lado este movimiento es también ampliación del conocimiento. La búsqueda, la duda y la extensión del conocimiento son los medios más apropiados, según el filósofo, para alcanzar el *dao*.

El “extender el conocimiento” se hace por medio de la investigación de las cosas (*ge wu* 格物). La “investigación de las cosas” es precisamente este proceso cognoscitivo de examen del principio intrínseco de las cosas. Por ejemplo, conocer el ser humano es conocer su esencia propia. Luego, el principio de la investigación de las cosas reside en la unidad de los principios: tanto las cosas como los seres “son gobernados por el mismo principio”^{82j}. Por “unidad” se debe entender una identidad en la naturaleza de las cosas por la cual, en virtud de esta unidad, el conocimiento se extiende de manera gradual desde las cosas más sencillas hasta las más complejas, ascendiendo sobre la base de la

⁸⁰ Zhu Xi, en Chen Rongjie 陳溶捷, *Jinsiluxiangxiangjiping* 近思錄詳評集評, Taipei 臺北, Taiwan xueshang shuju 臺灣學生書局, 1981, p. 175./ Wing-tsit Chan, *Reflections on Things at Hand. The Neo-Confucian Anthology*, Nueva York, Londres, Columbia University Press, 1967, III, §1, p. 88.

⁸¹ *Ibid.*, p.184./ *Ibid.*, III, §11, p. 93.

⁸² *Loc. cit./ Ibid.*, III, §12, p. 93.

similitud de especie. Esto significa que la “extensión del conocimiento” es gradual: para entender el funcionamiento del cosmos, es mejor primero entender el funcionamiento de la sociedad. Pero, de igual manera, para entender el conocimiento de la sociedad es mejor enfocarse primero al funcionamiento de la familia, y antes del funcionamiento de la familia, entender el del ser humano... Esta progresión que resulta de la unidad de los principios es la razón por la cual Zhu define el título de su obra de la manera siguiente: “¿Qué significa la reflexión sobre las cosas familiares? [Significa] extenderse tomando como base la similitud de especie (naturaleza).”^{83k} Por lo tanto, el conocimiento “se extiende” en función de la familiaridad entre las cosas. Y esto significa una unidad ontológica de todas las cosas y seres en el universo.

Lo primero que se debe hacer en la extensión del conocimiento es leer a los Clásicos confucianos. Existe un orden de lectura de los Clásicos y este orden es diferente para los neófitos o para los estudiantes. El *Da Xue (La Gran Enseñanza)* se presenta como el patrón y sirve al neófito. Tiene su orden propio: “*El Da Xue, cubre desde la investigación de las cosas y la extensión del conocimiento hasta traer la paz al mundo. Hay un cierto orden.*”^{84l} Vemos en lo anterior que el paso del ámbito teórico al ámbito práctico también no lleva ruptura. El fundamento o base reside en las *Analectas*. Esta obra es como la medida porque permite el auto-cultivo de la mente y de la naturaleza. El *Libro de Mencio* concierne el equilibrio y ayuda lograr la realización personal y alcanzar la naturaleza originalmente buena. *En las Analectas se habla sobre el cultivo personal y la conservación de la propia mente y naturaleza, mientras que en el Libro de Mencio se*

⁸³ *Ibid.*, p. 186. / *Ibid.*, III, §14, p. 94.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 238. / *Ibid.*, III, §73, p. 121.

habla sobre la realización personal y el desarrollo de la bondad natural original.”^{85m}

El *Libro de las Odas* 詩經 estimula el estudio tal vez porque su forma poética habla a la imaginación. Luego, el *Libro de los Documentos* 書經 presenta los modelos de los reyes sabios, habla de la paz en el mundo y de cómo ordenar el estado. Los vehículos para los principios morales, sigue Zhu Xi, son el *Libro de las Odas* y el *Libro de los Documentos*. El *Yi Jing* se presenta como la obra central del compendio neo-confuciano porque es una composición de conocimiento y de principios para la acción, articulación fundamental en la filosofía neo-confuciana que establece la unidad de la teoría y de la acción. Por último, queda el *Chun Qiu* 春秋 (*Anales de Primavera y Otoño*). Esta obra examina los principios útiles para la acción y algunos casos prácticos. Vemos a través de este orden de los Clásicos una progresión desde la formulación de los principios hasta su realización en los hechos. Hallamos, consecuentemente, en este orden, tanto un método para el conocimiento como para la acción. Una vez generado el conocimiento por medio de las lecturas, queda establecer las condiciones de posibilidad del conocimiento de las cosas.

En efecto, el estudio de los Clásicos no es suficiente ya que si uno no cultiva o conserva lo que alcanzó gracias al estudio de los Clásicos, lo adquirido se va a degradar. Un ser humano puede tener mucha predisposición y facilidad para alcanzar la sabiduría pero si no actúa intencionalmente de manera moral no será sabio. La sabiduría se alcanza a través de un método y un camino⁸⁶, que no se asemeja a la gracia de los jansenistas. Por esto se debe “proteger la mente” (*xin* 心) y “nutrir la naturaleza”. Por “proteger la mente” se refiere al proceso de discriminación entre lo que está moral y lo que no lo está. Después de la “discriminación” sigue el “nutrir la naturaleza”. La mente, en efecto,

⁸⁵ *Ibid.*, p.204. / *Ibid.*, III, §35, p.102.

⁸⁶ Método en griego significa “camino” lo que implica un proceso no inmediato.

necesita objetos que la motiven y sobre los cuales ejercer sus facultades. La mente, en primer lugar, debe protegerse de los deseos egoístas (*yu 欲*). Estos deseos precisamente perturban a la mente e impiden su reposo, es decir perturban el principio de la naturaleza del hombre. También el estudioso no debe forzar artificialmente el crecimiento del conocimiento. Es así como, por ejemplo, no se puede entender la esencia de la sociedad sin un conocimiento previo de la esencia de la familia, y la esencia de la familia sin conocer el del ser humano... Querer saltarse las etapas del conocimiento corresponde al aferramiento de la mente, de lo cual uno se debe preservar. Otro peligro consiste en la enajenación de la mente. Hay enajenación cuando la voluntad no es firme y que la fuerza vital domina a la mente, o que uno se vuelve dependiente de las cosas. La enajenación de la mente resulta, por ejemplo, cuando las pasiones dominan o cuando se le atribuye más valor a las cosas externas que al desarrollo propio de la sabiduría. Zhu Xi escribe al respecto: *"A menudo la gente no encuentra tranquilidad en su pensamiento porque no ha tenido la paciencia de dominar su propia mente."*⁸⁷ⁿ Ya que hemos visto de que se debe proteger la mente, queda ahora por examinar el cómo se puede proteger la mente.

El remedio esencial consiste en saber como son las cosas en sí, es decir conocer su principio, su esencia (*li*): *"Las cosas tienen principios específicos inherentes. Es en ellos donde uno debe fijarse. Dejar las cosas como son significa fijarse donde uno debe, esto es, fijarse en (el principio de) lo que uno está haciendo. Cuando uno se fija en lo que uno está haciendo, entonces la forma en que uno se desempeña será tranquila. ¿Así no debería temer de que los propios pensamientos no serán tranquilos?"*⁸⁸ El conocimiento del *li* de las cosas es el objetivo primordial en el auto-cultivo porque este conocimiento

⁸⁷ Zhu Xi, en Chen Rongjie, *op. cit.*, p.266. / Wing-tsit Chan, *op. cit.*, IV, §27, p.134.

⁸⁸ Zhu Xi, en Wing-tsit Chan, *ibid.*, IV, §27, p.135.

favorece la relación armoniosa con el resto del universo. Por otra parte, es menester entender que la interacción con las cosas es necesaria pero uno no debe resultar esclavo de estas últimas. Ahí vemos que el conocimiento del *li* de las cosas tiene una finalidad práctica.

La concentración de la mente sobre una cosa es parte del método usado por el filósofo para proteger la mente. Sencillamente, esto significa evitar la dispersión de la mente, dispersión que resulta cuando uno abarca demasiadas cosas a la vez. La concentración de la mente sobre un objeto de pensamiento la llena y así nada preocupante puede entrar del exterior y disturbarla de su actividad. La “preservación de la mente” consiste también en “nutrir la mente”. En un movimiento similar al proceso cognoscitivo que empieza desde lo más sencillo para llegar a lo más complejo, encontramos aquí la misma extensión desde las cosas cercanas a uno, hasta la humanidad, lo más lejanos, pero en el ámbito práctico es decir moral. Asimismo, la actividad, el reposo, la limitación y la relajación sirven para nutrir la vida del ser humano. La comida, la bebida, la vestimenta sirven para nutrir el cuerpo. La predisposición moral y la conducta conforme a la rectitud sirven para nutrir la virtud. La transmisión de la virtud hacia los demás sirve para nutrir la humanidad. Los principios morales son lo único que nutre la mente. Estos principios son “la seriedad para corregir la vida externa”, el respeto en su vida privada, la lealtad en el trato con los demás: *“El respeto es la seriedad expresada externamente. En la vida privada propia uno debe ser sobrio y austero, digno en su apariencia. Cuando uno maneja asuntos, debe ser serio, y cuando uno trata con los demás, debe ser leal. Así uno*

extiende la propia disciplina moral desde el trato que se da al tratar los demás. Del aprendizaje inicial hasta el logro de la virtud, no hay ningún otro camino.”^{89o}

El no proteger su mente y no nutrir su naturaleza es equivalente a sólo hablar sin prolongar su voluntad en la acción. Uno debe estar tranquilo en sus pensamientos y dueño de su mente. No obstante, la tranquilidad significa tanto reposo como actividad. Zhu Xi sigue: “*Lo esencial en la tranquilidad, no es más que la conciencia, eso es todo. Pregunta: Pero Cheng Yi dijo que tan pronto como hay conciencia, hay actividad. Respuesta: Al decir eso, fue demasiado lejos. Si decimos que estamos concientes de esto o de aquello, como al conocer el frío o la tibieza, eso es estar concientes de algo. Pero cuando no hay conciencia de nada más que la misma conciencia, ¿cuál es el daño al estado de tranquilidad? Estar sentado en meditación no quiere decir irse a dormir.*”⁹⁰

La meta última es llegar a ser *ren* 仁, la esencia del ser humano, su deber-ser. *Ren* es el concepto fundamental del confucianismo y más aun del neo-confucianismo. Refiere a la “humanidad”, es decir la esencia del ser humano y también a la “benevolencia”. Esta última referencia connota la palabra *ren* con el ámbito moral. A diferencia del cristianismo que afirma que el ser humano tiene que ganar su perfección, las filosofías tanto confuciana como neo-confuciana afirman la perfección original de ser humano. *Ren*, dice el *Jinsilu*, está enraizado en la mente, mostrado por el cuerpo y revelado por los movimientos y las expresiones de uno. El sabio alcanza la unidad de sí mismo con el universo gracias a la ausencia de deseos egoístas porque los deseos, como lo hemos visto anteriormente, son los agentes que oponen a los seres humanos con el resto de la naturaleza. El sabio tiene la mente pura, lo que es idéntico al principio de la naturaleza

⁸⁹ Zhu Xi, en Chen Rongjie, *ibid.*, p.253. / Wing-tsit Chan, *ibid.*, IV, §13, pp.127-128.

⁹⁰ Zhu Xi, en Wing-tsit Chan, *ibid.*, IV, §53, p.148.

(*tian li* 天理). Luego, tiene la obligación moral de prolongar su propia disciplina moral hacia los demás lo que da seguridad y paz a estos últimos y crea armonía y justicia en las fuerzas materiales. Por lo tanto, *“El sabio ‘se cultiva a sí mismo seriamente’ para poder ‘brindarle paz y seguridad a los demás’. Cuando el gobernante es sincero y respetuoso, el mundo está en orden y en paz’. Cuando el superior y el inferior, ambos, son respetuosos y serios, ‘el cielo y la tierra alcanzan su orden justo naturalmente y todas las cosas florecen con naturalidad’. Todas las fuerzas (energías) materiales estarán en armonía.*^{91p}

Hemos visto que la unidad ontológica de todos los seres se evidencia en la continuidad metodológica que implica un progreso en el conocimiento desde lo más sencillo hasta lo más complejo (de ahí el orden de las lecturas) y desde lo más cercano hasta lo más lejano a uno mismo (desde las cosas inmediatas hasta la humanidad).

3. La relación entre mente y universo

Conocer el principio de las cosas es la condición de posibilidad de la moralidad de los seres humanos. En el ámbito de la filosofía moral de Zhu, vemos esta misma dualidad aparente entre mente y cosas. Pero, al mismo tiempo, vemos detrás de la dualidad aparente la unidad profunda o esencial que representa la interrelación entre estos dos polos de la relación. Esta interrelación entre mente y cosas es también lo que permite la unidad de la teoría y de la acción.

La mente (*xin* 心) es el órgano que nos permite entender la realidad última del cosmos. La mente está compuesta por la parte más refinada del *qi*, el *qing* 清, y por lo

⁹¹ Zhu Xi, en Chen Rongjie, *op. cit.*, p.270. / Wing-tsit Chan, *ibid.*, IV, §31, p. 136.

tanto, es una forma espiritual del *qi*: *Desde el punto de vista de la unidad del qi, todos los hombres y demás criaturas nacen al recibir este qi. Pero desde el punto de vista de su calidad, el qi recibido por el hombre es perfecto y libre de obstrucciones, mientras que el recibido por las demás criaturas es imperfecto e limitado. En el caso del hombre, lo recibe en toda su perfección, permeado de principio sin estar impedido por ningún lado. En el caso de las demás criaturas, lo reciben en su imperfección, y por eso el principio en ellas está limitado y no llega a concederles inteligencia. (...) Incluso en aquellas criaturas que poseen inteligencia, sólo tiene un efecto parcial.*”^{92q} Además, en la medida en que el *qi* es el agente que permite la actualización de todo lo que está en potencia, le da a la mente esta función creativa y generativa. En efecto, *“Es el qi el que tiene la capacidad de condensarse y por lo tanto crear, mientras que el principio carece de voluntad o plan, y no tiene fuerza creativa.”*^{93r} Por lo tanto, la mente es el origen de los movimientos del cuerpo, emociones y sentimientos: *“La capacidad de todos los hombres de moverse, pensar y actuar es enteramente producto del qi.”*^{94s}

Por otra parte, la mente es como el receptáculo de todos los principios lo que significa que todos los principios están en la mente. Esto se explica por la relación que existe entre el macrocosmos y el microcosmos. La idea de Zhu Xi, que se hizo familiar en la filosofía occidental gracias a la mediación de Leibniz quien la retomó bajo la forma de la monada⁹⁵, es que cada cosa, a parte del principio que hace que sea lo que es, está penetrada del *tai ji*, es decir la totalidad de los principios. Esta presencia del *tai ji* en los

⁹² Zhu Xi, en Feng Youlan, *op. cit.*, vol. II, p.912. / Fung Yu-lan, *op. cit.*, vol. II, p.552.

⁹³ *Ibid.*, p.904. / *Ibid.*, p.542.

⁹⁴ *Ibid.*, p.914. / *Ibid.*, p.556.

⁹⁵ Véase, Leibniz, *La Monadología*, trad. M. Fuentes Benot, Buenos Aires, Aguilar, 1972 (5ª), § 56, p.44: *“Ahora bien, este enlace o acomodamiento de todas las cosas creadas a cada una y de cada una a todas las demás, hace que cada sustancia simple tenga relaciones que expresen todas las demás, y que ella sea, por consiguiente, un espere vivo y perpetuo del universo.”*

objetos se puede describir de la misma manera que “la luna reflejándose a sí misma en diez mil arroyos.”⁹⁶ En resumen, el principio de la naturaleza es el *qi* y el principio de ser humano es la mente. *Qi* y mente dan su significado al principio. *li*, en la medida que actúan como su agente. Son la expresión del principio en la naturaleza y en el mundo humano. En cuanto a la mente, *li* es conocido como naturaleza (*xing* 性).

Li es el principio universal que describe la singularidad propia de todas las cosas en el universo. Es el principio organizador de las cosas, su función o razón de ser y su esencia, es decir lo que es la cosa en sí. Por lo tanto, cada cosa tiene su *li* propio: “Existe un principio incluso para el ruibarbo o para la aconita. Estas también son cosas secas, y de todos modos el ruibarbo no puede actuar como la aconita, ni la aconita puede actuar como el ruibarbo.”⁹⁷ Pero *li* es también un patrón moral, es decir que establece de qué manera deben ser las cosas. En este sentido, *li* representa el estándar moral de acuerdo al cual deben actuar los seres humanos si quieren realizar su potencial de ser humano verdadero. Todo lo anterior se concebirá mejor con el concepto de “*dao*”. El *dao* es el concepto central de la filosofía moral de Zhu Xi. En la época de este último el *dao* tiene ambas características, las del *dao* de los confucianos y las de los daoístas, es decir el camino moral del ser humano y la connotación metafísica de receptáculo del universo. Esta última significación identifica el *dao* al *tai ji*. Asimismo, “*dao*” significa tanto camino del universo como del ser humano.

Luego, Zhu Xi ha establecido que todos los principios están en la mente, por lo tanto, se encuentran igualmente en la mente los principios que gobiernan las virtudes humanas, a saber las cuatro semillas de Mencio, *ren* 仁 o el amor, *yi* 義 o la rectitud, *li* 禮

⁹⁶ Zhu Xi, en Feng Youlan, *op. cit.*, vol. II, p.902. / Fung Yu-lan, *op. cit.*, vol. II, p.541.

⁹⁷ Zhu Xi, en Feng Youlan, *ibid.*, vol. II, p. 911. / Fung Yu-lan, *ibid.*, vol. II, p.551.

o la propiedad y *zhi* 知 o la sabiduría: “Ren, yi, li, y zhi constituyen la naturaleza. Esta naturaleza no tiene una forma que se pueda tocar; consiste únicamente de principio.”⁹⁸

No obstante, porque no tienen forma, no se conoce a los principios en sí. Lo que se conoce son los sentimientos, es decir la forma concreta que toman los principios en la acción. “¿Cómo podemos ver que posee estas cuatro virtudes? La respuesta es que gracias a sus sentimientos de conmiseración, podemos saber que posee amor: a causa de sus sentimientos de vergüenza y desagrado, podemos saber que posee rectitud.”⁹⁹

Todo lo visto anteriormente tiene un objetivo práctico: dirigir la acción de manera moral. La diferencia entre un hombre superior y un hombre inferior depende del grado en el cual los principios morales y las pasiones, cuando son estimuladas por un factor exterior, aumentan o disminuyen. En todos casos, vemos que no hay una franca separación entre teoría y práctica sino que la teoría es condición de posibilidad de la acción moral. Por lo tanto, en esto también tenemos una unidad más que una dualidad.

⁹⁸ Zhu Xi, en Feng Youlan, *op. cit.*, vol. II, p.917. / Fung Yu-lan, *op. cit.*, vol. II, p.558.

⁹⁹ *Ibid.*, p.917. / *Ibid.*, p.558.



Wang Yangming 王陽明

III. La “Revolución Copernicana” de Wang Yangming

Se puede considerar a Wang Yangming como el filósofo neo-confuciano quien, con el pensador que más lo influenció, Lu Xiangshan, formuló los principios de la escuela de filosofía *xin* 心 o escuela de la mente. Lu Xiangshan es precisamente el filósofo contemporáneo de Zhu Xi que se opuso a la filosofía racionalista (*li xue*) de este último. El punto de oposición mayor entre los dos filósofos, y que encontraremos de nuevo expuesto en la filosofía de Wang Yangming, reside en que la escuela de Zhu Xi enfatiza el estudio del principio (*li* 理) mientras que la escuela de Lu enfatiza el estudio de la mente (*xin*). Sin embargo, Wang Yangming inició su reflexión filosófica por el estudio de la de Zhu Xi. Son las aporías que se hallan en la teoría del conocimiento de Zhu Xi que condujeron Wang a formular una nueva teoría del conocimiento en términos idealistas, más que objetivos o realistas, esta vez.

La filosofía de Wang Yangming, de igual manera que la de Zhu Xi, es, en principio, moral. Su problema no es explicar lo que es el mal en sí, sino como guiarnos para mejorar nuestra conducta, o evitar el mal, es decir evitar una conducta no apropiada, o no recta. Por lo tanto, Wang no piensa en una epistemología en sí, sino la quiere usar como herramienta para su filosofía moral. Wang mismo afirma su poco interés por las construcciones metafísicas elaboradas tales como las de Zhu Xi. En general prefiere remitirse a lo que le parece ser el sentido común. Pero, esto no quiere decir que no llega a formular una epistemología seria. De hecho encontramos en la filosofía de Wang Yangming la formulación de un idealismo epistemológico bastante sofisticado.

1. Las aporías en la teoría del conocimiento de Zhu Xi

Hemos visto que la filosofía confuciana ortodoxa fue desarrollada por Zhu Xi. En su búsqueda de la sabiduría, Zhu determina que el concepto central es el de *ge wu* 格物 o investigación de las cosas. La investigación de las cosas es el inicio del conocimiento. Para Zhu, en efecto, la premisa necesaria de la sabiduría es el conocimiento del principio de las cosas o *li* 理. El *li* de las cosas es la forma perfecta a través de la cual se describe la singularidad de todas las cosas en el universo. Por lo tanto, es el principio organizador de estas mismas cosas, en parte función o razón de ser y, en parte esencia o lo que es la cosa en sí. Este conocimiento del *li* se alcanza, afirma Zhu, por medio de la “extensión del conocimiento”, la cual resulta de la lectura adecuada de los Clásicos del confucianismo y de la interiorización de los principios morales que estos Clásicos ofrecen como ejemplo. En breve, el conocimiento del *li* de las cosas se alcanza por medio del estudio. Aún si uno tiene una buena naturaleza y una cierta predisposición a la sabiduría, sin el estudio no deja de ser un hombre común.

Para Wang, por lo contrario, la sabiduría no se alcanza con la investigación del *li* de las cosas, pensadas como externas a la mente y tampoco con la recitación de los Clásicos. Con mucho sentido común, Wang ofrece argumentos en contra de la posición de Zhu Xi. Si se debe aprender de los Clásicos para volverse sabio ¿cómo se puede manejar una situación moral no prevista en los textos? Wang Yangming da dos ejemplos sobre este problema. Recuerda, en primer lugar, que el rey Wu empezó una batalla cuando todavía no había enterrado a su padre. ¿No será este caso un ejemplo de la ausencia de piedad filial (*xiao* 孝)? De la misma manera, Shun contrajo matrimonio sin

notificar del evento a sus padres. ¿Esto también no sería un caso de ausencia de piedad filial?¹⁰⁰

La argumentación de Wang se funda sobre el hecho de que las circunstancias complejas de los acontecimientos demuestran que los dos actores - Shun y Wu - no tenían antecedentes que les pudieran ayudar en su decisión. No había Clásicos para enseñarles como actuar. Por lo tanto, tuvieron que evaluar lo bueno y lo malo en su propia conciencia o mente. Además, a pesar de que la ortodoxia confuciana viera a estos casos como símbolos de la falta de respeto a la piedad filial, las consecuencias de estas decisiones fueron positivas en la medida en que Shun aseguró la descendencia de su familia y el rey Wu protegió la vida de numerosas personas¹⁰¹. Lo anterior muestra que para Wang, las cosas externas o los acontecimientos no tienen valor moral en sí, sino que es la intención que le da su valor como lo explicaremos más adelante. El filósofo Deng Aimin subraya esta idea: "*Wang Shouren (Wang Yangming) aceptaba que el principio de los paradigmas éticos no estaba en asuntos objetivos ni en cosas y acontecimientos específicos. Las cosas y acontecimientos en sí, argumentaba él, no contienen ningún valor moral o significado y es únicamente, cuando los fines que estas cosas y eventos buscan lograr son la expresión de algún tipo de intención del pensamiento de la mente original, que llegan a contener dentro de ellos un valor moral*"¹⁰² En todo caso, la respuesta a la pregunta de cómo actuar reside en la mente. El filósofo Tu Weiming, adoptando la perspectiva de Wang, también menciona una paradoja con respecto a la

¹⁰⁰ Los ritos de luto y matrimonio eran muy estrictos en China. La muerte de los padres implicaba un luto de tres años durante los cuales el hijo no podía comprometerse con ningún asunto mundano. Los matrimonios eran arreglados por los padres y los hijos no podían elegir su cónyuge.

¹⁰¹ Wang Yangming, en Wing-tsit Chan, *Instruction for Practical Living, and Other Neo-Confucian Writings by Wang Yang-ming*, trad. y notas de Wing-tsit Chan, *Records of Civilization, Sources and Studies*, 68, Nueva York and Londres, Columbia University Press, 1963, parte II, p.107.

¹⁰² Deng, Aimin, "Wang Shouren's Idealist Pantheistic World View", *Chinese Studies in Philosophy*, Summer, 1986, p. 41.

objetividad de los principios en la filosofía moral de Zhu. En efecto, afirma Tu, si el ser moral tiene que interiorizar el *li* porque éste es objetivamente externo a la mente, esto significa que los principios del auto-cultivo no residen en el ser humano, y este se encuentra, por lo tanto, en régimen de heteronomía. Es así como *“el li que es el fundamento de mi ser no necesariamente es una parte integral de mi existencia. Por eso es que Wang Yangming afirma que en la filosofía de Zhu Xi existe una ruptura entre xin (mente-corazón) y li.”*¹⁰³

Las aporías en la teoría del conocimiento de Zhu Xi, vistas desde la filosofía de Wang Yangming, son entonces de naturaleza doble. En primer lugar, el método para alcanzar la sabiduría es falible en la medida en que no asegura la posibilidad de la acción moral. Esta diferencia metodológica entre los dos filósofos denota una divergencia mucho más radical en la base misma de sus filosofías respectivas. Es la razón por la cual Wang señala un problema de naturaleza epistemológica en el pensamiento de Zhu. Zhu Xi, en efecto, afirmaba que cada cosa, cualquiera sea ésta, encerraba en sí su principio y, por lo tanto, era también encarnación del supremo máximo (*tai ji*). Wang, desde joven se preguntó cómo era posible que el *tai ji* fuera encarnado en todas las cosas, aun las más insignificantes, porque investigando un bambú para definir su *li*, no pudo determinar en que consistía este *li*. De ahí surgió, para Wang, la necesidad filosófica de determinar de manera más sistemática lo que significaba “la extensión del conocimiento a través de la investigación de las cosas”. Es precisamente el concepto de “investigación de las cosas” que une su filosofía cognoscitiva a su filosofía moral porque, comenta Wang: *“ge (investigar) 格 significa li: zheng (rectificar). Eso significa rectificar lo que está sin*

¹⁰³ Tu, Weiming, “Subjectivity and Ontological Reality: An Interpretation of Wang Yang-ming’s Mode of Thinking”, *Philosophy East and West*, vol. XXIII, n°1, 1973, p. 191.

rectificación para restaurarlo a un estado de rectitud. Rectificar lo que está sin rectificación significa deshacerse de la maldad. Restaurarlo a la rectitud significa practicar la bondad.^{104a}

2. “El aprendizaje del sabio es el aprendizaje de la mente”¹⁰⁵

Wang da un paso adelante en el idealismo epistemológico. Afirma, en efecto, que la mente es el principio de las cosas o también que el principio de las cosas es la mente misma. ¿Cómo llega Wang a esta propuesta? Al examinar las virtudes cardinales, la piedad filial (*xiao* 孝), la lealtad (*zhong* 忠), la humanidad o benevolencia (*ren* 仁) y la confianza (*xin* 信), Wang establece que no se hallan en el objeto hacia el cual se dirige la acción o intención, es decir, según los ejemplos analizados, en el padre o el soberano, sino en la mente. Si estas virtudes fueran objetivas dejarían de existir con la desaparición de su objeto. Por lo tanto, uno dejaría de ser filial a la muerte del padre, o de ser leal a la muerte del soberano, lo que obviamente es absurdo. Por esta razón se puede concluir que estos principios éticos son expresiones de la intención y de la voluntad del ser humano y que “residen en la mente”. Wang concluye: “*la mente es el principio (li)*” (*xin ji li* 心即理). Este aspecto de su pensamiento, Wang Yangming lo hereda de Mencio: se trata, en efecto, del “conocimiento intuitivo moral” (*liang zhi*) que Mencio atribuye a cada ser humano. En los términos de Wang, el conocimiento intuitivo es “*la naturaleza que el cielo nos ha conferido, el estado original de nuestra mente, que es espontáneamente inteligente y agudamente conciente. Cualesquiera que sean las ideas que surgen son*

¹⁰⁴ Wang Yangming, *Question on the Great Learning, Daxue wen* 大學問 en Feng Youlan, *op. cit.*, vol.II, p.951. / Fung Yu-lan, *op. cit.*, vol.II, p. 602.

¹⁰⁵ Wang Yangming, Prefacio a las *Obras Completas de Lu Xiangshan*, *ibid.*, p.939. Fung Yu-lan, *ibid.*, p.586.

automáticamente comprendidas, sin falla, por este 'conocimiento intuitivo' de nuestra mente.^{106b}

Por mente se debe entender la mente original (*ben xin* 本心) es decir la mente que no está obstruida por deseos egoístas (yu 欲). “La razón por la cual el hombre de bien es capaz de ver al cielo, la tierra y todas las cosas como un solo cuerpo, no se debe a una intención deliberada, sino al hecho de que el amor (*ren*) es algo natural en su mente y por lo tanto hace posible esta unión. Sin embargo, esto no se aplica solamente al hombre de bien puesto que la mente del hombre mediocre es exactamente igual, sólo que él mismo la hace pequeña. Es por eso que cuando ve que un niño está por caerse en un pozo, también él experimentará ciertamente un sentimiento de temor y angustia. (...) Por lo tanto esta calidad unificadora del amor también la posee tanto el hombre mediocre como el hombre de bien. Está en su naturaleza conferida por el cielo, donde su inteligencia y luminosidad no pueden ser oscurecidas. Por eso se le llama 'virtud brillante. ... Así, cuando no existe oscurecimiento causado por deseos egoístas, incluso la mente del hombre mediocre posee este amor por el todo, tal como el hombre de bien. Pero al momento de haber oscurecimiento, hasta la mente del hombre de bien se obstruye y se divide, tal como la del hombre pequeño. Por lo tanto, el aprendizaje para ser un hombre de bien sirve simplemente para aclarar el oscurecimiento causado por los deseos egoístas, y así hacer posible que se manifieste en uno mismo la virtud brillante, y regresar al estado original de unidad con el cielo, la tierra y todas las cosas.”^{107c} Únicamente cuando los deseos egoístas han sido extirpados el principio de la naturaleza (*tian li* 天理), es decir el poder innato a la bondad, puede ser naturalmente

¹⁰⁶ *Question on the Great learning, Ibid., vol. II, pp.951-952. / Ibid., p. 603.*

¹⁰⁷ *Question on the Great learning, Ibid., p.949-950. / Ibid., pp.599-600.*

expresado. Esta mente original puede ser descrita de varias maneras: “cuando la mente, que se ha vuelto completamente idéntica con el principio de la naturaleza, aparece y se aplica para servir a los padres, hay piedad filial; cuando aparece para servir al gobernante, hay lealtad; cuando aparece para tratar con los amigos o para gobernar al pueblo, hay fidelidad y humanidad.”¹⁰⁸ Cuando la mente original actúa, por ejemplo para servir al padre, es idéntica a la piedad filial, cuando sirve al soberano es lealtad... Es así como se puede decir que las cuatro virtudes cardinales de Mencio, la benevolencia (*ren* 仁), la rectitud (*yi* 義), la propiedad (*li* 禮) y la sabiduría (*zhi* 知) están todas arraigadas en la mente.

Herederero de Mencio, como lo muestra lo anterior, Wang insiste sobre la bondad innata de la naturaleza humana. *Xin* (心) es el origen o principio de esta bondad humana. Lo que mejor se acerca a la definición del *xin* es el “*coeur*” de Pascal¹⁰⁹ o el concepto de “mente-corazón”. Este concepto implica un significado mucho más amplio que el simple significado de mente definido como facultad intelectual. En realidad, la mente según Wang cubre los tres aspectos de la actividad mental: el intelecto, la voluntad y las emociones. También incluye la idea de la posibilidad de llevar al ser humano a los objetivos más altos de la sabiduría. Esto no significa que *xin* esté exento de imperfecciones pero posee el principio de controlarlas y de perfeccionarse. Se puede comparar *xin* a la luz del sol que está igual de brillante en cualquier lugar pero que puede oscurecerse cuando hay obstáculos tales como nubes.

¹⁰⁸ Wang Yangming, en Wing-tsit Chan, *op. cit.*, parte I, p.7.

¹⁰⁹ Véase, Pascal, Blaise, *Pensamientos*, trad. J. Domínguez Berrueta, Buenos Aires, Biblioteca de Iniciación Filosófica, Aguilar, 1974 (1ª), n°479: “Conocemos la verdad no sólo por la razón, sino aun por el corazón: de este segundo modo es como conocemos los primeros principios, y es en vano que el razonamiento, que ahí no tiene parte, intente combatirlo.”

Hemos visto que los deseos egoístas son algunos de estos obstáculos para la realización de la sabiduría. Wang asevera que cada ser humano puede volverse un sabio, que la sabiduría está en potencia en todos los seres humanos porque cada uno posee los medios apropiados para alcanzar la sabiduría. El filósofo afirma, por lo tanto, que la sabiduría no es un ideal inalcanzable sino un estado de la mente, susceptible de ser interiorizado. Lo importante reside en la mirada interior y la interiorización de los principios morales. Por “interiorización” no se entiende el proceso de interiorizar principios externos al ser moral sino el proceso por medio del cual estos principios propios del ser moral se vuelven concientes y como una segunda naturaleza. Lo que diferencia al sabio del hombre común, no es, entonces, que sea un hombre extraordinario sino que su *xin* esté lleno de la pura virtud y que ya no esté contaminado por deseos egoístas: *“La mente del hombre representa al cielo en toda su profundidad, dentro de la cual no hay nada que no esté incluido. Originalmente no existía más que este único cielo, pero a causa de las barreras erigidas por los deseos egoístas, hemos perdido esta condición original del cielo.”*^{110d} Aprender a ser un sabio consiste, por lo tanto, en cultivar el *tian li* (天理) o principio celeste lo que equivale también a volver al estado de *xin* (mente-corazón) original. Tu Weiming dice sobre eso: *“Siguiendo la tradición de Mencio, Yangming cree que cualquier persona se puede convertir en sabio simplemente por el deseo de serlo, porque la sabiduría se puede lograr por el estudio de sí mismo. Incluso, la emulación del sabio depende de una decisión interna que nunca puede ser impuesta desde afuera. Esto da lugar a una paradoja común: para aprender a ser sabio*

¹¹⁰ Wang Yangming, *Chuanxilu* en Feng Youlan, *op. cit.*, vol. II, p.951./ Fung Yu-lan, *op. cit.*, vol.II, pp. 601-602.

debo empezar por darme cuenta que la sabiduría se encuentra inherentemente en mí.”¹¹¹

Esto significa que el ser humano auténtico coincide con su deber-ser porque la bondad es innata y prístina en el ser humano.

Ahora bien, esta bondad innata del ser humano también se identifica, en el pensamiento de Wang Yangming, con el conocimiento intuitivo o *liang zhi* (良知). Este concepto, Wang también lo toma de Mencio¹¹². Corresponde a un conocimiento innato o intuitivo del bien. Podríamos decir que es un conocimiento prerreflexivo del bien que determina intuitivamente la acción. Wang, de igual manera, identifica *liang zhi* con el principio celeste o *tian li*, que también corresponde a la bondad innata o la sustancia original del *xin* (mente). La característica principal de *liang zhi*, según Tu Weiming, es entonces su interioridad¹¹³. No obstante, dice Tu, “*el liang zhi debe ser ‘ampliado’*”¹¹⁴. Esto corresponde al carácter “universal” de *liang zhi*, según Tu. La “extensión del conocimiento intuitivo” o *zhi liang zhi* (致良知) es lo que conduce a la sabiduría: es la extensión y la realización de nuestro conocimiento del bien. La “extensión del conocimiento” se hace, no por medio del estudio de los Clásicos como lo afirmaba Zhu Xi, sino por medio de la rectificación de la mente (*zheng xin* 正心). Entonces, la “extensión del conocimiento” es, en la filosofía de Wang, un proceso de corrección de sí mismo, mientras que en la filosofía de Zhu resulta de un proceso de aumento del mismo conocimiento. Esta “rectificación de la mente”, según Wang, consiste en la investigación de la sinceridad de la intención que preside a la acción moral. La sinceridad es más que una virtud que se debe adquirir, es un estado del ser. En otros términos, la rectificación de

¹¹¹ Tu, Weiming, “Subjectivity and Ontological Reality:...”, p.189.

¹¹² *Libro de Mencio shí jī*, 7A.15.

¹¹³ Tu, Weiming, “Subjectivity and Ontological Reality:...”, p.200.

¹¹⁴ *Ibid.*, p.200.

la mente significa suprimir los deseos egoístas que obscurecen el uso de la mente para volver al estado de la mente original.

3. El idealismo de Wang Yangming

Estas afirmaciones también llevan a Wang Yangming a aseverar que no existen cosas fuera de la mente: *"No hay principios fuera de la mente, no hay objetos fuera de la mente."*¹¹⁵ Vemos que en el idealismo ontológico de Wang una distinción entre noúmeno y fenómeno¹¹⁶, para utilizar la terminología kantiana, no tiene sentido. No separa el conocimiento entre sensación y formas de la sensibilidad por un lado, y entendimiento por otro lado. Su idealismo se parece más al de Berkeley quien postula la idealidad de todo el conocimiento. Además, el propósito primero de Berkeley, al igual que el de Wang, no es epistemológico sino moral. Su problema filosófico no reside en explicar las reglas que rigen el mundo sino mostrar cuán bello y grande es el autor de este mismo mundo.¹¹⁷ *"Wang Shouren no solamente afirmó que la 'mente es el principio' y 'no hay más principio que la mente' sino que también dijo que 'no hay ninguna otra cosa más que la mente' y 'no hay ningún objeto fuera de la mente'. Según su punto de vista shi (cosa, acontecimiento, asunto) y wu (objeto) son todos consecuencias de los efectos de la voluntad y de la intención."*¹¹⁸ Las cosas, entonces, no son externas a la conciencia sino que son objetos de la conciencia misma. Por cosa, Wang entiende tanto los objetos (*wu* 物) como los asuntos o relaciones (*shi* 事). *"Ahora, cuando uno se propone extender su*

¹¹⁵ Wang Yangming, en Wing-tsit Chan, *op. cit.*, parte I, p14.

¹¹⁶ Véase, Kant, *Crítica de la razón pura*, I, "Teoría trascendental de los elementos", libro II "Analítica de los principios", cap. III "Del principio de la distinción de todos los objetos en general entre fenómeno y noúmeno".

¹¹⁷ Véase, Berkeley, en Émile Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, Paris, PUF, 1993 (6ª), vol.II "XVIIe-XVIIIe siècles", p.311.

¹¹⁸ Deng, Aimin, "Wang Shouren's Idealist Pantheistic World View", p. 42-43.

conocimiento innato a lo máximo. ¿significa esto algo ilusorio, vago, vacío e irreal? No, significa algo real. Por lo tanto, la extensión del conocimiento debe consistir en la investigación de las cosas, una cosa es un evento. Para cada emanación de la voluntad, debe existir un evento correspondiente. ¹¹⁹

De acuerdo con este principio según el cual no hay otro principio que la mente y que no hay cosas fuera de la mente, *shi* y *wu* deben ser pensados como simples consecuencias del efecto de la voluntad o de la intención. ¿Qué significa esta propuesta? En primer lugar, cabe recordar que toda la filosofía del conocimiento de Wang tiene como finalidad facilitar la acción moral. No existe una teoría del conocimiento *per se* en el pensamiento de Wang Yangming. Wang afirma al respecto: *“No existe un conocimiento que no pueda ser llevado a la práctica, ya que tal conocimiento no sería realmente conocimiento. (...) Yo he dicho que el conocimiento es el guía de la conducta, y la conducta es el trabajo realizado por el conocimiento. El conocimiento es el principio de la conducta; la conducta es la realización del conocimiento.* ^{120c} Lo anterior muestra sin duda que conocer no tiene una finalidad solamente cognoscitiva.

En esto reside lo que Wang llama la unidad del conocimiento y de la acción (*zhi xing he yi* 至行合一). Lo primero que se debe mencionar en cuanto a la unidad de la acción y de la teoría es que la teoría y la acción son como dos perspectivas sobre un mismo proceso. *“El conocimiento y la acción realmente son dos palabras que describen un mismo y único esfuerzo. Este esfuerzo único requiere de estas dos palabras para poder ser explicado completamente. Si uno observa claramente el punto de partida, se dará cuenta que es solamente uno, y que aunque el ‘conocimiento’ y la ‘acción’ puedan*

¹¹⁹ Wang Yangming, *Inquiry on The Great Learning*, en Wing-tsit Chan, *op. cit.*, p.279.

¹²⁰ Wang Yangming, *Chuanxi lu* en Feng Youlan, *op. cit.*, vol. II, p.952. / Fung Yu-lan, *op. cit.*, vol. II, p. 604.

ser descritas como dos actividades, en realidad son un solo esfuerzo."¹²¹ No es un proceso cronológico en el cual primero existiría el conocimiento el cual provocaría la acción. En los términos de Cheng Chung-ying esto significa: *"No es como si supiéramos primero, y después actuaríamos en consecuencia. Más bien, uno simultáneamente conoce lo correcto (el bien) y actúa de acuerdo al conocimiento de lo correcto, donde el bien es una respuesta o activación individualizada y espontánea o una respuesta de la mente en la forma de yi (intención).*"¹²² El ejemplo muy conocido de Mencio del niño a punto de caer en un pozo es el que mejor ilustra este aspecto del pensamiento de Wang Yangming. La reacción inmediata del observador reside en la compasión hacia el niño y la acción correlativa de tratar de ayudarlo. No hay en este caso ni reflexión ni deliberación previas al sentimiento y la acción.

Una acción empieza cuando la mente ha tomado una dirección y se vuelve, por lo tanto, una intención (yi 意). Yi se entiende tanto como pensamiento como intención. El pensamiento corresponde a la actividad meramente intelectual mientras que la intención es el pensamiento dirigido hacia la acción. Al igual que en la filosofía moral de Kant¹²³, para Wang la intención tiene que prolongarse en la acción. Por intención se entiende entonces la función de la mente es decir la base de la acción, precisamente porque en la intención reside la relación entre el conocimiento original y el objeto del conocimiento (wu y shi). Lo último muestra que yi (intención) consiste en la respuesta de la mente en situaciones concretas. En este sentido, Cheng Chung-ying afirma que *"Es a través de yi () que la mente se relaciona con el mundo, en una relación específica que conduce a la*

¹²¹ Wang Yangming, en Julia Ching, *To Acquire Wisdom: The Way of Wang Yang-ming*, Nueva York, Columbia University, 1976, p.69.

¹²² Cheng Chung-ying, "Unity and Creativity in Wang Yang-ming's Philosophy of Mind", *Philosophy East and West*, vol.XXIII, n°1, 1973, p.58.

¹²³ Véase, Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, segunda sección.

*acción. Yi es la fuerza que motiva al conocimiento. Yi no es solamente la fuerza que motiva al conocimiento y señala la dirección para la acción, sino que es también en el yi que las cosas adquieren un sentido para nosotros. De este modo, yi le da un sentido a las cosas, y es por eso que Wang Yangming puede hablar de wu (cosas) y shi (eventos)."*¹²⁴

Lo que hace que la intención sea buena es la sinceridad de la voluntad. La mente sincera, como lo hemos mencionado, es la mente no obstruida por los deseos egoístas.

Wang enuncia, por lo tanto, que *"En el momento en que se aplica la voluntad, no puede no haber nada. Donde es una voluntad particular, hay una cosa particular que le corresponde, y donde no es ninguna voluntad particular no hay ninguna cosa particular que le corresponde. ¿Entonces, no es una cosa la función de la voluntad?"*¹²⁵ Asimismo, Wang establece una correlación estrecha entre voluntad, o función de la mente, y cosa. El hecho de servir a sus padres o a su soberano es, por lo tanto, intención o función de la mente. Vemos, de esta manera, que la noción de intencionalidad representa, en la filosofía de Wang Yangming, la relación entre lo interno y lo externo. Para Wang la realidad es un encuentro entre lo interno (mente) y lo externo (el mundo).

¿Entonces qué es el li en la filosofía de Wang? *"El li (principio) es el principio ordenador del qi (materia), mientras que qi es la función del principio. Sin este principio ordenador no habría función, y sin esta función no habría, igualmente, forma por la cual lo que llamamos principio ordenador podría hacerse visible."*^{126f}

La diferencia entre las filosofías de Zhu y Wang reside en que, como dice Wang, *"Cuando el Maestro Zhu habla sobre la 'investigación de las cosas', la describe como el*

¹²⁴ Cheng Chung-ying, "Unity and Creativity in Wang Yang-ming's Philosophy of Mind", p.57.

¹²⁵ Wang Yangming, en Wing-tsit Chan, *op. cit.*, parte II, p.104.

¹²⁶ Wang Yangming, *Wang's Shu (Cartas)*, en Feng Youlan, *op. cit.*, vol. II, p.954. / Fung Yu-lan, *op. cit.*, vol. II, p. 606.

significado que nosotros mismos debemos aplicar a las cosas para poder obtener un conocimiento exhaustivo de sus principios. Tal conocimiento exhaustivo del principio de las cosas significa que para todos y cada uno de los eventos y las cosas debemos buscar lo que él considera como su propio principio fijo. Pero al utilizar de tal manera nuestra mente para buscar el principio interno de cada evento y cosa, hacemos surgir una distinción entre mente y principio. (...) Cuando hablo sobre la extensión del conocimiento a través de la investigación de las cosas, quiero decir con esto una ampliación del conocimiento intuitivo de nuestra mente hacia los eventos y las cosas, entonces cada evento y cosa participan por lo tanto de este principio. Esa extensión del conocimiento intuitivo de mi mente es lo que en el Da Xue significa la investigación de las cosas. De esta manera, mente y principio se hacen uno."^{127g} Para Wang, no puede existir un principio, ni de hecho ni lógicamente, si no existe una mente. Por lo tanto, no hace la distinción entre lo que está sin forma (*xing er shang* 形而上) y lo que está con forma (*xing er xia* 形而下).

¿En qué consiste el idealismo de Wang Yangming? “*La actividad de la mente se llama ‘pensamiento’ (yi 意), (...) y los objetos hacia los cuales se dirige el pensamiento se llaman ‘cosas’ (wu). Por ejemplo, cuando nuestro pensamiento se dirige hacia el servir a los padres, este servir a los padres es entonces una de estas ‘cosas’ (wu). (...) Cuando es dirigido a ser benévolo con las personas y bondadoso con las demás criaturas, esta benevolencia y bondad entonces se convierten en una de estas ‘cosas’.* Y cuando nuestro pensamiento se dirige a ver, escuchar, y actuar, cada uno de estos actos,

¹²⁷ Wang's Shu (Cartas), *ibid.*, pp.954-955. / *ibid.*, pp. 606-607.

en ese momento, se convierte en una de estas 'cosas'." ^{128h} Para Zhu, como lo hemos mencionado anteriormente, el *tai ji* se encuentra en las cosas, pero de igual manera, se halla en nuestra mente en virtud de la unidad de todas las cosas en el universo. Por lo tanto también se halla en la mente el principio de las diez mil cosas. Es la similitud en especie de los principios que permite a la mente humana entender la esencia de las cosas externas. Para Wang, las cosas externas son el efecto de la voluntad: "*La sustancia original de la voluntad es el conocimiento, y a donde quiera que se dirija la voluntad, es una cosa. Por ejemplo, cuando la voluntad se dirige a servir a los propios padres, entonces servir a los propios padres es una cosa. [...] No hay principios fuera de la mente, no hay objetos fuera de la mente.*"¹²⁹ Entonces, no es, como en la filosofía de Zhu Xi, la similitud en especie que permite "la extensión del conocimiento" sino el hecho de que la mente sea el principio de la voluntad y la voluntad lo que se dirige hacia las cosas externas y les da un sentido. Por esto se puede definir su filosofía como idealista. Es precisamente por esta razón que rechazó el concepto de *ge wu* tal y como lo formuló Zhu Xi, porque este concepto implica una separación arbitraria entre la mente que investiga y el objeto de la investigación. El concepto que Wang propone en lugar de *ge wu* es el de *zhi xing he yi* 知行合一, es decir la unidad de la teoría y de la acción, y este concepto, en vez de la división entre mente y objeto de la mente, establece una relación dinámica entre los dos polos de la relación. Tu Weiming señala, sin embargo, que si Wang sustituye un concepto por el otro, no lo hace intencionalmente. Más bien, lo que quiere Wang es regresar al significado original de *ge wu* tal y como se halla en el *Da Xue*¹³⁰ (*La Gran*

¹²⁸ *Chuanxi lu, ibid.*, p.951. / *Ibid.*, p. 602.

¹²⁹ Wang Yangming, en Wing-tsit Chan, *op. cit.*, parte I, p.14.

¹³⁰ Tu, Weiming, "Subjectivity and Ontological Reality:...", p.196.

Enseñanza). que Wang interpreta de la manera siguiente: investigar es rectificar lo incorrecto de modo que regrese a su estado original correcto¹³¹.

¹³¹ Wang Yangming, *Inquiry on The Great Learning*, en Wing-tsit Chan, *op. cit.*, p.279.

Conclusión

Para concluir queremos regresar al *Da Xue*, esta obra confuciana que se volvió central en el pensamiento neo-confuciano. Hemos mencionado que el *Da Xue* afirma que conocer es “conocer las raíces”¹³² es decir los principios. Ambos, Zhu Xi y Wang Yangming, están de acuerdo con esta afirmación. No obstante, en esto reside la diferencia que les opone, no entienden por principio la misma cosa. Para Zhu Xi, el principio es la esencia de las cosas y reside en estas mismas cosas mientras que para Wang Yangming el principio está en la mente y es como un factor que permite la relación con/ y el entendimiento de las cosas externas. Esta diferencia filosófica es lo que divide la tradición neo-confuciana entre las dos escuelas mayores que son la Escuela del Principio y la Escuela de la Mente.

¿Cómo entonces podemos definir la relación entre el objeto del conocimiento y el sujeto cognoscitivo? Para Zhu podemos afirmar que existe una oposición entre el sujeto y el objeto en la medida en que el principio del objeto es pensado como externo a la mente que lo aprehende. No obstante, esta oposición es intrínsecamente epistemológica lo que significa que no tiene valor afuera del problema del conocimiento. Como lo hemos visto, Zhu Xi no establece una diferencia ontológica entre las cosas que conforman el universo –el ser humano incluido- porque todas estas cosas se inscriben en un universo pensado como inmanente. Esta unidad ontológica de todos los seres en la naturaleza es lo que Spinoza ha expresado cuando afirmó “*Deus sive natura*”¹³³. Al igual que Zhu Xi, Spinoza quería establecer la similitud de todos los seres, es decir establecer el hecho de que no se

¹³² *Da Xue* 大學 (Gran enseñanza) en S. Couvreur, *op. cit.*, IV, p.10.

¹³³ Spinoza, Baruch, *Ética*, prefacio de la parte IV.

debe concebir “*al hombre en la naturaleza como un imperio dentro de otro imperio*”¹³⁴. Pero, al igual que el filósofo neo-confuciano, no lo pudo alcanzar sino estableciendo la inmanencia del universo. Esta comparación entre Spinoza y Zhu Xi nos permite entender la diferencia que establecemos entre una oposición ontológica y oposición epistemológica. El fundamento de una oposición ontológica reside en la trascendencia de la creación a sus criaturas mientras que la oposición epistemológica es como un concepto límite que permite entender un sistema epistemológico.

Para Wang, por lo contrario, no existe una oposición entre estos dos polos de la relación porque el objeto sólo adquiere existencia para una mente que lo piensa. Fuera de ahí el objeto sencillamente no tiene sentido. Por lo tanto, no tenemos oposición en el pensamiento de Wang, ni epistemológica ni ontológica. La separación entre ser humano y universo es el resultado de la actividad de la mente humana: “*El universo nunca se ha limitado y separado del hombre, sino que es el hombre el que se limita y se separa a si mismo del universo*”^{135a}. La referencia al daoísmo tradicional es clara. También es clara la connotación negativa que se le atribuye al hecho de que el hombre se conciba como separado del resto de la naturaleza.

La finalidad de ambas filosofías es la acción moral. Hay una similitud fundamental entre los filósofos en la medida en que tanto Zhu como Wang establecen la inseparabilidad de la teoría y de la acción. Pero, otra vez surge una oposición entre los dos filósofos. Par Zhu, el principio de la acción moral está en los clásicos y viene después de la deliberación mientras que para Wang el principio es innato, es *liang zhi* o intuición.

Esta oscilación en el pensamiento de Wang Yangming entre la ortodoxia y el alejamiento de la tradición también se puede entender en términos otros que filosóficos. En un

¹³⁴ *Ibid.*, parte III, introducción.

¹³⁵ Lu Xiangshan, en Feng Youlan, *op. cit.*, vol. II, p.930. / Fung Yu-lan, *op. cit.*, vol. II, p.575.

universo político dominado por el pensamiento neo-confuciano, probablemente era muy difícil intelectualmente y peligroso socialmente rebasar ciertos límites en la exposición del pensamiento. Esto, tal vez, nos permitirá entender por qué, Wang Yangming, quien estaba a un paso de establecer la autonomía de la mente, especialmente a través del concepto de “extensión del conocimiento” definido como “rectificación de la mente”, no logró establecerlo explícitamente.

Bibliografía

La filosofía occidental

- Bréhier, Émile. *Histoire de la philosophie*. Paris: PUF, 1993 (6ª). vol.II.
- Descartes. *Discurso del método*. Presentación de Francisco Larroyo. México: Porrúa, 2001 (18ª).
- Gadamer, H.G.. "Los Fundamentos filosóficos del siglo XX", en Gianni Vattimo (comp.). *La secularización de la filosofía*. Barcelona: Gedisa, 1998 (3ª).
- Hegel, Georg Wilhelm. *Esthétique*. Textes choisis par Claude Khodoss. Paris: PUF, 1970.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. trad. Garcia Morente. México: Porrúa, 2000 (11ª).
- Leibniz, Gottfried W.. *La Monadología*. trad. Manuel Fuentes Benot. Buenos Aires: Aguilar, 1972 (5ª).
- Pascal, Blaise. *Pensamientos*. trad. Juan Domínguez Berrueta. Buenos Aires: Biblioteca de Iniciación Filosófica, Aguilar, 1974 (4ª).
- Platón. *República*. México: UNAM, Coordinación de Humanidades, Centro de Traductores de Lenguas Clásicas, Dirección general de Publicaciones, 1971 (1ª).
- Platón. *Teeteto*. trad. Manuel Balasch. Barcelona: Anthropos, Editorial del Hombre, 1990 (1ª).
- Spinoza, Baruch. *Ética*. trad. José Gaos. México: UNAM, Dirección General de Publicaciones, 1977 (1ª).
- Tomas de Aquino. *Suma teológica*. Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1989, Vol. II.

Textos consultados en chino

- 老子。 *道德经*。安徽: 安徽人民出版社出版发行, 1996。
- 十三经。北京: 国际文化出版公司, 1995。
- 馮友蘭。 *中國哲學史*。北京: 商務印書館發行, 1934。
- 陳澧。 *近思錄詳評*。臺北: 臺灣學生書局, 1981。

La filosofía china

- Confucius. *Analects*. trad. D.C. Lao. New York: Penguin Books, 1979.
- Confucio. *The Analects of Confucius. A Philosophical Translation*. trad. Rosemont y Ames. New York: The Ballantine Publishing Group, 1998.

- *Doctrina del Medio (Zhong Yong)*. en Wing-tsit Chan. *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton N.J.: Princeton University Press, 1963.
- *The Great Learning (Da Xue)*. en Wing-tsit Chan. *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton N.J.: Princeton University Press, 1963.
- Yi Jing. *Yi Jing*. trad. Legge. New York: Dover Publications, Inc., 1963 (1ª).
- The Book of Odes. *The Book of Odes*. Chinese Text, Transcription and Translation por Bernhard Karlgren. Stockholm: The Museum of Far Eastern Antiquities, ed. Göteborg, 1950.
- Chan, Wing-tsit. *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1963.
- Chang, Chia-sen. (Carsun Chang). *The Development of Neo-Confucian Thought*. New York: Bookman Associates, 1957.
- Couvreur, Séraphin. *Les Quatres livres*. Paris: Cathasia, Série culturelle des hautes études de Tien-tsin, 1949.
- Creel, Herrlee Glessner. *Confucius and the Chinese Way*. New York: Harper, 1960.
- De Bary, William Theodore. *Learning for One's Self, Essays on the Individual in Neo-Confucian Thought*. New York: Columbia University, 1991.
- De Bary, William Theodore. *Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart*. New York: Columbia University, 1981.
- De Bary, William Theodore. *Self and Society in Ming Thought*. Studies in Oriental Culture 4. New York: Columbia University, 1970.
- Fung, Yu-lan. *A History of Chinese Philosophy*. trad. Derk Bodde. Princeton, N.J.: Princeton University, 1953. 2 vol..
- Granet, Marcel. *La pensée chinoise, l'évolution de l'humanité*. 25 bis. Paris: La Renaissance du Livre, 1934.
- Henderson, John B.. *The Development and Decline of Chinese Cosmology*. Neo-Confucian Studies. New York: Columbia University, 1984.
- Motte, Frederick W.. *Intellectual Foundations of China*. New York: Alfred A. Knopf, 1971.
- Needham, Joseph. *Science in Traditional China, A Comparative Perspective*. Cambridge, Mas.: Harvard University Press, 1981.
- Nivison, David S. y Arthur F Wright. *Confucianism in Action*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1959.
- Tregear, Mary. *Chinese Art*. London: Thames and Hudson, edición revisada, 1997.
- Waley, Arthur. *The Way and Its Power, A Study of the Tao Te Ching and Its Place in Chinese Thought*. London: George Allen & Unwin LTD, 1965 (5º ed.).
- Wright, Arthur F.. *The Confucian Persuasion*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1960.

Artículos:

- Bodde, Derk. "Evidence for 'Law of Nature' in Chinese Thought". *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 20, nº3/4, 1957.

- Chang, Carsun. "Reason and Intuition in Chinese Philosophy", *Philosophy East and West*, 4, 1954.
- Fung, Yu-lan. "Why China Has No Science – An Interpretation of the History and Consequences of Chinese Philosophy", *International Journal of Ethics*, vol.32, nº3, 1922.
- Hansen, Chad. "Freedom and Moral Responsibility in Confucian Ethics", *Philosophy East and West*, vol. XXII, nº 2, 1972.
- Tu, Wei-ming. "Li as a Process of Humanization", *Philosophy East and West*, vol. XXII, nº 2, 1972.
- Tu, Wei-ming. "The 'Thought of Huang-Lao': A Reflection on the Lao Tzu and Huang Ti Texts in the Silk Manuscript of Ma-wang-tui", *Journal of Asian Studies*, vol. 39, nº1, 1979.
- Tu, Wei-ming. "The Neo-Confucian Concept of Man", *Philosophy East and West*, vol. XXI, nº1, 1971.

Wang Yangming

- Wang, Shou-jên (Wang Yangming). *Instructions for Practical Living, and Other Neo-Confucian Writings by Wang Yang-ming*, trad. y notas de Wing-tsit Chan. Records of Civilization, Sources and Studies, 68. New York and London: Columbia University Press, 1963.
- Chang, Carsun. *Wang Yang-ming, The Idealist Philosopher of 16th Century China*. New York: St. John University Press, 1962.
- Ching, Julia. *To Acquire Wisdom: The Way of Wang Yang-ming*. New York: Columbia University, 1976.
- Tu, Wei-ming. *Confucian Thought; Selfhood as Creative Transformation*. SUNY Series in Chinese Philosophy and Culture. Albany, N.Y.: State University of New York, 1985.
- Tu, Wei-ming. *Humanity and Self-Cultivation, Essays in Confucian Thought*. Boston: Cheng & Tsui Company, 1978.
- Tu, Wei-ming. *Neo-Confucian Thought in Action*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1976.

Artículos

- Bloom, Irene. "Some Reflections on the Role of the Feelings in the Philosophical Psychology of Wang Yang-ming (1472-1529)", *XXXI CISHAAN*, Columbia University, 1983.
- Botton, Flora. "Wang Yang-ming, Un Educador Moderno del Siglo XVI". *Estudios de Asia y África*, México, El Colegio de México, vol. XII, nº 3, 1977.
- Chan Wing-tsit. "How Buddhistic is Wang Yang-ming?", *Philosophy East and West*, vol. XII, nº 3, 1962.

- Chan Wing-tsit. "Wang Yang-ming: Western Studies and an Annotated Bibliography", *Philosophy East and West*, vol. XXII, 1972.
- Chang, Carsun. "Wang Yang-ming's Philosophy", *Philosophy East and West*, 5, 1955.
- Cheng Chung-ying. "Unity and Creativity in Wang Yang-ming's Philosophy of Mind", *Philosophy East and West*, vol. XXIII, n° 1, 1973.
- Ching, Julia. "Chinese Ethics and Kant", *Philosophy East and West*, vol. XXVIII, n° 2, 1978.
- Cua, A.S.. "Between Commitment and Realization: Wang Yang-ming's Vision of the Universe as a Moral Community", *Philosophy East and West*, vol. 43, n° 4, Oct. 1993.
- Deng, Aimin. "Wang Shouren's Idealist Pantheistic World View", *Chinese Studies in Philosophy*, Summer, 1986.
- Hiroyuki, Ikio. "Wang Yang-ming's Doctrine of Innate Knowledge of the Good", *Philosophy East and West*, vol. XI, n° 1-2, 1961.
- Hwa, Yol Jung. "Wang Yang-ming and Existential Phenomenology", *International Philosophical Quarterly*, vol. V, n° 4, 1965.
- Hwa, Yol Jung. "Confucianism and existentialism: Intersubjectivity as the Way of Man", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 30, n°2, 1969.
- Nivison, David S., "Moral Decision in Wang Yang-ming: The Problem of Chinese 'Existentialism'" *Philosophy East and West*, vol. XXIII, n° 1, 1973.
- Tang, Chun-I. "The Development of the Concept of Moral Mind from Wang Yang-ming to Wang Chi", Theodore de Bary, *Self and Society in Ming Thought*, New York, Columbia University, 1976.
- Thomé Fang. "The Essence of Wang Yang-ming's Philosophy in a Historical Perspective" *Philosophy East and West*, vol. XXIII, n° 1, 1973.
- Tu, Wei-ming. "Subjectivity and Ontological Reality; An Interpretation of Wang Yang-ming's Mode of Thinking", *Philosophy East and West*, vol. XXIII, n°1, 1973.

Zhu Xi

- Chu Hsi. *Further Reflections on Things at Hand; a Reader*, trad. Allen Wittenborn. New York: University Press of America, 1991.
- Chu Hsi. *Learning to Be a Sage; Selections from the Conversations of Master Chu Arranged Topically*. Berkeley, Calif.: University of California, 1990.
- Chu Hsi. *Reflection on Things at Hand, The Neo-Confucian Anthology*, trad. Wing-tsit Chan. New York: London, Columbia University Press, 1967.
- Chan, Wing-tsit. *Chu Hsi, Life and Thought*. New York: N.Y. St Martin's, 1987.
- Chan, Wing-tsit. *Chu Hsi, New Studies*. Honolulu: University of Hawaii, 1989.
- Ching, Julia. *The Religious Thought of Chu Hsi*. New York: Oxford University Press, 2000.

Artículos

- Chan, Wing-Tsit, "The Study of Chu Hsi in the West", *Journal of Asian Studies*, vol. 35, nº4, 1976.
- Fung, Yu-lan, trad. Derk Bodde, "The Philosophy of Chu Hsi", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 7, nº1, 1942.
- Gardner, Daniel, "Principle and Pedagogy: Chu Hsi and the four Books", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 44, nº1, 1984.
- Gardner, Daniel, "Transmitting the Way: Chu Hsi and His Program of Learning", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 49, nº1, 1989.
- Hocking, William Ernest, "Chu Hsi's Theory of knowledge", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 1, 1936.
- Tillman, Hoyt Cleveland, "Consciousness of T'ien in Chu Hsi's Thought", *Journal of Asiatic Studies*, vol. 47, nº1, 1987.

Anexo I: citas en chino

Primera parte

^a道生一，一生二，二生三，三生萬物。

^b非唯無不得化而為有也；有亦不得化而為無矣。是以有之為物，雖千變萬化，而不得一為無也。不得一為無，故自古無未有之時而常存也。

^c天生烝民，有物有則。

^d乾稱父，坤稱母；予茲藐焉，乃渾然中處。故天地之賚，吾其體；天地之師，吾其性，民吾同胞；物吾與也。

^e子曰、應訟，吾猶人也。必也使無訟乎。無情者，不得盡其辭，大畏民志，此謂知本。

^f自一氣而言之，則人物皆受是氣而生；自精粗而言，則人得其氣之正且通者，物得其氣之偏且塞者。惟人得其正，故是理通而無所塞；物得其偏，故是理塞而無所知。[...] 物之間有知者，不過只通得一路。

^g君子食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言，就有道而正焉，可謂好學也已。

^h有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天地母。吾不知其名，強字之曰道，強為之名曰大。

ⁱ道法自然。

^j是亦一無窮，非亦一無窮也。古自，莫若以明。

^k汝游心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。

^l反者道之動，弱者道之用。

^a 一陰一陽之謂道。

^b 空山不見人，但聞人語響

^c 深林人不知

Segunda parte

^a 無極而太極，不是說有個物事，光輝輝地在那裏。只是說當初皆無物，只有此理而已。

^b 自其本而之末，則一理之實而萬物分之以為體，故萬物各有一太極。如此，則是太極有分裂乎？

^c 周子所以謂之無極，正以其無方所，無形狀，以為在無物之前，而未嘗不立於有物之後。以為在陰陽之外，而未嘗不行乎陰陽之中。以為通貫全體，無乎不載，則又初無聲臭影響之可言也。

^d 太極動而生陽，動極而靜；靜而生陰。

^e 陽變陰合，而生水、火、木、金、土。陰陽氣也，生此五行之質，天地生物，五行獨先。地即是土，土便包含許多金木之類。天地之間，何事而非五行？五行陰陽七者滾合，便是生物的材料。五行順布，四時行焉。金木水火，分屬春夏秋冬，土則寄旺四季。

^f 有此理後，方有此氣。既有此氣，然後此理有安頓處。大而天地，細而螻蟻，其生皆是如此，[...] 要之理之一字，不可以有無論，未有天地之時，便已如此了也。

^g 是以人物之生，必稟此理，然後有性，必稟此氣，然後有形。

^h 心通乎道，然後能辨是非。

ⁱ 只是致知。

「物我一理。

「問如何是近思? 曰: 以類而推。

「且如大學，自格物致知以至平天下，有多少節次!

「論語之書，無非操存涵養之要。七篇 (孟子) 之書，莫非體驗擴充之端。

「人多思慮，不能自寧。只是做他心主不定。

「居處恭，執事敬，與人忠。此是徹上徹下語。聖人元無二語。

「聖人[脩己以敬以安百姓]，[篤恭而天下平。] 惟上下一於恭敬，則天地自位，萬物自育。氣無不和。

「自一氣而言之，則人物皆受是氣而生; 自精粗而言，則人得其氣之正且通者，物得其氣之偏且塞者。惟人得其正，故是理通而無所塞; 物得其偏，故是理塞而無所知。[...] 物之間有知者，不過只通得一路。

「蓋氣則能凝結造作; 理卻無情意，無計度，無造作。

「凡人之能言語，動作，思慮，營為，皆氣也。

「如月在天，只一而已。

「且如大黃，附子，亦事枯槁，然大黃不可為附子，附子不可為大黃。

「仁，義，禮，智，性也。性無形影可以摸索，只是有這裡耳。惟情乃可得而見，惻隱，羞惡，辭讓，是非，是也。

「何以見得有此四者? 因其惻隱，知其有仁; 因其羞惡，知其有義。

Tercera parte

^a 格者，正也；正其不正以歸於正也。正其不正者，去惡之謂也；歸於正者，為善之謂也。

^b 天命之性，吾心之本體，自然靈昭明覺者也。凡意念之發，吾心之良知，無有不自知者。

^c 大人之能以天地萬物為一體也，非意之也，其心之仁本若是其與天地萬物而為一也。豈惟大人，雖小人之心，亦莫不然。彼顧自小之耳。是故見孺子之入井，而必有怵惕惻隱之心焉。[...] 是其一體之仁也，雖小人之心，亦必有之。是乃根於天命之性，而自然靈昭不昧者也。是故謂之明德。[...] 是故苟無私欲之蔽，則雖小人之心，而其一體之仁，猶大人也。一有私欲之蔽，則雖大人之心，而其分隔隘陋，猶小人矣。故夫為大人之學者，亦惟去其私欲之蔽，以自明其明德，復其天地萬物一體之本然而已耳。

^d 人心是天淵，無所不賅。原是一個天，只為私欲障礙，則天之本體朱了。

^e 未有知而不行者；知而不行，只是未知。[...] 某嘗說：知是行的主意；行是知的工夫。知是行之始；行是知之成。

^f 理者氣之條理，氣者理之運用。無條理則不能運用，無運用則亦無以見其所謂條理者矣。

^g 朱子所謂格物云者，在即物而窮其理也。即物窮理，是就事事物物上求其所謂定理者也。是以吾心而求理於事事物物之中，析心於理而為二矣。[...] 若鄙人所謂致知格物者，致吾心之良知於事事物物也。吾心之良知，即所謂天理也。致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也。事事物物皆得其理者，格物也。是合心與理而為一者也。

“心之所發便是意，[...] 意之所在便是物。如意在於事親，即事親便是一物。[...] 意在於仁民愛物，即仁民愛物便是一物。意在於視聽言動，即視聽言動便是一物。

Conclusión

“宇宙不會限隔人，人自限隔宇宙。