

**¿Una articulación filosófica del zen o del neoconfucianismo? El pensamiento de
Wang Yangming en la primera obra de Nishida Kitarō**

Universitat Pompeu Fabra

Máster en Estudios Chinos

Autor: Jonatan Navarro Estrada

Tutora: Dra. Raquel Bouso García

Índice

1. Introducción
2. ¿Una articulación filosófica del zen o del neoconfucianismo? El papel del pensamiento chino en la filosofía de Nishida Kitarō
3. El pensamiento de Wang Yangming
4. El pensamiento de Nishida en *Zen no kenkyū*
5. Estudio comparativo entre Wang Yangming y Nishida
 - 5.1. Dialéctica y metafísica no-dualista
 - 5.2. Unificación y dimensión práctica
6. Conclusiones

Abstract

Hasta ahora se ha entendido el pensamiento del japonés Nishida Kitarō (1879 – 1945) como una expresión del budismo zen en lenguaje filosófico occidental. Si bien Nishida hace referencias a tradiciones filosóficas tanto occidentales como asiáticas, el autor japonés no explicita si su filosofía es fundamentalmente expresión filosófica de alguna de estas tradiciones en concreto. Así, autores como Dermott J. Walsh o Michel Dalissier han venido señalando la influencia del neoconfucianismo, especialmente de la escuela de la mente neoconfuciana representada por Wang Yangming (1472-1529), en la primera etapa de la trayectoria filosófica de Nishida.

En este trabajo nos proponemos comprobar hasta qué punto es pertinente una lectura neoconfuciana de la primera obra del pensador japonés, *Zen no kenkyū* (1911). Primero, en un breve estado de la cuestión, explicaremos los argumentos de Walsh (que ve en Nishida y en Wang Yangming una identidad entre conocimiento y acción en la dimensión ética de sus filosofías) y de Dalissier (que ve similitudes en el proceso de unificación en que consisten sendas metafísicas) respecto al carácter neoconfuciano de la obra de Nishida. Esto nos dará el marco para nuestro propio estudio comparativo, con el que determinaremos hasta qué punto es posible una lectura neoconfuciana de la primera obra de Nishida.

Palabras clave: Nishida – Wang Yangming – unificación – neoconfucianismo – no-dualismo

1. Introducción

El objetivo principal de este trabajo es establecer hasta qué punto es posible una lectura neoconfuciana del primer libro publicado por Nishida Kitarō, *Zen no kenkyū*¹, traducida al castellano como *Indagación del Bien*². Este texto de Nishida es marcadamente intercultural, recogiendo influencias del pensamiento occidental y asiático. Sin embargo, Nishida no es siempre explícito con sus fuentes y no aclara hasta qué punto su obra es una expresión, en lenguaje filosófico occidental, de una tradición religiosa o filosófica determinada. Si bien tradicionalmente se ha entendido su pensamiento como expresión del budismo zen ya desde su primera obra, algunos autores están apuntando hacia una influencia muy importante del neoconfucianismo, especialmente del neoconfucianismo de la escuela de la mente, cuyo principal representante es Wang Yangming, en la primera etapa del pensamiento del filósofo japonés. Nuestro estudio no pretende tanto desacreditar la lectura budista de la obra, si bien sí tomaremos una posición al respecto de este tema, sino mostrar, a través de un estudio comparativo entre Nishida y Wang Yangming, hasta qué punto la primera obra de Nishida puede considerarse parte de la tradición neoconfuciana en general y de la escuela de la mente en particular.

Los estudios previamente realizados por Walsh y Dalissier nos proporcionarán el marco teórico de nuestro propio estudio. Ambos nos proporcionan información sobre las obras chinas que Nishida leyó antes y durante la gestación de *Zen no kenkyū*. Además, sendos estudios nos proporcionan argumentos en favor de la lectura neoconfuciana de Nishida, tratando Walsh la dimensión ética y Dalissier la dimensión metafísica.

Walsh asegura que el concepto más importante de *Zen no kenkyū* no es la experiencia pura, que funda la realidad en un estadio pre-reflexivo donde no hay diferencia entre sujeto y objeto, como tradicionalmente se ha pensado, sino el concepto de conducta, que es equivalente a la manifestación práctica de la experiencia pura en el ámbito social y material. La centralidad de la conducta marcaría el carácter neoconfuciano de la obra, al poner énfasis en la dimensión ética y social y no en la metafísica.

Dalissier, por su parte, da argumentos a favor de una concepción neoconfuciana de la metafísica nishidiana. Así, el pensamiento de ambos autores podría describirse como

1 Nishida, K. (1965). *Zen no kenkyū*. Tōkyō: Iwanami Shoten.

2 Nishida, K. (1995). *Indagación del Bien*; Trad. Bixio, A. Barcelona: Gedisa.

una metafísica no-dualista basada en una unificación dinámica de la realidad expresada en términos de una dialéctica trinitaria y de un relato de la caída. Así, la experiencia pura nishidiana, contaría con características típicas de la unificación neoconfuciana de la llamada escuela de la mente, que bebe de fuentes daoístas más que budistas en aspectos como, por ejemplo, la dimensión orgánica de la misma. Dalissier, sin embargo, apunta a una diferencia entre la unificación de Nishida y la de Wang Yangming: el carácter creativo de la unificación nishidiana, ausente en el pensador chino.

Con estos elementos pasaremos a realizar nuestro propio estudio comparativo, articulado en torno los apartados “Dialéctica y metafísica no-dualista” y “la unificación y la dimensión práctica”.

Al final de trabajo, trataremos de dar una respuesta a la siguiente cuestión principal: ¿hasta qué punto es posible una lectura neoconfuciana de la metafísica y la ética nishidianas en *Zen no kenkyū*?

En un segundo plano, nuestro estudio comparativo nos permitirá problematizar la caracterización de Dalissier de la metafísica de Nishida y Wang Yangming. En concreto, nuestra investigación nos ha llevado a cuestionar la afirmación de Dalissier de que la unificación de Wang Yangming, en contraste con la expuesta por Nishida, no contiene una dimensión creativa.

Por último, al tratar la cuestión del papel del neoconfucianismo en Nishida, abordamos también la cuestión del carácter intercultural de su pensamiento. Además de los autores que defienden la importancia del pensamiento asiático en Nishida, hay autores que afirman, desde posturas inspiradas por la teoría crítica y la deconstrucción, el carácter esencialmente hegeliano del pensamiento de Nishida. Así, para Naoki Sakai³ el pensamiento de Nishida es una reformulación del idealismo alemán sin ninguna influencia fundamental del pensamiento asiático. La inclusión de influencias asiáticas en su filosofía sería típico de una lectura ajena al propio Nishida, por parte de autores occidentales, especialmente americanos, que al transformar a la Escuela de Kioto en una escuela de pensamiento budista habrían contribuido a legitimar el papel del emperador bajo el régimen de ocupación americano. Si a través de nuestra investigación podemos determinar la posibilidad de una lectura neoconfuciana de la primera obra de Nishida,

3 Naoki, S. (2016). “Resistance to conclusion: the Kyoto School Philosophy under the Pax Americana”, en C. Goto-Jones, *Re-politicising the Kyoto School as philosophy*. Nueva York: Routledge; 1a ed., pp. 183 - 198.

contribuiremos a argumentar en favor del carácter intercultural del pensamiento del filósofo japonés.

2. ¿Una articulación filosófica del zen o del neoconfucianismo? El papel del pensamiento chino en la filosofía de Nishida Kitarō

Nishida Kitarō es considerado como la figura fundacional de la filosofía japonesa. Sería, tras algunas primeras tentativas como la de Inoue Enryō (1858 – 1919), el primer filósofo en hacer una aportación propiamente japonesa a la filosofía mundial.⁴ Según Ueda Shizuteru, el objetivo de Nishida fue “experimentar en sí mismo la fuerza total de la colisión entre Oriente y Occidente, como carrozas que chocan la una contra la otra en una fiesta japonesa”⁵. Para Bernard Stevens, Nishida “puede ser considerado como el pionero por excelencia, también en el plano mundial, del diálogo filosófico intercultural”⁶, ya que “expresó, por medio de la panoplia conceptual de la filosofía europea (especialmente la fenomenología y el idealismo alemanes), un pensamiento estrechamente vinculado a la tradición japonesa y sobre todo a la herencia oriental incluida en ella.”⁷

Estas últimas palabras de Stevens dejan entrever la problemática central de la presente investigación: la cuestión de la influencia del pensamiento chino en Nishida, en concreto del neoconfucianismo que vivió su apogeo durante las dinastías Song (960 – 1279), Yuan (1271 – 1368) y Ming (1368 – 1644).

Si bien Stevens forma parte de los investigadores que aceptan explícitamente la importancia del pensamiento chino en Nishida, la lectura común ha venido siendo la de colocar al budismo zen en el centro del pensamiento nishidiano. Este paradigma interpretativo, que ha dominado la interpretación del pensamiento de Nishida en Japón y su recepción en el resto del mundo, está ejemplificado por Masao Abe o James Heisig. Abe, en su introducción a *Zen no Kenkyū*, obra a la que a partir de ahora nos referiremos como *Indagación*, afirma que “when Nishida asked what he considered the most fundamental philosophical question -“What is ultimate reality?”- Zen provided the direction in which he sought an answer. But for it to become a *philosophical* answer, he had to engage in philosophical thinking; he had to transform Zen experience into a philosophical answer.”⁸ Según Heisig, hemos de pensar que el propio Nishida “hasta el final mantuvo la convicción de que su filosofía era un despliegue del zen dentro de sí

4 Según el lenguaje usado por Heisig, J. (2002). *Filósofos de la nada*. Barcelona: Herder.

5 Heisig, 2002, p. 64

6 Stevens, B. (2008). *Invitación a la filosofía japonesa*. [Barcelona]: Bellaterra. p. 29

7 Ibid, p. 28

8 Nishida, K. (1990). *An Inquiry into the Good* (M. Abe & C. Ives, Trans). New Haven; CT: Yale University Press p. xii

mismo, como una manifestación nueva del espíritu del zen.”⁹ Sin embargo, al tiempo que nadie niega la influencia del zen, incluso los intérpretes tradicionales de *Indagación* mencionan la actitud nishidiana de ir más allá del mismo, como mínimo hasta su innovadora formulación en términos filosóficos.

La cuestión sobre las principales influencias asiáticas en el pensamiento nishidano se hace más compleja si tenemos en cuenta que, debido al poco rigor mantenido por el pensador japonés a la hora de explicitar sus fuentes (lo cual podría deberse, como indica Heisig¹⁰, tanto al quehacer de la época como al carácter impulsivo y creativo del filosofar nishidiano), “en sus obras raramente sus fuentes orientales salen a relucir”¹¹. Asimismo, ya nos advierte Heisig¹² de que “la mayoría de sus traductores o no se han preocupado de localizar las fuentes que Nishida usaba, o no se han enterado de que lo hacía.”

Michel Dalissier¹³ nos ofrece, en su estudio comparativo sobre Nishida y el pensamiento chino, una panorámica de las fuentes chinas explicitadas en Nishida. Así, además de las citas a Mencio, Wang Yangming, Xunzi (298 – 338) y Zisi (485 – 420) en *Indagación*, se hace eco de numerosas citaciones al quinto patriarca del budismo chan chino, Huineng (638 – 713) en el último escrito de Nishida, *La lógica del lugar de la Nada y la comovisión religiosa* escrito en 1945, así como de las citas al *Libro de los ritos*¹⁴, a los *Anales de Primavera y Otoño*¹⁵, a las *Analectas*¹⁶, la *Doctrina del Medio*¹⁷, al *Zhuangzi*¹⁸ o al *Laozi*¹⁹. Se hace eco también del amplio fondo bibliográfico chino de Nishida (886 libros, más que el número de libros japoneses), mayormente heredados de su abuelo, que conocía ampliamente los clásicos chinos. Analizando los marginalia, Dalissier concluye que hay muchas anotaciones de Nishida en la *Doctrina del Medio*, y

9 Heisig, J. (2002), p. 66

10 Ibid, p.63 - 65

11 Bouso, R. (2008). Prólogo a la edición castellana. In B. Stevens, *Invitación a la filosofía japonesa* (1st ed.). Barcelona: Bellaterra, p. 9-19

12 Heisig, J. (2002), p. 63

13 Dalissier, M. (2009). “Nishida Kitaro and Chinese philosophy”, en W. Lam & C. Cheung (Eds.), *Frontiers of Japanese Philosophy 4: Facing the 21st Century*. Nagoya; pp. 211-250.

14 ca. 200 a.C

15 ca. s. V a.C

16 ca. s.V-IV a.C.

17 ca. 500 a.C

18 ca. s.III a.C

19 s. VI a.C

en las *Analectas*, dos de los cuatro libros canonizados por Zhu Xi. Para Dermott J. Walsh²⁰, el énfasis en el papel del zen en la filosofía nishidiana, y en concreto en *Indagación del bien*, “comes at the cost of truly understanding the variety of influences which Nishida draws for his philosophy.”²¹ Según él, hay poca evidencia directa que sugiera un vínculo directo con el zen²², al tiempo que hay más referencias confucianas que budistas en el texto.

Walsh da tanto motivos textuales como históricos para argumentar a favor de la ascendencia confuciana de *Indagación*. Como ha mostrado Michiko Yusa en su biografía de Nishida²³, el pensador japonés recibió de niño una formación confuciana, ya que los clásicos confucianos eran obligatorios en el programa de estudios de la época. Además, tuvo un maestro de la rama de Zhu Xi.²⁴

Walsh se hace eco, a su vez, de la investigación llevada a cabo por Guanghui Gu²⁵ sobre la presencia confuciana en los diarios de Nishida. Se hace eco tanto de la aparición en los diarios de Nishida las referencias al budismo y a la práctica del zazen, que Nishida realizó desde la década de 1890 hasta 1906, como de su lectura de *Instrucciones para la vida*²⁶, del neoconfuciano Wang Yangming, en 1897, y de una cita de la misma obra en 1899. Es Wang Yangming, por encima de cualquier otro autor confuciano o neoconfuciano, el que aparece con más reiteración tanto en los diarios como en las cartas de la época. Walsh concluye, a partir de la investigación de Gu, que “analysis of his diaries during the 1890s would appear to bear witness to the growing importance of Confucian and Neo-confucian thought, this during the period where he was studying Zen intently”²⁷, y “as time passes we see how Wang’s philosophical concepts come to infiltrate Nishida’s thinking in a substantive way, suggesting that Nishida had more than just a casual acquaintance with superficial elements of Wang’s philosophy.”²⁸

20 Walsh, J (2011). “The Confucian roots of zen no kenkyu: Nishida’s debt to Wang Yang-Ming in the Search for a Philosophy of Praxis”, *Asian Philosophy* Vol. 21, No. 4, 2011 pp. 361 - 374

21 Ibid 361 - 362

22 Ibid, p. 362

23 Yusa, M. (2002). *Zen & philosophy*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

24 Ibid

25 Wu, G. (2000). “Nishida tetsugaku no toyoteki seikaku (omeigaku jyujo o chunshin ni)”, *Nihon no tetsugaku*, 1(11), 76-89

26 *Chuanxilu*, se trata de la obra más representativa de Wang Yangming y la que más repercusión tuvo tanto en el contexto chino como en el japonés.

27 Walsh, J (2011), p. 362

28 Ibid, 363

Si bien las resonancias del pensamiento chino en Nishida podrían buscarse en múltiples lugares, tanto para Stevens²⁹ como para Dermott J. Walsh es en la primera obra de Nishida, *Indagación del bien*, publicada en 1911, donde la influencia del neoconfucianismo puede ser central. Según Walsh, la lectura zen de *Indagación* pasa por poner en el centro el concepto nishidiano de “experiencia pura” (*junsui keiken*, 尽瘁 經驗), a poner el concepto de “conducta” (*kōi*, 行為).

El concepto de experiencia pura³⁰ es definido por Nishida como la experiencia básica de la realidad así como del propio estado de conciencia en el que no hay separación entre sujeto y objeto, de forma que el conocimiento y su propio objeto están unificados³¹. Se trata de “an animated state with maximum freedom in which there is no gap between the demands of the will and their fulfillment.”³² Se trata de un concepto inspirado por la psicología de Ernst Mach, pero también de una experiencia propia de Nishida, que se suele interpretar como consecuencia de su práctica de la meditación zen durante su juventud.

Por su parte, podemos definir el concepto conducta como una acción corporal, exterior, dirigida hacia una meta consciente querida por una voluntad (*ishi*, 意志), voluntad que es a su vez el correlato de la conducta en el mundo interior de la conciencia. Dicho concepto sería de ascendencia confuciana, tradición que tiene en su corazón la articulación de la armonía social a través del rito (*li*, 禮), y que en la dinastía Song se rearticuló, en el neoconfucianismo, a partir de la asunción de la metafísica budista de la co-originación dependiente.

Si bien en el esquema de la filosofía de Nishida en *Indagación* experiencia pura y conducta son conceptos dependientes y estrechamente vinculados, el desplazamiento de la centralidad de la argumentación a favor de uno u otro concepto puede ser decisivo para determinar su ascendencia zen o neoconfuciana, ya que la centralidad de uno u otro concepto marca la diferencia entre el zen y el neoconfucianismo, que, como veremos, por lo demás comparten un esquema metafísico de inspiración chan. Así, una centralidad del concepto de experiencia pura marcaría un énfasis en la experiencia directa de la meditación a un nivel ontológico, mientras que el énfasis en la conducta

29 Stevens, B. (2008), pp. 94 y ss.

30 Seguimos la versión inglesa, Nishida, K. (1990)

31 Ibid, pp. 3-4

32 Ibid, p. 8

haría hincapié en el añadido de la moral confuciana a dicho esquema ontológico (propio del neoconfucianismo). A la hora de construir la génesis confuciana del texto de Nishida, para Walsh es clave la última sección de *Indagación*, “Conocimiento y amor”, escrita antes que el resto de la obra y añadida a ésta como un apéndice por parte del propio Nishida. Según Walsh, “Conocimiento y amor” es el primer intento de Nishida de plasmar el impulso original del pensamiento de Wang Yangming en su propio lenguaje filosófico, así como una primera intuición de lo que acabaría convirtiéndose en *Indagación del bien*.

Si bien “Conocimiento y amor” hace referencia a diferentes tradiciones, como el budismo shin, el cristianismo o el propio confucianismo, para Walsh la clave del texto es la conocida parábola del niño que cae al pozo, usada por primera vez por Mencio (370 a.C – 289 a.C). No en vano, el pensamiento de Mencio fue una de las fuentes teóricas del neoconfucianismo. Lo que tendríamos en “Conocimiento y amor” sería una interpretación de Mencio idéntica a la de Wang Yangming. Citamos, tal y como hace Walsh, la versión menciana de la parábola así como la versión de Nishida.

Mencio dijo: “Todo hombre tiene un corazón que reacciona ante lo intolerable [...]. Suponed que unas personas vean de repente a un niño a punto de caer en un pozo. Todos tendrán una reacción de espanto y empatía que no estará motivada ni por el deseo de llevarse bien con los padres, ni por tener buena reputación entre los vecinos y amigos, ni por aversión hacia los alaridos del niño. Se ve así que, sin un corazón que se compadezca del prójimo, no se es humano [...].³³

Según Nishida:

To love, therefore, is to intuit the other’s feelings. When one saves a child who is about to fall into a pond, there is no room for the thought that the child is cute.³⁴

El fragmento trata de ilustrar la bondad inherente a la naturaleza humana, creencia que comparten tanto Mencio, como Wang Yangming, como Nishida. Dicha naturaleza humana (*xing*, 性) residiría en el corazón-mente (*xin* o *kokoro*, 心), que se realizaría o actualizaría en la teoría de Wang de la extensión del conocimiento (*Liang-zhi*, 良知) a través de la acción. Así, para Walsh, el título “Conocimiento y amor” está inspirado directamente en la doctrina de Wang Yangming, sustituyendo “acción” por “amor”,

33 Cheng, A. (2002). *Historia del pensamiento chino*. Barcelona: Edicions Bellaterra p. 149

34 Nishida, K. (1990), p. 175

términos que, junto a “conocimiento”, serían co-dependientes si no idénticos, siendo ambos expresión de la verdadera subjetividad.

En el resto de *Indagación*, escrita años después, Nishida intentaría plasmar el mismo contenido añadiendo algunas categorías, como la voluntad o la sinceridad.

Así, para Walsh el esquema aplicable tanto a Wang Yangming como a Nishida es el de la sincera intención de la voluntad que determina el objetivo de la acción en el campo interior de la conciencia, permitiendo así la sinceridad (*shisei*) de la acción en el campo exterior de la conducta. De esta forma, el proceso que consiste en la realización existencial de la subjetividad fundamental en la extensión del corazón-mente hacia todas las cosas, consiste a su vez en realizar la norma moral interior al librar la mente de todo pensamiento egoísta, manifestando así la naturaleza humana buena de ascendencia menciana. El corazón-mente que se libra de todo pensamiento egoísta para realizar la verdadera subjetividad es más un proceso existencial y ontológico que psicológico, al tiempo que dicha realización es también el manifestarse de una subjetividad auténtica, que determina la correcta intención de la voluntad, y que está presente ya desde un inicio. La conducta, al darse en el ámbito de la exterioridad y ser la manifestación públicamente verificable de la sinceridad de la voluntad, permitiría la fundamentación de una ética inter-subjetiva. Conocimiento, voluntad y acción serían tres categorías que se definirían de forma relacional, si no es que son idénticas.

Michel Dalissier³⁵ trata, respecto a la relación entre *Indagación* y el pensamiento chino, tres temas estrechamente relacionados: la unificación, la dialéctica entre lo uno y lo múltiple y la sinceridad. Empieza tratando el papel del pensamiento chino en *Indagación* alrededor del tema de la “unificación”³⁶, término por el que entiende “an organic unity of consciousness and reality”³⁷, que se puede encontrar ya en Platón o en la identidad de *atman* y *Brahman* en el pensamiento hindú. Para Dalissier, la unificación que podemos encontrar en Nishida es más propia del confucianismo o el daoísmo que del budismo. En el budismo, la unidad con el “Yo” (aquí Dalissier parece querer referirse a la verdadera subjetividad, es decir, a la realidad) se considera como ilusoria y no viene acompañada de una “sensación de unidad”, elementos ambos ausentes, al menos en *Indagación*.

35 Dalissier, M. (2009)

36 Ibid, p. 213 y ss.

37 Ibid, p. 214

Para Dalissier, Nishida plantea la unificación más en términos de un olvido del yo que es, al mismo tiempo, una extensión del yo hasta abrazar todas las cosas. Así planteado, parece corresponder más con la tradición china de la unidad del hombre con el cosmos a través de la “extensión del conocimiento” y del “examen de las cosas” que ya se encuentra (vinculado con la sinceridad) en el *Gran saber*;³⁸ uno de los Cuatro Libros confucianos (a su vez un capítulo del *Libro de los Ritos*, uno de los Cinco Clásicos). Se trataría de una unidad dinámica expresada simbólicamente por Mencio como los rituales que celebran los ritmos del tiempo y el espacio. Se trataría también de una unidad orgánica sin fin a la que se uniría la conciencia.³⁹ Para Wang Yangming, la unificación es también una “unidad corporal.”⁴⁰

Como hemos visto, a la hora de buscar ascendencias confucianas en *Indagación*, Walsh pone énfasis en la centralidad de la conducta frente a la experiencia pura, con el consiguiente desplazamiento al centro de la cuestión de la moral y la ética práctica. A su vez, Dalissier, si bien no niega la relación que mantiene la moral con la experiencia pura, no cambia la centralidad de dicho término, sino que encuentra en las características de la dimensión ontológica de la experiencia pura una ascendencia confuciana más que budista zen. Si bien Dalissier encuentra diferencias entre las características del absoluto descrito por Wang y el descrito por Nishida, sí encuentra un paralelismo en el proceso dialéctico descrito por ambos autores.

Los análisis de Walsh y Dalissier nos pueden ayudar a sentar las bases de un estudio comparativo entre el neoconfucianismo en general y Wang Yangming en particular y el pensamiento de Nishida Kitarō, especialmente tal y como está expresado en su obra *Indagación del bien*. Nuestro estudio comparativo pretende, por un lado, descubrir si es posible una interpretación neoconfuciana de la primera obra de Nishida. Mientras lo hacemos, responderemos a cuestiones surgidas a partir de los estudios realizados por Dalissier y Walsh.

38 ca. 500 a.C

39 Ibid, p. 216

40 Ibid, p. 222

3. El pensamiento de Wang Yangming

La tradición a la que hoy nos referimos con el término neoconfucianismo, acuñado no antes del siglo XVIII⁴¹, se refiere a un conjunto de doctrinas llamadas en su contexto chino con diferentes nombres, como *daoxue* (el aprendizaje del Dao), *xinxue* (el aprendizaje del corazón-mente) o *shengxue* (el aprendizaje del sabio).⁴² Esta tradición⁴³ nace en el siglo X con el objetivo de reapropiarse de la tradición confuciana tras varios siglos de implantación budista en China. Sin embargo el budismo, presente en China desde el siglo I, había acabado por asentarse de tal forma que ya formaba parte del modo de pensar chino. Así, el neoconfucianismo acabó siendo una reivindicación de la moral confuciana adaptándola a las exigencias metafísicas impuestas por el budismo. De esta forma, la metafísica neoconfuciana, aunque expresada en muchos términos clásicos de la tradición confuciana, está impregnada de intuiciones y concepciones daoístas y budistas, tradiciones que ya habían confluído previamente en el budismo chan (tradición que pasará a llamarse zen en Japón), para muchos la cúspide del desarrollo del budismo en China. Si bien tiene algunos antecedentes previos, el neoconfucianismo encuentra su primera figura destacada en Shao Yong (1011 – 1077), quien propone un emanacionismo cosmológico y numerológico con tintes daoístas al tiempo que fija algunos de los conceptos básicos del neoconfucianismo, como el dualismo *ti/yong*, el *Li* o principio o el integrarse en las cosas mediante la observación.

La cosmología de Shao Yong corresponde a un emanacionismo numerológico engendrado por el Uno, o *taiji* (太極, Culmen Supremo). El Culmen Supremo engendra la multiplicidad a través de una estructura matemática basada en la división que se corresponde con los diferentes niveles de la realidad: en tanto que captada por los sentidos, en tanto que representada por la mente a través de las figuras y en tanto que culminación en un “conocimiento absoluto”, que se corresponde con el Culmen Supremo que estructura las cosas a través del *Li* (理, el principio estructurador del universo que subyace a números y figuras). El Santo puede remontarse desde su potencia espiritual a través de la observación de las cosas y las figuras y los números, es decir, captando su *Li*, hasta el Culmen Supremo y adquirir así conocimiento de todo el

41 Makeham, J. (2010). “Introduction”, en J. Makeham, *Dao Companion to Neoconfucian Philosophy* (1a ed., p. xi). Dordrecht: Springer, p. xi

42 Ibid, p. xii

43 Para este breve resumen del desarrollo del neoconfucianismo y sus principales conceptos seguimos de cerca, excepto allí donde se indique, Cheng, A. (2002). *Historia del pensamiento chino*. Barcelona: Edicions Bellaterra; pp. 369 - 486

potencial combinatorio de la realidad. El Santo forma, así, una tríada con el Cielo y la Tierra, de forma que, según Shao Yong, “El Santo y el Augusto Cielo comparten el mismo Dao”⁴⁴, es decir el mismo poder estructurador de los procesos naturales.

Cada uno de los niveles de la realidad tiene un lado constitutivo o *Ti* (體, constitución) y funcional o *yong* (用, función), que marca a su vez un antes y un después entre el mundo en tanto que Culmen Supremo o en tanto que su emanación, Cielo o Tierra. *Ti* y *yong* marcan dos formas de acercarse a una realidad que es, al mismo tiempo, una y múltiple, ya que el Culmen Supremo no debe entenderse como un *a priori* sino como simultáneo a su emanación.

En la ascensión del Santo al Culmen Supremo “la consciencia [...] aparece como un continuo que parte de la percepción sensorial corriente para desembocar en un estado de unión mística”⁴⁵ recorriendo las tres fases de estructuración de la realidad que difuminan progresivamente la distinción entre sujeto y objeto. Hay en esta capacidad mística del Santo, según Cheng, una influencia tanto del budismo chino huayan como del budismo chan. A su vez, el budismo chan estaría presente en la concepción de Shao Yong de la mente del Santo en la que, “límpida como un espejo, se reflejan sin obstáculo las cosas en su realidad absoluta, es decir en su principio.”⁴⁶ En Shao Yong se daría, además, una preeminencia de la consciencia budista en detrimento de la virtud confuciana.

Zhou Dunyi (1017 – 1073), que practicó el budismo durante parte de su vida además de su carrera como oficial confuciano, se basa en gran medida, igual que Shao Yong, en el *Libro de las mutaciones*. Es además autor de la *Explicación al Diagrama del Culmen Supremo*, texto clásico del neoconfucianismo, en el que introduce la noción de Sin Culmen (el no-haber o lo indiferenciado, en contraposición a lo diferenciado), tomada del *Laozi* e introduce la noción de autenticidad, o sinceridad, tomada de Mencio y presente en la *Doctrina del Medio*, obra atribuida a Zisi (481 – 402) y uno de los Cuatro Libros.

Así, en la tradición del *Invariable Medio* recogida por Mencio y a su vez por Zhou Dunyi, el proceso cosmológico toma sentido “en su aplicación en el ámbito humano y en una preocupación moral típicamente confuciana.”⁴⁷

44 Cheng, p. 380

45 Cheng, p. 379

46 Ibid p. 380

47 Ibid

La autenticidad se corresponde con la manifestación en el plano de la ética del Culmen Supremo, identificándose ambos con la no-acción daoísta. Así, desviarse de la no-acción supone desviarse de la naturaleza humana buena y dar lugar a la aparición del mal, siendo esta concepción de la bondad de la naturaleza humana marcadamente menciana. Así, según Cheng, “mientras el daoísmo y el budismo consideran la influencia exterior como corruptora, la ética confuciana responsabiliza por completo al hombre: cuando éste se desvía del Medio, el mal aparece.”⁴⁸ De esta forma, la naturaleza humana buena pertenece al ámbito de la constitución (*ti*, 體), mientras que la dualidad bien/mal pertenece al ámbito de la función (*yong*, 用).

Esta recuperación de la cuestión de la naturaleza o *xing* (性) es, a su vez, clave en el intento del neoconfucianismo por superar el budismo, articulando a través de la noción de naturaleza, una concepción ética ligada al proceso cosmológico. Así, el neoconfucianismo afirma la santidad latente en cualquier persona.

El término *qi* (氣), usado ya anteriormente a la dinastía Qin, es recuperado por Zhang Zai (1020 – 1078) dotándolo de contenido metafísico para designar la energía constitutiva de las cosas. Dicha energía se extiende “across realms that might otherwise be divided in the spiritual, mental, or physical”⁴⁹, siendo tanto proceso como sustancia y manifestándose como una concreción del espacio-tiempo.⁵⁰

El *qi* anima la realidad según el ritmo binario del Yin/Yang en los procesos de inspiración/expiration, expansión/concreción y dispersión/condensación. Como en el no-dualismo *ti/yong*, el *qi* se mueve, en su ritmo binario, entre el *qi* potencial e indiferenciado y el *qi* material y diferenciado, refutando así la tesis budista de que las cosas son ilusorias ya que desaparecen del mundo. Aun así, no deja de referirse al *qi* uno e indiferenciado, donde reside lo espiritual (*shen*, 神), como Vacío supremo.

Los hermanos Cheng, Cheng Yi (1033 – 1107) y Cheng Hao (1032 – 1085) sientan las bases, junto a Zhu Xi, de la escuela del principio. Para ellos la totalidad de lo real es el *Li* y no el *qi* de Zhang Zai. El *Li*, la forma de los seres, es el Dao, y el *qi*, que anima a los seres, es posterior al Dao. Así, una cosa existe si dicha cosa tiene un *Li*, y la mente tiene noción de una cosa porque existe su principio. Sin embargo, para los hermanos Cheng el *Li* no implica diferentes niveles de estructuración de la realidad (más allá del

48 Ibid, p. 384

49 Wang, R R.. & Ding, W. (2010). *Zhang Zai's theory of vital energy* p. 42

50Ibid

no-dualismo *ti/yong*, que indica dos puntos de vista distintos de una misma realidad), sino que está presente y opera a través de todas las cosas. Así, no es una esencia trascendente sino que participa directamente del proceso cósmico y la relación Cielo-Tierra. Según Anne Cheng, “Contrariamente a lo que podría pensar una mente aristotélica, *el Li* no tiene por objeto definir las cosas, no expresa sus propiedades, sino el papel que debe desempeñar cada una de ellas para ocupar el lugar que le corresponde en el orden moral.”⁵¹ Así, el *Li* de cada cosa la determina en función de su relación con el resto de cosas, y no en función de su esencia individual, en una apropiación neoconfuciana de la co-originación dependiente budista.

El principio unifica elementos dispares conservando sus especificidades, de forma que las categorías y las jerarquías también se mantienen en esta interrelación, o unificación, entre lo uno y lo múltiple.

Para los hermanos Cheng, el ser humano alcanza la autenticidad al conocer el principio de las cosas a través del “examen de las cosas y la extensión del conocimiento”, concepto tomado del *Gran Estudio*.

Dicha búsqueda del principio depende, a su vez, en el corazón-mente, de forma que examinar las cosas hasta penetrarlas y alcanzar su principio consiste a su vez en “volver recta la mente y auténtica la intención”⁵² para adaptar el corazón-mente al principio. Así, la autenticidad se consigue mediante la extensión del conocimiento. Dicho examen de las cosas, a pesar de depender en buena medida, en el caso de los hermanos Cheng y la escuela del principio, del saber libresco, no consiste en un examen de tipo empírico sino que el examen de las cosas del Cielo-Tierra tiene siempre una dimensión moral. Según Anne Cheng, tratarían así de librar a la moral confuciana de la duda budista sobre la conducta ética.

Debido a la relacionalidad inherente a la metafísica del *Li*, “examinar las cosas para penetrar a fondo su principio no significa que haya que considerar todas las cosas del universo. Basta penetrar el principio a fondo en un punto, y el resto puede deducirse por analogía”⁵³, de forma que el Santo, aquí también, es capaz de adquirir un conocimiento total de la realidad.

51 Ibid p. 412

52 Ibid

53 Ibid, p. 415

Si bien se suele insistir en el papel del conocimiento en la escuela del principio, los hermanos Cheng aseguran que el principio de las cosas no se conoce mediante la percepción sensorial, sino que adoptan la división de Zhang Zai entre un conocimiento objetivo del mundo exterior obtenido por los sentidos y un conocimiento moral interior, intuitivo e inmediato inspirado en el budismo chan, y que conduce a una acción natural, sin esfuerzo, equiparable a su vez a la no-acción daoísta. El examen de las cosas se desarrollaría mediante un proceso gradual que culminaría en la iluminación.

Zhu Xi (1130 – 1200), sitúa el origen del sentido de lo humano, el *ren* (仁), en el Culmen supremo entendido en tanto que lugar de unión de la constitución y la función. A su vez, el corazón-mente (心), mediante cuya disciplina se alcanza el *ren*, se concibe como una unidad de naturaleza (*xing*, 性), que forma parte de la constitución en su manifestación dependiente del principio y del Cielo (pues existe una naturaleza biológica dependiente del *qi*), y de emociones, que forman parte de la función.

Así, en el corazón-mente sólo aquello que es naturaleza equivale al principio del Cielo, de forma que hay una correspondencia entre principio celeste (*tianli*, 天理) y su mandato en aquella parte del corazón-mente (*xin*, 心) que es naturaleza (*xing*, 性), y sentido de lo humano (*ren*, 仁), que es entendido así en términos de principio (*Li*, 理) y no de energía (*qi*, 氣) como sucediera con los hermanos Cheng. El *ren* deviene así una unión con “el Cielo-Tierra y los diez mil seres”, de forma que fundamenta la ética confuciana en la coincidencia del *ren* con el principio generador del Cielo. De esta forma, en el corazón-mente coinciden principio y energía, *Li* y *qi*, de forma que cuando el *qi* corrige su flujo se armoniza con el principio celeste gracias a la naturaleza presente en el corazón-mente. Vemos aquí, pues, la equivalencia entre los pares constitución/función, principio/energía y naturaleza/emociones. El objetivo de Zhu Xi es, así, establecer “una continuidad entre la espontaneidad de la energía y la exigencia del principio moral.”⁵⁴

De la misma forma que, como hemos visto, existe una naturaleza celeste dependiente del principio y una biológica dependiente de la energía, sucede lo mismo con el corazón-mente. Al ser mezcla de *Li* y *qi*, el corazón-mente tiene que “ser purificada mediante el esfuerzo moral para mantener el control de aquélla sobre esta”⁵⁵, de forma

54 Ibid, p. 437

55 Ibid, p. 438

que se da también en Zhu Xi la distinción formulada por Cheng Yi entre mente de Dao (*daoxin*, 道心) y mente humana (*renxin*, 人心), siendo la segunda fuente de egoísmo. Es a esta disociación de la mente a la que se opondría Lu Xiangshan (1139 – 1192), fundador de la escuela de la mente y principal antecedente neoconfuciano de Wang Yangming, quien trataría de fundamentar toda la realidad en la unión de principio y corazón-mente, al ver en la metafísica *Li-qi* de la escuela del principio una tendencia al dualismo que impediría una verdadera unificación no-dualista de la realidad.

Lu Xiangshang pasa reivindicar el innatismo mencionando identificando corazón-mente y principio, relegando a un segundo plano nociones como la energía o la naturaleza. Para Lu, la unidad de lo real y la bondad original de la naturaleza humana están presentes de entrada, forman parte de lo dado y, por tanto sólo pueden aprehenderse en la inmediatez de la intuición. A un discípulo que le pregunta cuál es la diferencia entre “naturaleza”, “capacidad”, “mente”, “emoción”, Lu se limita a responder: “Todo eso viene a ser lo mismo, sólo difiere la manera de decirlo”. Resulta evidente que Lu [no] está interesado en las cuestiones intelectuales de terminología: la importancia vital reside en la pulsación de las “venas” que “se encuentra exclusivamente en el sentido de lo humano y de lo justo.

Lu fue acusado desde el principio, ya en sus discusiones con Zhu Xi, de hacer tender el neoconfucianismo hacia el budismo, de forma que Chen Chun (1159 – 1223) dijera de él que su concepción de la mente, cuya unidad y continuidad es toda la realidad, era igual a la idea budista de la consciencia.

El gradualismo zhuxiano necesitaba de una naturaleza a la que la mente se tenía que adaptar mediante el esfuerzo moral consciente y sostenido (que incluye prácticas tomadas del budismo y el daoísmo como la meditación aunque no para buscar la quietud absoluta) para alcanzar la iluminación. Por su parte Lu Xiangshan y, siglos después, Wang Yangming, postularon un subitismo (iluminación que se da de forma instantánea, en contraposición a la concepción de la iluminación como un proceso gradual) inspirado en el chan al concebir la realidad, con todo su contenido moral, como ya presente en el corazón-mente, de forma que solamente es necesario dejar que esta se manifieste.

Para Zhu Xi, el budismo incurre en una distinción entre el principio absoluto o unificación y práctica ética, de forma que la compasión budista se diferencia del sentido de lo humano confuciano en su falta de proyecto ético. Esta misma crítica es la que le lanza a Lu Xiangshan, de forma que para Zhu Xi la fundamentación de la ética

confuciana en la unificación requiere una norma moral externa a la mente a la que se llega mediante el conocimiento en el examen de las cosas (*gewu*).

Mientras que la categoría clave para Zhu Xi es la de conocimiento, para Lu o Wang Yangming será la de acción, que completa el conocimiento, y que permite la fundamentación de la ética confuciana desde la normatividad interior a la mente.

Casi todos los pensadores neoconfucianos coinciden en la ortodoxia de sus valores morales confucianos y en algunos aspectos metafísicos, como la adscripción a un no-dualismo influenciado por la ontología budista de la co-origenación dependiente a la que añaden una dimensión cosmológica y orgánica típica del pensamiento chino que se puede retrotraer al Sin Culmen de Laozi. Sin embargo, aun compartiendo estos elementos, su descripción en términos de la ordenación y jerarquización de términos neoconfucianos como principio o corazón-mente marca las diferencias entre las diferentes tendencias.

El pensamiento de Wang Yangming⁵⁶ puede dividirse, según Julia Ching, en tres fases que no indican cambios sustanciales en su pensamiento sino una profundización en su intuición fundamental así como un cambio de perspectiva desde la que la explicaba a sus alumnos. Primero enseñó su pensamiento desde la doctrina de la unidad de conocimiento y acción, después se centró en la meditación y, por último, explicó la doctrina de la extensión del conocimiento.

Un concepto central en el pensamiento de Wang Yangming es el de corazón-mente o *xin*. Dicho concepto que procede de Mencio está presente en la tradición neconfuciana, sin embargo es Lu Xiangshan quien lo convierte en el centro de su sistema, dándole el uso que hereda Wang.

Para Mencio el corazón-mente es el principio de toda actividad consciente y moral del ser humano, mientras que en la tradición budista chan representa la realidad última. Para Wang Yangming, *xin* es equivalente a *xing* (naturaleza) y a *Li* (el principio estructurador de las cosas), y es además del principio de toda actividad consciente y moral, la fuente de la bondad y del ser. *Xin* puede encontrarse, a nivel metafísico, en tres momentos

56 Para este resumen de las características del pensamiento de Wang Yangming seguimos de cerca, excepto allí donde se indique, Ching, J. & Wang, Y. (1976). *To acquire wisdom*. New York: Columbia University Press. Hemos elegido la monografía de Ching ya que es la más amplia existente en inglés en la actualidad, siendo solamente necesario corregir, para nuestro estudio comparativo, la falta de énfasis en el papel que la voluntad juega en el pensamiento de Wang Yangming.

distintos: el *xin* perfecto y puro, el impuro que contiene elementos egoístas, y el *xin* que se ha restaurado a sí mismo a su estadio original en el sabio.

Según Julia Ching, se trata del punto de encuentro del intelecto y la voluntad⁵⁷, de forma que su actividad incluye actos tanto prerreflexivos como volicionales determinados por la intención. En Wang Yangming, *xin* está dotado de un dinamismo no tan remarcado en las caracterizaciones anteriores de *Li*. En efecto, para pensadores como Zhu Xi, *xin* es una entidad secundaria, la fuente de la actividad consciente humana y reguladora de las emociones y la naturaleza, sólo dentro del ámbito humano en tanto que resultado de la interacción de *Li* y *qi*. Para Zhu Xi *xin* “is inferior in importance to nature, which is identified with principles, and is therefore present in all things.”⁵⁸ En Wang Yangming, sin embargo, *xin* pertenece al ámbito humano en tanto que realización de la realidad.

Para Wang Yangming, el conocimiento moral no se encuentra en el examen de las cosas zhuxiano sino en la propia interioridad, en *xin*. Así, por ejemplo, el conocimiento moral de las obligaciones confucianas para con los padres, por ejemplo, no se aprenden estudiando la técnica de dicha práctica, sino que surge espontáneamente del cultivo de la bondad inherente al ser humano. Como *xin* es también el principio de toda realidad, presente en todas las personas y cosas, la profundización en la dimensión interior es una trascendencia del dualismo sujeto-objeto que lleva a su vez al conocimiento de las cosas externas.

La moralidad reside en la intención que marca el autodescubrimiento de *xin*, de forma que la moralidad de un acto no es completa si falta la intención correcta, que se corresponde con la naturaleza original, con el *xin* puro y purificado. De esta forma, al ver a un niño caer a un pozo, la naturaleza original del corazón-mente presente en cualquier persona lo impulsará a sentir compasión. Para Wang Yangming, al estar *xin* siempre presente, todos tenemos la capacidad de purificar *xin*, dejándolo fluir al tiempo que eliminamos los pensamientos egoístas y convertimos en sabios.

El sabio se adapta al dinamismo del corazón-mente. De la misma forma que la moralidad de *xin* no son una serie de principios abstractos universales a los que adaptarse en cada situación, sino que consiste en un dinamismo creativo, el sabio no conoce todas las cosas de antemano, sino que su pureza consiste en su capacidad para adaptarse a las situaciones de la vida en armonía con el dinamismo de *xin*.

57 Ibid p. 57

58 Ibid p. 107

Para explicar la purificación de *xin* Wang Yangming se sirve de la metáfora budista de pulir el espejo. Ya que *xin* contiene todas las cosas, dejarlo fluir en su dinamismo creativo es al mismo tiempo restaurar su naturaleza estática original, dejándolo que refleje las cosas tal y como son al tiempo que eliminamos las tendencias egoístas. Así pues, la realización de *xin* se lleva a cabo mediante el cultivo de la sinceridad de la intención, que equivale en Wang Yangming al estudio o investigación de las cosas neoconfuciano, *gewu* 格物, si bien él prefiere referirse al término *ge* 格 como “rectificación”, más que como “investigación”⁵⁹. La sinceridad refleja así el estado original de *xin* y del ser, que para Wang Yangming está siempre dotado de moralidad, de forma que hacer equivaler ser y virtud.

El conocimiento, así, es conocimiento del ser pero también de la virtud. Como hemos visto, la profundización en el conocimiento del *xin* inmanente es al mismo tiempo el conocimiento trascendente de las cosas exteriores a uno mismo, pero incluidas en el *xin* original. Así, el conocimiento de *xin* es también acción. Uno conoce el *xin* interior al tiempo que actúa acorde con la virtud. En este sentido, acción no significa un movimiento cualquiera, sino un movimiento virtuoso de acuerdo con el conocimiento del ser. Según palabras de J. Ching, “true action should always be virtuous action”⁶⁰, de forma que “wisdom is a constant becoming. For its starting point, *hsin*, the mind-and-heart, is the self, which is both given and created, possessing the seed of perfection and yet in need of continual purification, finding and fulfilling itself through testing itself in the ebb and flow of stillness and activity which makes up the whole life.”⁶¹

En el sabio, la acción virtuosa se da de forma espontánea, si bien a veces, dependiendo de las circunstancias, esa acción virtuosa consiste en la toma de decisiones deliberada. Vemos aquí el primer marco pedagógico usado por Wang Yangming para explicar su intuición a sus alumnos: la unidad de conocimiento y acción, que permite la purificación del corazón-mente a través de la rectificación de los pensamientos y las intenciones.

Para Wang Yangming, sentarse en meditación, mientras se haga de forma sincera, puede ayudar a profundizar en *xin*. Sin embargo, no es el único método posible, ni el mejor. Además, siempre hizo énfasis en que, contrariamente a la concepción de algunos budistas, siempre hay pensamiento, incluso en la meditación: “there is, after all, no

59 Ibid p. 77

60 Ibid p. 66

61 Ibid, p. 73

stillness without activity and there is no activity without stillness.”⁶² La extensión del conocimiento (*liang zhi*) está ya dada al tiempo que se descubre y se realiza. De esta forma Wang Yangming intentó integrar la dimensión contemplativa con las actividades cotidianas.

Para Wang Yangming *zhi liang zhi* 知良知, la extensión o realización del conocimiento innato, es la mejor expresión para dar cuenta de su pensamiento. La expresión *zhi zhi* 知知, extensión del conocimiento, proviene del Gran Saber. Wang Yangming insertó en medio el término *liang* 良, innato, inspirándose en la expresión menciana *liang zhi* 良知, capacidad innata para conocer el bien.⁶³

Liang zhi está presente en todas las personas, y es la facultad que permite distinguir el bien del mal de forma espontánea según las situaciones se presentan, sin acudir a normas morales abstractas y *a priori*. Wang Yangming describe también *liang zhi* como el *xin* resplandeciente, comparándolo con un espejo siguiendo la metáfora típicamente budista para explicar la naturaleza de la realidad. Se caracteriza por su simplicidad y no depende del estudio libresco, si bien el estudio de los clásicos confucianos, así como daoístas y budistas, puede ser útil mientras estén inspirados por *xin* y *liang zhi*. Como hemos dicho, dicha espontaneidad se aplica a veces a la toma de decisiones deliberada. Es una disposición que puede ser adquirida mediante el cultivo, de forma que todo el mundo puede purificar *xin* mediante *liang zhi*, si bien sólo los sabios lo consiguen. Así, el conocimiento del hombre normal se equipara a un cielo nublado que no deja traslucir la luz del sol, mientras que el conocimiento del sabio es el de un día soleado, pues mediante el cultivo ha sido capaz de disipar las nubes que obstruían la luz del sol, realizando al mismo tiempo su potencialidad innata.

Para Wang Yangming *liang zhi* es *xin* en equilibrio. La Doctrina del Medio habla del equilibrio que caracteriza al corazón-mente antes del surgimiento de las emociones, así como de la armonía que lo caracteriza después del surgimiento de éstas, “provided that the emotions arisen are in due proportion to the events which aroused them”⁶⁴. En esta obra se describe a *xin* en equilibrio como la gran raíz bajo el Cielo, y a *xin* en armonía como el camino universal de todo aquello bajo el Cielo. Según la Doctrina del Medio

62 Ibid, p. 71

63 Ibid p. 106

64 Ibid p. 111

“when equilibrium and harmony are realized, a happy order will prevail throughout Heaven-and-Earth.”⁶⁵

Vemos aquí como *liang zhi* y *xin* funcionan desde el no-dualismo *ti-yong* típico del neoconfucianismo. Así, se encuentran antes y después del surgimiento de las emociones y las cosas, si bien en su estado primordial *xin* es activo sin actividad y tranquilo sin tranquilidad, sin darse ni antes ni después de ningún otro estado, siendo ni interno ni externo. Según J. Ching, para Wang Yangming, es cuando la intención es correcta cuando el *xin* más profundo se manifiesta y cuando las dicotomías interior-exterior, movimiento-reposo, *ti-yong* se desvanecen.⁶⁶ En palabras del propio Wang Yangming The state before the emotions arise exists in the state in which emotions have already arisen...The state after the emotions have arisen exists in the state before the emotions arise. Neither is without activity or stillness and neither can be separately described active or still.⁶⁷

La extensión de *liang zhi* es, pues, posible debido a que es innato al tiempo que puede adquirirse. *Zhi liang zhi* es un proceso de extensión, o autoextensión, que se realiza mediante el cultivo y la disciplina, en la interioridad, de la sinceridad de la intención. *Zhi liang zhi* es, en definitiva, la purificación de *xin*, purificación que se obtiene mediante el cultivo de todas las facetas de la vida en tanto que unidad. Dicho cultivo se basa, sobre todo, en estar atento a cualquier deseo egoísta para eliminarlo, dejando de obstruir la pureza del corazón-mente. Así, se acaba llegando a un estado de trascendencia de todo dualismo, incluso de la vida y la muerte, en lo que Wang Yangming llama un estado de armonía, que coincide, al final del proceso, con el inicio del mismo en el equilibrio previo al surgimiento de las emociones. A este estado se llega mediante la rectificación constante de las intenciones, de forma que es más una cuestión de actitud que de práctica, si bien ambas dimensiones están implicadas. Wang Yangming describe este proceso como el del crecimiento de una planta, usando una imagen típicamente menciana. Al mismo tiempo, *zhi liang zhi* no añade nada nuevo a *xin*, que en cierta forma nunca pierde su condición trascendente, al tiempo que es también potencial y susceptible de ser realizado o actualizado.

Una característica muy remarcable de Wang Yangming es que la purificación del corazón-mente, *zhi liang zhi*, está directamente vinculado con el cumplimiento de las responsabilidades sociales, que son en sí mismas una manifestación externa de *liang zhi*.

65 Ibid p. 139

66 Ibid p. 112

67 Chan, W. & Wang, Y. (1963). *Instructions for practical living, and other Neoconfucian writing*. New York: Columbia University Press. p. 137

Así Wang Yangming predica el seguimiento de las prácticas confucianas como la piedad filial, eso sí, siempre que el cumplimiento de las mismas esté en armonía con *xin*, evitando hacerlo por inercia o porque uno está obligado a ello. Se percibe aquí la crítica de Wang Yangming al confucianismo de su época y la dimensión reformista de su pensamiento, así como también su dimensión inherentemente confuciana.

Zhi liang zhi se lleva a cabo mediante la práctica del *ren*, de la moral confuciana, traducible por humanidad, benevolencia, bondad o amor, que existe desde los inicios del confucianismo y que en el neoconfucianismo adquiere una dimensión cósmica.⁶⁸

Para Wang Yangming *zhi liang zhi* no es su propio descubrimiento, sino la recuperación por su parte de la inspiración fundamental del confucianismo, el Camino de los sabios míticos Yao y Shun anteriores a Confucio. Así, Wang Yangming elabora una nueva ortodoxia confuciana con su propia línea de transmisión, recuperando la identificación de *xin* y *li* perdida después de Mencio. Esta ortodoxia habría sido sistematizada por primera vez por Confucio, aunque es anterior a él, y de él habría pasado a Mencio, a Lu Xiangshan y por último a Wang Yangming. Dicha transmisión no es directa sino que se da mediante la inspiración posible gracias a la universalidad de *xin*.

La noción de unificación está muy presente en el pensamiento de Wang Yangming. Para justificar la unidad de todas las cosas se nutre de las tradiciones budista y daoísta pero también de la confuciana. J. Ching se hace eco de la citación por parte de Wang Yangming de las *Analectas* respecto a la unificación de todas las cosas. Así, podemos leer en las *Analectas*: “There is one [unifying thread] which runs through all my teachings.”⁶⁹ Es, además, en su comentario sobre el Gran Saber, texto canónico confuciano, donde trata más extensamente el tema de la unidad de todas las cosas.

Esta unidad se da a través de la interiorización en *xin*, y forma parte de un mismo proceso con el descubrimiento de las responsabilidades sociales y políticas.⁷⁰

Para Wang Yangming el estado de unidad con todas las cosas es menos una consecuencia directa de la intención deliberada de la voluntad, que la espontaneidad de la bondad natural del corazón-mente, a la cual hay que dejar paso. No se trata de anular la voluntad, sino de una voluntad libre deseos egoístas. El sabio encarna de alguna

68 Ching, J. & Wang, Y. (1976)., p. 268

69 Ibid p. 126

70 Ibid p. 126

forma él mismo a *xin*, al *Tao*, al cielo y se le puede describir a él mismo con la metáfora del espejo. En el sabio se manifiesta la condición original (*Pen ti*) de la unidad del Cielo y la Tierra.

Es precisamente explicando esta bondad natural inherente a todas las personas cuando Wang Yangming utiliza la parábola del niño que cae al pozo. El sentimiento de compasión que ver a un niño caer a un pozo despertaría en cualquiera, es indicador de esa bondad natural que reside en todos, no obstruída en el caso del santo y obstruida en el caso del resto de personas:

When he [el hombre “pequeño”] sees a child fall into a well, he cannot help having a feeling of alarm and commiseration. This shows that his humanity forms one body with the child. This shows that the child belongs to the same species [as he]. Yet when he observes the pitiful cries and frightened appearance of birds and beasts [about to be slaughtered], he cannot help feeling an “inability to bear” their suffering. This shows that his humanity forms one body with birds and beasts. It may be objected that birds and beasts are sentient beings too. But when he sees plants broken and destroyed, he cannot help having a feeling of pity. This shows that his humanity forms one body with tiles and stones. This means that even the heart of the small man must have [in potentiality, this humanity which unites him to all things].⁷¹

De esta forma, el mal consiste en dejarse llevar por los deseos egoístas, que a la larga llevan a cometer actos de crueldad.

La unificación cósmica en Wang Yangming, al darse a través de *ren* y de la bondad original de *xin*, ha sido criticada a veces de mohísta y de vulnerar la gradación de los afectos que se da en las relaciones sociales del *ren* confuciano. En efecto, Mozi (479 a.C – 372 a.C) predicaba un amor universal opuesto al *ren*, aunque basado más en el cálculo utilitarista que en el sentimiento.⁷² Sin embargo, al contrario que Mozi, Wang Yangming sí incluye ciertas diferencias de grado del *ren*. Las incluye en tanto que diferentes fases de un amor universal que se desarrolla por etapas:

“The love between father and son and between elder and younger brothers is the starting point of the life-giving power of man’s *hsin*... From there it is [extended] to [the practice of] humanity toward all people and to love of all things.”⁷³

71Ibid p. 127

72Cheng, A. (2002),p. 88

73Ching, J. & Wang, Y. (1976),
p. 129

Desde la piedad filial, a través de *zhi liang zhi* el amor se extiende en orden a través del reino animal y vegetal hasta llegar a todas las cosas, “for if love springs spontaneously from man’s nature, it must also recognize the order of nature itself, with its inherent distinctions, based on natural kinship and obligations.”⁷⁴ Estas diferencias de grado, al mismo tiempo, no impiden que el amor sea universal. Así, parece que los diferentes grados no indican una gradación del sentimiento de amor sino distintas partes del proceso secuencial que tiene, como un ideal, el amor universal.

Wang Yangming lo explica poniendo como ejemplo el cuerpo humano: El cuerpo es una unidad, igual que todas las cosas. Sin embargo, las manos y los pies se usan para proteger la cabeza, sin que eso signifique que los primeros sean inferiores a la segunda. Tienen el mismo valor pero diferentes funciones en tanto que constituyentes de la unidad que es el cuerpo. De esta forma, el amor universal se distingue a la hora de ser aplicado a diferentes entidades.

El hecho de respetar el orden natural es la rectitud, mientras que conocer dicho orden es la sabiduría (*zhi* 知). En definitiva, la virtud consiste en saber amar de acuerdo al orden natural de las cosas. Wang Yangming llegó a elaborar una teoría utópica sobre el estado basándose en su concepción del amor. En dicho estado, fundamentado en la educación moral mediante *liang zhi*, existe la división del trabajo pero no las diferencias sociales, lo que demuestra que el orden natural de las cosas incluye y es uno al mismo tiempo con la dimensión social y política del ser humano. En palabras de J. Ching, “just as in personal life the quest of sagehood lies in the “recovery” of one’s original nature, so too, in social and political life the same quest lies in recapturing a Golden Past.”⁷⁵ Cabe destacar que para Wang Yangming un estado fundamentado en *liang zhi* tiene también que garantizar las necesidades básicas del pueblo para que este pueda ser autosuficiente.⁷⁶

Como hemos visto, *xin* se refiere tanto a la actividad consciente y moral humana como al ser metafísico, mientras que *liang zhi* hace referencia a la capacidad de *xin* de conocer el bien. Es la fuente de los pensamientos e intenciones humanos, así como de sus funciones vitales y actividades conscientes sensibles y suprasensibles. A nivel metafísico, da unidad a la multiplicidad también a la hora de unificar las experiencias

74 Ibid

75 Ibid p. 132

76 Ibid p. 134

con las que el sujeto se identifica. Así, *xin* es el principio de las actividades morales y de la conciencia vital.⁷⁷

Wang Yangming también usa el término *liang zhi benti* 良知本體, siendo *benti* la substancia original. *Benti* se refiere, en el budismo chan, al absoluto, y en el pensador daoísta Wang Bi (226 – 249) se refiere a la nada original en la que *ti* y *yong* están unidos.⁷⁸ *Liang zhi benti* es tanto el agente que obtiene un fin como el propio fin en sí mismo.⁷⁹ Todos estos elementos, a su vez, no son más que distintos aspectos de *xin*, que está presente tanto a nivel de los sentidos como del pensamiento y la toma de decisiones. A su vez, como hemos visto, *xin* se extiende hacia todas las cosas en el universo. Es, en definitiva, espíritu-en-materia.⁸⁰ A través del ser humano *xin* se realiza a sí mismo al tiempo que actualiza la potencialidad ontológica de las cosas: “For him, reality is always dynamic, related to man’s *hsin*. By themselves, flowers in the wilderness can hardly be called “things”. It is only when they have become known to man’s *hsin* and, by being known, have become somehow activated by man, that they take on this status.”⁸¹

De esta forma realidad y sentidos se unifican en *xin*. En la sensación el ámbito de la constitución o *ti* 體 y el ámbito de la actividad o *yong* 用 se unifican de forma que se actualiza y se realiza la facultad de cada órgano sensorial, de manera que el oído pertenece tanto al objeto percibido como al órgano perceptor.⁸²

Wang Yangming también se refiere a *xin* en equilibrio (antes del surgimiento de las emociones) en términos negativos típicamente daoístas o budistas. Así, lo identifica con el vacío daoísta y con la nada budista. Identifica además a *liang zhi* en sí mismo, es decir a su versión más profunda, con el Gran Vacío, término neoconfuciano que para Zhang Zai estaba lleno de *qi*. En palabras del propio Wang Yangming:

The vacuity of *liang-chih* is [one with] the vacuity of the Great Void (*T'ai-hsü*). The nothingness (*wu*) of *liang-chih* is the formlessness of the Great Void. Sun, moon, wind, thunder, mountains, rivers, people, and things –all have figure, shape, form and color – all operate within this formlessness of the Great Void. None of them ever becomes a hindrance to Heaven. The sage merely follows the functioning of his *liang chih*.

77 Ibid p. 137

78 Ibid, p. 271

79 Ibid, p. 136

80 Ibid p. 142

81 Ibid p. 145

82 Ibid p. 138

Heaven, Earth, and the myriad things are all contained in its functioning and operating. How can there be anything else transcending *liang-chih* which can become a hindrance [to it]?⁸³

El propio Wang Yangming escribe:

If hsin is present, there is reality,

If hsin is absent, there is illusion.

If hsin is absent, there is reality,

If hsin is present, there is illusion.⁸⁴

Según J. Ching,⁸⁵ parece que aquí Wang Yangming muestra claras influencias budistas, de forma que *xin* y *wu-xing* se interpenetran en el nivel más profundo de lo real, igual que categorías como realidad o ilusión, o las dimensiones metafísica y ético-práctica de su pensamiento.

Respecto al resto de las categorías principales usadas en la tradición neoconfuciana, Wang Yangming también les da un lugar en su esquema, aunque no tengan una posición importante en el mismo. Así, *yin* y *yang*, para Wang Yangming, comparten el mismo *qi* que está a veces manifiesto y otras veces oculto (de forma que *xin* es espíritu-en-materia debido a esta cualidad de *qi*), de forma que *yin* y *yang* se refieren dos aspectos de una misma transformación de la realidad y no a dos fases distintas de la misma. De la misma forma, actividad y reposo pertenecen a un mismo proceso de *li*.

Wang Yangming se vale de *qi* como una de las dimensiones de *xin* para explicar el no-dualismo de lo manifiesto y lo oculto. Según J. Ching, el uso de *qi* es una explicación protocientífica de la unidad de todas las cosas y ocupa un papel secundario en el pensamiento de Wang Yangming, que se articula principalmente en torno a *liangzhi* y *xin*.⁸⁶

83 Ibid p. 139

84 Ibid p. 141

85 Ibid p. 141

86 Ibid p. 143

4. El pensamiento de Nishida en *Zen no kenkyū*

*Zen no kenkyū*⁸⁷ se divide en cuatro partes: La primera dedicada a la experiencia pura (*junsui keiken* 純粹經驗), la segunda a la realidad (*jitsuzai* 実在), la tercera al bien (*zen* 善), y la cuarta a la religión (*shukyo* 宗教). Aunque en el libro se estructuran en este orden, las primeras partes en ser escritas fueron las dedicadas a la realidad y al bien, a las que se añadió después las dedicadas a la experiencia pura y a la religión.

La experiencia pura se da cuando uno experimenta el estado de experiencia básico. En dicho estado experiencia no se da una separación entre sujeto y objeto: “a truly pure experience has no meaning whatsoever; it is simple a present consciousness of facts just as they are.”⁸⁸ En dicho estado las cosas se dan en tanto que fenómenos de la mente. En la experiencia pura la percepción no es simple, instantánea y estática sino dinámica y compleja. La atención se desplaza en un sistema de conciencia complejo, pero debido a la no diferencia entre sujeto y objeto se trata en todo momento de la misma experiencia pura, de un mismo tren perceptual. El desplazamiento de la atención está guiado por una realidad unificadora que subyace a los distintos fenómenos y que los unifica en la experiencia pura.

Así, la realidad unificadora que se manifiesta en la experiencia pura puede entenderse desde el concepto de voluntad (*ishi* 意志), que da cuenta del dinamismo de la realidad en un contexto en el que no hay separación entre sujeto y objeto. En palabras de Nishida “pure experience is an animated state with maximum freedom in which there is no gap between the demands of the will and their fulfillment.”⁸⁹ Así, se trata de un estado en el que el deseo (*yokkyu* 欲求) de la voluntad se satisface constantemente en el mismo momento en el que surge.

El pensamiento (*shii* 思惟) determina y unifica las relaciones entre representaciones. A su vez, los hechos de la experiencia pura subyacen a los juicios, que son la expresión más básica del pensamiento. Así, un juicio, a pesar de constar de varios elementos, analiza una sola representación en su totalidad.

87 Nishida, K. (1990)

88 Ibid p. 4

89 Ibid p. 8

Si bien tradicionalmente se ha considerado que experiencia y pensamiento son dos categorías distintas, para Nishida el pensamiento puede coincidir con la experiencia pura. Esto se debe a concibe el pensamiento como un acto inconsciente: “That which advances thinking is not voluntary activity, for thinking develops on its own; only when we rid ourselves of the self and merge with the object of thought or the problem -when we lose ourselves in its midst- does the thinking activity emerge.”⁹⁰ Para Nishida el propósito del conocimiento (*chishiki* 知識) es práctico y no teórico, de forma que concibe el pensamiento como situado en la base de la voluntad, de forma que, a su vez, ambas categorías no se distinguen de forma clara. El pensamiento es así, a través y desde la experiencia pura, trans-individual.

Nishida concibe la conciencia como un sistema singular que tiene en su naturaleza el desarrollarse y completarse a sí mismo. Debido a esta necesidad y voluntad de desarrollarse, surgen contradicciones en su seno. Dichas contradicciones permiten a la conciencia unificarse constantemente en estadios superiores a través del pensamiento: “When we are troubled about some goal, for example, the unified consciousness that is the goal operates at all times as an intuitive fact behind our thinking.”⁹¹ Esta unificación es el objetivo práctico del pensamiento. Debido a la ausencia de separación entre sujeto y objeto, la realidad fundamental está tanto dentro como fuera de la conciencia individual. Así, la unificación que lleva a cabo el pensamiento se da en el ámbito de las representaciones mentales solamente en tanto que estas son la realidad fundamental. Vemos aquí la dimensión práctica del pensamiento: su función unificadora es también acción en el mundo externo, puesto que dicho mundo externo no se diferencia del interno en la experiencia pura. Pensamiento, voluntad y acción coinciden en la experiencia pura como elementos activos que desarrollan la realidad.

Los hechos de la experiencia pura son actualizaciones de la universalidad de los conceptos. El individual es una manifestación del universal, pero al mismo tiempo es el individual el que da existencia al universal en el acto de manifestarlo: “we ordinarily think we know the universal through thinking and the individual through experience. But apart from the individual there is no universal.”⁹² La existencia ontológica del individual no queda superada por el universal al que representa, sino que cada individual es único en sí mismo: “the true individual must be individual in its content -it

90 Ibid p. 13

91 Ibid p. 17

92 Ibid

must be something with unique characteristics. In the true individual something universal has reached the extreme limit of its development.”⁹³ Nishida equipara la radical individualidad del individual con la intuición única de un artista que hace manifestarse a la realidad a través de la especificidad de su arte. Vemos también como la experiencia pura es también unificación del universal y el individual, al eliminarse también la distinción entre experiencia y pensamiento.

Nishida define la voluntad como la experiencia de cambiar de una imagen mental a otra: “To will something is to direct attention to it.”⁹⁴ Además, se manifiesta más claramente en la conducta involuntaria. Cuando los objetos del mundo externo se conciben en tanto que relacionados con nuestros movimientos, se convierten en objetivos de la voluntad, mientras que si se relaciona con las condiciones en las que existe en ese mundo externo, es un objeto del conocimiento. Sin embargo, como hemos visto, el conocimiento y la voluntad sólo se pueden distinguir de forma relativa y los fenómenos mentales son, en su sentido fundamental, tanto objetos de conocimiento como objetivos de la voluntad: “When viewing subject and object separately we make a distinction: in knowledge, we subordinate the subject to the object, whereas in the will, we subordinate the object to the subject.”⁹⁵ A su vez, a través de la voluntad modificamos hechos objetivos para hacerlos coincidir con una idea, mientras que en el conocimiento modificamos una idea para hacerla coincidir con hechos objetivos. Se trata de dos caras de la misma moneda.

Los deseos en la voluntad y las ideas en el conocimiento son estados de desunión de las ideas y los hechos, de forma que “the fulfillment of the will or the culmination of truth thus means that from a state of disunity one has arrived at the state of pure experience.”⁹⁶

Conocer la verdad es, así, estar en consonancia con la experiencia pura, de forma que “the standard of truth is not something external, for it lies in our state of pure experience.”⁹⁷

93 Ibid, p. 18

94 Ibid p. 21

95 Ibid p. 22

96

Ibid

97 Ibid

Esta verdad, además, no se puede explicar. Explicar algo significa incluir diversas cosas en un mismo sistema. Sin embargo, los hechos directos de la experiencia pura, que son los principios intuitivos que subyacen a la razón y que dirigen su actividad unificadora, no pueden ser incluidos desde fuera en ningún sistema que permita explicarlos racionalmente. Así, “that which is the very nucleus of a unity cannot be explained.”⁹⁸

Sin embargo, la experiencia pura sí que puede ser intuida a través de la intuición intelectual. La intuición intelectual intuye cosas ideales y trans-experienciales. Según Nishida, numerosos ejemplos de intuición intelectual se dan en artistas y personas de religión. Su forma es igual que la de la percepción, pero no así su contenido. Puede, además, mejorarse con la experiencia. La intuición intelectual permite profundizar en la experiencia pura. Se trata de una intuición activa, “a grasp of life”⁹⁹, en definitiva la unificación de la voluntad y el conocimiento. Así, en el genio “intuition differs not in quality but in degree from ordinary thinking, and it is simply a new, profound intuition of unity.”¹⁰⁰ La verdadera subjetividad (*jiko* 自己) trans-individual es esta intuición unificadora, que subyace al pensamiento y a la voluntad y es a la vez la acción y el contenido del pensar y el actuar. Es reposo en movimiento y “a doing of not-doing.”¹⁰¹ Según Nishida, todas las religiones tienen esta intuición intelectual en su base.

Nishida insiste en que la verdadera realidad no es ni material ni un fenómeno de conciencia, sino una actividad que va más allá de la división de la realidad en estas dos categorías, y en la que todavía no se distingue entre pensamiento, sentimiento y voluntad: “Hence we should say, ‘To be is to act.’”¹⁰² Sin embargo, debido a que es definida como actividad, la categoría más adecuada para describir la realidad, si es que hubiese que elegir una, es la voluntad.

Según Nishida:

The notions of subject and object derive from two different ways of looking at a single fact, as does the distinction between mind and matter. But these dichotomies are not inherent in the fact itself [...]. In the independent, self-sufficient true reality prior to the separation of subject and object, our knowledge, feeling, and volition are one. Contrary

98 Ibid p. 29

99 Ibid p. 32

100 Ibid p. 33

101 Ibid p. 34

102 Ibid p. 44

to popular belief, true reality is not the subject matter of dispassionate knowledge; it is established through our feeling and willing. It is not simply an existence but something with meaning. If we were to remove our feelings and the will from this world of actuality, it would no longer be a concrete fact-it would become an abstract concept. The world described by physicists, like a line without width and a plane without thickness, is not something that actually exists. In this respect, it is the artist, not the scholar, who arrives at the true nature of reality.”¹⁰³

Vemos aquí cómo la interrelación entre conocimiento, sentimiento o afectividad (*kanjo* 感情) y voluntad tiene como consecuencia la concepción de una dimensión volitiva y afectiva inherente a la realidad. Esta realidad, que se manifiesta en la interioridad del individuo, se contrapone a la esencialización del conocimiento abstracto externo propio de otras disciplinas a las que Nishida se opone.

La realidad fundamental no es, sin embargo, ni subjetiva ni objetiva, y a la vez tanto subjetiva como objetiva. Para Nishida, el individuo o persona individual (*jibun* 自分) encuentra la realidad en la voluntad y el sentimiento al volcarse en su interioridad. El encontrar esta realidad supone realizar al mismo tiempo el hecho de que no es el individuo el que posee sentimiento y voluntad, sino que el sentimiento y la voluntad crean al individuo en el ámbito trans-personal y trans-experiencial de la experiencia pura. Así, las explicaciones antropomórficas de la realidad contenían un núcleo de verdad que para Nishida pervive en su época en el arte, la religión y la filosofía.

La realidad fundamental se encuentra en todas las cosas de forma implícita. Es el punto de partida unificado que precede a la aparición de la multiplicidad. Al encontrarse implícita en todas las cosas, dirige a su vez el proceso que unifica y actualiza la multiplicidad. Cada vez que un sistema se unifica, este se contrapone a otro y así vuelve a surgir la necesidad de unificación. Para Nishida este proceso es infinito, ya que la realidad es una actualización constante de la multiplicidad en la unidad, siendo siempre unificada y múltiple. En tanto que unificación, la realidad es trascendente y está más allá del tiempo, de hecho, lo establece. Por su parte, cada cosa existente tiene la capacidad de actualizar la realidad en sí misma al tiempo que realiza su propia individualidad que la distingue del resto de cosas.

Para comparar una cosa con otra, ambas deben ser diferentes e idénticas al mismo tiempo, pues “two things totally different with no point in common cannot be compared

103 Ibid p. 49

and distinguished. I all things are established through such opposition, then there must be a certain unifying activity concealed at their base.”¹⁰⁴ De la misma forma, un árbol existe por la unificación de sus diferentes partes, que son distintas al árbol en sí mismas, pero que conforman el árbol gracias al poder unificador que subyace a la realidad: “a tree exists, then, upon the opposition and unity of its parts.”¹⁰⁵ Así, como la realidad fundamental, cada realidad individual o sistema es a su vez unidad y multiplicidad.

La realidad fundamental equivale a la subjetividad fundamental en tanto que podemos actuar en armonía con ella, si bien no podemos tematizarla como objeto de conciencia. En sí misma no puede ser objeto de unificación, sino poder unificador. Para Nishida, el poder unificador es conciencia y espíritu, mientras que los objetos unificados son materia. La actividad subjetiva unificadora es siempre inconsciente, mientras que el objeto unificado es el contenido de la conciencia: “In both thinking and willing, the true unifying activity is always unconscious. Only when we reflect on it does it appear in consciousness as a conception; at this time it is no longer a unifying activity, but the object of unification.”¹⁰⁶ Dicho poder unificador se corresponde con la categoría filosófica de noúmeno, mientras que aquello unificado es el fenómeno y el desarrollo de la realidad en tanto que diferenciación.

Así, Nishida contrapone las categorías espíritu-unificación-subjetividad-actividad-inconsciente-noúmeno a las categorías materia-objeto unificado-objetividad-pasividad-consciencia-fenómeno. Si bien en última instancia esta oposición muestra dos caras de la misma moneda del no-dualismo metafísico de Nishida, el filósofo japonés parece dar prioridad ontológica al espíritu, ya que el espíritu es la actividad unificadora que establece a su vez los objetos a unificar. Es la realidad fundamental creativa que incluye a su vez la dimensión material.

La naturaleza aparece al observar la realidad haciendo abstracción de la actividad unificadora. Sin tener en cuenta la realidad unificadora espiritual que establece la realidad en la inmediatez, la realidad material pasa a ser el más abstracto de los conceptos, dotado únicamente de características cuantitativas y no cualitativas. Si tenemos en cuenta la realidad unificadora que la subyace, podemos entonces entender la realidad y cada unidad en ella como poseedora de su propia individualidad. Se da al mismo tiempo un proceso evolutivo, de forma que la verdadera subjetividad se da de

104Ibid p. 56

105 Ibid p. 57

106 Ibid, p. 66

forma más profunda en la materia orgánica que en la inorgánica, siendo el espíritu que se da en el ser humano su máxima expresión. Así, un árbol sólo puede ser unificado de forma externa, mientras que los animales pueden unificar al tiempo que expresan su subjetividad. Así, la naturaleza en su máxima expresión es un fenómeno de conciencia, si bien para Nishida la idea, o el espíritu contiene y es a su vez materia. Espíritu y materia son una misma realidad, y solamente se diferencian en sus formas de unificarse: el espíritu establece y unifica la materia, y la materia es establecida y unificada por el espíritu.

La multiplicidad y el conflicto se encuentran también en el espíritu, que Nishida equipara a la idea. La idea nunca está en consonancia con la realidad material sino que se opone a esta para actualizarla. Así, el sufrimiento y el mal son inherentes al espíritu en tanto que la actividad unificadora establece la multiplicidad, si bien el mal nunca es convertido en el objetivo que dirige el proceso de unificación. Así, la realidad es fundamentalmente buena.

El ser humano, en tanto que máxima manifestación del espíritu, tiene la posibilidad de realizar la realidad. Así, el ser humano realiza más su propia individualidad irreductible cuanto más manifiesta la realidad objetiva desprovista de elementos subjetivos:

That which we speak of the internal, subjective spirit, is a highly superficial and feeble spirit, an individual fancy. In contrast, great, deep spirit is the activity of the universe that is united with the truth of the universe. Such spirit of itself accompanies the activity of the external world, and it does nothing but act. The inspiration of the artist is an example of this.¹⁰⁷

De este modo, cuando el espíritu está realizado sentimos placer, y mientras no lo está sentimos dolor. De la misma forma que la multiplicidad y las contradicciones son necesarias para el desarrollo del espíritu, también lo es el dolor. En la realidad unificada, pues, espíritu y naturaleza son uno, unidad que para Nishida puede identificarse con Dios.

Por su parte, la conducta es la voluntad en tanto esta se manifiesta en el mundo externo. Mientras que la voluntad se da en el mundo de la conciencia, la voluntad es la manifestación de la voluntad a través del movimiento del cuerpo en el mundo externo. Se trata de un movimiento en pos de un objetivo consciente. La idea de este objetivo es a su vez el deseo. Cuando hay más de un deseo, se hace necesaria la decisión. La

107 Ibid p. 78

voluntad puede pasar del mundo de la idea, donde está en contradicción con la realidad material, a unificarla en la conducta llevando a cabo la acción que realiza el deseo de la voluntad.

Como vimos, la voluntad es también equivalente a la razón en el ámbito de la experiencia pura. La imaginación, que parecería distinta a la voluntad al ser su facultad la de crear ideas que no se corresponden con la realidad, se identifica con la voluntad cuando sirve para imaginar los objetivos que esta última realizará a través de la acción.

La acción expresa la voluntad en el mundo externo, pero su relación no es de causa y efecto, pues en el ámbito de la experiencia pura y de los hechos directos no hay diferencia entre interior y exterior. La voluntad, a su vez, es libre en tanto que establece por sí misma las normas de su propio funcionamiento. Es libre porque sigue su propia naturaleza que ella misma establece. Así, la voluntad produce la naturaleza y no al revés.

Las demandas de la voluntad autodeterminada aparecen, así, en la base de la conciencia. De esta forma, la norma moral, que se corresponde con las demandas de la voluntad, se encuentra, desde la perspectiva humana, en la interioridad. Esta interioridad se manifiesta a su vez en una acción que va desde el interior hacia el exterior al tiempo que, al realizarse, supera dicho dualismo. Por eso, la norma moral exterior es opresiva si no se corresponde con las demandas de la voluntad presentes en la interioridad. La norma moral es, a su vez, el bien y la belleza, además es verdadera y perfecta. Al realizarse, produce placer. La buena conducta es a la vez extremadamente difícil y extremadamente sencilla.

A su vez, realizar las demandas de la voluntad es realizar la propia subjetividad, ya que conocer la realidad es realizarla existencialmente. De esta forma, la propia personalidad es el poder unificador manifestado de forma diferente en cada individuo: “to actualize and fulfill our personality means to become one with this underlying power.”¹⁰⁸ El desarrollo de la personalidad tiene un significado diferente para cada persona, dependiendo de sus circunstancias. Según Nishida “our personalities are the particular form in which the sole reality -which transcends the distinction between mind and matter- manifests itself according to circumstances.”¹⁰⁹ Podemos conocer las demandas de la personalidad en la experiencia directa previa a la discriminación deliberativa.

108 Ibid p. 132

109 Ibid

Desarrollar la personalidad es, a su vez, el bien, y la mayor demanda interior es la del desarrollo de la personalidad. Cosas como la riqueza, el honor, la autoridad, la salud, la habilidad o el conocimiento académico no son buenas en sí mismas, sino en tanto estén de acuerdo con las demandas de la personalidad.

La conducta que toma la personalidad como su objeto es la conducta sincera. La sinceridad es el bien en sí mismo: “the sincerest demands of each and every person necessarily coincide at all times with the ideals of the objective world the person sees.” Así, para Nishida, la buena conducta es también amor. En el amor, subjetividad y objetividad se superan la una a la otra para fusionarse. En la práctica, esto se traduce en el plano social como un equilibrio entre comunalismo e individualismo: las realizaciones de las demandas más sinceras del individuo se corresponde con el amor, y por lo tanto con el altruismo, que se lleva a cabo en la sociedad a la que cada individuo pertenece: “the center of the self is not limited to the center of the individual: the self of the mother is found in the child, and the self of a loyal subject is found in the monarch”¹¹⁰, y “as one's personality becomes greater, the demands of the self become increasingly social.”¹¹¹ A su vez, hay varios niveles de conciencia social: la familia, la nación, y por último toda la humanidad. Las leyes de cada nación son la expresión de la voluntad de la conciencia comunal de cada sociedad. A su vez, el universalismo se manifiesta, igual que en la lógica de lo uno y lo múltiple, sólo en tanto que cada nación realiza cada vez de forma más profunda su especificidad.

Para Nishida, Dios es la gran personalidad en la base del universo. En Dios, conocimiento es acción, y acción es conocimiento. Igual que cada individuo, Dios es en sí mismo un espíritu individual al tiempo que es la realidad unificada: la distinción entre diferenciación y unificación se da únicamente en el ámbito del pensamiento. Así, el relato cristiano de la caída describe la estructura metafísica de la realidad que se da continuamente: la unificación de lo uno en lo múltiple. Para manifestarse en su forma más profunda, Dios debe diferenciarse de sí mismo. En palabras de Nishida,

That all things are the manifestation of a single, peerless God does not necessarily imply the negation of each person's self-aware independence [...]. To acknowledge another personality is to acknowledge one's own, and the relationship in which people mutually acknowledge their personalities is love. In a certain regard, love is the union of both personalities -that is, in love, two personalities, while independent and respecting each

110 Ibid p. 139

111 Ibid

other, join together and constitute one personality. Viewed in this way, God can envelop all personalities and acknowledge their independence because God is infinite love.¹¹²

112 Ibid, p. 171

5. Estudio comparativo entre Wang Yangming y Nishida

Tanto en Wang Yang Ming como en Nishida nos encontramos con un monismo no-dualista cuyo dinamismo fundamental se basa en un constante proceso de unificación que es al mismo tiempo el impulso de la voluntad. Dicha voluntad es para ambos la única realidad, y todo el aparato conceptual de los dos pensadores describe el desarrollo infinito, sin principio ni final, que dicha voluntad se autoimpone como estructura y contenido de su ser. Dicho autodesarrollo significa para ambos autores, además, el desarrollo de una ética y de una fundamentación de las instituciones políticas.

5.1 Dialéctica y metafísica no-dualista

Según la *Doctrina del Medio* hay un equilibrio que caracteriza a *xin* antes del surgimiento de las emociones y que se corresponde con la armonía que caracteriza a *xin* después del surgimiento de las emociones. Así, tal y como asegura Wing-tsit Chang,

The state before the emotions arise exists in the state in which emotions have already arisen... the state after the emotions have arisen exists in the state before the emotions arise. Neither is without activity or stillness and neither can be separately described as active or still.¹¹³

Así, *xin* es siempre trascendente y completo, al tiempo que inmanente y susceptible de ser completado.

En palabras del propio Wang Yangming:

There is only one innate knowledge. In its manifestation and universal operation, it is then and there self-sufficient. It comes from nowhere and goes nowhere. It depends on nothing. However, in its manifestation and universal operation, there are degrees of importance and intensity.

113 Chan, W. & Wang, Y. (1963). *Instructions for practical living, and other Neoconfucian writing*. New York: Columbia University Press. p. 104

Para Dalissier, la unificación está presente en Nishida en la categoría de “experiencia pura”, en la que Nishida ve una unificación de la conciencia con la realidad. Sin embargo, la experiencia pura es un estado del que caemos constantemente, lo que da lugar a una dialéctica de lo uno y lo múltiple a través de una elaboración del mito de la caída. Si bien es obvia la influencia de la dialéctica hegeliana (para Dalissier, *Indagación* está estructurada alrededor de un proceso dialéctico hegeliano en cuatro estadios “associated with a Trinitarian Christian history of fall and salvation¹¹⁴), Dalissier apunta a Wang Yangming como una inspiración que permitiría añadir una dimensión ética al proceso dialéctico expresado bajo el relato de la caída. El fragmento del que Dalissier se hace eco es el siguiente:

In the beginning, the spirit of all men in the world differs in no way from the spirit of the saint.

But when egoism comes to interpose, and material desires come to obstruct, what was high becomes small and what was freely flowing becomes blocked through its own action. Everyone begins to have personal concerns, to the extent that some finally consider [even] father, son, and brother as enemies.

This is the great worry of the saint, urged to transmit and teach everywhere the sense of humanity, which brings together into one body, the Earth, the Sky [heaven] and the thousand beings. Acting in this way, we will dominate our egoism, get rid of what obstructs, and recover what we have in common: the original constitution of our spirit.¹¹⁵

Dicho esquema puede ser una esquematización del proceso dialéctico subyacente al pensamiento de Wang y de Nishida, expresado bajo una narración de la caída. Así, respecto a Nishida, Dalissier nos dice que:

These ideas are central in the *Inquiry*, the Hegelian dialectical structure of which begins from “pure experience”, only to break apart in its fallacious “aspect” of “thinking”, then to recover its true nature in the effective aspect of the “will”, before finally returning to pure experience from within “intellectual intuition.”¹¹⁶

Al mismo tiempo, dicha prioridad nishidiana de la voluntad sobre la razón, es la misma sobre la que Wang Yangming edifica su doctrina del conocimiento como acción, que

114 Dalissier, M. (2009). “Nishida Kitaro and Chinese philosophy”, en W. Lam & C. Cheung (Eds.), *Frontiers of Japanese Philosophy 4: Facing the 21st Century*. (pp. 211 - 250). Nagoya: Nanzan Institute for Religion & Culture. p. 217

115 Ibid p. 218

116 Ibid p. 223

según Dalissier también influye en la teoría de Nishida, posterior a *Indagación del bien*, de la “intuición en acción.”¹¹⁷

Tanto en Wang Yangming como en Nishida nos encontramos con un proceso dialéctico en el que la realidad puede dividirse en dos esferas diferentes que hacen referencia a dos formas de darse una misma realidad. Por ello, podemos calificar ambas metafísicas como un no-dualismo, en lugar de un dualismo en el que las dos esferas de la realidad son esencialmente distintas o un monismo en el que un aspecto de la realidad es el esencial y el otro accidental y dependiente del primero.

Bernard Stevens describe cómo la dialéctica nishidiana es distinta de la hegeliana en tanto en que no es teleológica:

Si bien *Indagación del bien* recrea, como veremos más adelante, la estructura global de la *Fenomenología del Espíritu*, es manifiesto que la dinámica arquitectónica no es la de izar cada nuevo estadio alcanzado hasta el estadio siguiente para obtener la actualización plena del Espíritu en el “saber absoluto”, sino, por el contrario, la de recorrer todas las etapas del autodespliegue de la conciencia, llevándolas cada vez a su prefiguración en el punto de partida: la experiencia pura. La totalización hegeliana de tipo teleológico es sustituida, podríamos decir, por un monismo de tipo emanacionista.¹¹⁸

Así, en Nishida cada dimensión de la realidad no se añade a las que la preceden a través de una superación de las mismas, sino a través de un retorno a la experiencia pura que las fundamenta a todas y que es tanto el principio como el final del desarrollo infinito de la realidad. El mismo esquema se aplica a Wang Yangming, para quien las distintas etapas del desarrollo de la realidad y de las dimensiones de la realidad se fundamentan en *xin*. Así, según Wang Yangming:

As something occupying space, it is called the body. As master, its called the mind. As the operation of the mind, it is called the will. As the intelligence and clear consciousness of the will, it is called knowledge. As the object to which the will is attracted, it is called a thing.¹¹⁹

117 Ibid, p. 223

118 Stevens, B. (2008). *Invitación a la filosofía japonesa*. Barcelona: Bellaterra. p. 35

119 Chan, W. & Wang, Y. (1963). *Instructions for practical living, and other Neoconfucian writing*. New York: Columbia University Press p. 189

5.2. Unificación y dimensión práctica

A la hora de explicar la unificación que ese da en experiencia pura, James Heisig se hace eco¹²⁰ de la influencia que William James (1842 – 1910) tuvo en Nishida a la hora de elaborar este concepto. Según Heisig, Nishida toma la definición jamesiana de la experiencia pura como “el flujo inmediato de la vida misma” y como “un estado consciente de unidad no diferenciada” para definir no sólo la experiencia vivida sino la realidad fundamental.

Bernard Stevens añade¹²¹ a la influencia jamesiana a la hora de dar cuenta de la génesis de la experiencia pura nishidiana, la influencia de las tradiciones asiáticas. Para Stevens, en *Indagación* el ser verdadero reside en su propio acto, un acto que consiste en la unificación de sujeto y objeto, de voluntad y pensamiento, más allá de la dicotomía materialismo-idealismo y que es a su vez la fuerza unificadora de la realidad del universo.

De la misma forma que, como hemos visto, un árbol existe por la unificación de sus diferentes partes, que son distintas al árbol en sí mismas, pero que conforman el árbol gracias al poder unificador, todas las cosas en el cosmos conforman la realidad en tanto que unificadas por un poder que es las cosas mismas al tiempo que trascendente a ellas. Así, el poder unificador, que es también “la fuerza de la vida misma”¹²² precede a todo lo que puede afirmarse sobre un objeto¹²³, al tiempo que está presente en el objeto mismo. De esta forma, para Stevens, en *Indagación* la intersubjetividad fundamenta la objetividad del mundo. Como vimos, en Wang Yangming *xin* se corresponde con la dimensión consciente y orgánica del ser humano así como con el principio estructurador e impulsor del universo.

Para Stevens la unificación nishidiana supone una superación de la metafísica de la representación que prioriza la conciencia teórica sobre la práctica y que dominaba la filosofía europea a principios del siglo XX. Al relacionar la experiencia pura y la unificación con esta intersubjetividad fundamental, en efecto Nishida supera el empirismo presente en James hacia una objetividad trascendente que, sin embargo, se encuentra en las profundidades de la interioridad y la subjetividad. La inspiración fundamental para la unificación nishidiana a través de lo que Takeuchi Yoshinori dio en

120 Heisig, J. (2002), pp. 74 y ss.

121 Stevens, B. (2008), pp. 148 y ss.

122 Ibid p. 155

123 Ibid p. 149

llamar “trans-descendencia”¹²⁴ debe buscarse, así, en otro lugar distinto a la tradición filosófica europea.

Stevens se hace eco del confucianismo a la hora de enumerar las principales influencias del pensamiento de Nishida.¹²⁵ Afirma que este encuentra en “la tradición extremo-oriental de unión del conocimiento y estaría presente en Wang Yangming así como en el budismo zen. Así, según Stevens la acción”¹²⁶ principal inspiración para la dimensión práctica de la unificación. Dicha concepción en la experiencia pura se trata de dejar en lo vivido lo más concreto de la misma experiencia, con su particularidad más irreductible. Y -en un recorrido algo sorprendente para quien no esté familiarizado con la inspiración zen subyacente- se tratará en último término de superar la discriminación discursiva en dirección a la actividad absoluta de la conciencia cósmica, allá donde, en cada momento individual, en lo concreto y en lo vivido, “descubro el hecho religioso de ver a Dios.”¹²⁷ A la hora de tratar la superación de la conciencia teórica en favor de la práctica en la unificación trans-descendente, también ve Stevens ecos de la meditación zen o *zazen*:

La inmediatez no dual de tal experiencia de conciencia pura no es plenamente realizable más que a partir de una práctica: especialmente, la de la meditación sentada en *zazen* -cuya finalidad es la inmersión en el no-sujeto, el no-ego (*muga* 無我), anterior a la conciencia reflexiva de yo y a la dualidad sujeto-objeto que le es coextensiva. Entonces es cuando -en la negación del sujeto, la nada (*mu* 無) del ego- se produce la revelación de “la cosa misma”, de su ser, en su mismidad, ni objeto ni sujeto. El pensamiento puro del ser verdadero es el resultado de una “desubjetivación”: no es posible más que cuando se ha borrado la egoidad del sujeto, cuando ha sido reducida la individualidad consciente de sí misma en tanto que sujeto sustancial o ego pensante.¹²⁸

Para Dalissier¹²⁹, la unificación nishidiana es distinta de la unificación como una pura y simple unificación que se puede encontrar en la filosofía occidental. Describe la sinceridad confuciana como producto de la experiencia pura, subrayando que no tiene que ver con un estado psicológico individual sino con el mutuo olvido de sujeto y objeto. Así, además de una referencia al cristianismo, la sinceridad nishidiana tiene un

124 Ibid p. 152

125 Ibid p. 94 y ss.

126 Ibid p. 154

127 Ibid p. 155

128 Ibid, p. 151

129 Dalissier, M. (2009)

antecedente en el confucianismo, donde ya en las *Analectas* encontramos la exhortación de Confucio a la sinceridad de la intención.¹³⁰

La actualización de la personalidad nishidiana estaría relacionada también con la autenticidad de Mencio¹³¹, pensador de gran importancia para todo el confucianismo y especialmente para Wang Yangming. Así, según Dalissier, “in authenticity, a unity is not only something realized or to be realized, it actually realizes itself. He was certainly influenced here by Wang Yangming, who is cited to this effect in the *Inquiry*.”¹³²

Según Dalissier la unificación nishidiana es principalmente deudora de la tradicional concepción china de la unión del hombre y del cosmos. De este modo, en el budismo la unidad del yo es percibida como ilusoria y la sensación de unidad es descartada, mientras que ambos elementos están presentes tanto en Nishida como en el pensamiento chino tradicional.

Al mismo tiempo, la dimensión práctica de la unificación está, para Dalissier, relacionada con el confucianismo y no con el budismo. Así, la unificación se realiza de forma praxica en Nishida a través de la sinceridad de la intención de inspiración claramente confuciana. Sin embargo, como hemos visto, para Stevens la dimensión práctica se encuentra también en la tradición zen con prácticas como el zazen. La unificación es una unidad orgánica de la conciencia y la realidad que se encuentra ya en textos clásicos chinos como el Gran Saber. Así, Dalissier encuentra en dicho clásico el siguiente fragmento que es una de las primeras descripciones de la unificación:

Wishing to be sincere in their thoughts, they first extended to the utmost their knowledge. Such extension of knowledge lay in the investigation of things. Things being investigated, knowledge became complete, their thoughts became sincere. Their thoughts being sincere, their hearts were rectified. Their hearts being rectified, their persons became cultivated. Their persons being cultivated, their families were regulated, their families being regulated, their states were rightly governed. Their states being rightly governed, the whole kingdom was made tranquil and happy.¹³³

Este fragmento coincide con los pensamientos tanto de Wang Yangming como de Nishida. Como hemos visto, ambos pensadores basan su filosofía en una unificación a través de la sinceridad de la intención, que fundamenta su vez la ética que rige las

130 Dalissier, M. (2009), p. 220

131 Ibid, p. 221

132 Ibid, p. 222

133 Ibid p. 215

normas de la comunidad. La acción correcta es aquella que realiza los diferentes *Li*, como la piedad filial en el cuidado de los padres. Lo mismo sucede en Nishida, para quien actuar de acuerdo con el bien coincide con el amor y el altruismo que se realiza en la sociedad a la que cada individuo pertenece.

Respecto a la moral, ambos autores ven otras teorías éticas de su época como opresoras debido a que se basan en una norma moral externa al individuo al que éste debe adaptarse. Así, ambos autores buscarían la norma moral en el impulso y en la manifestación de la voluntad en la interioridad frente a pensadores como Zhu Xi que priorizan la categoría *Li* y hacen que el individuo tenga que adaptarse a la norma normal mediante el esfuerzo consciente en lugar de cultivar la espontaneidad natural.

Nos encontramos en ambos autores con una tendencia reformista. Así, el hecho de que el individuo deba encontrar la norma moral universal en su interioridad evidencia un espíritu reformista frente a sociedades cuyas normas morales están fundamentadas en criterios externos a la mezcla de sentimiento y razón que se encuentran en *xin* o en la experiencia pura.

Nos encontramos además, en ambos autores, con un amor universal que se desarrolla por etapas desde el mundo humano hasta alcanzar a todas las cosas en el universo.

Según Dalissier, la teoría del conocimiento como acción de Wang Yangming culmina en una concepción de la unificación como una fusión total y perfecta en una sola realidad, unidad final y estática, mientras que Nishida propone una unificación corporal y creativa.

Por su parte, Philip J. Ivanhoe¹³⁴ construye su estudio comparativo entre Mencio y Wang Yangming a partir de la huella budista presente en el segundo. Al mismo tiempo, para Julia Ching¹³⁵, el pensamiento de Wang se difumina con el budismo, especialmente en la segunda y tercera parte del *Chuanxilu*, de forma que para el pensador de la escuela de la mente el verdadero peligro para el neoconfucianismo no eran ni los budistas ni los daoístas, sino los propios *literati* desconocedores del verdadero confucianismo. Además, Ching hace un apunte interesante para nuestro estudio, y es que según ella el impulso ético y moral que supuestamente diferenciaría al neoconfucianismo, podría estar presente en el budismo chan al llevar a sus últimas consecuencias su doctrina de la interpenetración entre lo sagrado y lo profano. Dicha concepción se intuye en la

134 Ivanhoe, P. (2002). *Ethics in the Confucian tradition*. Indianapolis: Hackett.

135 Ching, J. & Wang, Y. (1976), pp.158 - 161

interpenetración entre invisible y visible, espíritu y materia, también presente en el neoconfucianismo, por ejemplo en el no-dualismo *ti/yong*. De esta forma, para Ching “the Confucian ideal of social involvement is quite compatible with the highest goals of sagehood, as these are understood by Cha’an Buddhism itself.”¹³⁶

Sin embargo, Wing-Tsit Chan¹³⁷ tiende, sin negar la influencia del budismo, a destacar la especificidad de la escuela de la mente, minimizando el contacto de Wang con textos budistas. Para Chan la extensión del conocimiento, aportación de Wang a la doctrina menciana del conocimiento innato, tiene muchas diferencias respecto a la doctrina budista del estado original de la mente:

He [Wang Yangming] describes innate knowledge as “the original substance of the mind,” “the Principle of Nature,” “the intelligence and clear consciousness of the mind,” “the mind that is always shining” and reflects things as things come without being stirred, “the equilibrium before the feelings are aroused”, “the original substance that is absolutely quiet and inactive,” “the state of being broad and impartial,” “man’s root which is intelligent and is grown by Nature,” and “the spirit of creation.” Only the terms “pure intelligence” and “shining” contain any Buddhist flavor, for in Zen Buddhism, particularly, the shining and pure (or, rather, vacuous) mind is emphasized. All the rest are orthodox Confucian concepts. The Neo-confucian concept of the mind as an embodiment of the Principle of Nature, or the Moral Law, and the spirit of creation are totally absent in Buddhism.¹³⁸

Según Chan, mientras que Zhu Xi criticaba el budismo por aspectos relacionados con la constitución (*ti*) que eran también aplicables a Wang Yangming (como la división de la mente en dos para que una parte examine la otra, o la confusión de mente con principio), Wang Yangming dirigió cuatro críticas a la concepción budista de la mente relacionadas con la función (*yong*): (1) la ausencia de pensamiento en la iluminación que termina indiferenciando las cosas, (2) el apego egoísta al vacío que supone no distinguir el bien del mal, (3) la iluminación súbita frente al proceso de reivindicación de la mente y de hacer la voluntad sincera, y (4) la inutilidad del cultivo budista de la mente a la hora de administrar los asuntos mundanos.

136 Ibid p. 160

137 Chan, W. (1962). “How Buddhist is Wang Yang-ming?”, *Philosophy East & West*, v. 12; pp. 203 - 215

138 Ibid, p. 204

Si damos estas críticas por buenas, podemos ver como en cualquier caso no afectarían al pensamiento de Nishida en *Indagación*. Respecto al primer punto, hemos visto como en Nishida las profundidades del pensamiento se encuentran en la experiencia pura. Así, el pensamiento discriminador está presente en tanto que su dimensión más profunda se encuentra en el impulso de la voluntad y en el inconsciente. Como hemos visto, según Stevens encontramos en *Indagación* la tendencia zen a superar la discriminación discursiva en favor de una conciencia cósmica. Sin embargo, en Nishida dicha superación de la discriminación discursiva no se da a través de una ruptura de la misma sino a través del sumergimiento del pensamiento discursivo en sus propias profundidades inconscientes que lo sobrepasan en el impulso de la voluntad. Así, parece Nishida aquí más cercano a la tradición china representada por Wang Yangming que a la ruptura del pensamiento discursivo de la iluminación súbita propia del budismo zen, lo cual hace que Nishida supere la tercera crítica de Wang Yangming.

Respecto al segundo punto, encontramos en Nishida una insistencia en términos como “energetismo”, concepto que según el propio Nishida se retrotrae a Platón y Aristóteles y que hace referencia a una autoridad imperativa del bien moral que insta a eliminar sólo los deseos que no estén orientados hacia la consecución del bien. Además, encontramos una preeminencia de la voluntad frente a términos budistas como “vacío” o “nada”, que solamente son usados ocasionalmente como recursos explicativos a la hora de enfatizar la dimensión interreligiosa de la experiencia pura.

Respecto al cuarto punto, hemos visto como las preocupaciones prácticas y políticas son inherentes al proceso de unificación en la primera obra de Nishida.

Como se puede apreciar, Chan adscribe a la visión neoconfuciana de la mente una dimensión vitalista y orgánica que estaría ausente en el budismo, de la misma forma que hace Dalissier, ocupándose así de diferencias en la dimensión constitutiva y substancial con el budismo presentes pero no explicitadas por Wang Yangming. Por otro lado, las cuatro críticas explícitas que según Chan hace Wang Yangming al budismo, dirigidas hacia el aspecto funcional, ponen el acento en la ausencia de una dimensión práctica en el budismo, coincidiendo esta última característica con la tesis de Walsh de la diferencia entre budismo y neoconfucianismo.

En resumen, tenemos dos posturas distintas respecto al papel del budismo en el pensamiento de Wang Yangming, en concreto en la dimensión práctica esencial a la unificación. Por una parte, Ivanhoe, Ching y Stevens aseguran que Wang Yangming

estuvo ampliamente influenciado por el budismo, y que la dimensión práctica que supuestamente añadiría el neoconfucianismo puede rastrearse en la propia tradición budista. Por la otra parte, tenemos la postura de Wing Tsit-chang y de Dalissier para quienes Wang Yangming y la escuela neoconfuciana de la mente, con su doctrina práctica de la extensión del conocimiento, se distinguiría de la concepción budista de la mente debido a la dimensión vitalista y orgánica propia de la escuela de la mente neoconfuciana.

Como hemos visto, durante su exposición de la unificación en el contexto de *Indagación del Bien*, el propio Stevens hace una descripción de la unificación en términos de desobjetivación según el budismo zen. Así, la unificación consistiría en el olvido del yo y culminaría con el no-sujeto o el no-ego.

Si prestamos atención a las explicaciones del propio Nishida en *Indagación*, vemos cómo el pensador japonés también se expresa ocasionalmente en estos términos. Sin embargo la centralidad de términos como “voluntad”, “energetismo” o “poder unificador” en lugar de términos como “vacío” o “nada”, parecen sugerir que el budismo zen no es, al menos, la principal influencia en Nishida en estos momentos. Además, como bien señala Dalissier, el olvido del yo está presente ya en el daoísmo, por ejemplo en el Zhuangzi, para quien el olvido del yo consciente permite realizar la acción perfecta.¹³⁹ Esa concepción está presente también en Wang Yangming, para quien *xin* se extiende cuando la acción se realiza desde la dimensión inconsciente. La explicación de *Indagación* según términos como “nada” o “vacío” parecen provenir de una aplicación de la terminología desarrollada por Nishida posteriormente. Si bien dicha aplicación no tiene por qué traicionar el espíritu de *Indagación*, que el propio Nishida siempre vio como vinculado con el desarrollo posterior de su pensamiento, sí que puede dificultar el reconocimiento de la influencia del confucianismo presente en la primera etapa del desarrollo del pensamiento del filósofo japonés.

A este efecto es pertinente la crítica de Dalissier, para quien la unidad del yo en el budismo es ilusoria, mientras que en el confucianismo la unificación viene acompañada de una sensación de unidad manifiestamente presente en *Indagación*.

Vimos cómo Wang Yangming se inspira, para su concepción de *xin*, principalmente y además del budismo y el daoísmo, en la confuciana Doctrina del Medio. Como hemos visto, ya en las mismas *Analectas* puede leerse “There is one [unifying thread] which

139 Dalissier, M. (2009), pp. 218-219

runs through all my teachings.”¹⁴⁰ Para Dalissier, además, encontramos en la unificación de Wang Yangming una dimensión corporal que se puede retrotraer al daoísmo de Zhuangzi, para quien “the great man regards Heaven and Earth and the thousand beings as a single body.”¹⁴¹ Así, en Wang Yangming podemos leer:

As something occupying space, it is called the body. As master, its called the mind. As the operation of the mind, it is called the will. As the intelligence and clear consciousness of the will, it is called knowledge. As the object to which the will is attracted, it is called a thing.¹⁴²

Así, tal y como asegura Wing Tsit-chang, para Wang Yangming el principio o *li* es el orden de acuerdo al cual opera la fuerza material, mientras que la fuerza material es el funcionamiento del principio.¹⁴³ Esta dimensión de la unificación estaría presente en Wang Yangming en la identidad de *Li* y *qi*. Esta identidad, ausente en Zhu Xi, quien relega sendos conceptos a diferentes dimensiones de la realidad, estaría expresada en la preeminencia de la voluntad y la identidad de conocimiento y acción en Wang Yangming. La unificación a través del impulso de la voluntad tendría una preeminencia sobre el pensamiento diferenciador, a diferencia de Zhu Xi. Así, en Wang Yangming saber es unificar más allá del pensamiento diferenciador, de forma que la dimensión más profunda del pensamiento se encuentra en la acción correcta, en la unificación que manifiesta la verdadera subjetividad más allá del yo consciente.

Como vemos esto encaja con la concepción nishidiana de la primacía de la voluntad sobre el pensamiento. De la misma forma que Wang Yangming opone su doctrina de la identidad de conocimiento y acción al dualismo *Li-qi* de Zhu Xi, Nishida opone su propia teoría de la voluntad a las diversas teorías éticas de su época, como el utilitarismo. Además, igual que en Wang Yangming, en Nishida también hay una unificación de principio o idea y materia, de forma que en ambos el objeto de la estructura lógica de la realidad es el desarrollo de esa misma estructura. Por ejemplo, como vimos, para Nishida el movimiento del cuerpo es idéntico a la voluntad cuando este realiza la conducta sincera. Al mismo, para Wang Yangming la voluntad es el conocimiento innato en contacto con las cosas.¹⁴⁴

140 Ching, J. & Wang, Y. (1976), p. 126

141 Dalissier, M. (2009), p. 222

142 Chan, W. & Wang, Y. (1963), p. 189

143 Chan, W. (1962), pp. 203 - 215p. 132

144 Chan, W. & Wang, Y. (1963),. p. 134

Sin embargo, para Dalissier en Nishida la unificación no es ni una unidad final ni una unidad recíproca o contradictoria. Se trata de una unificación cuya dimensión corpórea es central hasta el punto de que es una unificación esencialmente creativa.¹⁴⁵ Wang Yangming, por el contrario, propondría una unificación estática, sin una dimensión creativa, donde la actividad de la voluntad y la unificación consiste en el retorno de los seres relativos al absoluto que los precede y que es concebido como “a single family”, o “a single body.”¹⁴⁶

Julia Ching¹⁴⁷ también se hace eco de esta dimensión “regresiva” de la unificación en Wang Yangming. Así, para Ching, en la unificación “reality must be restored, reunified, recreated.”¹⁴⁸ Sin embargo, esta autora también se hace eco de cierta dimensión creativa en la unificación del pensador chino. La encuentra en la doctrina del sabio tal y como es entendida por Wang Yangming. En esta doctrina, típica del confucianismo, el sabio siempre ha sido caracterizado como poseedor de características únicas e individuales. Según Ching,

Since this relationship of unity and harmony is most realized in the sages *hsin*, this means that a certain difference remains between his own *hsin*, and the *pen-t'i* of this *hsin*, which is discovered there in, but which is greater than himself. In other words, Yang-ming's teaching of *hsin chih pen-t'i* and *liang chih pen-t'i* not only suggests the presence of the absolute within the contingent self, but provides also a description of the process of transformation by which the contingent self becomes more and more related in harmony with the absolute within, without ever destroying the tenuous balance between immanence and transcendence.

Tanto en Nishida como en Wang Yangming se da una prioridad ontológica de la dimensión humana, la cual es el *locus* de la realización de la realidad (llámese esta voluntad, experiencia pura, *xin*, o *liang zhi*). Dentro de la dimensión humana, que es también la dimensión del ser, la realidad se autoexpresa de forma más profunda en el sabio, para Wang Yangming, y en el artista y el hombre de religión, para Nishida.

Según la interpretación de Julia Ching, en el *hsin* del sabio, donde se realiza el propio *xin* en la acción acorde con la voluntad, nos encontramos con una contradicción, donde “a certain difference remains between his own *hsin* [del sabio] and the *pen-t'i* [la realidad última, traducido directamente como sustancia original] of his *hsin*, which is

145 Ibid, pp. 224

146 Ibid

147 Ching, J. & Wang, Y. (1976), pp. 184 y ss.

148 Ibid

discovered there in, but which is greater than himself.”¹⁴⁹ Esto indica, según la propia Ching, que hay una presencia del absoluto en el ser relativo del sabio. La presencia del absoluto en el relativo es, a su vez, una descripción del proceso de transformación “by which the contingent self becomes more and more related in harmony with the absolute within”¹⁵⁰, de forma que se mantiene un equilibrio entre trascendencia e inmanencia.

La contradicción que se da en el *xin* del sabio permite la unificación con el absoluto trascendente. Nos tenemos que preguntar, ahora, si este proceso de unificación significa también, en Wang Yangming, una realización del absoluto trascendente en la individualidad del sabio. De ser así, podríamos también hablar de una dimensión creativa en el pensamiento de Wang Yangming.

Como hemos visto, Dalissier relaciona la manifestación de la dimensión vital del absoluto en la corporeidad con la dimensión creativa del mismo absoluto. La importancia del cuerpo en el esquema nishidiano sería así consecuencia de la dimensión creativa del absoluto. Los motivos para esta identificación de la dimensión corpórea con la creatividad no están claros, ya que en *Indagación* queda patente que la acción del cuerpo es idéntica a la voluntad, siendo la manifestación de esta en el ámbito externo de lo material, de la misma forma que en Wang Yangming lo material es el funcionamiento del principio.

En la experiencia pura, donde la realidad se manifiesta de forma más profunda, la idea y su realización en el mundo material coinciden. La dimensión vital y corpórea y la dimensión ideal y espiritual son el mismo acto y suceden en el mismo lugar en la experiencia pura. Así, la dimensión creativa del absoluto nishidiano cabría buscarse más en la estructura lógica del mismo que no en su dimensión material, que nunca es ontológicamente superior, ni inferior, a la espiritual. De esta forma, incluso en la realización de la estructura lógica que determina la dimensión creativa del absoluto en el individual, concebido como realización del absoluto en tanto que límite extremo del desarrollo del mismo (y en contradicción con el resto de relativos en virtud de sus características individuales intrínsecas), tanto el absoluto como el individual son tanto materia como espíritu, tanto cuerpo como idea.

Así, la dimensión creativa del pensamiento nishidiano en *Indagación* cabe encontrarla en la contradicción inherente al desarrollo del absoluto, que permite una identidad

149 Ibid

150 Ibid

contradictoria del individuo relativo (especialmente del artista y el hombre de religión en la acción sincera) con el absoluto. La identidad contradictoria se da por el hecho de que el relativo es una manifestación del absoluto, y lo es de forma que el absoluto es manifestado en el relativo en tanto en que el relativo realiza sus propias características únicas, intrínsecas y contrarias a las características de otros relativos que a su vez realizan en la inmanencia al único absoluto trascendente.

Así, en Wang Yangming tenemos la identidad contradictoria que se da en el *xin* sabio mediante la extensión del conocimiento en la acción sincera, mientras que en Nishida tenemos la identidad contradictoria de la voluntad en tanto que esta se manifiesta en la buena conducta, especialmente del artista y del hombre de religión. Al fundamentar dicha identidad contradictoria la realización del absoluto en las características intrínsecas del relativo, podemos concluir que la realidad en ambos pensadores es un proceso estático a la vez que creativo, inmanente y trascendente.

Sin embargo, la cuestión del rol del individual como fundamentación de la dimensión creativa de la realidad en Nishida y en Wang Yangming puede problematizarse más si añadimos al esquema la dimensión de la idea, en Nishida, y del *Li*, en Wang Yangming. En los párrafos anteriores hemos analizado la relación entre absoluto e individual en el autodesarrollo de la estructura lógica de la realidad. Sin embargo, en ambos pensadores la realización del absoluto en el individuo está mediado por la dimensión de la idea en Nishida y del *Li* en Wang Yangming, siendo ambos conceptos usados de una forma muy similar en ambos autores.

Como hemos visto anteriormente, para Wang Yangming *xin* equivale tanto a *xing* como a *Li*. *Li*, como hemos visto en la explicación sobre el neoconfucianismo, es similar a la razón en tanto que el objetivo del conocimiento es conocer el *Li* de cada cosa. Dicho *Li* es a su vez no la esencia individual de cada cosa, sino la relación de cada entidad con el resto de entidades del cosmos y la realidad. Así, el *Li* es dinámico y relacional.

La concepción nishidiana de la razón en *Indagación* parece deudora de la tradición occidental, pero también de la tradición china. Como hemos visto, para Nishida el pensamiento es eminentemente práctico, de forma que es también una actividad.

Para Wang Yangming una cosa contiene el todo en virtud de su *Li*: un individual es una manifestación de toda la realidad en virtud de la relación de su *Li* con el conjunto del cosmos. En Nishida, un individuo es una manifestación única y un desarrollo único de

una idea universal. Podemos ver aquí una equivalencia entre la idea en Nishida y el *Li* en Wang Yangming. En ambos pensadores la idea o el *Li* indican las características específicas que hacen que una cosa sea tal en función de la posición que ocupa en la red relacional que es la realidad.

Parece que en Nishida, sin embargo, podríamos encontrar un énfasis mayor en la individualidad: si bien para el pensador japonés cada cosa es una manifestación de su correspondiente idea, al mismo tiempo es una manifestación única de dicha idea. Dicha cosa no es más que una realización de la idea con la que se corresponde, pero al mismo tiempo en esa cosa la idea encuentra el límite extremo de su desarrollo realizado de una forma distinta a como ese desarrollo se da en otras entidades que representan a la misma idea. En palabras del propio Nishida “the true individual must be individual in its content -it must be something with unique characteristics. In the true individual something universal has reached the extreme limit of its development.”¹⁵¹ Así, cada individual es idéntico y a la vez contrario al resto de individuos que realizan la misma idea. Esto se ve claramente en la idea de humanidad, que en sí misma no es más que la realización de la humanidad en cada persona según la buena la conducta, al tiempo que la realización de la humanidad llevada a cabo por cada persona tiene sus propias características en tanto que desarrollo extremo de la idea de humanidad en su totalidad.

En Wang Yangming parece que no encontramos este énfasis en el individuo, que queda reducido a su *Li*. Así, entre distintas cosas que realizan un mismo *Li* parece haber solamente una relación de identidad y no de contradictoriedad como también sucede en Nishida. En este caso, una vez más, la única entidad en la que la realidad parece realizarse de forma radicalmente individual en el esquema de Wang Yangming es en el sabio, que expresa la realidad según su personalidad única. Al hacer coincidir tanto Nishida como Wang Yangming el ámbito de la conciencia humana como el lugar de la realización del ser, podemos afirmar que en Wang Yangming, a través de la figura del sabio, la realización de la realidad a través de un individual es también un límite extremo del desarrollo de la misma, en identidad y contradicción con la realización de la realidad a través del *Li* del sabio en tanto este se realiza en otra persona. Si bien Nishida parece sugerir que el individual es un desarrollo único de la idea en todos los casos, queda claro que en su esquema la individual es más irreductible cuanto más se acerca a la realización fundamental de la realidad en el espíritu humano. Así tanto en Wang Yangming como en Nishida, es en la humanidad tal y como está se manifiesta en el

151 Nishida, K. (1990), p. 18

sabio y en el artista o el hombre de religión donde cada individual es una manifestación única y desarrollo extremo de su *Li* o idea intrínsecos además del absoluto.

6. Conclusiones

Recapitulando, podemos resumir nuestro estudio comparativo en los siguientes puntos:

- Ambos pensadores proponen una metafísica no-dualista en la que las dimensiones visible e invisible, material y espiritual de la realidad son dos caras de una misma moneda y están a su vez fundamentadas por un impulso unificador que las trasciende al tiempo que les es inmanente.
- El autodesarrollo de la realidad en una metafísica no-dualista es en ambos autores el autodesarrollo de una estructura lógica, que es al mismo tiempo el autodesarrollo del contenido que esa misma estructura lógica articula.
- La realidad fundamental es en ambos autores equivalente a la dimensión más profunda de la consciencia humana, y tiene una dimensión orgánica y voluntarista que la hace coextensiva a todas las entidades del universo. Dicha dimensión orgánica y voluntarista es, según autores como Dalissier, propia de la tradición confuciana y no se encuentra en el budismo.
- Ambos autores enfatizan una conciencia práctica frente a la conciencia teórica: el autodesarrollo de la realidad incluye en una dimensión ética y política.
- Dicha conciencia práctica se manifiesta en una preeminencia de la voluntad, en la que se sumerge el pensamiento en la dimensión más profunda de la realidad. Así, para ambos autores las profundidades del pensamiento diferenciador se encuentran en el inconsciente, donde predomina el impulso de la voluntad. Sin embargo, la multiplicidad, que coincide en la verdad con el pensamiento diferenciador, es una manifestación del autodesarrollo de la voluntad. De esta forma, en ninguno de los dos autores encontramos una preferencia por la iluminación súbita. Además, ambos autores dan cierta importancia a la meditación, sin darle un lugar primordial.
- Ambos autores contraponen su concepción ética basada en la acción sincera o en la buena conducta de acuerdo con la voluntad que se encuentra en la interioridad frente a otras teorías que fundamentan la moral en normas externas a las que el individuo debe adaptarse de forma artificial.

La pregunta principal que nos planteábamos responde es la siguiente: ¿hasta qué punto es posible una lectura neoconfuciana de la metafísica y la ética nishidianas en *Zen no kenkyū*? Como hemos visto, debido a las similitudes entre ambos autores que hemos determinado en el estudio comparativo, dicha lectura es más que posible. Si bien el propósito de este trabajo no ha sido desautorizar la lectura budista zen del texto, sí hemos mostrado que una lectura neoconfuciana del mismo es, como mínimo, pertinente y, como máximo, más adecuada que una lectura budista zen del texto. Si aceptamos la génesis del texto propuesta por Walsh, según la cual el núcleo neoconfuciano del texto está presente ya en la sección del libro llamada “Conocimiento y amor”, y a esto añadimos las similitudes a nivel metafísico entre Wang Yangming y Nishida expuestas por Dalissier y por nuestro propio estudio, no resulta complicado concebir *Zen no kenkyū* como una obra perteneciente a la tradición neoconfuciana, debido a la dimensión orgánica presente en la unificación, que se realiza a su vez mediante la realización de los valores confucianos en el mundo social de la acción. Así pues, tampoco resulta descabellado, con todos estos elementos en la mano, aceptar la tesis de Walsh respecto al papel central de la conducta en la primera obra nishidiana.

Dentro del neoconfucianismo, la insistencia en el vuelco a la interioridad, a través del cual se realiza la acción y se conoce la realidad, acerca a Nishida en concreto a Wang Yangming. Elementos característicos de la filosofía del japonés, como la irreductibilidad de los individuales, son además compatibles con la filosofía del pensador chino.

Mostramos así también, frente al reduccionismo de autores como Naoki Sakai, que pretenden reducir el pensamiento del filósofo japonés al idealismo alemán, la complejidad del pensamiento nishidiano, del cual puede darse sentido desde distintas tradiciones tanto occidentales como orientales. Al demostrar la pertinencia de una lectura neoconfuciana, más allá del budismo zen, de su primera obra, atestiguamos cómo el carácter intercultural de su pensamiento es aún más rico de lo que se ha estado concibiendo hasta ahora.

Bibliografía

- Bouso, R. (2008). Prólogo a la edición castellana. en B. Stevens, *Invitación a la filosofía japonesa*(1ª ed.). Barcelona: Bellaterra.
- Chan, W. (1962). “How Buddhistic is Wang Yang-ming?”, *Philosophy East & West*, 12: 203-215.
- Chan, W. & Wang, Y. (1963). *Instructions for practical living, and other Neoconfucian writing*. New York: Columbia University Press.
- Cheng, A. (2002). *Historia del pensamiento chino*. Trad. A-H. Suárez. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Ching, J. & Wang, Y. (1976). *To acquire wisdom*. New York: Columbia University Press.
- Dalissier, M. (2009). “Nishida Kitarō and Chinese philosophy”, en W. Lam – C. Cheung (eds.), *Frontiers of Japanese Philosophy 4: Facing the 21st Century*, Nagoya: Nanzan Institute for Religion & Culture; pp. 211-250.
- Heisig, J. W. (2002). *Filósofos de la nada*. Barcelona: Herder.
- Ivanhoe, P. (2002). *Ethics in the Confucian tradition*. Indianapolis: Hackett.
- Makeham, J. (2010). “Introduction”, en J. Makeham (ed.), *Dao Companion to Neoconfucian Philosophy*. Dordrecht: Springer, p. xi-xliii

Naoki, S. (2016). “Resistance to conclusion: the Kyoto School Philosophy under the Pax Americana”, en C. Goto-Jones, *Re-politicising the Kyoto School as philosophy* Nueva York: Routledge; 1st ed., pp. 183 – 198.

Nishida, K. (1990). *An Inquiry into the Good*. Trad. M. Abe & C. Ives. New Haven; CT: Yale University Press.

Nishida, K. (1995). *Indagación del Bien*; Trad. Bixio, A. Barcelona: Gedisa.

Nishida, K. (1965). *Zen no kenkyū*. Tōkyō: Iwanami Shoten.

Wu, G. (2000). “Nishida tetsugaku no toyoteki seikaku (omeigaku jyuyo o chunshin ni)”, *Nihon no tetsugaku*, 1/11: 76-89.

Walsh, J (2011). “The Confucian roots of zen no kenkyu: Nishida’s debt to Wang Yang-Ming in the Search for a Philosophy of Praxis”, *Asian Philosophy* 21/4: 361-374

Wang, R. R. – Ding, W. (2010). “Zhang Zai’s theory of vital energy”, en J. Makeham (ed.), *Dao Companion to Neoconfucian Philosophy*. Dodrecht: Springer; pp. 39-57.

Yusa, M. (2002). *Zen & philosophy*. Honolulu: University of Hawai’i Press.

