

WANG YANG-MING, UN EDUCADOR MODERNO DEL SIGLO XVI

FLORA BOTTON BEJA
El Colegio de México

En años recientes han aparecido numerosos estudios sobre el filósofo neoconfuciano del siglo xvi, Wang Yang-ming. La razón principal de este interés es el carácter controversial de las doctrinas de Wang Yang-ming y de la escuela Lu-Wang de la cual es el representante más ilustre. Su predecesor Lu Xiang-shan en el siglo xii ya había echado las bases para una interpretación filosófica diferente a la de Zhu Xi, quien durante siglos sería considerado el exponente de la ortodoxia confuciana. La escuela Lu-Wang fue objeto de grandes controversias mientras en China se aceptaba una sola interpretación del confucianismo, pero en el siglo xix, cuando toda la tradición se examina nuevamente y hasta se cuestiona, filósofos como Wang Yang-ming vuelven a ocupar un puesto importante en el estudio de la filosofía. En la actualidad se ha ido aún más lejos y junto a los estudios hechos para examinar el "subjetivismo", el "idealismo" y el posible "chanismo" de Wang Yang-ming, se señalan sus similitudes con la fenomenología, el existencialismo, etc.¹ Examinar a Wang Yang-ming utilizando ciertas categorías de la filosofía occidental puede ser un ejercicio intelectual muy estimulante; sin embargo, le hace poca justicia a la filosofía de Wang, pues su pensamiento no estaba condicionado por estas categorías y ca-

¹ Cf. Carsum Chang, *The Development of Neo Confucian Thought*. Tang Chun-i, "The Development of the Concept of Moral Mind from Wang Yang-ming to Wang Chi", Fung Yu-lan, *History of Chinese Philosophy*, Hwa Yol Yung, "Wang-Yang-ming and Existential Phenomenology", etc.

rece de la formulación rigurosa y sistemática que buscamos en sus escritos.

Uno de los aspectos más descuidados de la filosofía de Wang Yang-ming es el de sus ideas sobre la educación. En el *Chuan Xi-lu* (que puede ser traducido como *Apuntes le lo transmitido por el maestro*) es donde Wang expresa con mayor riqueza y énfasis sus ideas sobre el conocimiento, el aprendizaje y la educación. Es cierto que en la obra de Wang Yang-ming existe un problema de repetición y a veces hasta de contradicciones y se deben intuir las ideas a través del texto sin esperar que sean presentadas en un orden preciso en el que se agote un tópico de discusión. Sin embargo es éste uno de los aspectos más interesantes de la obra de Wang, pues la impresión general que ofrece es la de un gran dinamismo y de una gran riqueza de ideas.

Chuan Xi-lu presenta la imagen de Wang Yang-ming como la de un educador que transmite sus ideas con cuantas repeticiones sean necesarias para ser entendidas por sus discípulos y con cuantas omisiones sean necesarias para estimularlos a llenar las lagunas que queden. Hasta sus cartas y diálogos de algún modo, pues Wang es capaz de prestar el punto de vista de la persona a quien escribe con suficiente claridad como para permitirnos comprender la dinámica que está llevando a cabo. Así, la lectura de Wang es una verdadera participación activa y una aventura en el mundo de las ideas.

A pesar de sus coqueteos con otras escuelas filosóficas, Wang se presenta a sí mismo como un confuciano ortodoxo. La ortodoxia, sin embargo, no es algo que pueda ser compartido por dos escuelas de tendencias diferentes, y la ortodoxia era prerrogativa de Zhu Xi. Lo que Wang hizo fue volver a interpretar el pensamiento tradicional apoyándose en su pretensión de legitimidad en las mismas fuentes que usaban los autores de la escuela rival. El *Mencio* y el *Zuo* (el libro de *La Gran Sabiduría*) son sus fuentes; él mismo entre los clásicos de la antigüedad y su propia obra es Lu Xiang-shan. Resolviendo así el problema de

la ortodoxia, Wang podía presentar toda una serie de ideas diferentes a las que se aceptaban generalmente en su época y negar al mismo tiempo que pretendiese realizar una revolución verdadera en el pensamiento filosófico. Es cierto que algunas de las ideas que expresa ofrecen una severa crítica a muchas de las instituciones vigentes. ¿Era Wang consciente de ello? Seguramente; pero entonces ¿cómo podía reconciliar las críticas con el hecho de que sirvió fielmente en puestos que ayudaban a perpetuar algunas de estas instituciones criticadas, como la educación? Sobre este tema Wang formuló sus ideas más audaces y sin dejar duda alguna sobre lo que encontraba criticable en el sistema educativo de su época. Sabemos que Wang fundó escuelas y supervisó exámenes. Ha dejado además escritos con recomendaciones para nuevos reglamentos de escuelas, que si hubieran sido aplicados habrían hecho del sistema educativo de China del siglo xvi uno de los más avanzados aun para nuestra época. No sabemos por cuánto tiempo se aplicaron estos reglamentos, ni siquiera sabemos si fueron aplicados alguna vez; pero es evidente que Wang Yang-ming no logró revolucionar el sistema educativo. Sin embargo, fundó un gran número de academias y atrajo así a numerosos discípulos a quienes podía transmitir sus ideas con la esperanza de que en el futuro habría un cambio de actitudes. La historia le dio la razón si juzgamos por la influencia que tuvo sobre pensadores japoneses y sobre intelectuales y líderes de China moderna.²

La educación para Wang Yang-ming al igual que para sus predecesores incluyendo a su rival Zhu Xi, era el medio por el que se alcanza la perfección moral, el camino de la sabiduría y del cultivo del *tao*. El cultivo del *tao* había sido para la escuela Cheng-Zhu (llamada así por Cheng Yi y Zhu Xi) un intento de desembarazar a la mente humana del elemento material y hacerla lo más parecida posible a la mente moral que existe en un estado ético ideal y pro

² Ver Wing-tsit Ch'an, "Wang Yang-ming; A biography".

viene del Principio.³ La teoría de las dos mentes fue atacada en primer lugar por Lu Hsiang-shan y luego por Wang Yang-ming. Según Wang no existen dos mentes sino dos modalidades de la misma mente. En tanto la mente está oscurecida por deseos egoístas, no puede identificarse con el Principio pero en cuanto se eliminan los deseos egoístas, la mente se identifica con el Principio y se vuelve mente moral. La transformación no ocurre por obedecer una orden que viene desde fuera sino que es la mente la que es en sí misma Principio y se vuelve consciente de su identidad:

No existían dos mentes para empezar. Cuando el maestro Cheng Yi dijo que la mente humana es resultado de deseos egoístas mientras que la mente moral es debida al Principio de la naturaleza, parece que estuviera dividiendo la mente en dos partes... Decir que la mente moral es el amo y que la mente humana obedece, es decir que hay dos mentes. El Principio de la Naturaleza y los deseos egoístas no pueden coexistir. ¿Cómo puede ser entonces el Principio de la naturaleza el amo y que al mismo tiempo le obedezcan los deseos egoístas?⁴

Es fácil ver las consecuencias que tiene para la educación la identificación de la mente y del Principio. Si la meta es permitir que esta identificación se vuelva aparente, estudio y el aprendizaje estarán necesariamente dirigidos hacia la eliminación de los deseos egoístas, hacia el descubrimiento del Principio en uno mismo, hacia una autoeducación mucho más que hacia una investigación de las cosas que están fuera de la mente. Esto significa que la educación sería más bien una formación y no una mera acumulación de conocimientos y que el amor al conocimiento no puede traducir en aprender cualquier cosa sino más bien aprender a conocer la propia mente. En este proceso de aprendizaje, el conocimiento no se puede adquirir desde fuera sino que está ya en nuestra mente, es conocimiento

³ Siu-chi Hung, *Lu Hsiang-shan, A Twelfth Century Chinese Idealist Philosopher*, p. 29.

⁴ *Chuan Xi-lu*, pp. 17-18; Wing-tsit Ch'an, *Instructions for Practical Learning*, p. 17.

innato. A fin de que este conocimiento innato sea revelado, debemos estudiar, y eso significa extender este conocimiento innato hacia todas las cosas a través de un esfuerzo dual, pues no implica solamente aprendizaje sino también acción y la acción es idéntica al conocimiento. El papel del maestro en el proceso del estudio es el de ayudar al alumno a encontrar su propia naturaleza guiándolo inteligentemente, y sin presentarse como una figura austera y autoritaria. En cuanto a los documentos escritos que tradicionalmente constituían la autoridad suprema en el proceso del aprendizaje (los clásicos confucianos), no deben ser descuidados; sin embargo, deben ser estudiados con una mente crítica y sin hacer uso de los comentarios escritos por filósofos de épocas posteriores.

Aprendizaje, estudio e investigación de las cosas

Le gain de notre étude, c'est en
être devenu meilleur et plus sage.
MONTAIGNE, *Essais*, I, XXVI.

Todos pueden aprender, todos pueden volverse sabios. Mencio ya lo había dicho y Lu Xiang-shan afirmó esta igualdad básica de los seres humanos. Dijo: "El universo es mi mente, y mi mente es el universo... En los cuatro mares aparecen sabios y comparten esta mente, comparten este Principio."⁵ Wang Yang-ming está de acuerdo pero reconoce que para algunas personas la identificación con el Principio es un proceso más fácil que para otros debido a dotes naturales. (Aquí Wang no es muy explícito sobre lo que causa esta diferencia ya que no reconoce como Cheng Yi por ejemplo, al elemento material [*qi*] como causa). Mientras se encuentran en el proceso de realizar esta identificación con el Principio, los seres humanos muestran diferentes grados de habilidad al realizar diferentes tareas; sin embargo, cuando se logra un estado total de sabiduría, "la habilidad no se restringe a ninguna cosa en

⁵ Wing-tsit Ch'an, *A Source Book in Chinese Philosophy*, pp. 579-80.

particular".⁶ Ésta es la manera de aceptar la especialización sin por eso rechazar la creencia confuciana de la identidad de una virtud total con un conocimiento universal.

"Todos los estudiosos en el mundo tienen dos caminos. Uno es el camino de la sencillez, el otro es el camino del discurso",⁷ dice Lu Xiang-shan, y Wang Yang-ming agrega "...al enseñar a la gente, el Maestro [Confucio] se preocupó de que pudieran seguir lo que es sencillo y fácil".⁸ La sencillez es el camino seguido por Confucio y por los sabios de antaño pero más adelante esto fue estropeado por una interpretación de lo que constituye el verdadero saber. La gente empezó a concederle demasiada importancia a la recitación y la memorización, y se dedicó a escribir composiciones floridas" y crítica textual absurdamente delada. El aprendizaje se convirtió en un ejercicio que si bien puede ofrecer dinero y fama, no llevará necesariamente a un verdadero cultivo del Camino. El verdadero sentido de la doctrina confuciana se pierde así en un laberinto de discusiones escolásticas y de ataques a escuelas de pensamiento rivales: "En la actualidad los estudiantes no pueden empezar atacando al taoísmo y al budismo; deberían simplemente bien fijarse con más empeño en la doctrina del Maestro".⁹

Cuando Confucio dice que "tener amor al aprendizaje acerca a la sabiduría" no significa que debemos emplear la palabra aprender indiscriminadamente. Hay gente, dice Liu Xiang-shan, que se dedica a perfeccionar habilidades menores y talentos provechosos o bien que son maestros en el arte del engaño y no por eso debemos considerar que están cerca de la sabiduría.¹⁰ Éste es el peligro de haber de todas las cosas objeto de estudio como lo abogaba Wang Xi. En cuanto a Wang, reconoce dos niveles de aprendizaje, uno empírico o "inferior" y otro trascendente o "su-

Chuan Xi-lu, p. 56, *Instructions*, op. cit., p. 48.

Ch'ien Mu, *Zhung-guo Si-xiang shi*, p. 160.

Chuan Xi-lu, p. 226, *Instructions*, op. cit., p. 215.

Ibid., pp. 47-48, y p. 41.

Xiang-shan Xian-sheng quan-ji, zhuan 32. p. 1a-2a.

perior", pero la penetración en el nivel más alto está implícita en el aprendizaje del nivel más bajo. "Todo lo que dijo el Maestro, aunque muy refinado y sutil es también materia de aprendizaje inferior. Un estudiante debe dirigir sus esfuerzos a eso, y la penetración al nivel más alto será consecuencia natural."¹¹ Esto podría dar la impresión de que Wang está abogando al igual que Zhu Xi por un aprendizaje empírico y detallado a fin de aprehender el principio en las cosas. Pero en realidad eso no es más que un modo de señalar que no existen varios niveles de conocimiento independientes sino que todos son modalidades en el proceso de descubrimiento del Principio, que está en nuestra mente. Si hay alguna semejanza con otra escuela en este caso sería más bien con el budismo Chan y no con Zhu Xi.

El aprendizaje es un proceso interno y no una mera acumulación de datos; tampoco es una imitación servil de otros aunque tenga mucho mérito. Aprender implica esfuerzo e intencionalidad, implica un cambio de actitud de la mente y no una mera imitación.¹² Ésta es una idea muy importante, pues se traslada el peso de la autoridad que antes estaba fuera, hacia uno mismo, como se verá cuando se examine el problema de la autoridad. El aprendizaje no es un ejercicio de la memoria sino del entendimiento. En una época en la cual la memorización jugaba un papel primordial dentro del sistema educativo, ésta es una actitud nueva. Sin embargo aún el entendimiento no es suficiente; lo que hay que perseguir es un aprehender de la verdadera esencia de la mente. Wang lo dice muy claramente a uno de sus discípulos: "Si uno meramente entiende lo que lee, no podrá entender claramente su propia esencia original."¹³ Es también inútil cargar la mente con información que no puede ser digerida fácilmente y que no hará más que impedir la llegada a la verdadera meta del conocimiento.

¹¹ *Chuan Xi-lu*, p. 32, *Instructions*, *op. cit.*, pp. 28-29.

¹² *Ibid.*, p. 84, and pp. 70-71.

¹³ *Chuan Xi-lu*, p. 222, *Instructions*, *op. cit.*, p. 213.

Conocer no es aprender en el vacío. Es necesario llevar el conocimiento hacia la acción. "Nadie aprende realmente cosa alguna si no la traduce en acción... En el proceso de aprender no se puede dejar de tener dudas, por eso uno investiga; investigar es aprender, es actuar. Como aún quedan dudas, uno piensa; pensar es aprender, es actuar. Como aún quedan dudas, uno escudriña; escudriñar es aprender, es actuar."¹⁴ Esta cita indica no solamente la relación entre el conocimiento y la acción sino también la necesidad de hacer un esfuerzo en el proceso del aprendizaje y eso nos lleva a la importancia del estudio.

Si la meta del conocimiento es el aprehender el verdadero sentido del principio, ¿no sería suficiente atenerse a la revelación? ¿Cuál sería el objeto del estudio? Pero tanto Lu Xian-shan como Wang Yang-ming ponen gran énfasis sobre el estudio. Lu dice: "En el universo existe el principio concreto. El valor del estudio es el de comprender este principio. Si lo entendemos, el resultado natural es el de acción concreta y de logros concretos."¹⁵ Esta misma preocupación por los resultados se ve en Wang Yang-ming cuyo argumento es que si no estudiamos puede ser un malentendido o un error al empezar y esto tiene resultados desastrosos cuando tratamos de llevar a cabo la acción. Aun el más sabio de los hombres debería persistir el estudio con tenacidad. Cada disciplina ofrece al tipo de conocimiento que es útil; por ejemplo "estudiar la literatura a fondo es aprender a moderarse por las reglas del decoro".¹⁶ Sin embargo el estudio es tan interno como lo es el conocimiento y "estudiar significa entender lo que uno ha visto en su propia mente. No es buscar fuera de la mente".¹⁷ Esto nos da la pauta del método de estudio que no consiste en leer y volver a leer textos nuevos ni tampoco es la mera memorización y la repetición. "Estudiar no es más que autocultivarse".¹⁸

Ibid., p. 114, y p. 100.

Wing-tsit Ch'an, *A Source Book*, *op. cit.*, p. 579.

Chuan Xi-lu, p. 33, *Instructions*, *op. cit.*, p. 29.

Ibid., p. 70, *Instructions*, *op. cit.*, p. 59.

Ibid., p. 70 y p. 58.

Puesto que estudiar es una investigación sobre el Principio, debería realizarse sin tener en cuenta la ganancia ni los beneficios materiales. En este caso ¿qué sucede con la preparación para los exámenes burocráticos? No podemos decir que esta preparación se realiza sin esperanzas de beneficios materiales y el mismo método de preparación no podría estar más alejado del modo ideal de estudiar. Por otro lado el no prepararse para estos exámenes podría ser considerado como un quebrantamiento del principio confuciano de piedad filial o de lealtad hacia el estado al que uno tiene obligación de servir. Wang Yang-ming no ataca este problema de frente ni habla de la necesidad de cambiar el contenido ni el método de los exámenes pero señala maneras de resolver este dilema. Si la voluntad de uno para estudiar es auténtica, los exámenes serán algo mecánico, como cultivar la tierra, algo que hay que hacer y que no interfiere con el verdadero estudio. Es así como la preparación para los exámenes no es considerada como verdadero estudio ni como verdadera fuente de conocimiento sino como algo que a veces no se puede evitar pero que hay que controlar.

"Bo-min preguntó: '¿Cómo puede uno investigar las cosas?' El maestro (Lu Xiang-shan) dijo: 'Investiga el Principio de las cosas.' Bo-min dijo: 'Las diez mil cosas bajo el Cielo son demasiado numerosas, ¿cómo podemos examinarlas exhaustivamente?' El maestro replicó: 'Las diez mil cosas ya están completas en nosotros. Es únicamente necesario aprehender su Principio.'"¹⁹ La investigación de las cosas tan ponderada por Zhu Xi adquiere un sentido nuevo con Lu Xiang-shan, y más adelante Wang Yang-ming apunta hacia la misma dirección. Cuenta una experiencia, casi una revelación que tuvo después del tercer año de su exilio en el sur. Es allí donde repentinamente se dio cuenta que la investigación de las cosas debe ser realizada en el propio cuerpo y en la mente propia y que fuera de eso no hay nada que investigar. No cabe aquí discutir las impli-

¹⁹ Huang, *op. cit.*, p. 31.

aciones ontológicas de esta creencia que ha sido considerada como indicación del idealismo subjetivo de Wang Yang-ming. De cualquier manera debemos ver eso en relación con los esfuerzos que hizo Wang en su juventud para investigar en toda su anchura y profundidad al mundo exterior, tarea que encontró imposible. Eso lo llevó primero a explorar otras escuelas de pensamiento sin obtener resultados positivos. Finalmente volvió al confucianismo recordando el Principio que para Zhu Xi se encontraba en la una de las cosas, a la mente propia, encontrando así un atajo a la investigación total de las cosas. En general pocas pruebas de un subjetivismo total tipo Berkeley: negaría la existencia misma de la materia. Cuando Wang dice que una montaña existe porque la vemos, está mandando de una manera sencilla y directa lo que los filósofos europeos discutirán más adelante utilizando un vocabulario más complicado, es decir, que los objetos existen en cuanto son objetos de conocimiento para alguien. Si se trata de una investigación más tradicional de las cosas lo que aquí interesa es ver qué lugar podría tener en la elaboración de un programa de estudios concebido por Wang Yang-ming. Wang no la deja totalmente de lado y en una carta se defiende contra la acusación de que se olvida totalmente lo externo. Cree que si abandona totalmente el comentario, el estudio y la discusión no le está haciendo justicia al confucianismo y caería "en los excesos de una contemplación sin vida del budismo y del taoísmo, en el vacío y el silencio... (sin) considerar las variaciones cambiantes de los asuntos humanos y el principio de las cosas".²⁰ La investigación tradicional de las cosas puede realizarse una vez establecidas las prioridades. La primera prioridad debe ser la de investigar la esencia de las cosas pero "no pienso abandonar totalmente los nombres, las variedades, y los principios de las cosas. Únicamente señalo que si conocemos las prioridades, podemos volvernos al Camino".²¹

²⁰ *Huan Xi-lu*, p. 169, *Instructions*, *op. cit.*, p. 162.
²¹ *Ibid.*, p. 56 y p. 47.

Conocimiento

Le vrai miroir de nos discours
est le cours de notre vie.
MONTAIGNE, *Essais*, I, XXVI

El propósito del estudio y del aprendizaje es volverse sabio. Sin embargo ser sabio no es sinónimo de posesión de información. Tal y como lo había indicado Lu Xiang-shan los reyes antiguos Yao y Shun no habían leído mucho y sin embargo eran sabios. Puesto que ser sabio no significa tener un tipo de cultura libresca, debe significar conocer los principios morales. Si este conocimiento no es adquirido por los libros, ¿dónde se adquiere? No se adquiere en ningún lado, dice Wang Yang-ming, sino que está ya en la mente, es innato.

Es evidente que cosas como los nombres y las variedades de las ceremonias y la música nada tienen que ver con el esfuerzo de volverse sabios. Puesto que cuando decimos que un sabio nace con el conocimiento indicamos que posee el principio moral y no cosas como los nombres y las variedades de ceremonias y la música, entonces conocer por el estudio significa estudiar y conocer los principios morales solamente, aprender trabajando duramente, significa aprender con trabajo duro estos principios morales solamente.²²

El conocimiento innato nos es revelado en muchas ocasiones y con suficiente frecuencia para que seamos conscientes de su existencia. Lo que caracteriza este conocimiento innato es su capacidad de diferenciar entre el bien y el mal, y así además de ser conocimiento innato es conocimiento moral. Wang Yang-ming lo llama *liang-zhi*. El *liang-zhi* "conoce inmediatamente lo bueno y lo malo de las ideas en la soledad con una certeza interna y sin mayor reflexión";²³ al mismo tiempo no es privilegio de cierto tipo de personas únicamente, sino que se encuentra en todos.

²² *Ibid.*, p. 129 y p. 117.

²³ Tang Chun-i, *op. cit.*, p. 104.

Una vez aceptada la teoría del *liang-zhi*, aprender es simplemente seguirlo, comprenderlo, vivir según sus normas. Una vez más Wang ataca directamente el mundo intelectual de su época que estaba demasiado preocupado en estudio externo, demasiado preocupado con posición social y ganancia, demasiado superficial en su comprensión del confucianismo. Haciendo del *liang-zhi* un elemento común a todos los seres humanos hace que el proceso del aprendizaje se vuelva técnicamente más sencillo requiriendo sin embargo un mayor sentido de responsabilidad. Es comprensible que Wang haya irritado a varios de sus contemporáneos y también a muchos intelectuales de épocas posteriores negando el valor de lo que habían adquirido en muchos años de esfuerzo.

La posesión del *liang-zhi* es común a todos los seres humanos pero en algunos está opacado por deseos egoístas que le impiden revelarse. Sin embargo, aun si el *liang-zhi* se hace totalmente evidente pero no se realizara en una acción no tendría ningún valor. El primer paso es pues "la extensión del *liang-zhi*" a todas y cada una de las cosas. Así nos encontramos con uno de los problemas más difíciles que es el explicar qué entiende Wang Yang-ming "extensión". El término fue usado antes por Cheng Yi quien dice que "la extensión del conocimiento está en la investigación de las cosas", y por Zhu Xi quien explica que eso significa que debemos examinar cada una de las cosas hasta conocer totalmente el principio que las rige. Después de un esfuerzo sostenido por entender cada cosa se llega a un conocimiento general y a una iluminación. Es como partiendo desde fuera se llega al conocimiento interno pero que para Zhu Xi al igual que todos los confucianos es conocimiento moral. Para Wang Yang-ming no es la multiplicidad de principios en las cosas para entender. Lo que en realidad debemos llegar a conocer es a la propia mente, pues el conocimiento está en nosotros. Es este conocimiento que además es conocimiento del *liang-zhi*, el que extendemos en el mundo con-

creto de la acción haciéndolo válido en cada una de las cosas. Este paso de conocimiento a acción, o mejor dicho esta identidad de conocimiento y acción es una de las innovaciones más interesantes de Wang Yang-ming, pero también uno de sus principios más difíciles de explicar. La extensión del *liang-zhi* es la base de la sinceridad de la voluntad; sin ella ninguna acción puede ser moral.

Si el conocimiento innato de nuestra mente no puede ser extendido a lo máximo, entonces aunque sepamos que debemos amar el bien, no podemos sinceramente amarlo, y aunque sepamos que debemos odiar el mal, no podemos sinceramente y concretamente odiarlo. ¿Cómo puede la mera voluntad ser sincera? Por lo tanto, la extensión del conocimiento es el fundamento de la sinceridad de la voluntad.²⁴

Una vez adquirido el conocimiento completo y correcto, nuestras acciones serán morales.

Si el *liang-zhi* es la esencia misma de nuestra mente es a la vez Principio. "Entonces si el conocimiento innato de nuestra mente como Principio se realiza en todas y cada una de las cosas, el principio de todas las cosas se une en uno solo. Esta realización del conocimiento innato de nuestra mente es la 'extensión del conocimiento' y la unión de los principios de todas las cosas en uno solo es la 'investigación de las cosas'." ²⁵ Aquí tenemos otro aspecto de la "investigación de las cosas". Es parecida a la "investigación" de Zhu Xi en cuanto es también investigación del Principio, pero para Zhu Xi cada una de las cosas tiene su principio y el verdadero conocimiento implica una investigación completa de cada cosa. Igualando el principio en cada una de las cosas con el Principio en nuestra mente, Wang Yang-ming una vez más pone énfasis sobre el conocimiento interno y no sobre la investigación enciclopédica. Es así como Wang Yang-ming es para Zhu Xi lo que fue Montaigne para Rabelais.

²⁴ *Chuan Xi-lu*, p. 262, *Instructions*, *op. cit.*, p. 248.

²⁵ Yamai, Yō, "'xin ji li', 'Zhi xing he yi', 'Zhi liang Zhi' no imi" p. 130.

A pesar de hacer de la investigación de las cosas algo interno, Wang Yang-ming no preconiza una actitud pasiva contemplativa en el proceso de la adquisición del conocimiento. "Nunca he prevenido a la gente en contra de la investigación del principio de las cosas a lo máximo ni los he instado a que vivan en profunda reclusión, sentados y no haciendo nada."²⁶ Además, como ya hemos mencionado, Wang sostiene que conocimiento y acción son una sola cosa. En esto Hua Yol Jung ve una condena al escolasticismo y una semejanza de la filosofía de Wang con la fenomenología existencial.²⁷ Siendo él mismo un hombre de acción, Wang tenía una antipatía instintiva por la pasividad y defiende filosóficamente lo que él mismo predicó en el ejemplo de su propia vida. "El conocimiento es el principio de la acción y la acción es lo que completa al conocimiento. Aprender a ser sabio implica un solo esfuerzo. El conocimiento y la acción no pueden ser separados."²⁸ El sentido de "conocimiento" es obviamente muy especial, no trata del conocimiento como actividad intelectual, no es conocimiento adquirido por la experiencia o por el estudio, sino más bien un sentimiento, una revelación del verdadero sentido del bien y del mal, y por ende un estímulo para la acción.²⁹ En cuanto a la acción, no es simplemente llevar a cabo una actividad sino también sentir, juzgar, comportarse. Una aseveración sin experimentar no puede ser entendida, sea un mal olor o la piedad filial, a la vez al experimentar algo, al entenderlo, se está actuando. Cuando percibe un mal olor (conocimiento) se le odia (acción); al estar percibiendo el mal olor se le está odiando y no se espera que una cosa siga a la otra.³⁰

²⁶ Chuan Xi-lu, p. 116, *Instructions, op. cit.*, p. 103.

²⁷ Hua Yol Jung, *op. cit.*

²⁸ Chuan Xi-lu, p. 33, *Instructions, op. cit.*, p. 30.

²⁹ Chuan Xi-lu, *Instructions*, pp. 11-12.

³⁰ David Nivison. "The Problem of 'Knowledge' and 'Action' in Chinese Thought since Wang Yang-ming", p. 120.

Autoridad

Qu'il lui fasse tout passer par l'étamine, et ne loge rien en sa tête par simple autorité et à crédit... Car s'il embrasse les opinions de Xenophon et de Platon par son propre discours, ce ne seront plus les leurs, ce seront les siennes.

MONTAIGNE, *Essais*, I, XXVI.

Uno de los aspectos más interesantes de la escuela Lu Wang es su manera de tratar la autoridad de lo que hasta entonces había sido aceptado como enseñanza ortodoxa. Lu Xiang-shan al hablar de los clásicos ve el problema desde dos puntos de vista. Cuál es su valor como guía para nuestro estudio y conducta y cuál es la mejor manera de estudiarlos. En el primer caso insta a sus discípulos a apoyarse primero en sus propios criterios y de poner a prueba a los clásicos con sus propios juicios de la verdad y de la rectitud. "Si hay (partes de un libro) que no son consistentes con el *li*, aunque fueran únicamente dos o tres partes así, no sería justo aceptarlo. ¿Cómo podríamos tenerle confianza?"⁸¹ Los libros de la antigüedad deben ser medidos por el *li* (la virtud confuciana de la conducta decorosa), porque entre otras cosas pueden ser falsificaciones. Lo que no puede ser falsificado es el *li* mismo y puede ser utilizado como un criterio fidedigno para medir la autenticidad. Para poder hacerlo, es necesario afirmar primero la capacidad propia de juicio: "Establécete y respétate. No sigas los pasos; no estudies las palabras de otros."⁸² Eso puede ser aplicado también a cualquier doctrina contemporánea que no debería ser seguida sin antes ser evaluada. Una vez que hemos llegado a un alto grado de seguridad los clásicos servirán para reforzar nuestro punto de vista. La afirmación más audaz de Lu Xiang-shan es la siguiente: "Si en el estudio conozco lo fundamental, entonces los Seis Clásicos son (meramente) mis notas a pie de página."⁸³

⁸¹ Huang, *op. cit.*, p. 70.

⁸² *Ibid.*, p. 65.

⁸³ Wing-tsit Ch'an, *A Source Book*, *op. cit.*, p. 580. Lu menciona seis

El segundo punto que examina Lu Xiang-shan se refiere al trato que se le ha dado a los clásicos. Probablemente pensando en los comentarios de Zhu Xi ataca resueltamente la abundancia de interpretaciones y de comentarios. Para él la mayoría de las veces los escritos de los antiguos son claros en sí y no necesitan de mayores explicaciones.³⁴ Da varios ejemplos de lo que considera evidente y que sin embargo en el curso de la historia ha merecido una absurda proliferación de "explicaciones":

Quando leo, únicamente me fijo en lo que está escrito y las palabras de los sabios son claras por sí mismas. Tomemos como ejemplo el dicho "Los jóvenes deben ser filiales cuando están en la casa y respetuosos hacia sus mayores cuando están lejos de la casa." Esto obviamente significa que cuando está uno en la casa debe ser filial y cuando está uno fuera debe ser respetuoso. —¿Qué necesidad hay de comentarios? Los estudiantes han agotado sus fuerzas por ellos y así su carga se ha vuelto aún más pesada.³⁵

La autoconfianza es también muy importante para Wang Yang-ming. Tener fe en un maestro es importante pero no tanto como para justificar el seguirlo sin juicio. "Es bueno tener una fe profunda pero no es tan real ni concreto como buscar en sí mismo."³⁶ La tradición nos da ejemplos de nombres de mérito que buscaron la verdad por sí mismos y como lo hizo el discípulo de Confucio, Zeng Zi. Mucho gente se conforma con aceptar sin siquiera entender la enseñanza de un maestro. Los que de verdad valen han hecho eso y hasta Zhu Xi con todo su respeto por Cheng no lo aceptó incondicionalmente. Los que han seguido a Zhu Xi ciegamente no le hacen en verdad justicia. Aceptar la autoridad de otros sin espíritu crítico no es justo aun cuando este otro sea Confucio mismo. "Si las palabras son

os tomando en consideración el clásico de música que se perdió. Ya existía ni en tiempos de Lu; es por eso que tanto él como Wang se en a cinco y a veces a seis libros clásicos.

³⁴ *Lu-Shan Xian-shang quan-jí*, zhuan 32, p. 18.

³⁵ Wing-Tsit Ch'an, *A Source Book*, op. cit., p. 584.

³⁶ *Chuan Xi-lu*, p. 13, *Instructions*, op. cit., p. 12.

examinadas por la mente y me parecen equivocadas, aunque hayan salido de la boca de Confucio no osaría aceptarlas como correctas.”³⁷ La misma actitud se debe de tener al leer libros; no deberíamos dar a sus palabras preferencia sobre un verdadero entendimiento de nuestra mente.

La actitud de Wang Yang-ming hacia los clásicos se relaciona estrechamente no sólo con su actitud hacia la autoridad sino también con sus ideas sobre la historia y el valor de la tradición escrita.

Los Cinco Libros Clásicos son también historia y nada más. El principio de la historia es el de distinguir entre el bien y el mal y de dar instrucciones para hacer el bien y evitar el mal. Los Clásicos retienen aquellos hechos que son buenos y útiles para la instrucción a fin de que sirvan de modelos para nosotros. En cuanto a los hechos que son malos pero que pueden servirnos de advertencia, retienen la parte de advertencia pero eliminan el hecho mismo para prevenir la maldad.³⁸

Esto constituye aparentemente la idea tradicional china de la historia, pero Wang Yang-ming desarrolla un argumento más complejo para atacar la cantidad de escritos aparecidos después de que Confucio editó los Clásicos. Confucio debió realizar esta tarea para ilustrar a la gente sobre la doctrina y para ayudar a rectificar sus mentes. Temía que la abundancia de los escritos distraerían a la gente en su búsqueda de la verdadera doctrina y su primera preocupación fue la de ser tan sencillo y directo y tan apegado al original como fuera posible. Wang insiste en que Confucio no fue el autor original ni siquiera de los *Anales de Primavera y de Otoño*, sino más bien un editor que se apegó al texto original suprimiendo repeticiones y simplificando donde fuera necesario.

Es así como lo que hizo fue reducir y no agregar. Cuando Confucio transmitía los Seis Clásicos, temía que escritos superfluos crearan el caos en el mundo y sin perder tiempo hizo

³⁷ *Ibid.*, p. 167 y p. 159.

³⁸ *Ibid.*, p. 25 y p. 23.

a los Clásicos sencillos para que la gente evitara las palabras superfluas y encontrara su verdadero sentido; no tenía intención de enseñar a través de meras palabras.³⁹

Cuando menciona la quema de libros del primer emperador de Qin parece que Wang Yang-ming no deplora mucho su eliminación aunque piensa que no debía haber quemado a los Clásicos. . . . Lo que se produjo más adelante, a partir de la dinastía Han es también abundante y a veces redundante. Wang desearía que hubiese otro buen editor que hiciera con todos estos libros lo que Confucio hizo con los Clásicos. ¿Por qué deberían dejar de existir la mayoría de estos libros? Precisamente porque no conservan la distinción entre el bien y el mal, son superficiales y a veces meras palabras. Confucio desconfiaba de las palabras y tenía una marcada inclinación por la práctica, odiaba las composiciones floridas” y favorecía la simplicidad.

Es claro que el Confucio descrito por Wang está lleno de las ideas de Wang. Usar a la autoridad misma para combatir a la autoridad no era nada nuevo en China y no eliminaría esta práctica con Wang Yang-ming. También es posible que Wang creyera sinceramente que la verdadera intención de Confucio había sido distorsionada de la misma manera que las intenciones de Zhu Xi habían sido mal entendidas. El respeto que Wang Yang-ming tenía por Zhu es sin duda alguna genuino y su esfuerzo de aproximar ideas de Zhu Xi a las suyas puede obedecer a una verdadera convicción de que Zhu Xi había sido mal interpretado y no como muchos han pensado, una manera conveniente de escapar de la acusación de heterodoxia. El todo de Zhu Xi posiblemente no fuese el ideal pero no un estudio superficial y sin importancia; son más bien discípulos de Zhu Xi los que son atacados por Wang Yang-ming. Lamentablemente eran ellos los que dominaban el escenario intelectual de la época y eran además responsables por el sistema inadecuado de educación que estaba en la memorización, la recitación y la poca apli-

cación del juicio crítico. Wang no solamente tiene un gran desprecio por ellos sino que los considera muy peligrosos y les atribuye la mayoría de los males de la época.

La razón por la cual el mundo no está en orden es porque los escritos superficiales están proliferando y la acción concreta está declinando... Ellos (los intelectuales) confunden la inteligencia de la gente y entorpecen sus sentidos, y es así como la gente dedica todo su tiempo y energía en competir en escritos convencionales y composiciones floridas a fin de adquirir fama. Ya no recuerdan que existen cosas como honrar lo fundamental, valorar la verdad y regresar a la simplicidad y la pureza. Todos los problemas empezaron con los que escribieron (extensa y superficialmente).⁴⁰

Lo que podemos concluir de la actitud de Wang hacia los Clásicos es que aparentemente no podía desprenderse completamente de la tradición escrita del pasado pero que la aceptaba con reservas. No cree que por eso está desvirtuando a Confucio, puesto que "si la doctrina hubiera brillado en todo el mundo no habría necesidad de transmitir los Seis Clásicos. Confucio los condensó y los transmitió solamente porque tuvo que hacerlo".⁴¹ Al mismo tiempo, insistiendo sobre la autoconfianza, el cultivo interno y la simplicidad, desconfiando del discurso y poniendo énfasis sobre la acción, está negando todo el sistema de aprendizaje de su época. La actitud que preconiza Wang no podía ser contemplada en el sistema tradicional de educación. Es así como la verdadera revolución de Wang Yang-ming en contra de la autoridad se encuentra en sus ideas de la enseñanza.

Enseñanza

A un enfant de maison qui recherche les lettres, non pour le gain... ni tant pour les commodités externes que pour les siennes propres, et pour s'enrichir et pager au dedans, ayant plutôt envie d'en

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, p. 19 y p. 18.

tirer un habile homme qu'un homme savant, je voudrais aussi qu'on fut soigneux de lui choisir un conducteur qui eut plutôt la tête bien faite que bien pleine, et qu'on lui requit tous les deux mais plus les moeurs et l'entendement que la science.

MONTAIGNE, *Essais*, I, XXVI.

Aunque Wang Yang-ming no fue precisamente un reformador social, su profunda convicción de la necesidad de un cambio desde dentro lo transformó en educador convencido, maestro y fundador de academias.⁴² Sus ideas sobre la enseñanza son ágiles, estimulantes y muy avanzadas. El testimonio de sus estudiantes le hace aparecer como un maestro con magnetismo que atraía siempre centenares de discípulos aun en circunstancias muy adversas. Huang Mian-zhi nos dice: "Desde el segundo año del reino Jia-ning (1523) la gente que lo rodeaba era tanta que debían entorse hombro con hombro... A veces diez personas se alojaban en una sola habitación donde comían todos juntos. En la noche, no había espacio para dormir y se turnaban para sentarse y los cantos duraban hasta la madrugada."⁴³ El mismo discípulo tratando de transmitir el efecto de las enseñanzas del maestro sobre los estudiantes dice que se puede expresar únicamente diciendo que después de oírle todos "bailaban de alegría".

Precisamente la alegría es el elemento fundamental que Wang quiere introducir en su sistema de educación. La falta de que para aprender hay que sufrir ha generado una multitud de actitudes sobre la enseñanza cuyos resultados sienten aún en nuestra época. Aprender con alegría es el ideal reciente y que aún no ha sido realizado en la mayoría de las instituciones de enseñanza del mundo. Wang

⁴² Ver Wm. Theodore de Bary, "Individualism and Humanitarianism in Late Ming Thought", en *Self and Society in Ming Thought* y John Hill, "Academies and Politics in the Ming Dynasty", en C. Hucker ed., *Chinese Government in Ming Times*.

⁴³ *Chuan Xi-lu*, p. 259, *Instructions*, op. cit., p. 245.

nos da una descripción de lo que eran las escuelas en sus tiempos:

...En las generaciones recientes los maestros de los jóvenes únicamente los supervisan todos los días cuando recitan frases y oraciones y practican para los exámenes burocráticos. Ponen énfasis sobre las restricciones y la disciplina en vez de dirigir a los alumnos hacia el ejercicio del decoro. Ponen en relieve la inteligencia en vez de la bondad. Azotan a los estudiantes y los atan con cuerdas tratándolos así como prisioneros. Los jóvenes consideran a la escuela como una prisión y no quieren entrar. Consideran a sus maestros como enemigos y no los quieren ver.⁴⁴

Es éste un sistema cruel y enajenante que por lo general no produce seres humanos valiosos. Transforma a los estudiantes en individuos mansos y faltos de imaginación o bien los vuelve personas embusteras y crueles. Los niños, dice Wang Yang-ming con una comprensión no muy común en su época, quieren jugar y ser libres. Puesto que la enseñanza es imponer algo sobre el niño, debe ser realizada de manera que pueda llamar su atención y tomar en cuenta sus necesidades. Por ejemplo enseñarles a cantar será una manera de descargar energía, aprender modales será una ocasión para hacer ejercicio físico, y leer puede convertirse en un entrenamiento de la concentración. Todo eso debe ser hecho gradualmente y tomando en cuenta la capacidad de cada alumno "para que siempre pueda tener un exceso de energía y de fuerza y no sufra ni se sienta cansado sino tenga la bella sensación de estar cómodo consigo mismo".⁴⁵ La cantidad nunca debe ser la preocupación del aprendizaje, sino la capacidad de juzgar lo que se está aprendiendo. En un sistema como éste en el cual el estudiante es tratado con gentileza y comprensión habrá individuos que serán no solamente morales sino también felices y alegres.

¿Cuál es el papel del maestro en este sistema donde se hace más hincapié en la autosuficiencia que en la autoridad? Lu Xiang-shan ya había dicho: "Un estudioso debe

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 188-189 y pp. 183-184.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 190 y p. 185.

primero afirmar su voluntad, después de haber afirmado su voluntad debe ponerse en contacto con un maestro inteligente." ⁴⁶ ¿Qué es lo que hace un maestro inteligente? Guía y señala hacia el camino correcto, discute y hace que el alumno formule su propia verdad, le estimula y a veces le hace sobresaltarse. "Debes encontrar el camino por ti mismo. No tengo otro método que ofrecer", ⁴⁷ dice Wang Yang-ming.

Si consideramos que la educación es el instrumento más poderoso para influir sobre las ideas y actitudes, y si pensamos en la importancia que la educación ha tenido siempre en China, nos damos cuenta cuán revolucionario y avanzado fue Wang Yang-ming. Es verdad que no elaboró un programa educativo detallado y habló poco sobre el contenido de los programas de enseñanza. Insinuó la necesidad de desarrollar aptitudes especiales, expresó la esperanza de que se hiciera una síntesis y una reforma de los textos en vigor y señaló la necesidad de hacer ejercicio físico. En el terreno del método de la enseñanza y del estudio es donde Wang fue más explícito. Tal vez pensaba que una mente crítica y con poder de discriminación podía ser extractada a cualquier tipo de texto y aun así sacar provecho de él o por lo menos podría permanecer incorrupta. Probablemente advirtió muy pronto que cualquier reforma externa de textos y de programas es inútil sin una reforma interna. Las prioridades en el cambio se volvieron problemas vitales en la China del siglo XIX y del siglo XX y es precisamente cuando comenzó a sentirse la influencia de Wang Yang-ming.

OBRAS CONSULTADAS

ROS

- Wang Yang-ming, Wing-tsit, *Instructions for Practical Living and Other Neo Confucian Writings by Wang Yang-ming*, New York and London, Columbia University Press, 1963.
 - *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1963.

⁴⁶ Huang, *op. cit.*, p. 58.

⁴⁷ Chuan Xi-lu, p. 237, *Instructions, op. cit.*, p. 224.

- Chang, Carsun, *The Development of Neo-Confucian Thought*, New York, Bookman Associates, 1957.
- *Wang Yang-ming: Idealist Philosopher of Sixteenth Century China*, New York, St. John's University Press, 1962.
- Ch'ien Mu, *Zhong-guo Si-xiang shi*, Taipei, Zhong-hua Wu-hua Chu-ban Xi-ye-xi, 1963.
- Chuan Xi-lu*, Taipei, Taiwan Shang-wu Yin-shu-guan, 1965.
- Fung, Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1952-1953.
- Huang Siu-chi, *Lu Hsiang-shan, A Twelfth Century Chinese Idealist Philosopher*, American Oriental Society New Haven, 1944.
- Mou Tsung-san, *Jie-xue-de Te-ji*, Hong Kong, Ren-shang chu-ban-she, 1963.
- Xiang-shan xian-shang quan-ji*, Si-bu cong-kan 218.

ARTICULOS

- Ch'an Wing-tsit, "Wang Yang-ming: Western Studies and an Annotated Bibliography". *Philosophy East and West*, 1972, pp. 75-92.
- "Wang Yang-ming: A Biography". *Philosophy East and West*, 1972, pp. 63-74.
- De Bary, William Theodore, "Individualism and Humanitarianism in Late Ming Thought". En *Self and Society in Ming Thought*, New York, Columbia University Press, 1970.
- Iki, Hiroyuki, "Wang Yang-ming's Doctrine of Innate Knowledge of the Good". *Philosophy East and West* 11, 1961-1962, pp. 27-44.
- Jung, Hwa Yol, "Wang Yan-ming and Existential Phenomenology". *International Philosophical Quarterly* 5, 1965, pp. 612-636.
- Meskill, John, "Academies and Politics in the Ming Dynasty". En Charles Hucker ed. *Chinese Government in Ming Times: Seven Studies*. New York, Columbia University Press, 1969.
- Nivison, David S., "The Problem of 'Thought' and 'Action' in Chinese Thought since Wang Yang-ming". En Arthur Wright, ed., *Studies in Chinese Thought*, Chicago, The University of Chicago Press, 1967, pp. 112-145.
- Tang Chun-i, "The Development of the Concept of Moral Mind from Wang Yang-ming to Wang Chi". En de Bary ed. *Self and Society in Ming Thought*, New York, Columbia University Press, 1970, pp. 93-120.
- Yamai Yō, "Xin ji li' 'Zhi xing he yi' 'zhi liang zhi' no imi" *The Nippon-chugaku-gaikkai-hō*, 22, 1970, pp. 119-140.