

DOI 10.3994/RIEAO.2008.01.011

Revista Iberoamericana de Estudios de Asia Oriental (2008) 1: 11-21

**EL ANÁLISIS DE LA INTUICIÓN
TAOÍSTA EN EL PENSADOR CHINO
MOU ZONGSAN 牟宗三
(1909-1995)**

Jean-Claude Pastor

Resumen: Este artículo trata sobre el estudio y la investigación de la intuición taoísta en Mou Zongsan. El objetivo es mostrar cómo este pensador chino contemporáneo integra diferentes tradiciones filosóficas (filosofía occidental, taoísmo, budismo, confucianismo), para redefinir y contextualizar el concepto de intuición filosófica dentro del marco del neoconfucianismo chino contemporáneo.

Abstract: This paper analyses Mou Zongsan's idea of Taoist intuition. The aim is to show how this contemporary Chinese philosopher integrates different traditions (Western Philosophy, Taoism, Budism, Confucianism) to redefine and to put in context the concept of philosophical intuition within the framework of contemporary Chinese Neoconfucianism.

Mou Zongsan nació en Shangdong, China, en 1909 y vivió entre Taiwán y Hong Kong de 1949 hasta su muerte, en 1995 en Taiwán. Es una de las máximas figuras del pensamiento chino contemporáneo y puede ser considerado uno de los principales representantes del neoconfucianismo contemporáneo, movimiento que comenzó a desarrollarse a

Jean-Claude Pastor es maître de conférences en la Université Michel de Montaigne, Burdeos (Francia).

principios del siglo XX. Fue lector de Hegel, Russell, Wittgenstein y Kant, del cual tradujo a la lengua china las tres Críticas. Su labor fundamental ha sido la de resituar la antigua cultura china en el corazón de la cultura moderna, sobre la base de un encuentro entre las tradiciones confuciana, taoísta y budista, así como la integración de la filosofía occidental, especialmente la de Kant (1724-1804) y la de Heidegger (1889-1976), junto con la integración de otros sistemas, tales como la ciencia moderna y la democracia¹.

Mou Zongsan es una de las más grandes figuras del neoconfucianismo contemporáneo o nuevo confucianismo². Este pensador, que ha considerado al hombre como ser capaz de “infinitud” (無限 *wuxian*), ha salvaguardado, en una tarea inmensa y valiente, el pensamiento chino, con el fin de integrarlo dentro de un verdadero discurso filosófico, que no tiene nada que envidiar al desarrollado en Occidente. Muy al contrario de lo que hizo Kant, Mou Zongsan afirma que la “intuición intelectual” (智的直覺 *zhi de zhijue*), dentro del marco de lo que va a denominar una “ontología del desapego” (無執的存有論 *wuzhi de cunyoulun*), constituye el instrumento de esta infinitud. El autor llega, incluso, a afirmar que toda la tradición del pensamiento chino, ya sea confucianista, taoísta o budista, recurre a esta intuición intelectual que está en el núcleo del discurso del perfeccionamiento de sí mismo. Sabemos que, para Kant, la metafísica sólo se puede admitir como Ciencia cuando se ejerce dentro de los límites de la experiencia sensible porque, de lo contrario, se trata de un *schärmerei*, es decir, extravío. Para Mou Zongsan, sin embargo, el acceso a lo suprasensible forma parte integrante de la experiencia “metafísica”, e incluso constituye la condición *sine qua non* para llevar a cabo la auto-transformación que permitirá al individuo alcanzar la Iluminación y la unión con el Universo.

Al contrario de Kant, que consideraba la intuición intelectual como problemática, porque solamente podía

pertenecer a un entendimiento originario y de orden divino (*intellectus archetypus*), Mou Zongsan considera al hombre como ser capaz de “infinitud” y, por lo tanto, apto para realizar la “experiencia” de lo suprasensible, de la dimensión “no-manifestada” (無 *wu*) de la realidad. Nuestro filósofo demuestra un gran interés por el concepto filosófico de 無 *wu*, que va a permitirle mostrar que el espíritu es capaz de funcionar fuera del marco habitual de la representación de la epistemología clásica. En efecto, según Mou Zongsan, la dimensión no-manifestada de la realidad, siendo animada por un tropismo que le incita a manifestarse de una manera incesante, no tiene ninguna necesidad de establecer un objeto para que esta tendencia se produzca. Mientras que, de manera general, el espíritu tiende a producir conceptos en relación con objetos, lo que Mou Zongsan llama “creatividad” (創造性 *chuangzaoxing*) se produce cuando el movimiento tendencial (微向 *yaoxiang*) y dinámico del espíritu aparece sin necesidad de relación con un objeto. Se trata, en cierto modo, de un movimiento empático que permite romper el círculo de la finitud y de alcanzar la “infinitud”: lo Absoluto. Este tipo de conocimiento, que Mou Zongsan califica de “sutil” (玄 *xuan*) e identifica con un “no-conocimiento” (無知之知 *wuzhi zhi zhi*), procede por “disminución” y “reducción”, tal y como se afirma en el *Dao de jing* de Lao Zi³. La meta última de este “no-conocimiento” es alcanzar un estado de perfecta autonomía y disponibilidad que le permita aprehender el “resorte celeste” (天機 *tianji*) y unirse al “flujo incesante de la gran transformación” que anima el Universo. Esta es la meta suprema del Hombre Verdadero en el seno de la tradición taoísta, según nos dice Mou Zongsan.

Es evidente que nuestro pensador se desmarca del criticismo kantiano cuando evoca la posibilidad para el espíritu humano de salir del marco de la representación y encaminarse hacia lo incondicionado. Sin embargo, no sería quizás inútil recordar que en el pensamiento chino – ya sea confucianista o taoísta – la idea de la finitud no tiene nada que ver con el pensamiento *pascaliano*, ya que no tiene como

horizonte la muerte o la perfección divina, ni con el pensamiento kantiano, ya que no corta el paso de lo incondicionado a la razón teórica, debido a las limitaciones propias del entendimiento y de la sensibilidad. Para los taoístas, y para la tradición china en general, no se trata del problema de la “finitud”, en el sentido occidental del término, sino, más bien, de la limitación del conocimiento sensible que no puede percibir lo invisible y que, por consiguiente, no nos permite un acceso a lo incondicionado, que abarca las estructuras primordiales del Universo. Entre el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual, no hay una diferencia de naturaleza, sino de grado. A esto hay que añadir que la idea de finitud apela a la de sujeto, la cual no ha tenido el mismo desarrollo en China que en Occidente. En China, la ausencia desde el principio de trascendencia de orden divino y de separación entre lo sensible y lo suprasensible, no ha establecido condiciones propicias para el desarrollo de un verdadero “yo-sujeto” o de un yo sustancial. El proceso según el cual se ha constituido la identidad ontológica del sujeto chino no es muy fácil de describir. Hasta la llegada del budismo que enfrenta el problema del sujeto de una manera más bien negativa, con su teoría de los agregados que constituyen un “yo” impermanente, el problema de la individuación no dará lugar a una reflexión profunda y sistemática, en concreto, dentro del marco del pensamiento chino, donde no ha existido nunca un análisis de tipo cartesiano que le haya permitido elaborar una teoría del sujeto en la que la duda metódica hubiese reforzado la identidad subjetiva del ser pensante que se hubiese hecho sustancia. Tampoco ha permitido el nacimiento de un criticismo que hubiese establecido una finitud radical de la razón teórica, haciendo imposible el acceso a lo incondicionado, dominio reservado a Dios.

Por otra parte, se puede decir que la tradición china no ha desarrollado tampoco un equivalente de una “metafísica de la subjetividad” que hubiese permitido el desarrollo de una *egología*, como lo hicieron Descartes o Husserl. De una manera general, y la llegada del budismo reforzará esta

tendencia, el pensamiento chino ha considerado siempre el “yo” como una instancia psíquica inestable, ya que está sometida a las fluctuaciones incesantes de la formación de las *ideaciones* inducidas por el contacto del espíritu con la realidad exterior a través de los sentidos. Son estos últimos los que provocan el extravío, turbando el espíritu, lo que nos recuerda la *Dissertatio* de 1770 de Kant, donde se trata justamente de evitar la contaminación del entendimiento por la sensibilidad.

En el *Zhuangzi*, nos explica Mou Zongsan, es cuando el hombre se sumerge en la dimensión trivial del mundo, cuando su espíritu se “determina” (成心 *chengxin*) y se estructura para dar nacimiento al “yo psicológico” (心理我 *xinli wo*), el cual no tiene ninguna realidad estable, porque está en perpetuo movimiento dentro de la esfera de la experiencia mundana. Según nuestro filósofo, son el “desencanto existencial” y la “pérdida del Tao” los que han dado lugar al “espíritu determinado” (成心 *chengxin*), tal como lo entiende el taoísta Zhuang Zi. Y este espíritu, considerado como consciencia de sí mismo y resultado de una confrontación con el mundo, es un entramado de emociones que lo hacen sumamente fluctuante. Por otra parte, bloqueado en el mundo, el espíritu determinado está condicionado por los hábitos y contaminado de una parcialidad de la cual tendrá que librarse.

El obstáculo mayor, al cual los taoístas se refieren constantemente, es el de la “dependencia” (有待 *youdai*), que impide al hombre ser libre, es decir, un estado de simbiosis con la “espontaneidad” natural (自然 *ziran*). Y todo el camino que deberá llevar el adepto hacia una realización *experiencial*, es decir, hacia una cierta forma de Iluminación consistirá, precisamente, en liberarse de esta “dependencia” tejida entre él y el mundo. Mal que le pesen a algunos especialistas, a quienes le gusta describir el pensamiento chino como algo liso y sin ningún aspecto “salvaje”, es imposible negar el anclaje físico del camino que lleva, no solamente a los taoístas, sino a ciertos neoconfucianistas, hacia la “auto-transformación”. Jacques Gernet nos muestra, en un excelente estudio, la

importancia de las técnicas de meditación en la tradición neoconfucianista⁴. Estas prácticas no solamente derivaban de los ejercicios utilizados en los medios monásticos del budismo 禪 *chan*, sino también de los que practicaban los taoístas⁵.

Por otra parte, hay que señalar que, si algunos letrados habían optado por una práctica moderada de los métodos de relajación del espíritu o de concentración en el estudio, otros se dedicaban a prácticas mucho más extremas, con la meta de alcanzar la Iluminación (解悟 *jiewu*). Numerosos textos nos dan descripciones detalladas de lo que era la meditación en la postura “sentada y en calma” (靜坐 *jingzuo*), método psicofisiológico que permitía la percepción del espíritu en su estado originario y perfectamente inmóvil, justo antes de que apareciera la actividad reflexiva. Se trataba, en efecto, a través de estos ejercicios meditativos, de alcanzar esa dimensión en la cual se supone que el pensamiento aún no se ha manifestado (未發 *weifa*), permitiendo así al individuo estar en contacto con su verdadera naturaleza (性 *xing*), antes de ser moldeada por el bien y el mal. Como ya lo hemos indicado anteriormente, para los neoconfucianos, la meta última era volver a encontrar la verdadera naturaleza celeste, trastornada por el contacto del espíritu con las cosas. Esta aspiración derivaba directamente de las prácticas budistas, que permitían al adepto encontrar de nuevo la naturaleza-de-Buda presente en sí mismo. Estas técnicas tan sofisticadas del yoga indio se mezclaron con las prácticas indígenas chinas, principalmente las del taoísmo, cuyas raíces eran, en su mayor parte, chamanistas, y constituyeron así un conjunto de métodos de recogimiento al servicio de la auto-transformación.

Cuando Mou Zongsan hace referencia a la intuición intelectual (智的直覺 *zhi de zhijue*), en tanto que medio que permite acceder a la “infinitud” (無限 *wuxian*), no hace más que reaccionar como un pensador chino heredero de una larga tradición que recurre a las diferentes técnicas a las cuales nos hemos referido. Nuestro pensador dota a la intuición intelectual de capacidades que Kant hubiese seguramente negado, debido a los límites que le imponía su propia

tradición, es decir, no solamente el cristianismo, sino también una concepción de la filosofía como ejercicio puramente especulativo donde las prácticas psico-fisiológicas no intervienen. Aunque Mou Zongsan no hace directamente alusión a esta dimensión somática del camino hacia la auto-transformación, sin embargo, debido al abandono progresivo de estas prácticas por parte de los letrados chinos, lo insinúa en su discurso. Demuestra así, indirectamente, interés por las técnicas físicas cuando recurre al pensamiento budista y taoísta, donde la especulación es inseparable de las técnicas de recogimiento en las que interviene el cuerpo de forma protagonista. Por otra parte, no será inútil mencionar que Mou Zongsan tuvo como maestro a Xiong Shili (1885-1968), un pensador que fue profundamente influenciado por el budismo y cuya obra, no obstante su carácter especulativo, está muy marcada por las concepciones de la Iluminación tales como fueron desarrolladas por una de las escuelas del Mahayana. Y cuando algunos pensadores se alejan del budismo para declararse más bien confucianistas, no logran nunca abandonar unos conceptos y unas prácticas que proceden del horizonte indio. De la misma forma que les resulta sumamente difícil librarse de la impregnación taoísta innegable, siempre dentro de la tradición neoconfucianista.

Para volver a la intuición intelectual abordada por Mou Zongsan, se trata del único medio para acceder a la dimensión noumenal de la experiencia. Sin embargo, a la luz de lo que acabamos de enunciar, esta intuición intelectual nada tiene que ver con la de Fichte o Schelling. En efecto, en el marco del idealismo alemán, incluso refiriéndonos a la intuición intelectual en su dimensión más absoluta, se trata siempre de una experiencia intelectual que permanece aprisionada en la red discursiva. En ningún momento estos filósofos recurren a disciplinas que pertenecen al ámbito psico-fisiológico. Ahora bien, en la tradición china, los ejercicios relacionados con la práctica del yoga han desempeñado un papel muy importante en el camino que lleva al sabio hacia una forma de iluminación. Son estas prácticas a las cuales se refiere Mou Zongsan cuando habla de intuición

intelectual. Mientras que los grandes neoconfucianistas de la época Ming ocultaban la fuerte influencia budista y taoísta que habían sufrido, Mou Zongsan, sin embargo, reflexionaba sobre la posibilidad de integrar a un pensamiento, que él califica de confucianista, una serie de conceptos procedentes, no solamente del taoísmo y del budismo, sino también de una cierta filosofía occidental, con el objetivo de dotar a este “nuevo confucianismo” de medios que le permitan elaborar una “metafísica moral” con unas bases más sólidas.

Esta metafísica moral, según Mou Zongsan, al contrario de la metafísica puramente formal y analítica de Kant, puede llevarnos, gracias a la intuición intelectual, hasta la “sustancia fundamental” (本體 *benti*) de nuestro espíritu, que se confundirá con la del Universo. Ahora bien, como ya hemos visto, la tradición china, sobre todo en su vertiente taoísta y budista, considera el “yo” como una sedimentación inestable, estructurada por el deseo y los *habitus* (習心 *xixin*). Y es la toma de conciencia de esta inestabilidad la que constituye el punto de partida del perfeccionamiento de sí mismo, de la auto-transformación, cuyo objetivo es tomar conciencia de la naturaleza no-sustancial del yo. Los afectos que lo estructuran y cuya consistencia se considera ilusoria, deberán ser identificados y neutralizados a través de ciertas prácticas apropiadas que nos recuerdan las técnicas de meditación cuya meta es acceder a la dimensión “pre-noética” del “Yo”. Es, durante estos ejercicios de meditación, cuando el individuo constata de forma intuitiva que “la naturaleza del yo es precisamente su no-encontrabilidad”, lo que va a conducirlo a realizar la experiencia de la “co-constitución del sujeto y del mundo”, como dice precisamente Francisco J. Varela⁶. Es, sin duda, practicando estos ejercicios de concentración mental que implicaban una movilización intensa del espíritu y del cuerpo, cuando ciertos pensadores experimentaban en su propia carne la “co-naturalidad de la naturaleza profunda del hombre y del Cielo”. Contrariamente a lo que piensan algunos, en la tradición china, la “mística” no conduce al individuo más allá de la experiencia, ya que ella misma es la experiencia. No se trata de un vuelo extático que

arranca al sujeto de sí mismo sino, más bien, de una experiencia global y positiva que se abre hacia un campo *práctico* donde la existencia y la no-existencia se imbrican de forma inmanente. En realidad, en este caso preciso, se trata, no de “éxtasis”, sino de su antónimo “*enstasis*” o de una “entrada dentro de sí mismo”, como lo explica Guy Bugault en su excelente estudio sobre la “sabiduría” budista⁷. Las prácticas de inversión de la mirada (反觀 *fanguan*) y de concentración, que van más allá de las oposiciones dialécticas, se encuentran tanto en las técnicas de meditación taoístas como en la meditación o *dhyana* budista. Esta experiencia de la no-dualidad está muy presente en la tradición china, pero no le pertenece de manera exclusiva. Otras tradiciones, particularmente en Occidente, han recurrido a esta experiencia; pero lo que caracteriza el enfoque chino es el énfasis sobre la dimensión psico-fisiológica, la “corporeidad” de la experiencia subjetiva. El cuerpo ocupa un lugar central dentro de la tradición taoísta, y si Mou Zongsan dedica importantes pasajes de su obra a este pensamiento, es porque encuentra allí numerosas alusiones a la forma en la que el adepto entra en relación con la dimensión trans-fenomenal de la realidad. Para nuestro filósofo, esto es una prueba innegable de la existencia de la intuición intelectual y de la posibilidad de su efectividad para el que se dedica a la auto-transformación. Ahora bien, según nuestro punto de vista, Mou Zongsan identifica esta forma de intuición con una experiencia en la cual el ser se entrega totalmente con el objetivo último de unirse al Caos, según la terminología taoísta, es decir, con la dimensión primordial del Universo. Esta unión, en el caso de los adeptos taoístas, se hace mediante ejercicios de meditación cuyo objetivo es neutralizar el efecto de fragmentación que los sentidos ejercen sobre la realidad bajo el efecto del deseo. Aquí, el taoísmo se une con el budismo en su afán por liberar al individuo de la esclavitud de los objetos y del mundanal ruido.

Para concluir, diremos que nos parece problemático el recurso al taoísmo por parte de Mou Zongsan, ya que su objetivo ha sido acreditar la tesis según la cual, como ya hemos mencionado, el pensamiento chino ha hecho siempre

un uso positivo de la intuición intelectual. En efecto, aunque no carezca de interés, también nos parece poco pertinente el intento de asimilar la intuición intelectual a ciertas prácticas taoístas, que recurren no sólo a técnicas donde la parte somática está lejos de ser un simple adyuvante, sino que también recurren a un ejercicio espiritual que tiene más que ver con lo “incognoscible” y se sitúa fuera del círculo de la intelectualidad y de la actividad teórica. Mou Zongsan quizás no ha comprendido que, en el contexto taoísta, se trata más bien de una “intuición meta-intelectual”, por utilizar un término usado por Guy Bugault⁸. Sólo ciertos aspectos de la filosofía de la Naturaleza, tal como fue desarrollada por Schelling, podrían acercarse, de manera asintótica, al camino de la auto-transformación taoísta. Sin embargo, hay que ser prudente, porque la sombra de Descartes merodea en los meandros del pensamiento *schellingniano* donde el “Yo” persiste, incluso sometido a enfoques contrastados y siendo objeto de análisis rapsódicos. En el pensamiento taoísta, o chino en general, el perfeccionamiento de sí mismo no implica la meta de un Yo absoluto ni de un Sentido último. Se trata, por el contrario, en el caso del Sabio o del Santo, de liberarse del yo y de los puntos de vista que adopta, para volver mejor e instalarse en un mundo del cual se ha liberado.

¹ Algunas obras de este autor son, por ejemplo, *Zhi de zhijue yu Zhongguo zhixue* 智的直覺與中國哲學 [La intuición intelectual y la filosofía china], Taibei: Shangwu yinshuguan, 1971; *Xianxiang yu wuzhishen* 現象與物自身 [El fenómeno y la cosa en sí], Taibei: Xuesheng shuju, 1975. La obra de Mou Zongsan no ha sido nunca traducida al español. En francés, puede consultarse la realizada por I. Kamenarovic y J.C. Pastor, que cuenta con una excelente introducción de Joël Thoraval; *Spécificités de la philosophie chinoise*, Paris: Editions du Cerf, 2003.

² A principios del s. XX, China ha atravesado un período de crisis intelectual y de transición y ha tenido que redefinirse en su relación con ella misma, el mundo, la tradición y la modernidad occidental. Ciertos letrados e intelectuales han preconizado una defensa del sistema sociopolítico y cultural tradicional, en tanto que otros, por el

contrario, se han inclinado hacia una occidentalización acelerada y total de su país. Entre ambos, una serie de pensadores y activistas, que rechazaban tanto la occidentalización a ultranza como la obsesión por el pasado, han optado por una vía media: mantener las raíces de la tradición confuciana, incorporando de forma clara las aportaciones occidentales de la democracia y de las ciencias. En razón de su comunión y su relectura del confucianismo, este grupo de personalidades fueron llamados los neoconfucianistas contemporáneos. Fueron, entre otros, Liang Shuming 梁漱溟 (1893-1988), Xiong Shili 熊十力 (1885-1968), Ma Yifu 馬一浮 (1883-1967), Feng Youlan 馮友蘭 (1895-1990), Qian Mu 錢穆 (1895-1990), Zhang Junmai / Carsun Chang 張君勱 (1887-1969) Fang Dongmei 方東美 (1899-1977), Tang Junyi 唐君毅 (1909-1978), Mou Zongsan 牟宗三 (1909-1995), Xu Fuguan 徐復觀 (1903-1982), Liu Shu-hsien (劉述先), Tu Wei-ming (杜維明), Wang Bangxiong (王邦雄), Cai Renhou (蔡仁厚), Lee Shui Chuen (李瑞全), Wang Tsai-Kuei (王財貴) y Yang Cho Hon (楊祖漢).

³ Lao Tse, *Tao te Ching*, Carmelo Elorduy (trad.), Madrid: Editorial Tecnos, 1996, cap. 48, p. 121.

⁴ Jacques Gernet, *L'intelligence de la Chine, le social et le mental*, Paris: Gallimard, 1994.

⁵ Tenemos que recordar que el budismo 禪 *chan* ha sido fuertemente influenciado por ciertas prácticas taoístas.

⁶ Francisco J. Varela, "Pour une phénoménologie de la *sunyata*", *La gnose, une question philosophique, Pour une phénoménologie de l'invisible*, bajo la dirección de Nathalie Depraz y Jean-François Marquet, Paris: Editions du Cerf, 2000.

⁷ Guy Bugault, *La notion de "prajna" ou de sápience selon les perspectives du "Mahâyána", Part de la connaissance et de l'inconnaissance dans l'anagogie bouddhique*, Paris: Editions De Boccard, 1968.

⁸ *Ibidem*. p. 228.

