

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español



**MÁS ALLÁ DE LOS CONFLICTOS:
UNA COMPARACIÓN ENTRE EL PENSAMIENTO
FILOSÓFICO TRÁGICO DE UNAMUNO Y
LA FILOSOFÍA CHINA CLÁSICA**

Tesis doctoral presentada por

LIN ZHAO

Director: Dr. Fernando Hermida de Blas

Madrid, 2017

Resumen

Este trabajo de investigación versa sobre el pensamiento filosófico trágico de Unamuno y la filosofía clásica china.

En las obras de Unamuno —especialmente en los libros como *Vida de don Quijote y Sancho* (1905), *Del sentimiento trágico de la vida* (1913) y *La agonía del cristianismo* (1925)—se muestra que la esencia de la vida es un ansia de no morir y el deseo de eternidad, y la angustia que procede de los conflictos entre cabeza y corazón, razón y sentimiento, razón y fe, destino y voluntad. El hombre tiene que luchar siempre con la contradicción, la incertidumbre y el escepticismo de la existencia porque Unamuno mismo vivía así.

Mientras, en la filosofía china clásica también hay muchos contenidos respecto a los conflictos interiores.

Así pues, la primera parte de la tesis versa sobre los conocimientos básicos de la filosofía china y del pensamiento filosófico trágico de Unamuno, la comparación entre ellos y el análisis de fuentes relevantes. La segunda parte versa concretamente sobre los conflictos interiores que propuso Unamuno en sus libros: los conflictos entre el concepto y la entidad, la ciencia y la vida, la razón y el sentimiento, el espíritu y la materia, la voluntad y la razón/destino, la muerte y la inmortalidad; mientras, sobre cómo las obras de la filosofía china clásica hablan de estos conflictos. La tercera parte versa sobre las posibles soluciones que propusieron Unamuno y la filosofía clásica china para estos conflictos interiores. La cuarta parte versa sobre mis análisis sobre las causas de los conflictos. Y la última parte es la conclusión; o sea, mis soluciones ante estos conflictos. Así es la estructura de la tesis.

Palabras Claves: Unamuno, Filosofía clásica china, Conflictos, Muerte, Inmortalidad.

Abstract

This research work deals with the tragic philosophical thought of Unamuno and classical Chinese philosophy.

In the books of Unamuno—especially in books such as *Life of Don Quixote and Sancho* (1905), *The Tragic Sentiment of Life* (1913) and *The Agony of Christianity* (1925)—the essence of life is shown to be a craving of not dying and the desire for eternity, and the anguish that comes from conflicts between head and heart, reason and feeling, reason and faith, destiny and will. Human must always struggle with the contradiction, uncertainty and skepticism of existence because Unamuno himself lived like this.

Meanwhile, in classical Chinese philosophy there are also many contents regarding internal conflicts.

Thus, the first part of the thesis deals with the basic knowledge of Chinese philosophy and Unamuno's tragic philosophical thought, the comparison between them and the analysis of relevant sources. The second part deals specifically with the internal conflicts proposed by Unamuno in his books: conflicts between concept and entity, science and life, reason and feeling, spirit and matter, will and reason / destination, death and immortality; while about how those libros of classical Chinese philosophy speak of these conflicts. The third part deals with the possible solutions proposed by Unamuno and the classical Chinese philosophy for these internal conflicts. The fourth part deals with my analysis of the causes of conflicts. And the last part is the conclusion; that is, my solutions to these conflicts. This is the structure of the thesis.

Key Words: Unamuno, Classical Chinese Philosophy, Conflicts, Death, Immortality.

¿Contradicción? ¡Ya lo creo!
¡La de mi corazón, que dice que sí, mi cabeza, que dice no!
Contradicción, naturalmente.
¿Quién no recuerda aquellas palabras del Evangelio:
«¡Señor, creo; ayuda a mi incredulidad!»?
¡Contradicción!, ¡naturalmente!
Como que sólo vivimos de contradicciones, y por ellas;
como que la vida es tragedia, y la tragedia es perpetua lucha,
sin victoria ni esperanza de ella;
es contradicción.

Miguel de Unamuno
(Del sentimiento trágico de la vida I:285)

All appearances are illusory.
To see that appearances are not appearances is to see the Tathagata.

凡所有相，皆是虚妄。
若见所相非相，则见如来。

(The Diamond of Perfect Wisdom Sutra: V)

(金刚经第五)

AGRADECIMIENTOS

En prime lugar, quisiera agradecer la ayuda recibida para hacer esta tesis doctoral al Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español, a la Facultad de Filosofía y Letras y a la Escuela de Doctorado.

Gracias a mi director, Dr. Fernando Hermida de Blas, por su apoyo inestimable, sabias orientaciones y buena compañía en el camino de la tesis.

Al Dr. Juan Luis Conde Calvo por ofrecerme la oportunidad de participar en su proyecto de investigación "Retóricas del Clasicismo" y traducir al español los textos de filosofía clásica china. Durante más de dos años de cooperación, he aprendido mucho de él y me ha inspirado mucho también.

A mis padres y mi hermana, por estar siempre a mi lado apoyándome.

A mi pareja, Miguel, por animarme y acompañarme con toda la paciencia y todo el cariño.

Finalmente, quisiera agradecer la beca recibida del China Scholarship Council.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS.....	3
ÍNDICE.....	4
INTRODUCCIÓN.....	8
PARTE I. CONOCIMIENTOS BÁSICOS.....	14
Capítulo I. Conocimientos de la filosofía china.....	15
I.1. ¿Qué es filosofía?.....	15
I.2. ¿China tiene filosofía?.....	17
I.3. Etapas del desarrollo de la filosofía china.....	18
I.4 ¿Por qué los chinos no tienen creencia religiosa?.....	21
I.5. Las características de la filosofía china.....	23
Capítulo II. Resumen del pensamiento filosófico trágico de Unamuno.....	29
II.1. Hombre concreto.....	31
II.2. La inmortalidad del alma.....	32
II.3. Sentimiento trágico de la vida.....	32
II.4. Resumen.....	33
Capítulo III. La comparación entre la filosofía clásica china y el pensamiento filosófico trágico de Unamuno.....	34
III.1. Parecidos antecedentes históricos.....	34
III.2. El sentimiento trágico.....	39
III.3. La importancia del hombre.....	43
III.4. Resumen.....	47
Capítulo IV. Análisis de fuentes.....	47
IV.1. De Unamuno.....	47
IV.2. De la filosofía clásica china.....	52
PARTE II. LOS CONFLICTOS INTERIORES.....	58

Capítulo I. El conflicto entre el concepto y la entidad.....	59
I.1. De Unamuno.....	60
I.2. De la filosofía clásica china.....	65
I.3. Comparación.....	69
Capítulo II. El conflicto entre la ciencia y la vida.....	70
II.1. De Unamuno.....	70
II.2. De la filosofía clásica china.....	76
II.3. Comparación.....	92
Capítulo III. El conflicto entre la razón y el sentimiento.....	93
III.1. De Unamuno.....	94
III.2. De la filosofía china clásica.....	100
III.3. Comparación.....	113
Capítulo IV. El conflicto entre el espíritu y la materia.....	114
IV.1. De Unamuno.....	114
IV.2. De la filosofía clásica china.....	117
IV.3. Comparación.....	125
Capítulo V. El conflicto entre la voluntad y la razón (destino).....	125
V.1. De Unamuno.....	126
V.2. De la filosofía clásica china.....	131
V.3. Comparación.....	138
Capítulo VI. El conflicto entre la muerte y la inmortalidad.....	139
VI.1. De Unamuno.....	140
VI.2. De la filosofía clásica china.....	149
VI.3. Comparación.....	160
 PARTE III. POSIBLES SOLUCIONES DE LOS CONFLICTOS	
INTERIORES.....	162
Capítulo I. De Unamuno.....	163
I.1. La inmortalidad de la fama.....	163
I.2. Tener hijos.....	167

I.3. El amor y la compasión.....	170
I.4. La fe y Dios.....	175
I.5. Aceptar los conflictos como tales.....	181
I.6. Resumen.....	183
Capítulo II. De la filosofía clásica china.....	184
II.1. El Confucianismo: <i>ren</i> y <i>yi</i>	184
II.2. Amor universal del Mohísmo.....	190
II.3. No-obrar y seguir el Tao del Taoísmo.....	195
II.4. Resumen.....	203
Capítulo III. Comparación.....	203
PARTE IV. MIS ANÁLISIS.....	209
Capítulo I. Dualismo.....	211
Capítulo II. Una metáfora: La creación del mundo.....	215
II.1. La mitología china de la creación del mundo.....	215
II.2. La creación del mundo en la Biblia.....	216
II.3. La comparación.....	218
Capítulo III. La primera división: el hombre y la naturaleza.....	222
III.1. Cómo se ha formado la división entre el hombre y el ambiente.....	222
III.2. La demostración de la mecánica cuántica.....	223
III.3. La demostración de la filosofía clásica china.....	226
III.4. Otras demostraciones.....	231
Capítulo IV. La trampa del tiempo.....	235
IV.1. Pasado, presente, futuro.....	236
IV.2. Tiempo psicológico.....	239
IV.3. El miedo y el sufrimiento a la muerte.....	242
Capítulo V. La segunda división: el espíritu y la materia.....	245
V.1. Idealismo y materialismo.....	247
V.2. 色心不二 (sè xīn bú èr) del Budismo.....	249
V.3. Demostración científica.....	252

Capítulo VI. ¿Hay un noúmeno independiente, permanente y absoluto?.....	253
VI.1. De Unamuno.....	254
VI.2. De la filosofía clásica china.....	256
VI.3. El budismo.....	263
VI.4. La conclusión.....	267
Capítulo VII. La tercera división: la personalidad ideal y la sombra.....	269
VII.1. La personalidad ideal y la sombra.....	270
VII.2. Las consecuencias.....	272
Capítulo VIII. El conocimiento directo e indirecto.....	275
VIII.1. Dos tipos de conocimiento.....	276
VIII.2. La dependencia del conocimiento indirecto.....	280
PARTE V. CONCLUSIÓN.....	285
Capítulo I. Una mirada retrospectiva.....	286
Capítulo II. Pasos de integración.....	291
II.1. Integrar la tercera división.....	292
II.2. Integrar la segunda división.....	297
II.3. Integrar la primera división.....	300
II.4. La realidad suprema.....	303
II.5. Resumen.....	308
Capítulo III. La reflexión de la actualidad.....	309
III.1. Los problemas de la sociedad moderna.....	309
III.2. La reflexión.....	315
BIBLIOGRAFÍA.....	320

INTRODUCCIÓN

Este trabajo de investigación versa sobre el pensamiento filosófico trágico de Unamuno y la filosofía clásica china.

En las obras de Unamuno —especialmente en los libros más filosóficos como *Vida de don Quijote y Sancho* (1905), *Del sentimiento trágico de la vida* (1913) y *La agonía del cristianismo* (1925)—se muestra que la esencia de la vida es un ansia de no morir y el deseo de eternidad, y la angustia que procede de los conflictos entre cabeza y corazón, razón y sentimiento, razón y fe, destino y voluntad. El hombre tiene que luchar siempre con la contradicción, la incertidumbre y el escepticismo de la existencia porque Unamuno mismo vivía así. Dijo S. Serrano Poncela:

La aparente contradicción unamuniana —poeta que razona, filósofo que poetiza, novelista que problematiza y compromete mundo teólogo místico— estamos ante un hombre cuya existencia, cambiante y plural, sostiene un paralelo estado de conciencia plural y cambiante también, cuya forma de expresión es la literatura en toda su amplitud.¹

Mientras, en la filosofía china clásica también hay muchos contenidos respecto a los conflictos interiores.

Así pues, la primera parte de la tesis versa sobre los conocimientos básicos de la filosofía china y del pensamiento filosófico trágico de Unamuno, la comparación entre ellos y el análisis de fuentes relevantes. La segunda parte versa concretamente sobre los conflictos interiores que propuso Unamuno en sus libros: los conflictos entre el concepto y la entidad, la ciencia y la vida, la razón y el sentimiento, el espíritu y la materia, la voluntad y la razón/destino, la muerte y la inmortalidad; mientras, sobre cómo las obras de la filosofía china clásica hablan de estos conflictos. La tercera parte versa sobre las posibles soluciones que propusieron Unamuno y la filosofía clásica china para estos conflictos interiores. La

¹ S. Serrano Poncela, *El pensamiento de Unamuno*, Fondo de Cultura Económica, México, 1953, pág. 55.

cuarta parte versa sobre mis análisis sobre las causas de los conflictos. Y la última parte es la conclusión; o sea, mis soluciones ante estos conflictos. Así es la estructura de la tesis.

I. ¿Por qué elegí este tema?

Si a tus veintitantos años ya pudieras saber la vida que tendrás a tus sesenta años, ¿elegirías aceptar o cambiar?

En Agosto de 2012, dimití de mi trabajo y vine a España sola. Comencé a aprender español en una academia de idiomas en Salamanca. En este año, conocí compañeros de diferentes países, como Austria, Alemania, Suiza, Estados Unidos, Corea del Sur etc. y experimenté una vida totalmente diferente de mi vida anterior. Antes de venir a España, yo era una estudiante buena a los ojos de los profesores, y una hija obediente a los ojos de mis padres, nunca había hecho nada que les preocupase o decepcionase. Después de graduarme en la universidad, continué cursando un máster en derecho y luego aprobé la oposición de funcionarios del Estado. A los ojos de mucha gente, esta vida es la más adecuada para una chica, y sólo me faltaba casarme y tener una familia.

Sin embargo, hay mil Hamlets a los ojos de mil personas. Una vida *buena* en los ojos de los demás, para mí era como una jaula que aprisionaba mi libertad. No podía esperar más a salir de ella e irme a ver el mundo, a experimentar algo diferente. Como una canción china dice:

Soñaba con aventurarme por el mundo,

Experimentando su prosperidad y bullicio.

Caminando hacia adelante con valentía.

Tenía tristeza y alegría,

Y experimenté el calor y el frío de la vida.

La sonrisa se encontraba cálida e inocente.²

² Traducido del chino al español por Lin Zhao.

Ya llevo casi cinco años en España. En el primer y segundo año, todas las cosas de aquí me parecían nuevas y me hacían sentir curiosidad, y la gente me hacía sentir alegre y era muy amigable; durante estos dos años, de Sur a Norte, estuve en casi todos los lugares de interés turístico; en estos dos años estuve practicando el espíritu del deleite y el gusto por la vida de los españoles con toda mi pasión. Sin embargo, no importa cuán fuerte ardía la llama, se extinguía al final.

En el tercer y cuarto año, mi mente empezó a calmarse, y poco a poco me di cuenta de que, bajo la apariencia optimista y apasionada de los españoles, está la humanidad común. Especialmente después de conocer a mi pareja española, me integré más en la cotidianidad de la familia española: tenía una sensación de que, aunque teníamos diferentes hábitos y diferentes culturas, en esencia somos iguales. Los padres de mi pareja y mis padres no son tan diferentes: todos ellos han experimentado la época de un país cerrado, ideología conservadora y cultura aprisionada; los jóvenes chinos y los jóvenes españoles no son diferentes: todos ellos están influenciados por la cultura americana, o sea, la cultura capitalista.

Por tanto, en realidad, lo que limita la libertad no es la tierra, sino el corazón propio. Si el corazón es libre y suficientemente fuerte, uno va a sentirse libre en cualquier sitio del mundo. No sabía que lo que yo estaba buscando no era un sitio que me diera diferentes cosas o hablar en otro idioma, sino un estado espiritual que me diera tranquilidad y libertad.

¿Cuál es el valor de la vida? Y ¿cuál es el sentido de la vida? Estas dudas no sólo caían y chocaban sobre mí todos los días, sino que caen sobre cada individuo de esta Era moderna. Por lo tanto, cuando leí las obras de Unamuno, me sentí muy conmovida. Todas las dudas y todos los conflictos interiores que experimentó él en aquel momento se parecen mucho a los conflictos y las dudas que estamos experimentando en la actualidad. En aquella época turbulenta, él se preguntó: «¿A dónde va España?», y hoy en día, en nuestro particular *desierto* espiritual, nos preguntamos: «¿A dónde va nuestra vida?»

Hace más de dos mil años, en la China antigua, en la época caótica en la que los

feudos luchaban por la hegemonía, muchos filósofos empezaron a cuestionarse el valor de la vida y el sentido de la vida. No puedo evitar pensar en el periodo de las Primaveras y Otoños y en el periodo de los Reinos Combatientes en China así como en la época de Unamuno y en nuestra época moderna: ¿hay entre ellos algún tipo de asociación? Están a una gran distancia del tiempo y del espacio: ¿por qué todavía siento la resonancia entre ellos?

En mi trabajo fin de master investigué la comparación entre la obra de Unamuno *Del sentimiento trágico de la vida* y la obra *Zhuang Zi* del filósofo chino Zhuang Zi, del Taoísmo. Ante el problema más esencial de la vida, la vida y la muerte, ellos han dado sus propias respuestas. Sin embargo, durante el mismo periodo de Zhuang Zi había más filósofos que contestaron a esta pregunta: por ejemplo, Confucio, Mencio, Lao Zi, Mo Zi, etc.

Por ello, mi tesis doctoral ya no se limita a Zhuang Zi, sino que se extiende a todos los grandes filósofos del periodo de las Primaveras y Otoños y del periodo de los Reinos Combatientes, y, correspondientemente, la obra de Unamuno no se limita a *Del sentimiento trágico de la vida*, sino que se extiende a todas sus obras que puede reflejar su pensamiento filosófico, como las novelas, ensayos y poesías. Y el contenido comparativo ya no se limita al sentimiento trágico de la vida, sino que se extiende a todos los conflictos interiores, como los que hay entre razón y sentimiento, entre ciencia y fe, entre muerte e inmortalidad, etc. Frente a estos conflictos interiores, los filósofos chinos han propuesto sus soluciones, y Unamuno también ha propuesto las suyas. He analizado y comparado todas estas soluciones y, finalmente, he llegado a mis propias conclusiones.

II. Metodología e hipótesis

Los métodos de investigación principalmente son tres: análisis, comparación y evaluación. En primer lugar, analizar los textos que reflejan los conflictos interiores de Unamuno y los textos correspondientes a estos conflictos de la filosofía clásica china. En segundo lugar, comparar los textos de Unamuno y los textos de la filosofía china y encontrar lo que tienen en común y lo que tienen de diferente. En tercer lugar, analizar

las soluciones que propusieron Unamuno y la filosofía clásica. En cuarto lugar, comparar estas soluciones y evaluar sus viabilidades. En quinto lugar, analizar las causas radicales de estos conflictos y evaluar la manera más factible de eliminar los conflictos desde el principio.

Ante estos conflictos interiores, Unamuno no creía que hubiera manera de resolverlos y creía que los conflictos no iban a desaparecer nunca: entonces, teníamos que aceptarlos como tales y vivir en ellos. Aunque Dios puede asegurarnos la inmortalidad del alma, esta creencia está construida sobre la base de la incertidumbre: es decir, no podemos estar cien por cien seguros de la inmortalidad del alma, ni podemos estar cien por cien seguros de la mortalidad. Y estos conflictos y esta incertidumbre son la fuente de nuestra vitalidad.

Mientras, a la filosofía clásica china no le interesaba el problema de después de la muerte; es decir, no se preocupaba por la inmortalidad del alma. Los filósofos chinos se preocupaban por la vida presente, y su trabajo principal era encontrar el sentido de la vida. Para el Confucianismo, perseguir la virtud suprema y llegar a ser sabio (santo) era el sentido de la vida. Ellos persiguieron la inmortalidad de la fama, y, obviamente, es una inmortalidad que poca gente podía lograr. El sentido de la vida del Taoísmo es perseguir el Tao. La inmortalidad del Taoísmo es un misterioso estado espiritual, y en este estado espiritual no existe la sensación del tiempo y del espacio, pues este estado tampoco es muy fácil de lograr. Sobre la muerte, el Taoísmo creía que ella y la vida sólo eran la acumulación y la dispersión de Qi³; y, después de la muerte, Qi volvería a la naturaleza y a formar otros seres. Así pues, el Taoísmo tampoco habló de inmortalidad del alma.

En una palabra, la solución de Unamuno, podemos decir que es aceptar el conflicto como tal, porque el conflicto no puede ser destruido. Y la solución de la filosofía clásica china es no pensar en el problema después de la muerte, y es a la vida presente a la que debemos prestar atención. Unamuno afirmó de manera positiva que el conflicto no se podía solucionar. Y la filosofía clásica china lo afirmó de manera

³ Qi: término filosófico chino, Qi es un principio activo que forma parte de todo ser vivo y que se podría traducir como "flujo vital de energía".

negativa; es decir, no prestar atención a la muerte o aceptar la muerte como normalidad. Pero, ¿de verdad es imposible resolver los conflictos?

Mi hipótesis es que la única manera de resolver el conflicto es dejar de crear conflictos. Para Unamuno, el conflicto es imposible de resolver porque el hombre no puede dejar de anhelar la inmortalidad. En mi opinión, no podemos dejar de anhelar la inmortalidad porque vivimos dentro del tiempo. El tiempo tiene pasado, presente y futuro, así que nuestra mente cree que nuestra vida tiene pasado, presente y futuro también: entonces caminamos hacia el futuro para siempre cargando con nuestro pasado. Pero la sensación de tiempo no es sino una ilusión. El pasado ya pasó, el futuro no ha llegado: lo único que tenemos es presente; o sea, cada instante actual.

Nosotros vivimos en un mundo dualista; o sea, en dualismos. Casi todas las cosas se dividen en dos partes: por ejemplo, el hombre y la naturaleza, el cuerpo y el alma (la materia y el espíritu), el bien y el mal, lo positivo y lo negativo. En un lugar donde hay oposición habrá, sin duda, conflictos. A pesar de que estamos acostumbrados a los dualismos o a los conceptos dualistas, nadie ha dudado si los dualismos son obligatorios. No sabemos que los dualismos son productos de la sociedad; es decir, no son innatos.

Debido a este modo dualista de pensar, nos alejamos de la realidad suprema; o sea, de la realidad no-dual. La realidad no-dual es un estado en que no hay tiempo ni espacio, es un estado más allá de estos en el que no hay conflictos o dualismos: sólo hay la integración completa y la paz pura.

PARTE I.
CONOCIMIENTOS BÁSICOS

Capítulo I. Conocimientos de la filosofía china

I.1. ¿Qué es filosofía?

La palabra «Philosophy» viene del griego: su significado original era «amor de la sabiduría» o «luchar por la sabiduría». Generalmente, se cree que el antiguo pensador griego Pitágoras fue el primero en emplear estos dos términos, «filósofo» y «filosofía», en sus escritos.

En el oriente antiguo no existe el concepto de «filosofía»: la palabra «filosofía» fue introducida desde el occidente en la época moderna. En el año 1874, el filósofo japonés Nishi Amane usó por la primera vez dos caracteres chinos, «zhé xué (哲学)», en su obra *Hyakuichi-Shinron* para traducir la palabra «philosophy». Alrededor de 1896, Kang Youwei⁴ introdujo la traducción que usaba Nishi Amane de Japón a China y, poco a poco, se convirtió en una palabra oficial en el vocabulario chino.

Pero la palabra «zhé (哲)» apareció muy pronto en la historia china. «Zhé (哲)» se refiere específicamente a los expertos en especulación y erudición, al igual que «pensador» o «filósofo» en la época moderna occidental. Por ejemplo, en la primera colección de poesías *Clásicos de la poesía (诗经 Shī Jīng, en el periodo de las Primaveras y Otoños)*, se dice: «Todas las generaciones tenían soberanos sabios y clarividentes»⁵. Aquí la palabra «zhé (哲)» tuvo un significado como «sabio y clarividente». En el más antiguo diccionario chino conservado, *Er Ya* (en el periodo de los Reinos Combatientes) se explica: «哲 (zhé), significa "sabiduría"»⁶.

Aunque China antigua no tenía la palabra específica que se pudiera traducir como «filosofía», en el periodo de las Primaveras y Otoños y en el periodo de los Reinos Combatientes, las escuelas de pensamiento como el Confucianismo, el Taoísmo, o el Mohísmo se parecían en sus formas a lo que era la palabra «filosofía» en occidente.

⁴ Kang Youwei (1858- 1927) fue un académico chino, una figura clave en el desarrollo intelectual de la moderna China. Destacó en el campo de la caligrafía y especialmente como reformista social.

⁵ <http://ctext.org/book-of-poetry/xia-wu/zhs>. Traducido del chino al español por Lin Zhao.

⁶ <http://ctext.org/er-ya/shi-yan/zhs>. Traducido del chino al español por Lin Zhao.

Vamos a ver cómo definen «filosofía» los occidentales y los orientales.

Sócrates (469-399 a.C.) creía que «La filosofía es el amor permanente a la sabiduría y la búsqueda de la verdad de las cosas; pues la sabiduría misma es patrimonio de los dioses» y que «Filosofía es la búsqueda de la verdad como medida de lo que el hombre debe hacer y como norma para su conducta»⁷.

A Platón (427-347 a. C.) le parecía que: «La filosofía es la más alta ascensión de la personalidad y la sociedad humana por medio de la sabiduría»⁸.

Para Hegel (1770-1831), «Solamente la filosofía es el pensar libre, puro, ilimitado»⁹.

Unamuno (1864-1936) creía que «La filosofía es la ciencia que trata de formarnos una concepción unitaria y total del mundo que oriente la acción y la vida».¹⁰

Para Russell (1872-1970), «La filosofía, tal como yo entiendo esta palabra, es algo que se encuentra entre la teología y la ciencia»¹¹.

Feng Youlan¹²(1895-1990) creía que «When men talk about philosophy or religion, they may have quite different ideas in their minds concerning them. For my part, what I call philosophy is systematic, reflective thinking on life»¹³.

Hu Shi¹⁴ (1891-1962) dijo «Investigar las cuestiones fundamentales de la vida para encontrar una solución radical: esto se llama la filosofía del conocimiento»¹⁵.

Mou Zongsan¹⁶(1909-1995) preguntó: «¿Qué es la filosofía?»; y contestó: «reflexionar y explicar cualquiera de las actividades humanas con razón e ideas».¹⁷

⁷ <http://eudoroterrones.blogspot.com.es/2009/03/el-concepto-de-filosofia-segun-los.html>.

⁸ <http://eudoroterrones.blogspot.com.es/2009/03/el-concepto-de-filosofia-segun-los.html>.

⁹ <http://eudoroterrones.blogspot.com.es/2009/03/el-concepto-de-filosofia-segun-los.html>.

¹⁰ <http://eudoroterrones.blogspot.com.es/2009/03/el-concepto-de-filosofia-segun-los.html>.

¹¹ <https://zh.scribd.com/document/106100933/Bertrand-Russell-que-es-filosofia>.

¹² Feng Youlan, era un filósofo chino que reintrodujo el estudio de la filosofía china en la era moderna.

¹³ Yu-Lan, Fung, *A short history of Chinese Philosophy*, ed. Derk bodde, Macmillan Publishing Co., Inc., New York, 1966, pág.2

¹⁴ Hu Shi fue un filósofo y ensayista chino, uno de los intelectuales más destacados del Movimiento del Cuatro de Mayo.

¹⁵ Shi Hu (胡适), *Esquema de la historia de la filosofía china* (中国哲学史大纲), Editorial Shanghai de los clásicos (上海古籍出版社), Shanghai, 1997. pág. 1. Traducido del chino al español por Lin Zhao.

¹⁶ Mou Zongsan fue un filósofo chino de Neoconfucianismo.

¹⁷ Zongsan Mou (牟宗三), *Características de la filosofía china* (中国哲学的特质), Editorial Shanghai

Para Zhang Dainian¹⁸ (1909-2004), «La filosofía es el estudio de los principios del universo y de la vida y el método de reconocer Estos principios»¹⁹.

En resumen, para los filósofos occidentales, la esencia de la filosofía es amar a la sabiduría, con el propósito de buscar la verdad. Para los filósofos chinos, la filosofía es solucionar los problemas radicales de la vida. Diferentes formas de pensar causan diferentes culturas y filosofías.

I.2. ¿China tiene filosofía?

Sócrates, Platón y Aristóteles decidieron la categoría de la discusión filosófica, se plantearon preguntas sobre la metafísica, la epistemología y la ética, y demás. Algunos filósofos modernos piensan que la filosofía todavía es la nota al pie de ellos tres, siendo inseparable de los problemas que plantearon: la filosofía puede ser dividida en muchas ramas diferentes, incluyendo la metafísica, la epistemología, la ética, la lógica y la estética.

Si hablamos del pensamiento chino desde esta categoría de la discusión filosófica, es probable que mucha gente crea que China no tiene filosofía, porque su metafísica no está consumada y casi no tiene epistemología, ni lógica: lo que más tiene es ética y ciencia política. Entonces, en este sentido, Wang Guowei²⁰ (1877-1927) dijo: «China no tiene filosofía pura ni religión indígena, lo que tiene más completa son la ciencia política y la ética»; «en la historia filosófica china, todos los filósofos querían ser politólogos a la vez»; «Confucio era gran un politólogo, y Mencio también»²¹. Sin embargo, Mou Zongsan tenía diferente opinión:

China tiene una historia cultural de miles años, por supuesto, tiene muchas actividades y

de los clásicos (上海古籍出版社), Shanghai, 1997, pág. 4. Traducido del chino al español por Lin Zhao.

¹⁸ Zhang Dainian fue un filósofo chino, profesor de la facultad de filosofía de la Universidad Pekín.

¹⁹ Dainian Zhang (张岱年), *Esquema de la filosofía china* (中国哲学大纲), Editorial china de las ciencias sociales(中国社会科学出版社), Beijing, 1982, pág.1.Traducido del chino al español por Lin Zhao.

²⁰ Wang Guowei fue un escritor chino del periodo moderno, además de filósofo y erudito.

²¹ <http://toutiao.shufawu.com/2016/05/30/41523.html>.

creatividades humanas, además la reflexión de la razón e ideas. ¿cómo pueden decir que China no tiene filosofía? Cualquier sistema cultural tiene su propia filosofía, si no, no tendrá el sistema cultural. Por lo tanto, si estamos de acuerdo de que China tiene el sistema cultural, naturalmente China tiene filosofía. El problema es que la filosofía occidental y la filosofía oriental tienen distintas orientaciones filosóficas y formas. Es aceptable decir que China no tiene filosofía “tradicional griega” y no tiene filosofía de contenido teórico, pero es ridículo decir que China no tiene filosofía.²²

En general, «China tiene filosofía» quiere decir que China tiene pensamiento filosófico. «China no tiene filosofía» quiere decir que China no tiene teoría de la filosofía o facultad de la filosofía. En fin, si hablamos del contenido (pensamiento) que discute la filosofía, indudablemente China tiene filosofía; si hablamos de un sistema completo de filosofía, entonces no se puede decir que China tiene filosofía.

I.3. Etapas del desarrollo de la filosofía china

El pensamiento humano está limitado por el entorno material y espiritual, y el cambio de pensamiento normalmente es para adaptar el cambio del ambiente y la sociedad. Si el pensamiento está ya establecido, si todavía se puede adaptar a las necesidades del ambiente, la gente va a continuar utilizándolo, incluso las nuevas ideas se van a apegar al sistema viejo (antiguo). Cuando el ambiente cambia radicalmente y el pensamiento antiguo ya no puede satisfacer las nuevas necesidades de la sociedad, el pensamiento nuevo llega a sustituir al pensamiento antiguo.

En el periodo de las Primaveras y Otoños y en el periodo de los Reinos Combatientes, había un colapso del orden social, mientras tanto la política y la economía estaban experimentando cambios radicales. Para tener una sociedad ordenada y solucionar los problemas sociales, muchos pensadores propusieron sus propias doctrinas para *salvar el mundo* o *salvar al pueblo*: así surgieron las Cien Escuelas de

²² Zongsan Mou (牟宗三), *Características de la filosofía china* (中国哲学的特质), Editorial Shanghai de los clásicos (上海古籍出版社), Shanghai, 1997, pág.4. Traducido por Lin Zhao del chino al español.

Pensamiento. En ellas, los pensadores más conocidos son: Confucio (Confucianismo), Mencio (Confucianismo), Xun Zi (Confucianismo), Mo Zi (Mohísmo), Lao Zi (Taoísmo), Zhuang Zi (Taoísmo) y Han Fei Zi (Legalismo)

Por lo tanto, a pesar de que esta época estaba repleta de caos y batallas, también es reconocida como la Edad de Oro de la Filosofía china por el amplio rango de pensamientos e ideas que se desarrollaron y discutieron libremente. Estos pensamientos e ideas han tenido una enorme influencia en el estilo de vida y en la conciencia social de los pueblos hasta hoy en día. La actividad intelectual de esta época se caracterizó por eruditos itinerantes, a menudo empleados por varios mandatarios de distintos Estados como consejeros en métodos de gobierno, guerra y diplomacia. Así pues, se considera normalmente la filosofía de este periodo como la etapa de filosofía clásica, convirtiéndose esta etapa en la base de la cultura china.

Esta etapa de la filosofía clásica duró más de 400 años, y finalizó con el ascenso de la dinastía Qin. Por la unificación de Qin, el nuevo orden político, económico y social comenzó a estabilizarse poco a poco. Desde entonces, aunque las dinastías cambiaron continuamente, la política, la economía y la sociedad no sufrieron cambios radicales. El pueblo tampoco tenía un nuevo ambiente ni sufría muchas nuevas experiencias, por eso el pensamiento no podía experimentar grandes renovaciones. Por otra parte, el pensamiento de la etapa clásica era amplio y profundo, y alcanzó una altura considerable. Entonces, el pensamiento después de esta etapa no quedaría fuera de su influencia hasta la última dinastía Qing.

Esta segunda etapa se considera como la filosofía de periodo feudal, o según la clasificación occidental de filosofía, la filosofía medieval. Pero no es muy apropiado llamarla *filosofía medieval*, porque esta etapa duró mucho más que la Edad Media europea: de 221 a.C a finales de siglo XIX; o sea, más de dos mil años.

En la segunda etapa, la primera dinastía Qin sólo duró quince años, y el pensamiento principal de Qin fue el Legalismo. Desde entonces, la filosofía china empezó su periodo de desarrollo y su periodo de integración. El punto que marca la diferencia entre el periodo de desarrollo y el de integración fue la difusión en China del budismo indio.

Desde la dinastía Han (202 a.C) hasta el final de dinastía Tang (907), fue el periodo de mayor desarrollo de la filosofía china. En este periodo, la filosofía china estaba todavía dentro del ámbito del pensamiento de la filosofía clásica; al mismo tiempo, en este periodo, el budismo indio fue difundido por China, como hemos señalado. Al final, el budismo indio se mezcló de forma irreversible con la cultura china, dando lugar al budismo chino. Desde la dinastía Song (960) hasta el final de dinastía Qing (final de siglo XIX), fue el periodo de integración: después de absorber el pensamiento del budismo, la filosofía china logró, en este momento histórico la integración verdadera de Confucianismo, Taoísmo y budismo, y formó un pensamiento bastante nuevo que tiene como base de Confucianismo.

La tercera etapa fue desde el final de la dinastía Ching al principio de la República de China: se considera como la filosofía moderna. Esta etapa fue el periodo en el que la cultura occidental chocó fuertemente con la china y también el comienzo de la mezcla de las dos culturas y las dos filosofías. En esta etapa, la filosofía china en general estaba en una posición muy poco ventajosa.

Feng Youlan creía que China sólo tenía filosofía clásica y filosofía medieval, pero que no tenía filosofía moderna, dado que, en la tercera etapa, aunque la filosofía china padece el impacto de la filosofía occidental, a los pensadores no les importa tener nuevas doctrinas o no: todavía hablan de sus ideas usando los nombres de los filósofos de la filosofía clásica y de la filosofía medieval. Feng Youlan dijo:

Los vinos que hicieron los filósofos de esta etapa, no importa que sean viejos o nuevos, todos están instalados en la botella de la filosofía clásica y filosofía medieval, por lo tanto, de Dong Zhongshu a Kang Youwei, toda esta etapa pertenece a la filosofía medieval.²³

Y luego, como había cada vez más pensamientos nuevos, ya no cabían en la

²³ Youlan Feng (冯友兰), *La historia de la filosofía china II* (中国哲学史 (下)), Editorial de la Universidad Normal del este de China (华东师范大学出版社), Shanghai, 2013, pág.3. Traducido del chino al español por Lin Zhao.

botella de la vieja filosofía china. Así, la historia de la filosofía china llega a su fin. Con el triunfo del Partido Comunista en la guerra civil, la filosofía marxista logró un éxito en China y al final se convirtió en el sistema filosófico principal y oficial de China.

I.4 ¿Por qué los chinos no tienen creencia religiosa?

En realidad, la religión es una filosofía con una cierta cantidad de superestructura, que consiste en supersticiones, dogmas, rituales e instituciones.

En este sentido, el Confucianismo no puede ser considerado como una religión. La gente acostumbraba a decir que había tres religiones en China: el Confucianismo, el Taoísmo y el budismo. Pero el Confucianismo, como hemos visto, no es una religión. En cuanto al Taoísmo, hay una distinción entre el Taoísmo como filosofía, que se llama Tao Jia (la escuela taoísta), y la religión taoísta (Tao Jiao): sus enseñanzas no son sólo diferentes, son incluso contradictorias. El Taoísmo como filosofía enseña la doctrina de seguir la naturaleza, mientras que el Taoísmo como religión enseña la doctrina de trabajar contra la naturaleza. Por ejemplo, según Lao Zi y Zhuang Zi, la vida seguida por la muerte es el curso de la naturaleza, y el hombre debe seguir este curso natural con calma. Pero la enseñanza principal de la religión taoísta es el principio y la técnica de cómo evitar la muerte, que está trabajando expresamente contra la naturaleza. La religión taoísta tiene el espíritu de la ciencia, que es la conquista de la naturaleza. Aunque la religión taoísta era la única religión indígena de China, no ha sido tan conocida como el budismo, cuyo origen es India.

En cuanto al budismo, también existe diferencia entre el budismo como filosofía, que se denomina Fo Xue (el estudio budista), y la religión budista, que se llama Fo Jiao (la religión budista). Para los pensadores chinos, la filosofía budista es mucho más interesante que la religión budista. Es bastante común ver monjes budistas y monjes taoístas participando simultáneamente en los servicios funerarios chinos. Aunque en algún sentido los pensadores chinos son afectados por la religión budista y la religión taoísta, su actitud radical es oponerse a religión. Por ejemplo, Confucio declaró

claramente que no creía en Dioses²⁴ (concepto de religión taoísta) o espíritus, mientras que Lao Zi creó el Tao como la realidad suprema en lugar de creer en un ser inmortal.

En la actualidad es conocido por muchos occidentales que los chinos están menos preocupados por la religión que otras personas. En algún sentido esto es bastante cierto. Pero uno puede preguntar: ¿por qué? Si el anhelo de lo que está más allá del mundo actual no es uno de los deseos innatos de la humanidad, ¿por qué para la mayoría de las personas las ideas y actividades religiosas constituyen una parte importante y absorbente de la vida? Si ese anhelo es uno de los deseos fundamentales del hombre, ¿por qué los chinos han sido una excepción? Cuando se dice que la ética, no la religión, es la que ha proporcionado la base espiritual de la civilización china, ¿implica esto que los chinos no han sido conscientes valores más elevados que los morales? Feng Youlan comentó:

The craving for something beyond the present actual world is one of the innate desires of mankind, and the Chinese people are no exception to this rule. They have not had much concern with religion because they have had so much concern with philosophy. They are not religious because they are philosophical. In philosophy they satisfy their craving for what is beyond the present actual world. In philosophy also they have the super-moral values expressed and appreciated, and in living according to philosophy these super-moral values are experienced. According to the tradition of Chinese philosophy, its function is not the increase of positive knowledge (by positive knowledge I mean information regarding matters of fact), but the elevation of the mind—a reaching out for what is beyond the present actual world, and for the values that are higher than the moral ones... in the tradition of Chinese philosophy there is a distinction between working on learning and working on Tao (the Way, the Truth). The purpose of the former is what I call the increase of positive knowledge, that of the latter is the elevation of the mind.²⁵

²⁴ "Dioses" es una traducción del término chino "shén xiān 神仙", y normalmente indica los seres inmortales.

²⁵ Yu-Lan, Fung, *A short history of Chinese Philosophy*, ed. Derk bodde, Macmillan Publishing Co., Inc., New York, 1966, pág. 4.

En resumen, que la mayoría de los chinos no tengan creencia religiosa es porque no nos hace falta. Por un lado, el objetivo real de que los filósofos chinos escribieran libros y creasen doctrinas era orientar las conductas y las prácticas de las personas, no crear una facultad de teoría. Entonces, la filosofía china presta más atención a la vida actual que a la vida después de la muerte. Por otro lado, la filosofía china ha alcanzado la meta de dar sentido a la vida actual: la elevación de la mente. Con la guía de conducto y la meta de la vida, ¿qué más necesitamos?

En el fondo, ante el tema último, la muerte y la vida eterna, los chinos son pragmatistas. La religión taoísta persigue vivir más años uno mismo (contra las normas de la naturaleza), no el alma. El budismo no cree en una divinidad suprema como Dios, sino cree que cada uno tiene la posibilidad de ser Buda. El Confucianismo cree que el sentido de la vida es ser sabio virtuoso. El Taoísmo cree que la vida debería unirse con el Tao. Todos nos han mostrado una cosa: manipular bien la vida actual ya es más que suficiente.

I.5. Las características de la filosofía china

La filosofía china tiene sus características particulares. Si podemos entender estas diferencias, podremos entender por qué los chinos parecen *raros* para los occidentales: para ellos, lo que domina los comportamientos es el pensamiento.

I.5.1. Unidad de conocer y hacer

Una de las características de la filosofía china es la unidad de conocer y hacer. La doctrina del pensamiento se combina con la práctica de la vida. Los filósofos chinos buscan la verdad con el fin de utilizarla en la práctica. En primer lugar, observar la práctica de la vida, luego experimentar en la mente y el cuerpo para obtener una conciencia y al final probarla en la práctica. En resumen, la teoría se basa en el conducto de la vida y sirve para guiar la vida.

Xun Zi dijo: «The learning of the gentleman enters through his ears, fastens to

his heart, spreads through his four limbs, and manifests itself in his actions»²⁶. Es decir, el objeto del aprendizaje es mejorar los comportamientos. La doctrina es la interpretación de la vida, mientras que la vida es la manifestación de la doctrina.

Y la palabra «aprender» no sólo significa la investigación de los conocimientos, sino también auto-cultivo en los comportamientos y en la mente. «Estudiar» contiene dos significados: conocer y hacer. Los filósofos chinos no creen que conocer es algo que se hace por el simple hecho de conocer: ellos creen que conocer es para practicar (hacer).

I.5.2. Una filosofía de la vida

La filosofía china no distingue «yo» y «no yo», y por eso no tiene curiosidad por el mundo exterior. Como Zhuang Zi dijo: «El santo admite la existencia de todo lo que está más allá del universo, pero no se entrega a disquisiciones. De todo lo que está en el seno del universo, el santo habla, pero sin razonar o discutir»²⁷.

Hacer pensamiento abstracto sobre la naturaleza, el universo o el mundo exterior para conseguir la cognición de los objetos, nunca ha interesado a los pensadores chinos: entonces, la epistemología nunca ha sido una teoría necesaria para los filósofos chinos. Sus ojos siempre están mirando hacia sí mismos, en lugar de hacia fuera. Aunque a veces ellos miran al cielo también, lo hacen a fin de orientar los comportamientos del hombre con las leyes de la naturaleza. Al contrario, la filosofía occidental está acostumbrado a mirar hacia fuera, al igual que la ciencia, o hacia arriba, hacia Dios.

Por lo demás, los filósofos chinos, como los pensamientos y las doctrinas sirven solamente para guiar las prácticas de la vida, se dedican mucho a la búsqueda del sentido de la vida y a las normas de conducta.

Se puede decir que el concepto principal de la filosofía china es la vida. Mou Zongsan dijo: «El comienzo de la cultura china y la demostración de la filosofía enfocan todo a la vida, por eso la cultura china siempre se preocupa de la vida, y el foco de la

²⁶ Xun Zi, *The Complete Text*, Princeton University Press, New Jersey, 2014, pág. 5. Translated by Eric L. Hutton.

²⁷ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, 2005, Mallorca, pág. 24. Traducción de Cristóbal Serra.

cultura occidental, es preocuparse por “naturaleza” o “objetos externos» y «la vida que hablo aquí, no es la vida natural investigada por la biología, sino la vida en la práctica moral». ²⁸ Esta forma de pensar ha determinado que la filosofía china se base en la vida y aprecie mucho la práctica de la vida, la experiencia de la vida, la virtud de la vida, la sabiduría de la vida y el auto-desarrollo de la personalidad.

Podemos decir que el propósito de la filosofía china es enseñar a las personas a aprender cómo comportarse, cómo encontrar su sitio entre el cielo y la tierra, y luego auto-cultivarse para perfeccionar la personalidad y demostrar el sentido especial de la vida humana.

Pero ahora poca gente toma en cuenta seriamente la vida. El hombre convirtió la vida en psicología, y luego la psicología en biología y la biología en antropología. Miramos al hombre con perspectiva científica: con esta mirada, el hombre desaparecería finalmente.

Desde luego, no es decir que la filosofía occidental tiene menos valor que la filosofía oriental, sino sólo que las dos tienen diferentes puntos focales. Actualmente, en la época moderna están surgiendo muchos problemas psíquicos que no encuentran solución en la ciencia, la psicología o la filosofía occidental: en este caso, prestar más atención a la filosofía oriental puede ser un buen camino. Así Mou Zongsan dijo:

(La filosofía china) no toma el conocimiento como su centro, ni el juego de lógico como su característica. Además, no tiene una religión basada en el único Supremo, Dios. La filosofía china toma “la vida” como su centro, y en base a este centro se da la lección, la sabiduría, el conocimiento y la práctica. Es un sistema independiente y es difícil mezclarle con el sistema de filosofía occidental y la religión occidental. ²⁹

I.5.3. Una trascendencia inmanente

²⁸ Zongsan Mou (牟宗三), *Los catorce discursos de la filosofía occidental y oriental* (中西哲学之会通十四讲), Editorial Shanghai de los clásicos (上海古籍出版社), Shanghai, 1997. pág. 11. Traducido del chino al español por Lin Zhao.

²⁹ Zongsan Mou (牟宗三), *Características de la filosofía china* (中国哲学的特质), Editorial Shanghai de los clásicos (上海古籍出版社), Shanghai, 1997, pág.6. Traducido del chino al español por Lin Zhao.

Confucio dijo: «El que oyera los principios del buen Camino por la mañana podría morir tranquilamente por la tarde». Aquí la palabra original de «buen camino» es Tao. Entonces Zhang Dainian dijo: «El propósito de la filosofía china, podemos decir, es “oír el Tao”»³⁰. Tao no sólo es la ley fundamental del universo, sino también las reglas del bien de la vida.

Fang Dongmei³¹ (1899-1977) creía que «La filosofía china muestra un aspecto original que difiere de “metafísica sobrenatural” de filosofía occidental, que es “metafísica trascendente-inmanente”»³².

Esta es la actitud que tiene la filosofía china ante los valores. La filosofía china no persigue el «paraíso», lo que no significa que no persiga algo «trascendente». Para la realidad, el ideal está más allá y es una trascendencia. Si una persona no está satisfecha con la situación actual y quiere ir más allá, la trascendencia significa elevar la situación actual y establecer un objetivo. No importa de qué país se sea, toda la gente quiere ir más allá.

La clara diferencia entre la filosofía china y otras es que la trascendencia china es una trascendencia inmanente; o sea, uno se trasciende a sí mismo. Así, está el dicho chino: «Trascender lo mundano (凡 fán) y alcanzar la santidad (圣 shèng)»; es decir, elevar una persona corriente hasta el nivel del santo (sabio). Como el santo sólo es una persona que tiene nivel muy alto de virtud o inteligencia, por eso el camino de persona corriente a santo es un camino inmanente. Al contrario, el Dios o salvación desde otro mundo, es una trascendencia que viene desde fuera.

En realidad, la trascendencia de la filosofía china es la auto-perfección. si

³⁰ Dainian Zhang (张岱年), *Esquema de la filosofía china* (中国哲学大纲), Editorial china de las ciencias sociales (中国社会科学出版社), Beijing, 1982, pág.7. Traducido del chino al español por Lin Zhao.

³¹ Fang Dongmei era un filósofo chino. De 1925 a 1948, Fang Dongmei enseñó en varias universidades en China, sobre todo en la Universidad Central Nacional (retitulada más adelante universidad de Nanjing y restablecida en Taiwán), en Nanking y Chungking. Luego impartió clases en la Universidad Nacional de Taiwan

³² Dongmei Fang (方东美), *Filosofía china: su espíritu y su desarrollo* (中国哲学之精神及其发展), Editorial Zhongzhou de los clásicos (中州古籍出版社), Zhengzhou, 2009, pág.1. Traducido del chino al español por Lin Zhao.

hacemos el esfuerzo, podemos conseguirla en esta vida actual. Como Feng Youlan dijo: «But here I cannot refrain from saying that the West is extension, the East is intensión; and that the West emphasizes what we have, the East emphasizes what we are»³³.

I.5.4. No aprecia la lógica

Las obras de la filosofía china no se centran en la prueba formal, y no tienen un sistema de órdenes estructuradas. Los Pensadores chinos creían que la concordia entre la experiencia y la práctica es realmente la prueba, y a ellos no les importa si la lógica es rigurosa o si la argumentación es exacta. Así pues, sus obras suelen ser colecciones de historias de antecesores, experiencias propias, fábulas, metáforas, etc. Podemos decir que la filosofía china sólo aprecia la verificación de la vida, o la evidencia en el interior, en lugar del razonamiento lógico. El hábito de los pensadores chinos es escribir directamente la comprensión de la vida sin probarla. Por lo tanto, el artículo filosófico chino es a menudo fragmentado, suelto y poético. Ellos creían que un texto largo o una argumentación detallada es algo superfluo. Los escritores consideran que cuánto más concisión tiene un artículo o una obra, mejor.

Así que, cuando leemos los clásicos filosóficos chinos, nos damos cuenta de que usan un lenguaje completamente diferente, porque algunos caracteres antiguos chinos a veces equivalen a un pasaje entero de explicación en lengua moderna. Este caso difiere del lenguaje occidental. En occidente, cuando una persona moderna lee un libro antiguo, es posible que haya alguna discrepancia del uso de las palabras, pero no tendría problemas para entenderlo. Pero cuando un chino lee un clásico, sólo es capaz de entender su traducción en lengua moderna, pero no es capaz de entender el texto original, porque el texto original tiene demasiados contenidos en demasiadas pocas palabras.

³³ Yu-Lan Fung, "Why China Has No Science--An Interpretation of the History and Consequences of Chinese Philosophy", *International Journal of Ethics*, Vol. 32, No. 3 (Apr., 1922), págs. 237-263, The University of Chicago Press, págs. 262-263. (This content downloaded from 37.29.158.58 on Thu, 02 Feb 2017 14:44:37 UTC All use subject to <http://about.jstor.org/terms>).

1.5.5. La comparación

Entre la filosofía china y la filosofía occidental, hay una diferencia obvia. Y podemos comprenderla mejor si observamos las siguientes pinturas.



La pintura de la izquierda es una pintura china (de tinta china) y la de la derecha es una pintura occidental.

Por mucho tiempo, al menos antes del siglo XIX, la forma de expresión principal de la pintura occidental era representar su objeto de manera realista, aunque podemos encontrar alguna parte abstracta. Después aparecieron muchas escuelas artísticas que ya no prestaban tanta atención a hacer la pintura igual o parecida al objeto real, sino a los efectos de la luz, al afecto personal, simbolismo, etc. Por ejemplo, la escuela impresionista, la escuela abstracta, la escuela expresionista, etc. Sin embargo, a pesar de que las formas de expresión de esas escuelas son muy distintas, su percepción del color y su método de modelar se basan en el mismo fundamento: la teoría científica de la pintura, que incluye el estudio de la perspectiva, la anatomía, el color, etc.

Por el contrario, la forma de expresión de la pintura china es representar el espíritu del objeto, aunque en algunos casos utiliza técnicas realistas. La pintura china no atribuye importancia ni siquiera a describir el color (de hecho, muchas pinturas sólo tienen dos colores: negro y blanco) y al cambio de la luz del objeto. Lo que ella quiere

no es ser similar o igual en la forma, sino ser similar o igual en espíritu. Desde el punto de vista de la técnica, la pintura china se basa en las líneas: por un lado, esta técnica hace limitada la forma de expresión; pero, por otro lado, hace a los artistas dedicarse más a pensar sobre cómo transmitir el espíritu del objeto a través de las líneas.

Si se obliga a preguntar a qué escuela artística del arte occidental pertenece la pintura china, se puede decir, a regañadientes, que es "pintura impresionista" o "pintura expresionista", pero esta impresión o expresión no se basa en el realismo, sino en el sentimiento propio del autor.

En general, basándonos en la visión técnica, podemos decir que la pintura china es como una poesía (sólo tiene versos y sentimientos del propio autor) y que la pintura occidental es como un teatro (tiene colores, luces y muchas formas de expresión).

Esta diferencia entre la pintura china y la pintura occidental se debe a los diferentes métodos de observar el mundo y a las diferentes maneras de pensar; o sea, a la diferencia entre la filosofía china y la filosofía occidental.

Por lo tanto, la filosofía china presta más atención al sentido de la vida y la filosofía occidental presta más atención al conocimiento del mundo; a la filosofía china le interesa más el cultivo interior, y a la filosofía occidental le interesa más dominar la naturaleza; en la filosofía china, el hombre y la naturaleza son una unidad, y en la filosofía occidental, el hombre y la naturaleza están separados; la filosofía china no usa la lógica para expresar las doctrinas, sino que usa experiencias o metáforas, y la filosofía occidental tiene un sistema estricto apoyado en la lógica. En general, la filosofía china no tiene una epistemología sistemática, pero en la ontología, la dialéctica, la ética o la filosofía política, tiene la investigación y la práctica más abundantes que la filosofía occidental.

Capítulo II. Resumen del pensamiento filosófico trágico de

Unamuno

Miguel de Unamuno (1864-1936) fue un escritor y filósofo español perteneciente a la generación de la crisis de fin de siglo en España (conocida vulgarmente como "Generación del 98"). En su obra cultivó gran variedad de géneros literarios, como novela, ensayo, teatro y poesía.

Por lo demás, Unamuno fue un gran lector, un devorador de libros. Su sistema era tomar al hombre con el cual entraba momentáneamente en contacto y estrujarlo hasta conseguir su esencia pensante, preferiblemente en apretada mezcla con el pensamiento propio. Unamuno estudió el pensamiento de los filósofos modernos tales como Pascal, Descartes, Spinoza, Hume, Berkeley, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Spencer, Nietzsche, Schopenhauer, Kierkegaard, James etc., y otros filósofos contemporáneos tales como Husserl, Scheler, Heidegger. De todos ellos, los principales son dos: Pascal y Kierkegaard. Pascal es el hermano en la fe angustiada y trágica; Kierkegaard en la contradicción existencial.

Para analizar el pensamiento de Unamuno en términos filosóficos es necesario tener presente que no escribió libros de filosofía de carácter *profesional*; y, sin embargo, su trato con ella no es el de un escritor que incurre en la filosofía sin saberlo. Toda la obra de Unamuno resulta una meditación trascendente que apunta a la constitución de una metafísica. Sin embargo, considerado el pensamiento de Unamuno desde de la perspectiva del filosofar técnico, posiblemente no halle acogida dentro de una rigurosa historia de la filosofía. Pero si nos situamos fuera del punto de vista estrictamente técnico y valoramos el pensamiento de Unamuno por su contenido problematizante, revelador, descubridor, entonces entra de lleno en territorio filosófico con pleno derecho a permanecer allí.

El pensamiento filosófico trágico de Unamuno se contiene, principalmente, en *Vida de don Quijote y Sancho* (1905), *Del sentimiento trágico de la vida* (1913) y *La agonía del cristianismo* (1925). En estas obras aparece fuertemente influido por el existencialismo de Kierkegaard, con el acento puesto en el individuo concreto y la situación de angustia y agonía que define al hombre. La esencia de la vida es un ansia de no morir y el deseo de eternidad, y la angustia, que procede del conflicto entre fe y razón: la agonía llega a la hora de argumentar racionalmente la eternidad. Unamuno

prefiere, a la fe racional, la fe voluntarista: la que entre el sentimiento y la razón, se decide por el primero, inmersa siempre en dudas, pero con la voluntad decidida de «crear lo que no vemos», parafraseando la definición de fe de San Pablo. Esta fuerza de voluntad la ve encarnada en la figura literaria de don Quijote, cuya vida ejemplifica la lucha por la supervivencia y la inmortalidad, como respuesta, o solución, al sentimiento trágico de la vida. La filosofía misma no es otra cosa, sostiene, que la reflexión sobre este mismo sentimiento.

II.1. Hombre concreto

El punto de partida del pensamiento filosófico trágico de Unamuno, el objeto de su investigación, es el hombre concreto, el hombre de carne y hueso. En este sentido, se encuentra Unamuno en lo que llamamos "filosofía de la existencia". Porque de lo que se trata es justamente del hombre concreto, con toda su riqueza de caracteres y posibilidades, del existente a la manera de Kierkegaard:

Ni lo humano ni la humanidad, ni el adjetivo simple, ni el sustantivado, sino el sustantivo concreto: el hombre. El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere -sobre todo muere-, el que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere, el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano.³⁴

Para Unamuno, la existencia del hombre concreto es una contradicción del saberse finito y el anhelo de infinitud. Esta contradicción es la esencia de la vida humana. El intento agónico de unir los contrarios lo llevó a la recreación paradójica. El hombre debe enfrentarse, para sobrevivir, con ese conflicto, el cual es la causa de la agonía del hombre, su lucha por la eternidad. Como él dijo: «¡Contradicción!, ¡naturalmente! Como que sólo vivimos de contradicciones, y por ellas»³⁵.

³⁴ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 275.

³⁵ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 285.

II.2. La inmortalidad del alma

El centro del pensamiento filosófico trágico de Unamuno es el deseo de inmortalidad. La ciencia no satisface tal anhelo porque está basada en la razón, que niega la existencia de Dios, la finalidad del mundo y la posibilidad de supervivencia del alma. Además, la voluntad no se resigna, luchando desesperadamente contra la razón. De este enfrentamiento nace la fe, que postula la existencia de un Dios inmortalizador. Unamuno dijo: «Hemos creado a Dios para salvar al Universo de la nada... y necesitamos a Dios para salvar la conciencia; no para pensar la existencia, sino para vivirla»³⁶.

Ante la muerte, a pesar de su carácter inevitable, la mayoría de nosotros suele rebelarse a su carácter definitivo:

No quiero morirme, no, no quiero ni quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, y siempre, vivir yo, este pobre yo que me soy y me siento ser ahora y aquí, y por esto me tortura el problema de la duración de mi alma, de la mía propia.³⁷

Según Unamuno, la creencia de que nuestra mente sobrevive a la muerte (el afán de inmortalidad) es necesaria para poder vivir. Al hundirse en el escepticismo racional y en la desesperación sentimental, se enciende en Unamuno su hambre de Dios, y el ahogo, al sentir su falta, lo lleva a la necesidad de inmortalidad. Entonces se necesita creer en un Dios, tener fe, lo cual no es racional; así siempre hay conflicto interior entre la necesidad de la fe y la razón que niega tal fe.

II.3. Sentimiento trágico de la vida

³⁶ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 399.

³⁷ Miguel de Unamuno: *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 311.

Para Unamuno, la razón, además de servir al éxito de la existencia, se contrapone al anhelo de inmortalidad. Admitiendo el valor de la razón para ordenar y clarificar lo que se nos muestra confuso y caótico, señala su incapacidad para solucionar el problema de la inmortalidad.

Sin embargo, el hombre de carne y hueso no es sólo un animal racional, es, además, y, sobre todo, un animal afectivo y sentimental. El sentimiento y la voluntad deben sustituir a la razón y a la fe dogmática, que son incapaces de resolver la angustia vital por la muerte.

Al final, la razón conduce al escepticismo, mientras que el sentimiento sostiene las ansias irrefrenables de vivir. La vida es, en realidad, la constante lucha entre sentimiento y razón, entre fe y ciencia, entre corazón y cabeza, etc. Como el hombre no puede prescindir de ninguno, ambos no pueden conciliarse y deben estar en pugna permanente. Como Unamuno dijo: «Por mi parte no quiero poner paz entre mi corazón y mi cabeza, entre mi fe y mi razón; quiero más bien que se peleen entre sí»³⁸.

La irreconciliación provoca, según Unamuno, en toda filosofía, elaborada o no, en todo hombre, el «sentimiento trágico de la vida». Así descubrimos la realidad más íntima: somos existiendo en conflicto y la tragedia es perpetua lucha sin victoria ni esperanza de ella.

II.4. Resumen

El pensamiento filosófico trágico de Unamuno es una reflexión sobre la vida, más allá del conocimiento racional o de las respuestas teológicas, y significa reflexión sobre la muerte. No se hace esta reflexión de modo general ni académico, sino en lo que respecta al individuo concreto, a su vida personal.

Como el hombre es de carne y hueso, es inevitable encontrarse consciente de la inquietud de su destino: la muerte. La existencia humana está amenazada por la muerte si no se satisfacen los instintos. Los instintos, o sea, el sentimiento del hombre, permiten

³⁸ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 370.

la reflexión sobre la existencia y lo que será de ella tras la muerte. Y este conocimiento existencial es el que nos hace experimentar la necesidad de la inmortalidad.

Así pues, entre la razón y el sentimiento, entre la cabeza y el corazón, existe una contradicción. Y esta contradicción, o sea, conflicto, para Unamuno es la esencia de la vida. Y este conflicto irreconciliable es el origen del sentimiento trágico de la vida.

Capítulo III. La comparación entre la filosofía clásica china y el pensamiento filosófico trágico de Unamuno

Lo que llamo «la filosofía clásica china» también se puede denominar «la filosofía antes de la dinastía Qin»³⁹o «las Cien Escuelas de Pensamiento». Las Cien Escuelas son una serie de filósofos y escuelas que surgieron entre el año 770 y el 221 a.C.: una época de gran expansión cultural e intelectual en China. A pesar de que este periodo —conocido en su época más temprana como el periodo de las Primaveras y Otoños (770-476 a.C) y como el periodo de los Reinos Combatientes(475-221 a.C) en su última parte— estuvo repleto de caos y batallas, también es reconocido como la Edad de Oro de la Filosofía china por el amplio rango de pensamientos e ideas que se desarrollaron y discutieron libremente. Estos pensamientos e ideas han tenido una enorme influencia en el estilo de vida y en la conciencia social de los pueblos del este asiático hasta nuestros días.

Elijo la filosofía de esta época para compararla con los pensamientos de Unamuno por tres motivos.

III.1. Parecidos antecedentes históricos

III.1.1. El antecedente social de la filosofía clásica china

El periodo de las Primaveras y Otoños y el periodo de los Reinos Combatientes

³⁹ Qin fue la primera dinastía de la China imperial, que duró de 221 a 206 a.C.

fueron épocas muy caóticas y crueles debido a las continuas guerras. Según los registros históricos, durante 242 años del periodo de las Primaveras y Otoños, 36 soberanos fueron asesinados por sus vasallos o por otros estados; 52 estados feudales fueron destruidos; hubo más de 480 guerras. Después de tantas guerras, el número de estados feudales se redujo mucho: se formó la disposición en 7 grandes estados feudales. Ellos se atacaron mutuamente y las guerras no pararon hasta que el estado feudal Qin conquistó los otros seis estados y fundó el primer imperio de China.

Como se encontraba en un periodo de transición de la esclavitud al feudalismo, la sociedad estaba muy desordenada. El viejo sistema de valores había perdido su función, mientras que el nuevo sistema de valores todavía no se había establecido. Los Ritos (礼) establecidos por la dinastía Zhou, que definían las normas sociales, se destruyeron en esta época caótica.

Confucio lo criticó también cuando Zai Wo le preguntó si bastaría con un año de luto en lugar de tres años. Confucio dijo: «En verdad que éste no es muy virtuoso. Un niño no se separa del regazo de sus padres hasta que no han pasado tres años desde su nacimiento, por eso los tres años de luto se guardan en todo el mundo. ¿Acaso Zai Wo no disfrutó de aquellos tres años de amor que le dieron sus padres? »⁴⁰. Entonces Confucio opuso «El autodomínio y la insistencia en los ritos»⁴¹. Es decir, Confucio creía que recuperar el sistema de los ritos y las músicas y llevar a cabo la benevolencia eran las formas de resolver los problemas sociales.

Zhuang Zi describía así la situación de este periodo: «cuando el mundo entero cayó en un gran desorden, los sabios y los santos dejaron de ser luminarias. Ya no imperó más la unidad en la doctrina. Desde entonces, demasiada gente se complace en sus puntos de vista fragmentarios»⁴² y «Los cadáveres de los ajusticiados son tantos que unos sirven de almohadas a otros. Los condenados a cepos o cangas y grillos se

⁴⁰ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág.195. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

⁴¹ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág.143. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

⁴² Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 346. Traducción de Cristóbal Serra.

empujan mutuamente; sentenciados a morir se ven en todas las partes»⁴³.

Obviamente, toda la sociedad estaba desordenada. Entonces, Zhuang Zi se lamentó:

¡Es deplorable! Las cien escuelas marchan por ese camino y no dan marcha atrás. Inevitablemente ya no volverán a unificarse. Los estudiosos de las generaciones venideras, desgraciadamente, nunca podrán contemplar la pureza del Cielo y de la tierra ni la gran unidad de los antiguos. La doctrina va a quedar definitivamente escindida en el mundo.⁴⁴

El filósofo moderno Hu shi ha comentado a propósito de esto:

El pensamiento filosófico chino, era una rebelión al status social y político. El orden de las clases fue destruido. El gobierno no podía mantener el orden ni recuperarlo, además se mostró la misma situación desordenada. Para buscar las soluciones, se surgieron los pensadores, así que las doctrinas de todas escuelas contenían el pensamiento político.⁴⁵

En resumen, la sociedad del periodo de las Primaveras y Otoños y el periodo de los Reinos Combatientes contuvo cuatro fenómenos fundamentales: el primero, las guerras sin parar y las personas sin hogar; el segundo, la sociedad sin orden; el tercero, la oscuridad en política; el cuarto, una nueva clasificación del poder.

III.1.2. El antecedente social de Unamuno

Después del nacimiento de Unamuno, España entró un periodo turbulento. En 1868, ocurrió la revolución *Gloriosa*, también conocida por *La Septembrina*: fue un levantamiento revolucionario español que tuvo lugar en septiembre de 1868 y supuso el destronamiento de la reina Isabel II y el inicio del periodo denominado *Sexenio*

⁴³ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 100. Traducción de Cristóbal Serra.

⁴⁴ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 347. Traducción de Cristóbal Serra.

⁴⁵ Shi Hu (胡适), *Historia de la filosofía de la antigua China* (中国古代哲学史), Yuan-Liu Publishing Co. (远流出版事业股份有限公司), Taipei, 1986, pág. 47. Traducido del chino al español por Lin Zhao.

Democrático. A partir de ella tiene lugar en España un intento muy serio de establecer un régimen político democrático, primero en forma de Monarquía parlamentaria, durante el reinado de Amadeo I (1871-1873). Pero Amadeo tuvo serias dificultades debido a la inestabilidad de los políticos españoles, las conspiraciones republicanas, los alzamientos carlistas, el separatismo de Cuba, las disputas entre sus propios aliados y algún que otro intento de asesinato. Abdicó por iniciativa propia el 11 de febrero de 1873. A su marcha, se proclamó la Primera República Española (1873-1874) por las Cortes Generales, sumiendo a la nación en una profunda inestabilidad en la que se sucedieron cuatro presidentes en once meses. La debilidad con la que nació provocó la inmediata restauración borbónica debido a varios factores, incluidos los levantamientos carlistas y la carencia de una burguesía, base social y tradición que sustentase la República.

Después del fracaso de la Primera República Española, amplios sectores de la sociedad española estaban dispuestos a aceptar un retorno a la estabilidad gubernamental bajo el dominio Borbón: esto se conoce como Restauración borbónica (1875-1931).

En 1898, ocurrió la Guerra hispano-estadounidense. España pierde Cuba, Filipinas y Puerto Rico. Cuba obtuvo su independencia y España perdió sus últimas colonias del Nuevo mundo: Puerto Rico, junto con Guam y las Filipinas fueron cedidas a los Estados Unidos por 20 millones de dólares. En 1899, España vendió su participación restante de las islas del Pacífico a Alemania y las posesiones coloniales españolas se redujeron al Marruecos español, Sáhara español y Guinea española, todas en África. El «desastre» del 1898 dio lugar a la «Generación del 98»: un grupo de escritores, ensayistas y poetas españoles que se vieron profundamente afectados por la crisis moral, política y social desencadenada en España. Unamuno también fue uno de los grandes escritores de la «Generación del 98».

Cuando se inició la primera guerra mundial en 1914, España era un país económicamente atrasado, con sólo el País Vasco y Cataluña con una industria importante: un país que tras el *Desastre del 98* y el posterior tratado con Alemania en 1899 se había quedado sin colonias, estaba moralmente destrozado, con el sistema de

gobierno *de turno* cuestionado, con un ejército que se encontraba anticuado, casi sin armada naval, y con el problema de Marruecos, que había desembocado en crisis y huelgas como la Semana Trágica en 1909. Como intento para superar dicha situación, el rey Alfonso XIII decidió apoyar la dictadura del general Miguel Primo de Rivera.

Tras la crisis económica de 1927, acentuada en 1929, la violenta represión de obreros e intelectuales y la falta de sintonía entre la burguesía y la dictadura, la monarquía, cómplice, será el objeto en cuestión a partir de la unión de toda la oposición en agosto de 1930 en el llamado "Pacto de San Sebastián". Tras las elecciones municipales de 1931, el 14 de abril se proclama la Segunda República, dando así fin a la Restauración borbónica en España. La segunda República duró hasta 1936: el día 18 de Julio del mismo año comenzó la guerra civil. Luego, en el último día del 1936, falleció Unamuno.

III.1.3. La similitud

A pesar de que la filosofía clásica china es dos mil años anterior al pensamiento de Unamuno, también podemos encontrar semejanzas entre los dos.

Como ya sabemos, la filosofía clásica china se desarrolló en el periodo de las Primaveras y Otoños y el periodo de los Reinos Combatientes, que fue una época caótica y cruel por las continuadas guerras: el pueblo vivía un auténtico infierno.

Mientras, la época en que Unamuno vivió también fue turbulenta. El régimen cambió con frecuencia, el país se enfrentó a una doble crisis económica y política, y, por supuesto, no le faltaban las guerras. Como dice José Ferrater Mora: «In fact, for Unamuno the explosion of the bomb in Bilbao was the first of a long series of Spanish explosions that he was to witness; and in the center of the last and most violent of them all —the 1936-1939 Civil War— he was to die»⁴⁶.

Sólo en una situación desordenada y caótica se engendrará la necesidad de innovación y cambio, y los filósofos pensarán en la búsqueda de soluciones. No importa la apariencia de las Cien Escuelas de Pensamiento o de la Generación de 98: ambos son

⁴⁶ José Ferrater Mora, *Three Spanish Philosophers: Unamuno, Ortega, and Ferrater Mora*, State University of New York Press, New York, 2003, pág. 22.

reacciones positivas a una sociedad turbulenta. Por un lado, estas reacciones surgieron del descontento por la situación actual. Además, no importa los orientales o los occidentales, pues, como seres humanos, los problemas fundamentales que ellos enfrentan son los mismos: la vida y la muerte. Así que es seguro que haya algunas semejanzas entre la filosofía clásica y el pensamiento filosófico trágico de Unamuno. Por otro lado, sin duda hay diferencia entre los dos, porque dos culturas son muy distintas. Hacer una comparación entre ellos para obtener un conocimiento completo desde diferentes perspectivas, es el objetivo. Y este conocimiento nos ayudará a encontrar nuestra propia solución.

III.2. El sentimiento trágico

Como sabemos, el sentimiento trágico se engendra de la discordia; , o sea, de la contradicción que es difícil superar, o del conflicto que es difícil conciliar.

III.2.1 De filosofía clásica china

Al principio, vamos a ver el concepto de «天命 tiān mìng». «天命 tiān mìng» se puede traducir como el «Mandato del cielo»: o sea, la voluntad del cielo; también se puede traducir como la «fatalidad», es decir, el destino. El concepto «天命 tiān mìng» fue difundido durante la dinastía Shang. Desde entonces, «天命 tiān mìng» se convirtió en un concepto mencionado a menudo por los pensadores chinos. Confucianismo y Taoísmo hablaban también de «天命 tiān mìng». Por ejemplo, en *Analectas* de Confucio, se dice: «la vida y la muerte son decretadas por el destino, que las riquezas y los honores son otorgadas por el cielo»⁴⁷ y «el hombre superior tiene tres temores: teme los mandatos del Cielo, teme a los grandes hombres y teme las palabras de los sabios»⁴⁸. En el libro *Zhuang Zi*, se escribe: «la muerte y la vida, la duración y la destrucción, la miseria y la gloria, la pobreza y la riqueza, la sabiduría y la ignorancia, la censura y la

⁴⁷ Confucio, *Analectas*, Editorial EDAF, S.L.U., Madrid, 2013, pág. 108. Traducción de Alfonso Colodrón.

⁴⁸ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 186. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

alabanza, el hambre y la sed, el frío y el calor son mudanzas de las cosas y la marcha del destino»⁴⁹.

Como la vida está decidida por «天命 tiān mìng», el hombre no puede manipular su propio destino y entonces es lógico que se sienta triste por la impermanencia de la vida y la muerte. Zhuang Zi tuvo el mismo sentimiento y dijo:

El que comprende verdaderamente la realidad de la vida no se preocupa ni de su salud ni de su longevidad, las cuales no dependen únicamente de nuestra voluntad de vivir. El que comprende verdaderamente el Destino no se preocupa de aquello contra lo cual su inteligencia nada puede... La vida te viene y no la puedes rechazar, se te va y no la puedes retener.⁵⁰

Es decir, ni la vida ni la muerte podemos controlar. No sólo esto, sino también el sufrimiento de la vida. Entre los filósofos, nadie descubrió y experimentó antes de Lao Zi que «vivir es sufrir». Él dijo; «si sufro grandes desgracias es porque poseo un cuerpo»⁵¹. Zhuang Zi también creía lo mismo:

Una vez recibida nuestra propia forma, cada uno de nosotros la conserva hasta el fin de sus días. Ese y los otros seres entran en liza y se pulen; su viaje acá abajo es veloz como el galopar de un corcel. Nadie es capaz de parar tan loca carrera. ¿No es esto desdicha? Trabajar afanosamente toda la vida y no poder ver el fruto del trabajo. Encontrarse extenuado y no saber dónde va. ¿No es deplorable? ¿Una vida así, tomada por lo contrario de la muerte, qué sentido tiene? El cuerpo se corrompe, así también el espíritu. ¿No es cosa muy triste?⁵²

Para Zhuang Zi, es triste que la vida está ocupada y agotada por un trabajo duro, mientras el hombre nunca ve el éxito y el destino; es triste que al corromperse el cuerpo, el espíritu se desaparece a la vez. La vida no es permanente. Zhuang Zi creía que la vida

⁴⁹ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 55. Traducción de Cristóbal Serra.

⁵⁰ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 181. Traducción de Cristóbal Serra.

⁵¹ Lao Tse, *Tao Te Ching, Los libros del Tao*, Editorial Trotta, S.A, Madrid, 2006, pág. 395. Traducción de Iñaki Preciado Idoeta.

⁵² Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 19. Traducción de Cristóbal Serra.

del hombre es muy corta ante el universo:

El hombre, para saciar sus deseos no tiene más que la duración de la vida, sesenta años en general, algunas veces ochenta, como máximo cien años. Si restamos de ella enfermedades y achaques, muertes (de parientes), aflicciones y calamidades, en lo que queda de un mes, ni tienes arriba de cuatro o cinco días en los que te puedas reír a carcajada suelta, su existencia limitada, si la ponemos al lado de la eternidad del tiempo, no es más que un momento, como el ver, a través de una rendija, el salto súbito de un brioso corcel.⁵³

Por lo demás, Zhuang Zi lamentó que fuera absurdo perseguir el conocimiento ilimitado con esta limitada vida; como él dijo: «La vida humana es limitada y el saber es ilimitado. El que subordina su vida limitada al objetivo del saber ilimitado, está expuesto a tener que detenerse y corre el peligro de agotarse»⁵⁴.

El hombre es consciente de la impermanencia y la finitud de la vida, pero, en lo profundo, el hombre espera que su vida pueda persistir para siempre. Esta contradicción es precisamente la fuente radical del sentimiento trágico de la vida.

III.2.2. De Unamuno

El centro de la filosofía de Unamuno, el objeto de su estudio y su punto de partida, como él ya indica en la primera página de *Del sentimiento trágico de la vida*, es el «hombre concreto», el hombre de «carne y hueso». Es decir, parte de la situación en que se encuentra el ser humano consciente que contempla con inquietud su destino: «sobre todo muere». Dijo él:

Ni lo humano ni la humanidad, ni el adjetivo simple, ni el sustantivado, sino el sustantivo concreto: el hombre. El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere -sobre todo muere-, el que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere, el hombre que se ve y a quien

⁵³ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 314. Traducción de Cristóbal Serra.

⁵⁴ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 31. Traducción de Cristóbal Serra.

se oye, el hermano, el verdadero hermano.⁵⁵

A este hombre concreto, a pesar de que los «raciocinios» lo dan «en prueba de lo absurda que es la creencia en la inmortalidad de alma», su corazón le dice: «No quiero morirme, no, no quiero ni quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, y siempre, vivir yo, este pobre yo que me soy y me siento ser ahora y aquí, y por esto me tortura el problema de la duración de mi alma, de la mía propia»⁵⁶.

En este caso, tendría un Dios garantizador de nuestra inmortalidad personal. Pero según Unamuno, no es posible probar la existencia de Dios. Y así surge el conflicto, la lucha entre el corazón y la cabeza, entre el sentimiento y la razón; o sea, entre el profundo deseo que nos lleva a afirmar que ha de haber inmortalidad, y la razón y el sentido común, que niegan o tienden a negar este anhelo.

Pero el hombre no se resigna a morir. No puede olvidar la razón, que tiende a destruir su esperanza; pero no quiere ni puede renunciar a esta esperanza. Necesita creer, incluso contra la razón, luchando contra ella. Por eso Unamuno llegó a una conclusión:

La trágica historia del pensamiento humano no es sino la de una lucha entre la razón y la vida, aquella empeñada en racionalizar a esta haciéndola que se resigne a lo inevitable, a la mortalidad; y esta, la vida, empeñada en vitalizar a la razón obligándola a que sirva de apoyo a sus anhelos vitales. Y esta es la historia de la filosofía, inseparable de la historia de la religión.⁵⁷

Y así, a falta de mejor solución, y sabiendo que ese conflicto se ha convertido en la esencia misma de su ser, propone hacer de esa lucha un modo de vida, pues surge su sentimiento trágico de la vida: «¡Contradicción!, ¡naturalmente! Como que sólo vivimos

⁵⁵ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 275.

⁵⁶ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 311.

⁵⁷ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 367.

de contradicciones, y por ellas; como que la vida es tragedia, y la tragedia es perpetua lucha, sin victoria ni esperanza de ella; es contradicción»⁵⁸.

III.2.3. La similitud

El punto de partida del sentimiento trágico de la filosofía clásica china es el concepto de «天命 tiān mìng». Mirar desde el Cielo hacia la tierra, ¡cómo de insignificante es el hombre! Ante el «天命 tiān mìng», el hombre es impotente, porque la vida y la muerte están bajo el control del Cielo, no del hombre mismo, sin mencionar las desgracias de la vida. No obstante que la vida sea dura, tenemos el deseo de vivir bien y vivir más. De un lado está la voluntad del Cielo; de otro lado está el deseo del hombre. Ante el conflicto entre ellos, las Cien Escuelas de Pensamiento nos han dado diferentes soluciones; sin embargo, una cosa es cierta: el sentimiento trágico de los chinos surge del conflicto entre la voluntad del Cielo y el deseo del hombre.

El punto de partida del sentimiento trágico de Unamuno es el «hombre de carne y hueso». Mirar desde uno mismo hacia el cielo, ¡cuánta envidia nos da! El hombre de carne y hueso, «sobre todo muere», pero el cielo y el universo están ahí todo el tiempo. La cabeza, la razón y la ciencia nos enseñan que la creencia de la inmortalidad de alma, de Dios, es absurda, pero el corazón, el sentimiento y el afecto nos dicen que quiero vivir para siempre. La lucha continuada entre la cabeza y el corazón, la ciencia y la fe, la razón y el afecto nos causa el sentimiento trágico de la vida.

Como hemos dicho, la tragedia se engendra del conflicto, y el conflicto más fundamental para los seres humanos es el que hay entre la vida y la muerte. En este punto, la filosofía china y el pensamiento de Unamuno tampoco tienen excepciones.

III.3. La importancia del hombre

III.3.1 De la filosofía clásica china

⁵⁸ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 285.

En el capítulo anterior, hemos hablado de las características de la filosofía china, y una de ellas es que la filosofía china es una filosofía de la vida. Por ejemplo, en las obras de Confucio y Mo Zi se tratan solamente los problemas de la vida, pero no se menciona nada de cosmogonía. Los problemas principales que discutieron los pensadores posteriores, como Mencio o Xun Zi, también son de la vida. Se puede decir que dos tercios de la filosofía china tratan de los problemas de la vida. Después de todo, la filosofía china enseña a la gente cómo comportarse y qué tipo de persona se debería ser. El punto focal de la filosofía china no es la naturaleza, ni es más allá, sino cómo vivir mejor la vida actual.

Todo esto muestra que la filosofía china presta mucha atención al sujeto, al hombre. Entre los filósofos chinos, Lao Zi fue el primero en decir que el hombre tiene un puesto muy importante:

Por eso grande es el Tao,

grande el Cielo,

grande la tierra,

y también grande es el hombre.

Cuatro grandes hay en el universo y uno de ellos es el hombre.⁵⁹

Es decir, para Lao Zi, el valor del hombre es igual de importante que el Tao, el Cielo, la Tierra.

Sobre esto, quien lo tiene más claro es Xun Zi. Xun Zi describió la diferencia entre el hombre y las cosas dijo: «Water and fire have *Qi*⁶⁰ but are without life. Grasses and trees have life but are without awareness. Birds and beasts have awareness but are without *yi*⁶¹. Humans have *Qi* and life and awareness, and more over the have *yi*. And so they are the most precious things under Heaven»⁶². El hombre tiene las

⁵⁹ Lao Tse, *Tao Te Ching, Los libros del Tao*, Editorial Trotta, S.A, Madrid, 2006, pág. 407. Traducción de Iñaki Preciado Idoeta.

⁶⁰ Recordemos que "Qi" es algo así como energía vital.

⁶¹ yi: conducta apropiada, justicia, rectitud.

⁶² Xun Zi, *The Complete Text*, Princeton University Press, New Jersey, 2014, pág. 76. Translated by Eric

características que no tienen otros seres, por eso el hombre es más noble.

En el *Clásico de los Ritos* (礼记 lǐ jì), se dice: «El hombre, es el corazón del cielo y la tierra, y el líder de todos los seres formados por los Cinco Elementos⁶³»⁶⁴.

En fin, en comparación con el universo, el hombre es insignificante, pero eso no supone que el hombre no tenga ninguna peculiaridad. En la filosofía china, la preocupación central es la vida del hombre.

III.3.2. De Unamuno

Para Unamuno, la importancia del objeto es evidente, especialmente cada individuo: «el hombre de carne y hueso».

Unamuno rechazó el hombre abstracto, «ni lo humano ni la humanidad, ni el adjetivo simple, ni el adjetivo sustantivado, sino el sustantivo concreto: el hombre».⁶⁵ Además, Unamuno rechazó el hombre como «el sujeto de no pocas divagaciones más o menos científicas»; o sea, el hombre que «no es de aquí o de allí, ni de esta época o de la otra, que no tiene ni sexo ni patria, una idea»⁶⁶. El hombre que tiene relación íntima con nosotros es el hombre de carne y hueso; como Unamuno dijo: «yo, tú, lector mío».

Unamuno confirmó: «Este hombre concreto, de carne y hueso, es el sujeto y el supremo objeto a la vez de toda filosofía, quiéranlo o no ciertos sedicentes filósofos»⁶⁷. Sobre la filosofía, Unamuno dijo: «La filosofía es un producto humano de cada filósofo, y cada filósofo es un hombre de carne y hueso que se dirige a otros hombres de carne y hueso como él. Y haga lo que quiera, filosofa, no con la razón sólo, sino con la voluntad, con el sentimiento, con la carne y con los huesos, con el alma toda y con todo el

L. Hutton.

⁶³ Los cinco elementos son: metal, madera, agua, fuego, tierra.

⁶⁴ <http://ctext.org/liji/li-yun/zh>. Traducido del chino al español por Lin Zhao.

⁶⁵ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 275.

⁶⁶ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 275.

⁶⁷ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 275.

cuerpo»⁶⁸. Por lo tanto, Unamuno creía que un filósofo no es más que un hombre de carne y hueso al principio.

Unamuno usó una doctrina de Kant para describir la importancia del hombre: «El hombre es un fin, no un medio. La civilización toda se endereza al hombre, a cada hombre, a cada yo»⁶⁹. Para Unamuno, el hombre ha venido a este mundo no para sacrificarse por los prójimos, por los compatriotas, por los hijos, ni para realizar algún fin social, sino que ha venido a realizarse, a vivir.

En su novela *Tulio Montalbán y Julio Macedo*, hay una conversación entre Julio y Elvira que confirma otra vez la importancia del hombre de carne y hueso:

—No lo sé...; pero creo que no es real ningún tipo que anda en los libros, sean de historia o novelas...

—¿Ninguno?

—¡Ninguno! Sólo son reales los hombres de carne y hueso...⁷⁰

III.3.3. La similitud

En general, la filosofía clásica china se concentra en resolver las dudas de la vida del hombre, orientar sus comportamientos y ofrecer al hombre un valor superior. Por eso, el hombre es evidentemente el centro de la filosofía clásica china. Aquí, «el hombre», se trata del hombre concreto, cada individuo, tú y yo; también del hombre colectivo, nosotros y vosotros.

En el pensamiento de Unamuno, su punto de partida es el hombre concreto, de carne y hueso, no es el hombre abstracto. Pero, según Unamuno, lo que desea el hombre de carne y hueso, al final llega a ser un deseo de la colectividad, del pueblo, de la nación.

En fin, en ambos, la filosofía clásica china y el pensamiento de Unamuno, se aprecia mucho la subjetividad.

⁶⁸ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 297.

⁶⁹ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 283.

⁷⁰ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 958.

III.4. Resumen

La filosofía clásica china y el pensamiento filosófico trágico de Unamuno tienen parecidos antecedentes históricos, y ambos manifiestan sentimientos trágicos y aprecian la subjetividad. Gracias a esta similitud, la comparación entre ellos ha sido posible. Aunque, por supuesto, no sólo tienen similitud, también tienen mucha diferencia. En la segunda parte voy a analizar más las diferencias entre ellos.

Capítulo IV. Análisis de fuentes

En esta tesis, no he investigado todas las obras de Unamuno, sino sólo las que representan su pensamiento filosófico trágico, especialmente aquellas que reflejan los conflictos interiores. Mientras tanto, sobre la filosofía clásica china también he elegido las escuelas de pensamiento más importantes y las obras más representativas relacionadas con los conflictos interiores.

IV.1. De Unamuno

Las obras filosóficamente más relevantes de Unamuno son *Vida de don Quijote y Sancho* (1905), *Del sentimiento trágico de la vida* (1913) y *La agonía del cristianismo* (1925). Pero, para Unamuno, la novela, la poesía, el ensayo no son sino las formas de expresión que comunican su ser en el mundo, su hombre de carne y hueso que trata de trascenderse, su angustia espiritual y el dolor que provoca el silencio de Dios, el tiempo y la muerte. Entonces, no sólo en sus obras más filosóficas, sino también en sus novelas, ensayos, poesías, podemos encontrar su pensamiento filosófico:

Tus obras mismas, a pesar de su aparente variedad, y que unas sean novelas, otros comentarios, otros ensayos sueltos, otras poesías, no son, si bien te fijas, más que un solo y mismo pensamiento fundamental que va desarrollándose en múltiples formas. Y así, buscando el

transmitir ése tu pensamiento central lo vas hiñendo cada vez más y encontrando nuevas formas de expresión, hasta que acaso des un día con la más adecuada, la más precisa.⁷¹

En esta tesis, he usado los textos de las siguientes obras (listadas por orden cronológico) para presentar el pensamiento filosófico trágico de Unamuno y demostrar los conflictos interiores:

Amor y Pedagogía (1902): Esta obra es una crítica despiadada del optimismo que caracteriza la pedagogía positivista de finales del XIX. Mediante el relato satírico de un experimento fallido, Unamuno defiende al hombre de la ciencia, a la cual escapa completamente el destino del ser humano. La obra cuenta la historia de don Avito Carrascal, un intelectual que cree que puede convertir a un niño en genio aplicando los principios modernos de la pedagogía. Cuando el hijo de Don Avito, Apolodoro, es más mayor, piensa que la manera de derrotar a la pedagogía y a la muerte es suicidándose, pero antes dejando un hijo para seguir vivo en algún sentido. Y así lo hace. El amor a la libertad y el odio a la muerte consiguen vencer a la pedagogía. En esta novela, Don Avito y su hijo Apolodoro sufrieron mucho por el conflicto entre la razón o la ciencia y el sentimiento.

Vida de don Quijote y Sancho (1905): En esta obra se pueden encontrar algunas de sus tesis filosóficas más importantes mediante comentarios a pasajes de la novela de Cervantes. Este ensayo sobre la obra de Cervantes supuso un nuevo motivo para alimentar, aún más, a través de la escritura, el afán de inmortalidad de Don Miguel. Este «hambre de inmortalidad» explica la atracción de figuras novelescas como las de Don Quijote y Sancho, llamados a no morir, portadores, de alguna manera, del espíritu creador. Unamuno pone en Don Quijote al perfecto filósofo que hace este mundo a medida de sus deseos y de su voluntad, y en Sancho el perfecto hombre de fe que cree en ese mundo volitivo, creado por Don Quijote, no con la fe muerta del carbonero, sino con la fe viva alimentada de dudas y de inquietud interior.

Del sentimiento trágico de la vida (1913): Se puede considerar la obra más

⁷¹Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo IV Ensayo II, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, p.589.

genuinamente filosófica de Don Miguel. Esta obra está compuesta por nueve ensayos y un epílogo dedicado a Don Quijote en la tragicomedia europea contemporánea. En este ensayo donde claramente se puede encontrar la síntesis de las inquietudes y cuestiones filosóficas de Unamuno en torno a la inmortalidad. Y la base de esta obra es la paradoja entre el vivir y el conocer. La vida en sí es una paradoja, y la persona se contradice a sí misma. Unamuno se consideró uno que dice una cosa con el corazón y la contraria con la cabeza, y que hace de esta lucha su vida. Unamuno explica que tanto el sentimiento como la razón definen al individuo: «El más trágico problema de la filosofía es el de conciliar las necesidades intelectuales con las necesidades afectivas y con las volitivas»⁷².

Niebla (1914): Es una de las novelas más célebres de Unamuno. Corresponde al periodo literario denominado "existencialismo". El título está cargado de significado, dado que el libro difumina la línea entre la ficción y la realidad. El protagonista de *Niebla*, Augusto Pérez, entra en diálogo con el autor, insistiendo en que como ente de ficción es tan auténtico como el autor de carne y hueso, y explicando que no quiere morir. El deseo de serse del protagonista se rebela contra la muerte y la disolución de su personalidad. Es necesario hacer referencia al concepto de inmortalidad, que el libro trata. El ansia de inmortalidad del ser humano es un tema recurrente en la obra unamuniana. En *Niebla*, Augusto lucha contra su destino, rogándole al autor que no lo mate.

Abel Sánchez (1917): Unamuno adaptó el tema bíblico del cainismo en esta novela, ampliando el tema de la envidia al reconocer una dialéctica entre el envidiado y el envidioso, que se necesitan mutuamente. No es que haya víctimas y verdugos, sino que todos llevamos dentro un Caín y un Abel luchando en íntima tragedia. En esta obra, Abel Sánchez y Joaquín Montenegro son el Abel y el Caín, y ellos han sido amigos desde siempre. Pero mientras que Abel parecía caer bien entre todo el mundo y tener más suerte, Joaquín resultaba más antipático a los demás. Se puede ver el enfrentamiento entre los dos personajes, cómo Joaquín se empeña en compararse

⁷² Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 286.

siempre con Abel, mientras que este último, simplemente intenta tener más fama. En esta obra, también se trata de la inmortalidad de la fama, la inmortalidad del alma.

Tulio Montalbán y Julio Macedo (1920): Don Juan Manuel Solórzano y su hija Elvira viven aislados en su isla y se dedican al cultivo de la historia. La hija, enamorada de la imagen libresca de un libertador supuestamente muerto, Tulio Montalbán, renuncia al amor apremiante de Julio Macedo, un misterioso extranjero recién llegado a la isla. El descubrimiento de que Julio (el hombre) y Tulio (el personaje histórico) son una sola y misma persona desencadena el suicidio de Julio, ya que este se da cuenta de que no ha podido y no podrá acabar con su máscara histórica de otra forma. La obra plantea el misterio de la personalidad, los problemas vinculados con la dualidad del ser (el hombre de carne y hueso y el personaje público), así como la lucha sin fin entre las contradicciones humanas (sentimiento y razón).

Dos Madres (1920): Esta novela está incluida en la obra *Tres novelas ejemplares y un prólogo*. Raquel es una viuda estéril que se empeña en lograr ser madre, aunque sea del hijo de otra. Entonces ella obliga a su amante, Juan, a que se case con otra mujer para tener hijos. Juan está entre las mujeres, pero no como un conquistador, sino como un hombre falto de voluntad. El anhelo de maternidad es el centro de la vida y el fundamento de todas las palabras y acciones de Raquel. Y Raquel también representa la voluntad fuerte.

Nada menos que todo un hombre (1920): Esta novela también está incluida en *Tres novelas ejemplares y un prólogo*. A Julia Yáñez, belleza oficial de su ciudad provinciana, la casan, forzando su voluntad, con Alejandro Gómez, un indiano rico, para salvar los negocios del padre a quien la hija desprecia y de cuya casa quiere huir. Julia siente una especie de extraño amor hacia este hombre poderoso que la ha conquistado, aunque desde el principio duda de cuáles sean sus sentimientos hacia ella. Sin embargo, Alejandro no cree en el amor y sólo cree en su voluntad. Él piensa que es capaz de crear un mundo a fuerza de su propia voluntad, pero descubre que su creación lo crea a él y al final Alejandro se convierte en personaje creado por su mujer Julia. Después de que Julia muera, Alejandro se suicida a lado de ella.

La tía Tula (1921): Esta novela trata de Gertrudis, o Tula, una mujer muy sabia

que no tiene hijos pero que, al morir su hermana Rosa, se encarga de los hijos de ella como si fueran los propios. Tula es un personaje paradigmático, representa la fuerza fundadora y procreadora de la mujer, el peso y el valor de lo femenino, la poseedora del misterio de la procreación, receptáculo de una sabiduría innata y poderosa. Pero también Tula es una mujer de carne y hueso, y sufre por las contradicciones, dudas y pasiones ocultas. Por ejemplo, ella es el tipo de mujer instintivamente maternal, pero que teme y desdeña a los hombres por considerarlos seres inferiores y, por ser toda espíritu, siente terror por los hijos de la carne.

La agonía del cristianismo (1925): una suma de diferentes conflictos existenciales, instaron al filósofo y literato español a reflexionar sobre el estatus del cristianismo y su papel dentro del contexto social de la época. Como *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, también en esta obra su filosofía destaca por la combinación de escepticismo, auto-referencia y rigurosidad. En términos generales, el texto posee un carácter religioso, no sólo a raíz de la recuperación de ciertos principios católicos, sino, además, por la crítica que se hace evidente en él a la descristianización del mundo. Unamuno se basa en la primera acepción del término, relacionada con la lucha vital: la agonía como expresión de la vida misma, de la lucha del hombre por mantenerse vivo.

San Manuel Bueno, mártir (1931): Obra en torno a la temática religiosa de la fe y la inmortalidad humana. El protagonista, otro de los héroes unamunianos, es el cura Don Manuel, que racionalizó su fe, que acabó perdiéndola pero que seguía viviendo con la esperanza de la inmortalidad. Este hombre, se convertirá, sin embargo, en ejemplo de la caridad. Don Manuel es el personaje que usa Unamuno para dejar constancia de sus propias dudas, de su propia agonía: la lucha entre la fe y la razón. Unamuno establece un contraste entre una verdad trágica y una felicidad ilusoria, optando en esta obra por la segunda, a diferencia de lo que había sostenido en obras más tempranas.

Por lo demás, también he citado algunos pasajes de unos ensayos cortos y unas poesías. Por ejemplo, el ensayo *¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!*, el ensayo *La fe* o las poesías *Vencido* y *La Elegía Eterna*, entre otras.

IV.2. De la filosofía clásica china

La filosofía clásica china se refiere a las Cien Escuelas de Pensamiento, que florecieron a partir del año 770 al 221 a.C., durante el periodo de las Primaveras y Otoños y el periodo de los Reinos Combatientes de la China antigua. Es una época de gran expansión cultural e intelectual, y llena de caos y guerras, también conocida como la Edad de Oro de la filosofía china por el amplio rango de pensamientos e ideas que se desarrollaron y discutieron libremente. Este fenómeno ha sido llamado "la Condenación de las Cien Escuelas de Pensamiento". Estos pensamientos e ideas han tenido una enorme influencia en el estilo de vida y en la conciencia social de los pueblos del este asiático hasta nuestros días.

En esta tesis, he citado los textos de las obras de los filósofos de las escuelas más populares de esta época, como Confucio, Mencio y Xun Zi, del Confucianismo; Lao Zi y Zhuang Zi, del Taoísmo; Mo Zi, del Mohísmo; Guan Zi y Han Fei Zi, del Legalismo; Deng Xi y Gongsun Long, de la Escuela de los Nombres. Las obras de estos filósofos son los siguientes.

Las *Analectas* (论语 Lún Yǔ) son la versión por escrito de una serie de charlas que Confucio (551-479 a.C.) dio a sus discípulos, así como las discusiones que mantuvieron entre ellos. El título original en chino, Lún Yǔ, significa discusiones sobre las palabras. En las *Analectas*, los capítulos están agrupados por temas individuales. Sin embargo, no siguen ningún orden especial, ni tienen ningún tipo de relación entre ellos. El Confucianismo es una filosofía práctica, un sistema de pensamiento orientado hacia la vida y destinado al perfeccionamiento de uno mismo. El objetivo de Confucio, en último término, no es la *salvación*, sino la sabiduría y el auto-conocimiento. Durante más de dos mil años, las *Analectas* han sido parte de los estudios de las escuelas chinas y se hicieron también imprescindibles para superar los exámenes imperiales que todo funcionario de la corte imperial tenía que realizar.

Meng Zi (孟子), obra de Mencio (370 - 289 a. C.), que el más eminente seguidor del Confucianismo. Esta obra defiende que el hombre es bueno por naturaleza y debe poder desarrollar una conducta razonable y recta. Según él, en el corazón de todo ser

humano hay cuatro sentimientos naturales o tendencias que lo orientan hacia el buen camino: compasión, vergüenza, respeto y modestia y sentimiento de lo que está bien y mal. Esos sentimientos son una especie de raíces que, cultivadas, desarrollan las virtudes de la benevolencia, la rectitud, la urbanidad y la sabiduría. Mencio intentó influir en los gobernantes de su tiempo para que creasen las condiciones más favorables para el desarrollo de las personas. En contraste con las frases de Confucio, que eran breves, el *Meng Zi* consiste en diálogos largos, incluyendo argumentos con prosa extensa.

Xun Zi (荀子) es la obra de filósofo Xun Zi (312-230 a.C.), que también fue un seguidor del Confucianismo. Xun Zi creía que las tendencias innatas del hombre necesitan ser dominadas a través de la educación, contradiciendo la opinión de Mencio de que el hombre es bueno por naturaleza. Asimismo, sostenía que las normas éticas fueron inventadas para rectificar a la humanidad. A diferencia del estilo aforístico de las *Analectas* de Confucio y *Meng Zi* de Mencio, Xun Zi fue un filósofo más riguroso y escribió ensayos elaboradamente argumentados. A menudo, estos ensayos son críticos de las escuelas contendientes, tales como el Taoísmo y el Mohísmo, así como de escuelas rivales existentes dentro del propio Confucianismo.

Tao Te King (道德经), la obra de Lao Zi (604-531 a.C.), del Taoísmo, es un tratado místico que cubre muchas áreas de la filosofía, desde la espiritualidad individual hasta las técnicas de buen gobierno. Lao Zi enfatiza el Tao (traducido usualmente como *el camino*), y expande su significado para abarcar el orden innombrable, inmanente, del universo. Destaca el concepto la inacción (*wu wei*), que no significa permanecer inmóvil sin hacer nada, sino evitar las intenciones explícitas y la voluntad que obstaculiza la fluidez armónica de la naturaleza. Los fines pueden alcanzarse respetando las formas en que las cosas naturalmente crecen y decrecen; así, las acciones realizadas de acuerdo con el Tao son más fáciles y más productivas que aquellas que pretenden contrariarlo. Los escritos que se le atribuyen son poéticos, densos y frecuentemente crípticos. Muchas de las teorías estéticas del arte chino se basan en sus ideas y en las de su más famoso continuador, Zhuang Zi.

Zhuang Zi (庄子), es la obra de filósofo Zhuang Zi (369-290 a.C), a quien se considera el segundo taoísta más importante, por detrás tan sólo de Lao Zi, y heredero del pensamiento de este último. Este libro se divide en tres partes y 33 capítulos. El contenido es filosófico, pero el procedimiento es artístico, exponiendo el autor su pensamiento por medio de parábolas. El libro se resume en un supremo precepto moral y filosófico: la perfección consiste en la perfecta conformidad con el Tao; esto es, en la renuncia a toda acción, en la eliminación de todos los deseos mundanos, en el olvido de sí mismo, en la meditación. El ritmo interior de la vida del sabio ha de medirse por la ley esencial del Tao: obra como si no obras. Además, se trata de temas filosóficos como la transformación entre la vida y la muerte, la utopía social, el auto-cultivo, etc.

Mo Zi (墨子), el libro de filósofo Mo Zi (479-372 a.C), que es fundador del Mohísmo. Mo Zi propone que, para cualquier forma de pensamiento, es importante establecer una toma de posición, es decir, un análisis y una aplicación concreta. Y por supuesto, siempre considerando el bienestar del pueblo y del Estado. Otra importante noción manejada por Mo Zi corresponde a su perspectiva de los valores morales. Por ejemplo, la lealtad y el apego filial, a juicio de este sabio, no son valores en sí mismos, sino que, más bien, adquieren su vital relevancia de acuerdo al aprovechamiento pragmático que pueda hacerse de estos rasgos de la relacionalidad humana. Así, entonces, todo valor se reduce al beneficio potencial que puedan generar en cada oportunidad. El Amor Universal de Mo Zi sostiene una correlación entre la mayor dicha pensable para el número más grande de seres humanos, en la medida en que puedan amarse unos a otros y beneficiarse entre todos. Además, la obra *Mo Zi* contiene especulaciones sobre óptica, mecánica y lógica que también son bastante originales, aunque, lamentablemente, estas especulaciones no fueron consideradas por los filósofos chinos posteriores.

Guan Zi (管子) es un antiguo texto político y filosófico chino que lleva ese nombre, y que fue atribuido tradicionalmente al filósofo Guan Zhong (720-645 a.C), que sirvió como primer ministro al duque Huan del Estado feudal Qi. La mayoría de los capítulos de *Guan Zi* tratan del gobierno y del arte de gobernar. Aunque Guan Zhong es reconocido como el primer filósofo del Estado legalista chino, los capítulos del *Guan Zi*

también tratan asuntos e ideas que tradicionalmente se atribuyen a los confucianos o a la filosofía taoísta o a la teoría Yin-Yang: los dialécticos, los agrónomos o los teóricos militares.

Han Fei Zi (韩非子), la obra de Han Fei Zi (280-233 a.C), que fue un filósofo político influyente de la Escuela del Legalismo. En su libro, Han Fei Zi reúne los principales argumentos de sus precursores legalistas: la ley escrita y los reglamentos (法 fǎ), el arte de gobernar mediante el uso de estrategias competentes (术 shù) y la autoridad indiscutible del gobernante (势 shì) son los tres instrumentos de un Estado fuerte. Para que sus ministros sean obedientes y leales, la recompensa y el castigo son las herramientas más importantes del gobernante. La bondad y la rectitud, las virtudes morales altamente enfatizadas por los confucianos no tienen ningún valor para Han Fei. El estilo de este libreo es muy apasionante por el uso extensivo de parábolas e historias del pasado para demostrar lo que el autor quiere decir.

Deng Xi Zi (邓析子), la obra de Deng Xi (545-501 a. C), que fue un antiguo filósofo y retórico chino que ha sido considerado el padre fundador de la tradición lógica china. Es miembro de la Escuela de los Nombres. *Deng Xi Zi* se divide en dos partes: «无厚 wú hòu» (sin dimensiones) y «转辞 zhuǎn cí» (palabras indirectas). La parte «无厚 wú hòu» subraya la relación simbiótica entre el soberano y su pueblo. Además, se aconseja que el soberano debe tratar a su pueblo con igualdad: eso es lo llamado «无厚 wú hòu». Y la parte «转辞 zhuǎn cí», que subraya el control de los funcionarios por el soberano.

Yin Wen Zi (尹文子) es la obra de Yin Wen (360-280 a.C.), que fue filósofo de la Escuela de los Nombres. Esta obra sólo tiene un capítulo llamado 大道 (dà dào: Gran Camino) que se divide en dos partes, y tiene más de seis mil palabras. El libro se basa en la doctrina de 形 (xíng: forma) y 名 (míng: nombre) y finalmente fue atribuido a la vía política. El pensamiento de este libro tiene una doctrina principal de la Escuela de los Nombres, pero también contiene las doctrinas del Taoísmo, el Confucianismo, el Mohísmo, y el Legalismo.

Gongsun Long Zi (公孙龙子) es la obra de Gongsun Long, que fue otro filósofo importante de la Escuela de los Nombres. Esta obra se considera uno de los documentos

más significativos sobre lógica china. Se perdieron ocho fragmentos, y solamente seis agrupados en un rollo han llegado hasta nuestros días. Los tres más importantes son el tratado sobre el Caballo Blanco, el tratado sobre el Blanco Persistente (坚白论 jiān bái lùn) y el tratado sobre la relación entre los nombres de las cosas (名实论 míng shí lùn).

Estas son, en definitiva, las obras de filosofía clásica china que he usado en la tesis doctoral. Estas obras implican una gran cantidad de términos únicos de la filosofía china, que son difíciles de traducir a otros idiomas, por lo que en esta tesis doctoral a veces he usado estos términos filosóficos chinos directamente, sin adaptar.

Glosario (Alfabéticamente)

Términos chinos	Pin Yin	Significados
道	dào	el camino, la vía, el método. En el Taoísmo se refiere a la esencia primordial o al aspecto fundamental del universo y del hombre.
君子	jun zǐ	caballero, persona superior, hombre noble, hombre paradigmático
礼	lǐ	ritos, conducta apropiada, ceremonias
理	lǐ	razón, principio, patrón, coherencia
名	míng	nombre, fama
命	mìng	orden, decreto, destino
气	qì	espíritu vital, energía vital, vapor, respiración
情	qíng	sentimientos, emociones, circunstancias, realidad
仁	rén	bondad, benevolencia, humanidad
身	shēn	cuerpo, físico
神	shén	espíritu
圣 (人)	shèng (rén)	sabio/santo. Se refiere a las personas que tienen mucha virtud. En la China antigua, los soberanos de lucidez y las personas que obtienen grandes

		logros del Confucianismo o virtud se llaman shèng (rén) .
实	shí	realidad, entidad
无为	wú wéi	no-obrar, inacción
物	wù	cosas, objeto, materia
心	xīn	corazón, mente
形	xíng	forma, cuerpo
义	yì	acción correcta, rectitud, deber, justicia

PARTE II.
LOS CONFLICTOS INTERIORES

Unamuno se refirió repetidamente en sus obras a los términos «contradicción» y «conflicto». Por ejemplo: «uno que afirma contrarios, un hombre de contradicción y de pelea, como de sí mismo decía Job: uno que dice una cosa con el corazón y la contraria con la cabeza, y que hace de esta lucha su vida»⁷³; y «más bien es el conflicto mismo, es la misma apasionada incertidumbre lo que unifica mi acción y me hace vivir y obrar»⁷⁴. Además, en su obra *Abel Sánchez. (Una historia de pasión)*, escribió: «Porque ésta es la tragedia humana, y todo hombre es, como Job, hijo de contradicción»⁷⁵.

Por tanto, en la primera parte he afirmado que el sentimiento trágico «se engendra de la discordia, o sea, de la contradicción que es difícil superar, o del conflicto que es difícil conciliar». Entonces, en esta parte, nuestro trabajo consiste en analizar los conflictos que propuso Unamuno y, al mismo tiempo, investigar cómo piensan las diferentes escuelas de pensamiento de la China antigua sobre el mismo tema.

Capítulo I. El conflicto entre el concepto y la entidad

Un día, estaba con un profesor universitario traduciendo el texto de *Zhuang Zi* del chino al español. Vio mi traducción y me preguntó: «Has usado la palabra *tarja*: ¿a qué se refiere?»; y yo contesté: «En la antigüedad china, había una cosa que se llamaba *fú* (符) en chino, hecha de metal o piedra, madera, jade y cortada por la mitad, el emperador guardaba una mitad y el general de su ejército guardaba la otra, que funcionaba como contraseña». Como en los dibujos siguientes:

⁷³ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 480.

⁷⁴ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 480.

⁷⁵ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 742.



Después de mi explicación, él dijo: «¡Ah!, ahora entiendo; pero como no tenemos este tipo de cosas en España, entonces no lo sabía». Luego busqué la palabra «tarja» en el diccionario de la RAE; su primer significado es: tablita o chapa que sirve de contraseña. Pero él me dijo: «Tenemos que encontrar otra palabra, porque si usamos la palabra *tarja*, nadie va a entender a lo que se refiere».

Sin duda, en español existe la palabra «tarja», pero nadie la usa como «tablita o chapa que sirve de contraseña». Además, sin ver las imágenes de «fú (符)», es difícil imaginar cómo sería exactamente.

Entonces, entre el concepto y la entidad siempre hay una distancia. El concepto no es la cosa real misma; es decir, la palabra *arroz* no puede quitar tu hambre, la palabra *agua* no puede quitar tu sed. Más a menudo un concepto sólo indica otros conceptos, en lugar de una cosa real. En este capítulo, lo que vamos a analizar es el conflicto entre el concepto y la entidad.

I.1. De Unamuno

Anteriormente, hemos mencionado varias veces que el punto de partida del pensamiento de Unamuno es el hombre de carne y hueso, y que Unamuno enfatizó la diferencia entre el hombre de carne y hueso y el hombre abstracto; es decir, la diferencia entre el concepto de hombre y el hombre real, como: «Un hombre que no es de aquí o de allí, ni de esta época o de la otra, que no tiene sexo ni patria, una idea, en fin. Es

decir, un no hombre»⁷⁶.

Unamuno también comentó que el concepto de Dios al final no servía para nada.: «El Dios lógico, racional, el Ser supremo de la filosofía teológica, aquel a que se llega por los tres famosos caminos de negación, eminencia y causalidad, no es más que una idea de Dios, algo muerto»⁷⁷. Y: «Y este Dios, por eminencia y negación o remoción de cualidades finitas, acaba por ser un Dios impensable, una pura idea, un Dios de quien, a causa de su excelencia misma ideal, podemos decir que no es nada»⁷⁸. Unamuno creía, con esta idea de Dios, que «en nada nos ayuda para comprender mejor la existencia, la esencia y la finalidad del Universo»⁷⁹.

Para Unamuno, la cultura no es nada más que las ideas y el hombre se ha convertido en un instrumento de las ideas. Dijo él:

La Cultura se compone de ideas y solo de ideas y el hombre no es sino un instrumento de ella. El hombre para la idea, y no la idea para el hombre; el cuerpo para la sombra. El fin del hombre es hacer ciencia, catalogar el Universo para devolvérselo a Dios en orden, como escribí hace unos años en mi novela Amor y Pedagogía. El hombre no es, al parecer, ni si quiera una idea. Y al cabo el género humano sucumbirá al pie de las bibliotecas —talados bosques enteros para hacer el papel que en ellas se almacena—, museos, máquinas, fábricas, laboratorios...Para legarlos... ¿a quién? Porque Dios no los recibirá.⁸⁰

En la obra *La agonía del cristianismo*, Unamuno confirmó que la idea es algo fijo, y no cambia; además, la idea encadena el pensamiento.

⁷⁶ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 275.

⁷⁷ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 403.

⁷⁸ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 403.

⁷⁹ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 403.

⁸⁰ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 516.

La idea es algo sólido, fijo; el pensamiento es algo fluido, cambiante, libre. Un pensamiento se hace otro, una idea choca contra otra. Podría decirse acaso que un pensamiento es una idea en acción, o una acción en una idea; una idea es un dogma. Los hombres de ideas, tenidos por ellas, rara vez piensan.⁸¹

Además, Unamuno creía que «La letra es muerta; en la letra no se puede buscar la vida»⁸². La vida no se puede definir por la letra, porque la definición ya no es la vida misma; por eso Unamuno dijo: «¿qué es la verdad? Porque si la verdad no se define porque es ella la que define, la definidora, tampoco se define la vida»⁸³. El hombre suele poner nombres a las cosas, pero después olvidará las cosas para fiarse únicamente de los nombres, como dijo Unamuno en la oración fúnebre, a modo de epílogo, de la novela *Niebla*: «En cuanto le ha puesto un nombre a algo, ya no ve este algo; no hace sino oír el nombre que le puso, o verlo escrito. La lengua le sirve para mentir, inventar lo que no hay y confundirse»⁸⁴.

En la novela *San Manuel Bueno, Martir*, escribió: «Habrían creído a sus obras y no a sus palabras, porque las palabras no sirven para apoyar las obras, sino que las obras se bastan»⁸⁵. Las palabras no pueden sustituir a las obras; sin embargo, las obras sí pueden sustituir a las palabras.

En su otra novela *Niebla*, el protagonista Augusto preguntó: «¿Y qué es amor? ¿Quién definió el amor? Amor definido dejar de serlo.»⁸⁶. Es decir, hay cosas que no se pueden definir, pues una vez que son definidas, ya han perdido su sentido. Él también creía que «La palabra, este producto social, se ha hecho para mentir. Le he oído a

⁸¹ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 599.

⁸² Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 559.

⁸³ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 545.

⁸⁴ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 680.

⁸⁵ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 1154.

⁸⁶ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 566.

nuestro filósofo que la verdad es, como la palabra, un producto social, lo que creen todos, y creyéndolo se entienden. Lo que es producto social es la mentira»⁸⁷. Para Augusto, la palabra y la verdad son productos sociales y los productos sociales son creados por los humanos, son mentiras.

Por lo demás, Augusto creía que el uso de la palabra era para exagerar nuestra sensaciones e impresiones todas:

No hacemos sino representar cada uno su papel. ¡todos personas, todos caretas, todos cómicos! Nadie sufre ni goza lo que dice y expresa, y acaso cree que goza y sufre; si no, no se podría vivir. En el fondo estamos tan tranquilos. Como yo ahora aquí, representando a solas mi comedia, hecho actor y espectador a la vez. No mata más que el dolor físico. La única verdad es el hombre fisiológico, el que no habla, el que no miente.⁸⁸

En realidad, las palabras no tienen nada sentido, y sus sentidos fueron dados por nosotros. Por eso, en la novela *Amor y Pedagogía*, escribió: «Ejerce la divina fuerza creadora de la niñez, juega, egregio, poeta, con el mundo, crea palabras sin sentido: *puchulili, pachulila, titamimi*. ¿Sin sentido? ¿No empezó así el lenguaje? ¿No fue la palabra primero y su sentido después?»⁸⁹.

Pero, por otro lado, Unamuno subrayó la importancia del lenguaje en la herencia cultural, el intercambio de pensamientos y la expresión de sentimientos. Entonces:

Una lengua, en efecto, es una filosofía potencial. Y es el punto de partida lógico de toda especulación filosófica no es el yo, ni es la representación o el mundo tal como se nos presenta inmediatamente a los sentidos, sino que es la representación mediata o histórica, humanamente elaborada y tal como se nos da principalmente en el lenguaje por medio del cual conocemos el mundo; no es la representación psíquica sino la pneumática. Cada uno de nosotros parte para pensar, sabiéndolo o no y quiéralo o no lo quiera, de lo que han pensado los demás que le

⁸⁷ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 619.

⁸⁸ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 619.

⁸⁹ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 343.

precedieron y le rodean. El pensamiento es una herencia.⁹⁰

Además, él creía que «Toda filosofía es, pues, en el fondo, filología. Y la filología, con su grande y fecunda ley de las formaciones analógicas, da su parte al azar, a lo irracional, a lo absolutamente inconmensurable»⁹¹; y que «Nuestra filosofía occidental entró en madurez, llegó a conciencia de sí, en Atenas, con Sócrates, y llegó a esta conciencia mediante el diálogo, la conversación social»⁹².

Para Unamuno, el lenguaje nos da la realidad, y «no como un mero vehículo de ella, sino como su verdadera carne»⁹³, y la representación muda o inarticulada, no es sino esqueleto. Y así «la lógica opera sobre la estética; el concepto sobre la expresión, sobre la palabra, y no sobre la percepción bruta»⁹⁴. Por eso, «El amor no se descubre a sí mismo hasta que no habla, hasta que no dice: ¡yo te amo!»⁹⁵, y «todo lo hecho se hizo por la palabra, y la palabra fue en un principio»⁹⁶.

En la novela *Nada menos que un hombre*, la protagonista Julia no estaba segura que su Marido Alejandro la quisiera o no, y por ello le preguntaba a propósito de ello. Al principio, Alejandro rechazó contestarle, y solía decir: «Solamente los tontos hablan de esas cosas: «Encanto..., rica..., hermosa..., querida... ¿Yo? ¿Yo esas cosas? ¿Con esas cosas a mí? ¿A mí? Esas son cosas de novela».⁹⁷ Pero cuando Alejandro fue a recoger a Julia del manicomio, ella le preguntó que si la quería; por fin, Alejandro contestó:

⁹⁰ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, págs. 517-518.

⁹¹ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 518.

⁹² Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 518.

⁹³ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, págs. 518-519.

⁹⁴ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, págs. 518-519.

⁹⁵ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 519.

⁹⁶ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 519.

⁹⁷ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 1016.

«¡Pues no he de quererte, hija mía, pues no he de quererte! ¡Con toda el alma, y con toda la sangre, y con todas las entrañas; más que a mí mismo! Al principio, cuando nos casamos, no. ¿Pero ahora? ¡Ahora sí! Ciegamente, locamente. Soy tuyo más que tu mía»⁹⁸.

En definitiva, por un lado, Unamuno se ha dado cuenta del conflicto entre el concepto y la entidad. Las palabras y las ideas no son iguales que las cosas reales y las obras. Que creemos las palabras y les demos sentido es para realizar la comunicación y no es para depender de los conceptos y de las ideas. El hombre no es una idea, el hombre es mucho más, pues tiene afecto, sentimiento y pensamiento. Por otro lado, Unamuno también apreció la función del lenguaje. El lenguaje no sólo es el medio de la realidad y la obra, sino también es la confirmación de la realidad y la obra cuando estamos confundidos.

I.2. De la filosofía clásica china

En filosofía clásica china, también hay bastantes textos que hablan de la relación entre el concepto o el nombre (名 míng) y la entidad (实 shí). Taoísmo, Confucianismo, la Escuela de los Nombres, Mohísmo: todos han hablado de este tema.

Lao Zi creía que los nombres son creados para describir el mundo experimental, ya que no se puede describir la verdad suprema: el Tao. El Tao está más allá del nombre. Por eso, Lao Zi dijo: «El Tao que puede expresarse no es el Tao permanente. El hombre que puede nombrarse no es el hombre permanente»⁹⁹.

Zhuang Zi estaba de acuerdo con Lao Zi, y creía que el concepto real no se podía comunicar con palabras:

Lo que en el mundo se aprecia del Tao son los libros. Los libros no valen más que las palabras.

Las palabras son en ellos lo estimable. Lo estimable en las palabras mismas es el concepto. El

⁹⁸ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 1030.

⁹⁹ Lao Tse, *Tao Te Ching, Los libros del Tao*, Editorial Trotta, S.A, Madrid, 2006, pág. 383. Traducción de Iñaki Preciado Idoeta.

concepto va en pos de algo (el objeto). Y aquello, tras lo cual va el concepto, no se puede comunicar con las palabras.¹⁰⁰

Y Sobre la relación entre el nombre y la entidad, Zhuang Zi creía que a través de los nombres no se podía conocer la verdad del objeto: «pero las figuras, los colores, los nombres y las voces, en realidad, no bastan para aprender su verdad. Así, el que le conoce no habla y el que habla no le conoce»¹⁰¹.

Confucio creía que lo más importante es que el concepto debe corresponder a la realidad: «Si los nombres no son correctos, las palabras no se ajustarán a lo que representan y, si las palabras no se ajustan a lo que representan, los asuntos no se realizarán»¹⁰²; y «El hombre superior precisa que los nombres se acomoden a los significados y que los significados se ajusten a los hechos»¹⁰³.

Había una escuela específica Ming Jia (Escuela de los Nombres) que se centraba en investigar la relación entre el nombre y la entidad. El fundador de Ming Jia, Deng Xi dice: «Demandar la realidad según el nombre, es el criterio más alto de la realidad; decidir el nombre según la realidad, es el criterio más alto del nombre. La realidad y el hombre se verifican y se complementan mutuamente»¹⁰⁴. En su opinión, no sólo se subraya que la realidad determina el nombre, sino también que el nombre podía afectar la realidad.

Otro pensador de Escuela de los Nombres, Yin Wen, estaba de acuerdo con Deng Xi, y confirmó que: «A veces determinar el nombre según la entidad, a veces determinar las cosas según el nombre, a veces verificar el nombre con las cosas. Cuando comprendemos la relación entre la entidad y el nombre, la verdad no se puede esconder

¹⁰⁰ Lao Tse / Chuang Tzu, *Dos grandes maestros del Taoísmo*, Editora Nacional, Madrid, 1983, pág. 301. Edición preparada por Carmelo Elorduy.

¹⁰¹ Lao Tse / Chuang Tzu, *Dos grandes maestros del Taoísmo*, Editora Nacional, Madrid, 1983, pág. 301. Edición preparada por Carmelo Elorduy.

¹⁰² Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 152. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

¹⁰³ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 152. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

¹⁰⁴ <http://ctext.org/deng-xi-zi/zh>. Traducido del chino al español por Lin Zhao .

más»¹⁰⁵; y que «El nombre, es para nombrar la entidad; la entidad está correspondiente al nombre. Sin embargo, la realidad no es exclusivamente para corregir el nombre, ni el nombre es exclusivamente para cambiar la entidad. Por lo tanto la entidad y el nombre son diferentes, que no se pueden confundir y no se pueden estar uno sin el otro»¹⁰⁶.

Gong Sunlong, que era pensador de Escuela de los Nombres, también dijo: «Para que el concepto sea correcto, se debe reflejar exactamente la esencia de las cosas, y para reflejar exactamente la esencia de las cosas, se basa en el concepto correcto»¹⁰⁷. Además, Gong Sunlong creía que la situación de las cosas está cambiando; entonces, sus nombres ya no son adecuados para ellas:

El nombre es el título de las cosas. Si se sabe que esta cosa ya no es esta cosa y esta cosa ya ha cambiado, entonces no se puede llamar esta cosa con este nombre; si se sabe que aquella cosa no es aquella cosa y la aquella cosa ya ha cambiado, entonces no se puede llamar a aquella cosa con aquello nombre.¹⁰⁸

Sobre la relación entre el nombre y la realidad, Mo Zi lo tiene muy claro: creía que el nombre era para describir la entidad. Como él dijo: «It is through names that entities expressed»¹⁰⁹. Pero los nombres a veces son impropios, porque la situación real ya ha cambiado; como Mo Zi dijo: «One knows “this” is not “this” and also knows “this” is not at “this”. Nevertheless, one calls “this” south or north, having passed through and taken it already to be so. At first one called “this” the south, so now one calls “this” the south»¹¹⁰.

Aunque el nombre puede ayudarnos a conocer la realidad, la realidad no es decidida por el nombre. Tenemos que ser conscientes de que el nombre no es igual a la

¹⁰⁵ <http://ctext.org/Yin-wen-zi/zh>. Traducido por Lin Zhao del chino al español.

¹⁰⁶ <http://ctext.org/Yin-wen-zi/zh>. Traducido por Lin Zhao del chino al español.

¹⁰⁷ <http://ctext.org/gongsunlongzi/ming-shi-lun/zh>. Traducido por Lin Zhao del chino al español.

¹⁰⁸ <http://ctext.org/gongsunlongzi/ming-shi-lun/zh>. Traducido por Lin Zhao del chino al español.

¹⁰⁹ Mo Zi, *The Book of Master Mo*, The Penguin Group, England, 2013, pág. 290. Translated by Ian Johnston.

¹¹⁰ Mo Zi, *The Book of Master Mo*, The Penguin Group, England, 2013, pág. 249. Translated by Ian Johnston.

realidad. Así, dijo Mo Zi: «Names and entities are not necessarily in accord»¹¹¹.

Para Mo Zi, si sólo sabemos los nombres y no sabemos cuáles son las cosas correspondientes, los nombres no nos valen para nada: «when I say that the blind person doesn't know white and black, this doesn't refer to their naming, but to their choosing»¹¹².

En fin, para Mo Zi, la relación entre el nombre y la realidad es como la relación entre el dibujo del tigre y el tigre real. La realidad es determinativa: «A name is like a picture of tiger»¹¹³.

Otro pensador del Confucianismo, Xun Zi, dijo:

Names are the means by which one arranges and accumulates objects. Sentences combine the names of different objects so as to discuss a single idea. Persuasion and demonstration use fixed names of objects so as to make clear the proper ways for acting and remaining still. Procuring agreement and naming are the functions of demonstration and persuasion.¹¹⁴

Xun Zi creía que la entidad es primaria, mientras que el nombre es secundario, y que el nombre refleja y representa la entidad. Por eso, el nombre de la entidad se puede cambiar, pero la entidad no se puede cambiar por el nombre. Además, Xun Zi opinó que el nombre se debe cambiar por el cambio de la situación real: «the wise person draws differences and establishes names in order to point out the corresponding objects»¹¹⁵. Podemos decir que Xun Zi se oponía a la doctrina de Lao Zi de que el lenguaje, el concepto, no puede expresar la ley del mundo (Tao).

¹¹¹ Mo Zi, *The Book of Master Mo*, The Penguin Group, England, 2013, pág. 283. Translated by Ian Johnston.

¹¹² Mo Zi, *The Book of Master Mo*, The Penguin Group, England, 2013, pág. 313. Translated by Ian Johnston.

¹¹³ Mo Zi, *The Book of Master Mo*, The Penguin Group, England, 2013, pág. 212. Translated by Ian Johnston.

¹¹⁴ Xun Zi, *The Complete Text*, Princeton University Press, New Jersey, 2014, pág. 241. Translated by Eric L. Hutton.

¹¹⁵ Xun Zi, *The Complete Text*, Princeton University Press, New Jersey, 2014, pág. 237. Translated by Eric L. Hutton.

Al final, el representante del Legalismo, Han Fei Zi, con respecto a la paradoja entre el nombre y la entidad, propuso la doctrina de que «el nombre y la entidad se comprueban entre sí»¹¹⁶. El creía que el nombre no correspondía a la entidad porque había diferentes opiniones y a veces la gente ponía diferentes nombres a la misma entidad o ponía el mismo nombre a diferentes entidades. Por lo tanto, Han Fei Zi creía que determinar los nombres era más importante que todo, y dijo: «Debemos determinar el nombre en el primer lugar. Si los nombres son apropiados, las cosas pueden ser fijadas; si los nombres no son apropiados, las cosas se deformarán»¹¹⁷.

En resumen, Lao Zi creía que el Tao no se puede describir por nombres. Confucio subrayó la importancia de que el nombre corresponde a la realidad. Los tres pensadores de Escuela de los Nombres subrayaron que el nombre y la entidad se complementan mutuamente, y que el nombre cambia con el cambio de la situación real. Mo Zi también creía que el nombre cambia con el cambio de la situación real, pero, para él, entre los dos términos, la entidad y el nombre, la entidad es determinante. Xun Zi confirmó que el nombre sirve para indicar la entidad. Han Fei Zi subrayó la importancia de determinar el nombre. En definitiva, la filosofía clásica china no sólo hablaba del conflicto entre el concepto y la entidad, sino que también hablaba de la interacción entre ellos.

I.3. Comparación

El lenguaje se engendra por la necesidad de comunicación. Como Unamuno dijo: «Debe su origen acaso al lenguaje. Pensamos articulada, o sea reflexivamente, gracias al lenguaje articulado, y este lenguaje brotó de la necesidad de transmitir nuestro pensamiento a nuestros prójimos»¹¹⁸. Es decir: hemos creado el lenguaje con los símbolos y los sonidos para la conveniencia del hombre.

De la comparación entre la filosofía clásica china y el pensamiento filosófico

¹¹⁶ <http://ctext.org/hanfeizi/yang-quan/zh>. Traducido del chino al español por Lin Zhao.

¹¹⁷ <http://ctext.org/hanfeizi/Yang-quan/zh>. Traducido del chino al español por Lin Zhao.

¹¹⁸ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 295.

trágico de Unamuno, podemos obtener dos conclusiones: una, que ambos han afirmado la función positiva del lenguaje; otra, que ambos se han dado cuenta de la diferencia entre el concepto y la entidad.

En realidad, hemos exagerado el lado positivo del lenguaje y, al mismo tiempo, hemos ignorado que, esencialmente, el lenguaje sólo es un conjunto de símbolos y sonidos que no pueden sustituir a cualquier cosa real; es decir: hemos visto el lado útil del lenguaje, pero no hemos visto su lado ilusorio.

Sin embargo, no es suficiente con darse cuenta de la diferencia entre el concepto y la entidad: necesitamos conocer las consecuencias de confundir el concepto con la entidad, para, finalmente, liberarnos de la trampa de los conceptos. Respecto a este tema, voy a explicar algo más en la cuarta parte de la tesis.

Capítulo II. El conflicto entre la ciencia y la vida

Podemos decir que nuestra era es la de la explosión de la ciencia y la tecnología, y que nuestra vida está afectada también por los productos interminables de tecnología. ¿Pero podemos decir que vivimos mejor? La ciencia y la tecnología hacen que la distancia entre las personas sea muy corta y que podemos atravesar varios países diferentes en un mismo día. Pero la ciencia y la tecnología también hacen que la distancia entre las personas sea muy lejana, a pesar de que estemos enfrente, somos perfectamente capaces de estar cada uno con nuestro propio móvil. No hay duda de que la tecnología está cambiando la vida; sin embargo, ¿este cambio es bueno o malo? Vamos a ver qué piensan sobre esta pregunta los antiguos filósofos chinos y Unamuno.

II.1. De Unamuno

Al principio, Unamuno confirmó la importancia de la ciencia: «Y es que las ciencias, importándonos tanto y siendo indispensables para nuestra vida y nuestro

pensamiento»¹¹⁹. Pero, para Unamuno, las ciencias son más extrañas que la filosofía, y «la filosofía se acuesta más a la poesía que no a la ciencia»¹²⁰. Porque las ciencias «cumplen un fin más objetivo, es decir, más fuera de nosotros. Son, en el fondo, cosa de economía»¹²¹. Ante la tecnología más avanzada, él manifestó una duda:

Un nuevo descubrimiento mecánico, el de la máquina de vapor, el teléfono, el fonógrafo, el aeroplano, una cosa que sirve para algo. Así, el teléfono puede servirnos para comunicarnos a distancia con la mujer amada. Pero esta ¿para qué nos sirve? Toma uno el tranvía eléctrico para ir a oír una ópera, y se pregunta: ¿cuál es en este caso más útil, el tranvía o la ópera?¹²²

Es decir, una máquina nos puede facilitar hacer algo, pero lo más importante es lo que queremos hacer, no es qué máquina vamos a usar. No sólo esto, Unamuno dudaba del objetivo de la ciencia:

Sí, sí, lo veo; una enorme actividad social, una poderosa civilización, mucha ciencia, mucho arte, mucha industria, mucha moral, y luego, cuando hayamos llenado el mundo de maravillas industriales, de grandes fábricas, de caminos, de museos, de bibliotecas, caeremos agotados al pie de todo eso, y quedará ¿para quién? ¿se hizo el hombre para la ciencia o se hizo la ciencia para el hombre?¹²³

Él recordaba una doctrina del Kant, y lo describió de nuevo como «debemos considerar a nuestro prójimo, a los demás hombres, no como medios, sino como

¹¹⁹ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 276.

¹²⁰ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 276.

¹²¹ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 276.

¹²² Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 276.

¹²³ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 286.

finés»¹²⁴, y «El hombre es un fin, no un medio. La civilización toda se endereza al hombre, a cada hombre, a cada yo»¹²⁵. El desarrollo de la ciencia y de la civilización debe ser para cada individuo. Y el hombre no debe sacrificarse por algún fin social o alguna creencia: «me dicen que he venido a realizar no sé qué fin social; pero yo siento que yo, lo mismo que cada uno de mis hermanos, he venido a realizarme, a vivir»¹²⁶. Vivir es el único objetivo del hombre, y no hay nada más importante que vivir.

La ciencia y el conocimiento están al servicio de la necesidad de vivir, y primariamente al servicio del instinto de conservación personal. Además, Unamuno creía que «¡Saber por saber! ¡La verdad por la verdad! Eso es inhumano»¹²⁷. Por eso Unamuno dijo:

Las necesidades de la vida fuerzan y tuercen a la ciencia a que se ponga al servicio de ellas, y los hombres, mientras creen que buscan la verdad por ella misma, buscan de hecho la vida en la verdad. Las variaciones de la ciencia dependen de las variaciones de las necesidades humanas, y los hombres de ciencia suelen trabajar, queriéndolo o sin quererlo, a sabiendas o no, al servicio de los poderosos o al del pueblo que les pide confirmación de sus anhelos.¹²⁸

Para Unamuno, conocer por conocer es inhumano. Al final, todo lo que el humano quiere saber es para conservar y mantener la vida; entonces Unamuno dijo: «Existe, en efecto, para nosotros todo lo que, de una o de otra manera, necesitamos conocer para existir nosotros»¹²⁹.

¹²⁴ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 283.

¹²⁵ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 283.

¹²⁶ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 283.

¹²⁷ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 298.

¹²⁸ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 293.

¹²⁹ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 294.

Si no existe el hombre, ¿para qué sirve la ciencia? Unamuno hizo esta pregunta porque creía que la ciencia no existe sino en la conciencia personal: «si un día ha de acabarse toda conciencia personal sobre la tierra; si un día ha de volver a la nada, es decir, al absoluto inconsciente de que brotara el espíritu humano, y no ha de haber espíritu que se aproveche de toda nuestra ciencia acumulada, ¿para qué esta?»¹³⁰.

No sólo la ciencia, sino que cualquier concepción creada por el hombre no va a servir para nada si no existe la conciencia del hombre:

¿He de volver a hablaros de la suprema vaciedad de la cultura, de la ciencia, del arte, del bien, de la verdad, de la belleza, de la justicia... de todas estas hermosas concepciones, si al fin y al cabo dentro de cuatro días o dentro de cuatro millones de siglos —que para el caso es igual—, no ha de existir conciencia humana que reciba la cultura, la ciencia, el arte, el bien, la verdad, la belleza, la justicia, y todo lo demás así?¹³¹

En algún sentido, la inteligencia se opone a lo vivo y la ciencia se opone a la vida. Entre la ciencia y la vida hay un conflicto trágico, como dijo Unamuno:

Es una cosa terrible la inteligencia. Tiende a la muerte como a la estabilidad la memoria. Lo vivo, lo que es absolutamente inestable, lo absolutamente individual, es, en rigor, iningelible...La mente busca lo muerto, pues lo vivo se le escapa. La ciencia es un cementerio de ideas muertas, aunque de ellas salga vida...Es un trágico combate, es el fondo de la tragedia, el combate de la vida con la razón.¹³²

Para Unamuno, no importa cómo de avanzada esté la ciencia: siempre existen algunos ámbitos que la ciencia no puede tocar, y «la razón se limita a relacionar

¹³⁰ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 299.

¹³¹ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 352.

¹³² Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, págs. 346-347.

elementos irracionales»¹³³. Por ejemplo, las matemáticas «son la única ciencia perfecta en cuanto suman, restan, multiplican y dividen números, pero no cosas reales y de bulto; en cuanto es la más formal de las ciencias. ¿Quién es capaz de extraer la raíz cúbica de este fresno?»¹³⁴; y «necesitamos de la lógica, de este poder terrible, para transmitir pensamientos y percepciones y hasta para pensar y percibir, porque pensamos con palabras, percibimos con formas... Pero ¿no tienen acaso un contenido, una materia individual, intransmisible e intraductible? ¿Y no está aquí su fuerza?»¹³⁵. Al final, Unamuno llegó a una conclusión:

Ni la fisiología enseña a digerir, ni la lógica a discurrir, ni la estética a sentir la belleza o a expresarla, ni la ética a ser bueno. Y menos mal si no enseña a ser hipócrita; porque la pedantería, sea la lógica, sea de estética, sea ética, no es en el fondo sino hipocresía.¹³⁶

La vida no es racional, es irracional. La ciencia a lo mejor puede satisfacer las necesidades racionales del hombre, que «Muchos, muchísimos hombres de ciencia, la mayoría de los que se llaman a sí mismos racionalistas»¹³⁷. Pero no puede satisfacer las necesidades afectivas del hombre. Por eso Unamuno dijo:

Porque la ciencia, en cuanto sustitutiva de la religión, y la razón en cuanto sustitutiva de la fe, han fracasado siempre. La ciencia podrá satisfacer, y de hecho satisface en una medida creciente, nuestras crecientes necesidades lógicas o mentales, nuestro anhelo de saber y conocer la verdad; pero la ciencia no satisface nuestras necesidades afectivas y volitivas,

¹³³ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 347.

¹³⁴ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 347.

¹³⁵ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 347.

¹³⁶ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 505.

¹³⁷ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 351.

nuestra hambre de inmortalidad, y lejos de satisfacerla, contradícela. La verdad racional y la vida están en contraposición.¹³⁸

Además, «la ciencia destruye el concepto de personalidad, reduciéndolo a un complejo en continuo flujo de momento, es decir, destruye la base misma sentimental de la vida del espíritu, que, sin rendirse se revuelve contra la razón»¹³⁹.

Unamuno creía que, en algún sentido, el Dios abstracto no es sino la ciencia "mayusculizada":

Mayusculizar la ciencia y convertirla en una potencia distinta de los fenómenos de que la extraemos y distinta de nuestra mente que la extrae. Pero a ese Dios así obtenido, y que no es sino la razón hipostatizada y proyectada al infinito, no hay manera de sentirlo como algo vivo y real y ni aun de concebirlo sino como una mera idea que con nosotros morirá.¹⁴⁰

El progreso de la ciencia nos ha traído muchas cosas nuevas, como Milagros. Así pues, la gente empezó a creer en la ciencia en lugar de en la fe. Es decir: «la fe en los milagros de la fe ha sido sustituida por la fe en los milagros de la ciencia»¹⁴¹.

En la novela *Amor y Pedagogía*, escribió: «La pedagogía es la adaptación, el amor la herencia, y siempre lucharán adaptación y herencia, progreso y tradición»¹⁴². El niño Apolodoro crecía con esta lucha, este conflicto, esta contradicción. Por lo tanto, el pobre niño sufría todo el tiempo por las dos voces opuestas en su mente, que una era de su madre, o sea, del amor, y otra de su padre, o sea, de la ciencia:

¹³⁸ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 358.

¹³⁹ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 362.

¹⁴⁰ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 405.

¹⁴¹ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 567.

¹⁴² Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 349.

Y por el espíritu del niño desfila en pelotón: “¿Por qué caen las piedras, Apolodoro? ¿por qué a mayor ángulo se opone mayor lado? ¡Apolodoro! ¡Polodoro...boloro...boloriche! ¡Apolo...bolo! ... ¡Ese Ramiro me las tiene que pagar! ... Luis, Luis, mi Luis, Luisito..., santificado sea tu nombre... no le digas nada, ¿has oído? ¿Por qué me llamará mamá Luis? El oso hormiguero tiene la lengua así ¡Pobre conejillo! ¡Pobre conejillo!”¹⁴³

El padre de este pobre niño Apolodoro, Don Avito, como los racionalistas, una vez dijo:

¡El amor!, siempre el amor atravesándose en las grandes empresas...El amor es anti-pedagógico, anti-sociológico, anti-científico, anti...-todo. No andaremos bien mientras no se propague el hombre por brotes o por escisión, ya que ha de propagarse para la civilización y la ciencia.¹⁴⁴

Sin embargo, la historia de *Amor y Pedagogía* terminó con el suicidio de Apolodoro. Se ve que Unamuno mantenía una actitud cautelosa hacia la ciencia, y que, especialmente, que se oponía a la adoración ciega de la ciencia.

Ciencia no es filosofía. Aunque la ciencia puede proporcionar una gran cantidad de nuevas tecnologías, no puede resolver el problema que más preocupa al hombre: la vida y la muerte. Después de todo, el hombre es lo fundamental, no la ciencia, y la ciencia surge de la necesidad humana de conservar la vida. Si no hay hombre, no habría necesidad de la ciencia. Por otra parte, los ámbitos en que la ciencia puede entrar son limitados, y la ciencia no es omnipotente. El hombre no sólo es animal racional, sino también animal emocional. Y la vida misma es irracional, por lo que, entre ciencia racional y vida irracional, es inevitable que haya un conflicto irreconciliable. Y Apolodoro es, precisamente, la víctima de este conflicto.

II.2. De la filosofía clásica china

¹⁴³ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 354.

¹⁴⁴ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 387.

Feng Youlan dijo: «China has no science, because according to her own standard of value she does not need any»¹⁴⁵, y «So China has not discovered the scientific method, because Chinese thought started from mind, and from one's own mind. Is it necessary for me when I am hungry to prove to myself with roundabout, abstract, scientific method that I am desiring food?»¹⁴⁶.

A los filósofos chinos no les interesaba nada la ciencia ni la necesitaban, como Feng Youlan señaló:

The Chinese philosophers, as I said just now, had no need of scientific certainty, because it was themselves that they wished to know; so in the same way they had no need of the power of science, because it was themselves that they wished to conquer. To them the content of wisdom is not intellectual knowledge and its function is not to increase external goods. To Taoism, external goods seem to be something that can only bring confusion to man's mind. To Confucianism, while they are not so bad as Taoism supposes, they are by no means the essentials of human welfare. Then what is the use of science?¹⁴⁷

En comparación con el Confucianismo y el Taoísmo, el Mohísmo era totalmente diferente, pues se dedicaba mucho a las cosas *útiles*, de donde brotó la ciencia. Vamos a analizar estos movimientos uno por uno.

II.2.1. Taoísmo

¹⁴⁵ Yu-Lan Fung, "Why China Has No Science--An Interpretation of the History and Consequences of Chinese Philosophy", *International Journal of Ethics*, Vol. 32, No. 3 (Apr., 1922), págs. 237-263, The University of Chicago Press, pág. 238. (This content downloaded from 37.29.158.58 on Thu, 02 Feb 2017 14:44:37 UTC All use subject to <http://about.jstor.org/terms>).

¹⁴⁶ Yu-Lan Fung, "Why China Has No Science--An Interpretation of the History and Consequences of Chinese Philosophy", *International Journal of Ethics*, Vol. 32, No. 3 (Apr., 1922), págs. 237-263, The University of Chicago Press, pág. 260. (This content downloaded from 37.29.158.58 on Thu, 02 Feb 2017 14:44:37 UTC All use subject to <http://about.jstor.org/terms>).

¹⁴⁷ Yu-Lan Fung, "Why China Has No Science--An Interpretation of the History and Consequences of Chinese Philosophy", *International Journal of Ethics*, Vol. 32, No. 3 (Apr., 1922), págs. 237-263, The University of Chicago Press, pág. 261. (This content downloaded from 37.29.158.58 on Thu, 02 Feb 2017 14:44:37 UTC All use subject to <http://about.jstor.org/terms>).

Para el Taoísmo, el trabajo más valioso no es conocer a los demás o las cosas, sino conocerse a uno mismo. Por eso, Lao Zi dijo:

El que conoce a los otros es hábil;

El que se conoce a sí mismo, sabio.

El que conquista a los otros es fuerte;

El que se conquista a sí mismo, poderoso.¹⁴⁸

Zhuang Zi estaba de acuerdo con Lao Zi, y creía que lo inteligente no es mirar a los demás, sino observar y conocerse a sí mismo; por eso dijo: «De aquel digo yo que tiene buen oído que oye, no las otras cosas, sino a sí mismo. De aquel digo yo que tiene buena vista que ve, no las otras cosas, sino a sí mismo»¹⁴⁹.

Por lo tanto, al Taoísmo no le interesa conocer el mundo exterior. Cree que si uno puede conocerse a sí mismo perfectamente puede saber todo y entender el Tao sin salir de casa. Como Lao Zi dijo:

Sin salir de tu propia casa puedes conocer el mundo.

Sin mirar por la ventana puedes ver el Tao del cielo.

Cuanto más lejos vayas, menor será tu saber.

Por eso el sabio conoce sin viajar, distingue sin mirar, realiza su obra sin actuar.¹⁵⁰

La doctrina del Taoísmo se puede resumir en una frase: seguir a la naturaleza. Por eso el Taoísmo aprecia mucho la inacción. El Taoísmo cree que todos los seres tienen sus naturalezas propias y son perfectas. Sin embargo, al hombre le gusta intervenir en la naturaleza con la acción humana. En *Zhuang Zi*, hay una metáfora para explicarlo:

¹⁴⁸ Laozi, *Tao Te Ching*, Ediciones Morata, S.A, Madrid, 1972, pág. 61. Traducción de Ch'u Ta-Kao.

¹⁴⁹ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 84. Traducción de Cristóbal Serra.

¹⁵⁰ Lao Tse, *Tao Te Ching, Los libros del Tao*, Editorial Trotta, S.A, Madrid, 2006, pág. 429. Traducción de Iñaki Preciado Idoeta.

El buey y el caballo tienen cuatro patas, he ahí el cielo (obra del cielo). A la cabeza del caballo se la ata con la cabezada, y a la nariz del buey se la perfora con un anillo, he ahí el hombre (obra del hombre). Por eso se dice: No se debe destruir lo celeste por lo humano. No se debe destruir el orden natural por la acción humana. No hay que sacrificar el propio bien por la gloria social. Observar estrictamente todo esto y no apartarse nunca de ello, es volver a la verdad natural.¹⁵¹

El hombre ha inventado muchos instrumentos artificiales para conquistar la naturaleza: eso no es bueno. Debemos dejar vivir a los otros seres como tales sin preguntar por qué. Por eso, Zhuang Zi dijo:

Querer regularizarlo todo con cartabón, cuerda, compás y escuadra es vulnerar la naturaleza. Valerse de cuerdas, engrudos y colas para fijar las cosas es lesionar la virtud...Cada estado de la naturaleza es tal como es; la curva natural no es obra de ningún cartabón; la recta natural no es obra de ningún cordel; el círculo natural no es obra del compás; el cuadrado natural no es obra de ninguna escuadra. Lo que naturalmente está unido no precisa ni de cola ni de laca; lo que naturalmente está atado no exige ni cuerda ni bramante; todos los seres nacen espontáneamente sin saber por qué nacen; han recibido éstas o aquellas cualidades sin que sepan de dónde les vienen. En una palabra, el estado de naturaleza ha permanecido inalterable desde la antigüedad hasta nuestros días.¹⁵²

Por lo demás, cuánto más sabe uno, más se aleja del Tao; como Zhuang Zi dijo: «Aceptar, rehusar, tomar, dar, conocer, poder son las seis cosas que obstruyen la acción del Tao»¹⁵³.

Lao Zi creía que la sociedad estaba en crisis porque la gente sólo persigue las

¹⁵¹ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 166. Traducción de Cristóbal Serra.

¹⁵² Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 83. Traducción de Cristóbal Serra.

¹⁵³ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 243. Traducción de Cristóbal Serra.

habilidades y productos inútiles:

Cuanto más restricciones y prohibiciones haya, más pobre será el pueblo.

Cuanto más armas, más confusión.

Cuanto más industria, más objetos inútiles.

Cuanto más leyes y reglamentos, más bandidos y ladrones.¹⁵⁴

Zhuang Zi añadió que el deseo de saber era la culpa del mundo caótico: «El afán por la doctrina de los santos? Ha fomentado las artes (tiro al arco, equitación, etc.). ¿El afán de saber? Ha fomentado los defectos»¹⁵⁵. Y los inventos del hombre iban a destruir el estado natural de otros seres y las cosas:

Los altos dirigentes están encaprichados con la sabiduría, pero les falta el Tao. Así está el mundo de revuelto. ¿Cómo sabemos que esto es así? Si os las ingeniáis multiplicando arcos, ballestas, redcillas, flechas, disparadores, los pájaros enloquecidos huirán en desorden por los aires. Si os las ingeniáis multiplicando anzuelos, cebos, redes, esparveles, nasas, los peces andarán perturbados en sus aguas. Si os las ingeniáis multiplicando cepos, redes y trampas, los animales andarán perturbados por los terrenos pantanosos... Pues, en el mundo todos se esfuerzan por saber aquello que no saben, pero no se afanan en profundizar aquello que ya conocen. Todos critican en los demás lo que está más allá de su alcance, pero nadie sabe juzgar lo poco de que es capaz. De ahí la gran confusión. En suma, el exceso de inteligencia trae desorden en el resplandor de la luna y del sol, desmorona las montañas, seca los ríos y perturba la sucesión de las cuatro estaciones... ¿Qué desorden no ha traído al mundo el afán de ingeniosidad?¹⁵⁶

Por lo tanto, para impedir una sociedad caótica, hay que rechazar los

¹⁵⁴ Laozi, *Tao Te Ching*, Ediciones Morata, S.A, Madrid, 1972, pág. 86. Traducción de Ch'u Ta-Kao.

¹⁵⁵ Lao Tse / Chuang Tzu, *Dos grandes maestros del Taoísmo*, Editora Nacional, Madrid, 1983, pág. 268. Edición preparada por Carmelo Elorduy.

¹⁵⁶ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 96. Traducción de Cristóbal Serra.

conocimientos, rechazar la tecnología, rechazar las obras artificiales, mantener la simplicidad interior y abandonar los intereses del mundo exterior. Lao Zi dijo:

Elimínese la sabiduría, rechácese la inteligencia, y las gentes obtendrán beneficios cien veces mayores; elimínese la benevolencia, rechácese la rectitud y las gentes retornarán a la piedad filial y a la caridad; elimínese la industria, rechácese el interés y ya no habrá bandidos ni ladrones. Estas tres razones, tomadas como normas de gobierno, no bastan y por ellos es menester hacerles saber a qué atenerse: ser modestos por fuera y conservar la simplicidad interior, ser menos interesados y con escasos deseos.¹⁵⁷

Zhuang Zi pensaba casi lo mismo que Lao Zi: creía también que los conocimientos y la industria tienen la culpa de la sociedad desordenada. Así:

Aniquilad la santidad, desterrad la prudencia, no habrá más bandidos. Arrojad lejos las piedras de jaspe, triturad las perlas y se acabarán los rateros. Quemad los contratos, romped los sellos y el pueblo se volverá simple y confiado. Arrojad los celemines, partid por medio las balanzas y el pueblo cesará de disputar. Abolid las instituciones de los santos reyes y el pueblo se volverá razonable.¹⁵⁸

En lugar de rechazar los conocimientos y la industria, lo que uno tiene que hacer es obedecer a la naturaleza y no-obrar. En *Tao Te King*, se dice:

Si yo me entrego a la inacción, los hombres aprenderán a desenvolverse rectamente por sí mismos; si yo me entrego a la quietud, los hombres hallarán la rectitud por sí mismos; si no establezco normas, los hombres se beneficiarán; si yo me libero de deseos, los hombres

¹⁵⁷ Lao Tse, *Tao Te Ching, Los libros del Tao*, Editorial Trotta, S.A, Madrid, 2006, pág. 401. Traducción de Iñaki Preciado Idoeta.

¹⁵⁸ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 94. Traducción de Cristóbal Serra.

permanecerán sencillos.¹⁵⁹

Para Lao Zi, el país ideal es pequeño, con poca población, y además el pueblo vive de una manera totalmente natural:

Un estado pequeño de escasas gentes dispone de diez veces o cien veces instrumentos que la población, no los usarían; sus gentes temen la muerte y excusan trasladarse lejos. Aunque hay barcos y carruajes, no hay por qué subir en ellos; aunque hay armas y corazas, nunca ocasión de mostrarlas. Las gentes han retornado al uso de los nudos.¹⁶⁰

Para Zhuang Zi, también hay una utopía que es un mundo de virtud perfecta. En este mundo, el hombre y otros seres conviven en armonía y no hay cosas artificiales:

En los días que reinaba la virtud perfecta, los hombres andaban pausadamente y tenían las miradas serenas. En aquellos tiempos no había senderos que cruzaran montañas, no botas o puentes para vadear los ríos; los seres se multiplicaban y vivían siempre en el mismo lugar donde habían nacido...En los tiempos en que más floreció la virtud, se vivía en hermandad con los animales, formando una única familia con todos los seres. ¿Qué se sabe entonces de las diferencias de hombre noble y de hombre ruin? Igualmente, ignorantes vivían según su propia virtud. No había diferencias de talentos y era común la ausencia de ambición. Eran simples como la seda en crudo y la madera en bruto. En este estado de integridad natural, la gente no perdía su naturaleza original. Llegaron los santos, se esforzaron en practicar las virtudes de la bondad y justicia y con esto la duda y la confusión penetraron en la mente de los hombres. Ablandados éstos por la música y desunidos por los ritos, la discordia hizo su aparición sobre la tierra...en suma, atentar contra la madera en bruto para fabricar utensilios es el crimen del carpintero; arruinar al Tao y la virtud substituyéndolos con la bondad y la justicia es el crimen

¹⁵⁹ Laozi, *Tao Te Ching*, Ediciones Morata, S.A, Madrid, 1972, pág. 86. Traducción de Ch'u Ta-Kao.

¹⁶⁰ Lao Tse, *Tao Te Ching, Los libros del Tao*, Editorial Trotta, S.A, Madrid, 2006, pág. 462. Traducción de Iñaki Preciado Idoeta,

del santo.¹⁶¹

En resumen, el Taoísmo subrayó su hostilidad hacia el intelectualismo, la cultura material y el progreso científico y técnico, formulando claramente utopías ágrafas. Por lo demás, el Taoísmo defendió el auto-cultivo y la auto-trascendencia. Por eso Feng Youlan dijo:

If everything good is already in us for all eternity, what use to search for happiness in the external world? Will that not be like what the Buddhist said about a beggar asking for food with a golden bowl? What is the use of scientific certainty and power?¹⁶²

II.2.2. Mohísmo

La actitud del Mohísmo hacia la ciencia es contraria a la de Taoísmo. En la cultura tradicional china, el Mohísmo es el representante que tiene más espíritu científico. El Mohísmo no sólo dejó muchos escritos sobre el conocimiento científico y los métodos científicos, sino que también dio origen a espíritus de carácter científico: como el espíritu racional, el espíritu objetivo, el espíritu práctico, el espíritu crítico, el espíritu de innovación, etc.

Mo Zi creía que no importaba qué cosas, sistemas, doctrinas y conceptos había, sino que todo tenía un "porqué" En otras palabras, todas las cosas tenían utilidad. Sólo cuando sabemos la utilidad de la cosa, podemos decir que es buena o no. ¿Por qué? Porque las cosas son para utilizarlas. Si no, se pierde su sentido y se deben modificar y mejorar.

Cuando Mo Zi habló de amor universal, dijo: «if it could not be put to use, even someone such as myself would also condemn it. Moreover, how can there be something

¹⁶¹ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, págs. 88-89. Traducción de Cristóbal Serra.

¹⁶² Yu-Lan Fung, "Why China Has No Science--An Interpretation of the History and Consequences of Chinese Philosophy", *International Journal of Ethics*, Vol. 32, No. 3 (Apr., 1922), págs. 237-263, The University of Chicago Press, pág.262. (This content downloaded from 37.29.158.58 on Thu, 02 Feb 2017 14:44:37 UTC All use subject to <http://about.jstor.org/terms>)

that is good but can't be used?»¹⁶³. Es decir, lo aplicable es bueno, lo bueno es aplicable. Esta es la doctrina de Mo Zi, que puede ser considerada como un utilitarismo. Por eso, Feng You Lan comentó: «The fundamental idea of Moism is utility. The sanction of virtue is not that it is natural, but that it is useful... Thus Mo Tse's position in ethics was essentially that of utilitarianism. He was also a pragmatist and an empiricist»¹⁶⁴. Por ejemplo, Mo Zi creía que «*Yi* is being of benefit»¹⁶⁵.

Para evaluar las doctrinas, Mo Zi propuso tres criterios:

Theories must have three criteria...there is the foundation, there is the source and there is the application. Wherein lies the foundation? The foundation is in the actions of the ancient sage king above. Wherein lies the source? The source is in the truth of the evidence of the eyes and ears of the common people below. Wherein lies the application? It emanates from government policy and is seen in the benefit to the ordinary people of the state. These are what are termed the "three criteria".¹⁶⁶

Entre estos tres criterios, la tercera «aplicación» parece ser la más importante. Así pues, Mo Zi criticó a las personas que sólo hablaban del bien o la justicia, pero que no los llevaban a cabo. Mo Zi usó una metáfora para explicar esta idea:

Now, suppose there was a man here, a grain carrier, resting at the side of the road, who wanted to get up but couldn't, and a noble man saw him. The noble man would certainly help him get up whether he was old or young, rich or poor. Why is this? I say it is because *yi* (right action,

¹⁶³ Mo Zi, *The Book of Master Mo*, The Penguin Group, England, 2013, pág. 83. Translated by Ian Johnston.

¹⁶⁴ Yu-Lan Fung, "Why China Has No Science--An Interpretation of the History and Consequences of Chinese Philosophy", *International Journal of Ethics*, Vol. 32, No. 3 (Apr., 1922), págs. 237-263, The University of Chicago Press, pág. 244.. (This content downloaded from 37.29.158.58 on Thu, 02 Feb 2017 14:44:37 UTC All use subject to <http://about.jstor.org/terms>)

¹⁶⁵ Mo Zi, *The Book of Master Mo*, The Penguin Group, England, 2013, pág. 205. Translated by Ian Johnston.

¹⁶⁶ Mo Zi, *The Book of Master Mo*, The Penguin Group, England, 2013, pág. 172. Translated by Ian Johnston.

righteousness, justice). Nowadays, if a noble man in being yi (right action, righteousness, justice) carries on the Way of former kings and speaks about it, not only are others unhappy to put it into practice; they even criticize it.¹⁶⁷

Por lo demás, en el capítulo *Against the Confucians*, Mo Zi criticó la idea de Confucio de sólo enseñar el conocimiento, pero no crearlo, y fiarse de los antepasados y de las obras clásicas:

Among the ancients, Yi created the bow, Yu created armour, Xi Zhong created the cart and Craftsman Chui created the boat. In this case, then are the tanners, armourers, and Yi, Yu, Xi Zhong and Craftsman Chui all lesser men? More over, someone must have created what the follower follows. This being so, then is that which is followed the way of the lesser man in all cases?¹⁶⁸

El Pensamiento científico del Mohísmo se refleja principalmente en el capítulo "Canons and Explanation" de la obra *Mo Zi*. Estos capítulos han conservado muchos estudios sobre las ciencias naturales y la tecnología aplicada y reflejan las prácticas y actividades científicas de los mohistas. La obra *Mo Zi* contiene, al mismo tiempo, textos de la práctica, la tecnología y la teoría, y estudios sobre mecánica, óptica, matemática y lógica. Como la mayoría de los mohistas eran artesanos de la clase baja, a partir de las técnicas artesanas, que se transmitían de generación en generación, y de las prácticas, Mo Zi y sus discípulos sintetizaron las reglas y los conocimientos científicos.

Por ejemplo, sobre la epistemología: «With regard to knowing, it is through one's knowing (capacity), "passing" a thing that one is able to form an impresión of it (describe it). It is like seeing»¹⁶⁹;«With regard to understanding, it is through one's

¹⁶⁷ Mo Zi, *The Book of Master Mo*, The Penguin Group, England, 2013, pág. 315. Translated by Ian Johnston.

¹⁶⁸ Mo Zi, *The Book of Master Mo*, The Penguin Group, England, 2013, págs. 191-192. Translated by Ian Johnston.

¹⁶⁹ Mo Zi, *The Book of Master Mo*, The Penguin Group, England, 2013, pág. 204. Translated by Ian Johnston.

knowing and explaining a thing that one's knowing it is made manifest. It is like seeing clearly»¹⁷⁰; «(Inner) substance should equate with the (outer) display»¹⁷¹.

Sobre la lógica: «Select this, pick out that; ask about cause, look at appropriateness. Use a person's being dark and a person's not being dark to establish the limit of 'dark person', and a person having love towards others and a person not having love towards others to establish the limit of 'loving person'. In the case of this, what is appropriate?»¹⁷²; «'Thing' is generalizing. If there is an entity, it necessarily gets this name. Naming it 'horse' is classifying. If it is an entity like this, it is necessarily named by this. Naming someone Zang is particularizing. This name stops at (is limited to) this entity. The words issuing from the mouth are all names-like the pairing of surname and style»¹⁷³.

Sobre la geometría: «A square is where the sides and angles are four and regular(equal)»¹⁷⁴; «A circle has the same lengths from one centre»¹⁷⁵.

Sobre la mecánica: «Force: Said with reference to a weight. Lowering and raising a weight is to move it»¹⁷⁶; «Movement is change of position»¹⁷⁷.

Sobre la óptica: «The image (shadow) being inverted depends on there being an aperture at the cross-over and the image (shadow) being distant. The explanation lies in the aperture»¹⁷⁸; «When the object is within the centre and approaches the centre, what

¹⁷⁰ Mo Zi, *The Book of Master Mo*, The Penguin Group, England, 2013, pág. 204. Translated by Ian Johnston.

¹⁷¹ Mo Zi, *The Book of Master Mo*, The Penguin Group, England, 2013, pág. 206. Translated by Ian Johnston.

¹⁷² Mo Zi, *The Book of Master Mo*, The Penguin Group, England, 2013, págs. 233-234. Translated by Ian Johnston.

¹⁷³ Mo Zi, *The Book of Master Mo*, The Penguin Group, England, 2013, pág. 228. Translated by Ian Johnston.

¹⁷⁴ Mo Zi, *The Book of Master Mo*, The Penguin Group, England, 2013, pág. 220. Translated by Ian Johnston.

¹⁷⁵ Mo Zi, *The Book of Master Mo*, The Penguin Group, England, 2013, pág. 220. Translated by Ian Johnston.

¹⁷⁶ Mo Zi, *The Book of Master Mo*, The Penguin Group, England, 2013, pág. 208. Translated by Ian Johnston.

¹⁷⁷ Mo Zi, *The Book of Master Mo*, The Penguin Group, England, 2013, pág. 217. Translated by Ian Johnston.

¹⁷⁸ Mo Zi, *The Book of Master Mo*, The Penguin Group, England, 2013, pág. 243. Translated by Ian

is mirrored becomes larger and the image also becomes larger. When it moves away from the centre, what is mirrored becomes smaller and the image also becomes smaller, yet necessarily upright. Arising at the centre is the cause of being upright and extending its vertical (height). When the object is outside the centre and approaches the centre, what is mirrored becomes larger and the image also becomes larger. When it moves away from the centre, what is mirrored becomes smaller and the image also becomes smaller, and necessarily changed (inverted). Converging at the centre is the cause of (the image) being changed and extending its vertical (height)»¹⁷⁹.

En resumen, Mo Zi fue el filósofo que tuvo más espíritu científico en la historia filosófica china. Por eso, no me extraña que Hu Shi dijera: «El Mohísmo trata del conocimiento, y se centra en la experiencia y la deducción. Si vemos en el capítulo "Cánones y Explicación" (Jing y Jing shuo) los pasajes sobre la óptica y la mecánica, podemos saber que los moístas han hecho muchos experimentos. Este es el espíritu de la ciencia, es la contribución de Mohísmo»¹⁸⁰.

II.2.3. Confucianismo

El Confucianismo, es una medianía (punto medio) entre los dos puntos de vista extremos que constituyen el Taoísmo y el Mohísmo.

En primer lugar, Confucio subrayó la importancia de aprender: «¿No es una alegría aprender algo y después ponerlo en práctica a su debido tiempo?»¹⁸¹, «Acumular conocimiento en silencio, estar siempre hambriento por aprender»¹⁸² y «Quien día tras día recuerda lo que todavía tiene que aprender, y mes tras mes no olvida lo que ya ha

Johnston.

¹⁷⁹ Mo Zi, *The Book of Master Mo*, The Penguin Group, England, 2013, pág. 245. Translated by Ian Johnston.

¹⁸⁰ Shi Hu (胡适), *Esquema de la historia de la filosofía china* (中国哲学史大纲), Editorial Shanghai de los clásicos (上海古籍出版社), Shanghai, 1997. pág. 162. Traducido del chino al español por Lin Zhao.

¹⁸¹ Confucio, *Analectas*, Editorial EDAF, S.L.U, Madrid, 2013, pág. 39. Traducción de Alfonso Colodrón.

¹⁸² Confucio, *Analectas*, Editorial EDAF, S.L.U, Madrid, 2013, pág. 73. Traducción de Alfonso Colodrón.

aprendido, es realmente alguien a quien le apasiona el conocimiento»¹⁸³. Por lo demás, el maestro creía que nunca era demasiado tarde para aprender:

A los quince años mi voluntad estaba aplicaba al estudio.

A los treinta estaba firme.

A los cuarenta no tenía dudas.

A los cincuenta conocía el Mandato del Cielo.

A los sesenta podía escuchar las verdades sin dificultad.

*A los setenta podía seguir lo que mi corazón deseara sin hacer el mal.*¹⁸⁴

En segundo lugar, Confucio creía que lo más importante de aprender no es memorizar los textos del libro, sino pensar, dudar y practicar. Por eso, dijo: «Aprender sin pensar es inútil, pensar sin aprender es peligroso»¹⁸⁵. Cuando Zigong preguntó a Confucio por qué Gongwenzi tiene “wen” en su nombre, Confucio le contestó: «Porque tenía una mente ágil, le gustaba aprender y no se avergonzaba de instruirse preguntando a sus inferiores»¹⁸⁶. Mencio también poseía el espíritu de dudar de los libros, y creía que: «Antes de creer completamente en los libros, preferiría que no los hubiera»¹⁸⁷.

En tercer lugar, Confucio enfatizó que la actitud de aprender tiene que ser objetiva. Por eso dijo una vez a su alumno Zi Lu: «El conocimiento es mantener que se sabe una cosa cuando se sabe y no hacer que se sabe cuando no se sabe»¹⁸⁸.

En la superficie, estos tres puntos representan el espíritu científico de Confucio y

¹⁸³ Confucio, *Analectas*, Editorial EDAF, S.L.U, Madrid, 2013, pág. 160. Traducción de Alfonso Colodrón.

¹⁸⁴ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág.72. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

¹⁸⁵ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 74. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

¹⁸⁶ Confucio, *Analectas*, Editorial EDAF, S.L.U, Madrid, 2013, pág. 64. Traducción de Alfonso Colodrón.

¹⁸⁷ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 368. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

¹⁸⁸ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 75. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

Mencio; o, mejor dicho, el espíritu del conocimiento y la práctica. Sin embargo, para ellos, el objeto de conocer es sobre todo la virtud y la justicia; o sea, cosa de ética. Confucio no obedecía completamente el Mandato del Cielo y la naturaleza, como el Taoísmo, y tampoco le interesaba conocer al mundo exterior, como al Mohísmo: el objetivo del Confucianismo es mejorar la preparación de uno mismo y perseguir la virtud suprema.

Xun Zi, que fue uno de los grandes filósofos del Confucianismo, criticó las doctrinas de Mo Zi y Zhuang Zi afirmando que uno se fijó demasiado en la utilidad y otro en la naturaleza:

Mozi was fixated on the useful and did not understand the value of good form...Zhuang Zi was fixated on the Heavenly and did not understand the value of the human. Thus if one speaks of it in terms of usefulness, then the Way will consist completely in seeking what is profitable ... if one speaks of it in terms of the Heavenly, then the Way will consist completely in following along with things.¹⁸⁹

Pero tampoco Xun Zi estaba de acuerdo con Mencio y Confucio. Porque él creía que conocer las cosas es la naturaleza del hombre. No sólo el hombre tiene la capacidad de conocer las cosas, sino también las cosas se pueden ser conocidas por el hombre.

Por tanto, Xun Zi dijo: «For every one, the ability to know comes from human nature, and what can be known are the under Ying patterns of things»¹⁹⁰;«That by which people understand things is called the “understanding”. When the understanding things connects to things, this is called “knowledge”. That by which people are able to do things is called “ability”».

Después de conocer las cosas, podemos aprovechar el Cielo; o sea, aprovechar las leyes de la naturaleza para servir al hombre. Para Xun Zi, la naturaleza o el Cielo no

¹⁸⁹ Xun Zi, *The Complete Text*, Princeton University Press, New Jersey, 2014, pág. 227. Translated by Eric L. Hutton.

¹⁹⁰ Xun Zi, *The Complete Text*, Princeton University Press, New Jersey, 2014, pág. 233. Translated by Eric L. Hutton.

son tan sagrados e intocables como para el Taoísmo, Confucio o Mencio:

To exalt Heaven and long for it—

How can this compare to nourishing things and overseeing them?

To obey Heaven and praise it—

How can this compare to overseeing what Heaven has mandated and using it.

To observe the seasons and wait upon them—

How can this compare to responding to the seasons and employing them?

To follow along with things and increase them—

How can this compare to developing the powers and transforming them?

To long for things and appraise them—

How can this compare to ordering things and never losing them?

To desire that from which things arise—

How can this compare to taking hold of that by which things are completed?

Thus, if one rejects what lies with man and instead longs for what lies with Heaven, the one will have lost grasp or the disposition of myriad things.¹⁹¹

Sin embargo, al igual que Confucio y Mencio, Xun Zi creía que el objetivo principal de conocer las cosas e investigar las leyes de naturaleza no es conquistar la naturaleza, ni desarrollar el conocimiento científico, sino entender y practicar el Tao:

Learning is precisely learning to have a stopping point. Where does one stop it? I say: One stops it when one has reached utter sufficiency. What do I mean by “utter sufficiency?” I say: It is becoming a sage. The sage is one who completely carries out the proper regulations. One in whom these two are compete can be the ultimate standard for all under Heaven.¹⁹²

¹⁹¹ Xun Zi, *The Complete Text*, Princeton University Press, New Jersey, 2014, págs. 180-181. Translated by Eric L. Hutton.

¹⁹² Xun Zi, *The Complete Text*, Princeton University Press, New Jersey, 2014, pág. 234. Translated by

Quien entiende el Tao, siempre sabe más que quien sólo investiga las cosas. Entender el Tao nos ayuda a entender a todos los seres del mundo y aprovechar bien las cosas de naturaleza.

One who is expert in regard to things merely measures one thing against another. One who is expert in regard to the Way measures all things together. Thus, the gentleman pursues the Way single-mindedly and uses it to guide and oversee things. If one pursues the Way single-mindedly, then one will be correct. If one uses it to guide one in examining things, then one will have keen discernment. If one uses correct intentions to carry out discerning judgments, then the myriad things will all obtain their proper station.¹⁹³

En general, Confucio y Mencio subrayaron la importancia de aprender y practicar. Pero el objeto de aprender y practicar no es el mundo exterior, sino la virtud suprema y el mundo interior de un mismo. Xun Zi tenía un pensamiento un poco distinto del de Confucio, pues creía que hay dos tipos de conocimientos: uno es el que obtenemos a través de la investigación de la naturaleza y del cielo, y con este conocimiento podemos aprovechar la naturaleza y hacer que ella sirva al hombre; otro es el Tao. El conocimiento del Tao es superior al conocimiento de las cosas, y es nuestro objetivo final.

II.2.4. Resumen

El Taoísmo aboga por la armonía con la naturaleza y se muestra en contra de cambiar la naturaleza. El Mohísmo aprecia la utilidad y persigue el progreso técnico. El Confucianismo, aunque enfatiza también los hechos humanos, cree que el objetivo de los esfuerzos humanos no es la ciencia natural, sino la virtud suprema. A partir de la dinastía Han, el Confucianismo se convirtió en la doctrina dominante de China,

Eric L. Hutton.

¹⁹³ Xun Zi, *The Complete Text*, Princeton University Press, New Jersey, 2014, pág. 230. Translated by Eric L. Hutton.

mientras que el Mohísmo fue desapareciendo a lo largo del tiempo: desde entonces, en China no ha surgido ninguno otro pensamiento filosófico que preste atención a la ciencia. Por eso, Feng Youlan comentó:

It seems to me that if the Chinese people had followed Mo Tse identifying good with useful, or Suen Tse so as to try to control nature instead of admiring it, it is very likely that China would have produced science at a some what early time. Of course this is only a speculation. But this speculation is justified by the fact that in the books of Mo Tse and Suen Tse we do find the germs of science.¹⁹⁴

En una palabra, el Taoísmo creía que la ciencia hizo daño a la naturaleza y a la vida: entonces, para Lao Zi y Zhuang Zi, era cierto que había un conflicto entre la vida natural y la ciencia artificial. El Confucianismo, en general, no prestó mucha atención al conocimiento del mundo exterior, sino a la preparación interior; aunque Xun Zi abogaba por conocer y aprovechar la naturaleza, pero su objetivo superior era ético. Y el Mohísmo apreció la utilidad de las cosas y desarrolló la tecnología: para Mo Zi, la ciencia mejoraba la condición de la vida.

II.3. Comparación

Para Unamuno, la ciencia es algo racional y, al contrario, la vida es algo irracional: así pues, surge una contradicción entre la ciencia y la vida. Para el Taoísmo, la ciencia es algo artificial, o, más bien, algo anti-natural; y, al contrario, la vida es algo natural: por eso surge un conflicto entre la ciencia y la vida. Pero en algún sentido, la ciencia es muy útil y puede mejorar la condición de la vida, como creía Mo Zi. Sin embargo, la ciencia no debería ser el fin, sino el medio; y, al contrario, «el hombre es el fin, y no es el medio», como dijo Unamuno. Por tanto, la ciencia no puede ser el fin del

¹⁹⁴ Yu-Lan Fung, "Why China Has No Science--An Interpretation of the History and Consequences of Chinese Philosophy", *International Journal of Ethics*, Vol. 32, No. 3 (Apr., 1922), págs. 237-263, The University of Chicago Press, pág. 261. (This content downloaded from 37.29.158.58 on Thu, 02 Feb 2017 14:44:37 UTC All use subject to <http://about.jstor.org/terms>).

hombre: lo que importa a Unamuno o a la filosofía clásica china, igualmente, es dar una finalidad a la vida misma. Para Unamuno, es Dios. Para la filosofía China, es el Tao o la virtud suprema.

Capítulo III. El conflicto entre la razón y el sentimiento

En el ensayo *¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!*, Unamuno cuenta una historia. Una vez, un hombre preguntó a Unamuno: «¿Y en qué va a fundarse la creencia en la propia persistencia inacabable?». Y Unamuno le contestó: «En que lo quiero, en que quiero persistir»¹⁹⁵. Como este hombre buscaba razones, se le quedó mirando extrañado.

La gente siempre busca razones, pero el hombre no sólo es un animal racional, sino también animal afectivo. Entonces unamuno dudó: «El hombre, dicen, es un animal racional. No sé por qué no se haya dicho que es un animal afectivo o sentimental. Y acaso lo que de los demás animales le diferencia sea más el sentimiento que no la razón»¹⁹⁶.

«Yo quiero» es la voz del corazón, y «yo debería» es la voz de la cabeza. A menudo sufrimos por el conflicto entre los dos, como Unamuno señaló: «La razón, la cabeza, nos dice: ¡nada!; la imaginación, el corazón nos dice: ¡todo!... La razón repite: ¡Vanidad de vanidades, y todo vanidad! Y la imaginación replica: ¡plenitud de plenitudes, y todo plenitud!»¹⁹⁷. Y llegó a creer que «hemos llegado al fondo del abismo, al irreconciliable conflicto entre la razón y el sentimiento vital»¹⁹⁸. Por tanto, en este capítulo analizamos cómo piensan Unamuno y la filosofía clásica china en torno al

¹⁹⁵ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo I Paisajes y Ensayos, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 1173

¹⁹⁶ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 276.

¹⁹⁷ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 417.

¹⁹⁸ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 375.

conflicto entre razón y sentimiento.

III.1. De Unamuno

En primer lugar, Unamuno subrayó la importancia del sentimiento, pues creía que la filosofía brota de nuestro sentimiento:

La filosofía responde a la necesidad de formarnos una concepción unitaria y total del mundo y de la vida, y como consecuencia de esa concepción, un sentimiento que engendre una actitud íntima y hasta una acción. Pero resulta que ese sentimiento, en vez de ser consecuencia de aquella concepción, es causa de ella. Nuestra filosofía, esto es, nuestro modo de comprender o de no comprender el mundo y la vida, brota de nuestro sentimiento respecto a la vida misma.¹⁹⁹

En especial, el sentimiento trágico de la vida, para Unamuno, es el punto de partida personal y afectivo de toda filosofía y de toda religión. Y este sentimiento trágico de la vida, «lleva tras sí toda una concepción de la vida misma y del universo, toda una filosofía más o menos formulada, más o menos consciente»²⁰⁰. No sólo hombres individuales, sino pueblos enteros, todos tienen este sentimiento trágico.

En segundo lugar, Unamuno ha señalado los límites de la razón. Creía que «Lo racional, en efecto, no es sino lo relacional; la razón se limita a relacionar elementos irracionales»²⁰¹. Por lo demás, Unamuno se opuso a la idea de Hegel y creyó que la razón se construye sobre irracionalidades.

Hegel hizo célebre su aforismo de que todo lo racional es real y todo lo real racional; pero somos muchos los que, no convencidos por Hegel, seguimos creyendo que lo real, lo realmente

¹⁹⁹ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 276.

²⁰⁰ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 276.

²⁰¹ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 347.

real, es irracional; que la razón construye sobre irracionalidades.²⁰²

Cuando hablamos de la verdad, normalmente creemos que es algo racional. Pero Unamuno no quería resignarse a esta afirmación: creía que «las razones no son nada más que razones, es decir, ni siquiera son verdades»²⁰³, y que «Lo que siento es una verdad, tan verdad por lo menos como lo que veo, toco, oigo y se me demuestra —yo creo que más verdad aún—, y la sinceridad me obliga a no ocultar mis sentimientos»²⁰⁴. Es decir, lo que alguien siente no es más que una verdad.

Por lo demás, lo que más nos preocupa es la inmortalidad del alma y la persistencia de la conciencia individual: algo que no es racional, que cae fuera de la razón. Unamuno dijo: «Para explicarnos el mundo y existencia —y tal es la obra de la razón—, no es menester supongamos ni que es mortal ni inmortal nuestra alma. Es, pues, una irracionalidad solo planteamiento del supuesto problema»²⁰⁵.

Y al Dios vivo, al Dios humano, no se llega por el camino de la razón, sino por el camino del amor y del sufrimiento. Por eso Unamuno dijo:

La razón nos aparta más bien de Él. No es posible conocerle para luego amarle; hay que empezar por amarle, por anhelarle, por tener hambre de Él, antes de conocerle. El conocimiento de Dios procede del amor a Dios, y es un conocimiento que poco o nada tiene de racional. Porque Dios es indefinible. Querer definir a Dios, es pretender limitarlo en nuestra mente; es decir, matarlo.²⁰⁶

²⁰² Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 278.

²⁰³ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 285.

²⁰⁴ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 369.

²⁰⁵ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 362.

²⁰⁶ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, págs. 408-409.

En tercer lugar, trata del conflicto entre la razón y el sentimiento o la fe. Para Unamuno, el sentimiento es algo subjetivo, vital, humano, y la razón es todo lo contrario. Por eso «siempre se levantará frente al racionalismo el vitalismo, siempre la voluntad se erguirá frente a la razón»²⁰⁷. La paz entre la razón y el sentimiento se hace imposible y hay que vivir de su guerra:

La trágica historia del pensamiento humano no es sino la de una lucha entre la razón y la vida, aquella empeñada en racionalizar a esta haciéndola que se resigne a lo inevitable, a la mortalidad; y esta, la vida, empeñada en vitalizar a la razón obligándola a que sirva de apoyo a sus anhelos vitales.²⁰⁸

Aunque la razón y el sentimiento luchan mutuamente, también se necesitan uno a otro. La relación entre los dos, más bien es una relación de contradicción y, a la vez, de asociación.

Razón y fe son dos enemigos que no pueden sostenerse el uno sin el otro. Lo irracional pide ser racionalizado, y la razón solo puede operar sobre lo irracional. Tienen que apoyarse uno en otro y asociarse. Pero asociarse en lucha, ya que la lucha es un modo de asociación.²⁰⁹

Del choque entre la razón y el sentimiento, del abrazo entre la desesperación y el escepticismo, «nace la santa, la dulce, la salvadora incertidumbre, nuestro supremo consuelo»²¹⁰.

Sobre estos tres puntos de vista, podemos encontrar muchos ejemplos en las novelas de Unamuno.

²⁰⁷ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 367.

²⁰⁸ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 367.

²⁰⁹ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 364.

²¹⁰ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 370.

En la novela *Amor y Pedagogía* hay una discusión entre los protagonistas, Avito y Fulgencio. Cuando Avito visitó a Fulgencio y le contó que su hijo se había enamorado, Fulgencio le dijo que era natura: la naturaleza superaba a la razón y la razón salía de la naturaleza. Pero Avito creía que la razón debía superar a la naturaleza y que la naturaleza debía entrar en razón. Al final, Fulgencio dijo que era el Hado, el Hado mismo. Es decir, el amor: el sentimiento supera la razón.

En la novela *Abel Sánchez*, cuando Abel está enfermo, el médico, el protagonista Joaquín, que odia a Abel por envidia, en su corazón (sentimiento) quiere matar a Abel, pero su cabeza (razón) no le deja. Así describió Unamuno su sufrimiento:

Luché entonces como no he luchado nunca conmigo mismo, con ese hediondo dragón que me ha envenenado y entenebrecido la vida. Estaba allí comprometido mi honor de médico, mi honor de hombre, y estaba comprometida mi salud mental, mi razón. Comprendí que me agitaba bajo las garras de la locura; vi el espectro de la demencia haciendo sombra a mi corazón.²¹¹

Otro ejemplo es la protagonista de la novela *La tía tula*. Tula siempre vive en conflicto entre su razón y su sentimiento, su cabeza y su corazón. Este conflicto se demuestra en su afecto por Ramiro. Cuando Ramiro pregunta a Tula: «¿Es justo que me reproches y estés llenando la casa con tu persona, con el fuego de tus ojos, con el son de tu voz, con el imán de tu cuerpo lleno de alma, pero de un alma llena de cuerpo?»²¹², Tula baja la cabeza y se calla, mientras le toca a rebato el corazón: en el fondo Tula está sufriendo por el conflicto. Unamuno lo describió así:

Y era lo cierto que en el alma cerrada de Gertrudis se estaba desencadenando una brava galerna. Su cabeza reñía con su corazón, y ambos, corazón y cabeza, reñían con ella, con algo más ahincado, más entrañado, más íntimo, con algo que era como el tuétano de los huesos de su

²¹¹ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 701.

²¹² Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 1070.

espíritu.²¹³

Tula cree en Dios, y actúa según los dogmas religiosos; pero, al mismo tiempo, le gustaría liberarse de las cadenas de religión. No quiere perder su castidad, pero tiene ansiedad por ser madre. Intenta pensar de manera racional, pero sus sentimientos internos la atacan constantemente. Ella odia y rechaza a los hombres, pero está enamorada de Ramiro sin poder contenerse. Toda su vida está viviendo en ese conflicto. Como se dice a sí misma:

¡No, no me entiende! —se decía—. ¡No me entiende! ¡Hombre al fin! Pero ¿me entiendo yo misma? ¿Es que me entiendo? ¿Le quiero o no le quiero? ¿No es soberbia esto? ¿No es la triste pasión solitaria del armiño, que por no mancharse no se echa a nado en un lodazal a salvar a su compañero? ... No lo sé..., no lo sé...²¹⁴

En otra novela, *Tulio Montalbán y Julio Macedo*, Julio creía que Elvira estaba enamorada de Tulio Montalbán, un nombre que vivía en el libro, y no de él, el hombre vivo:

Y tú, que amabas con la cabeza, intelectualmente, a Tulio Montalbán, no podías amar con el corazón, apasionadamente, carnalmente si quieres, a un naufrago sin nombre. Todo tu empeño fue conocer mi pasado, cuando yo venía huyendo de él. ¡Y ni me conociste! Prueba que era tu cabeza, no tu corazón, el enamorado.²¹⁵

Es decir, Elvira está enamorada del hombre abstracto, el hombre del libro con una historia heroica, no del hombre vivo y concreto sin pasado. Aunque ambos son el mismo, Elvira no lo ha conocido con el corazón, sólo con la cabeza. La diferencia entre la cabeza y el corazón es, precisamente, la de la razón y el sentimiento.

²¹³ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 1072.

²¹⁴ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 1080.

²¹⁵ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 963.

Y Augusto, de *Niebla*, piensa lo mismo: la cabeza, el corazón y el estómago a veces quieren diferentes cosas, incluso contrarias o contradictorias. Así:

Tengo, pues, tres: Eugenia, que me habla a la imaginación, a la cabeza; Rosario, que me habla al corazón; y Liduvina, mi cocinera, que me habla al estómago. Y cabeza, corazón y estómago son las tres facultades del ama que otros llaman inteligencia, sentimiento y voluntad. Se piensa con la cabeza, se siente con el corazón y se quiere con el estómago.²¹⁶

Al igual que Avito, de *Amor y Pedagogía*, su razón, su cabeza, ha elegido a Leoncia, la rubia, una mujer perfecta para ser la madre de su futuro hijo genio. Sin embargo, su corazón está enamorado de la morena Marina. Así pues, esto causó a Avito un conflicto entre razón y sentimiento:

Y se abre la única batalla que hasta hoy ha empeñado Avito en su conciencia. Es en ésta un terremoto; ... el elemento plutoniano del alma amenaza destruir la secular labor de la neptuniana ciencia, tal como así lo concibe, en geológica metáfora, el mismo Carrascal, escenario trágico del combate...Leoncia, la deductiva, la dólico-rubia de sano color, anchas caderas, turgente y levantado pecho, mirar tranquilo y buen apetito, de una parte, de la parte encima, en las aguas de la ciencia envuelta, y de otra parte Marina, la inductiva, por misteriosa ley de contraste braquimorena, sueño hecho carne, con algo de vientre arbusto en su encarnadura, y de arbusto revestido de fragantes flores, surgiendo esplendorosa de entre los fuegos del instinto, cual retama en un volcán.²¹⁷

Cuando Avito y Marina tienen el hijo, Avito no quiere que la madre cuide a su hijo de manera afectiva, sino de manera científica, para que el niño sea un genio. Por eso, Avito le dice: «No le beses, no le beses así, Marina, no le beses; esos contactos son semillero de microbios». Pero su voz interior le dice a Avito: «¿Por qué la besabas tú a ella? Te ha contagiado, te ha contagiado con sus microbios. ¡Caíste, caíste y volverás a

²¹⁶ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 643.

²¹⁷ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 322.

caer!»²¹⁸. Es decir, aunque su razón quiere seguir a la ciencia todo el tiempo, su sentimiento le hace alejarse de ella.

En resumen, para Unamuno, la razón es limitada por los elementos irracionales, y se construye sobre las irracionalidades: las razones no son más verdaderas que los sentimientos. Entre los dos, hay un conflicto inconciliable, pero no pueden sostenerse las unoas sin los otros.

III.2. De la filosofía china clásica

III.2.1. Sobre el sentimiento

Xun Zi fue el primer filósofo chino que definió el «sentimiento (情 qíng)». Dijo: «The feeling of liking and disliking, happiness and anger, and sadness and joy in one's nature are called the “sentiments”»²¹⁹, «The sentiments are the substance of the nature»²²⁰.

Diferentes filósofos tienen diferentes actitudes sobre los sentimientos.

III.2.1.1. No tener sentimientos

Zhuang Zi creía que los sentimientos no eran buenos para la virtud y el Tao. Dijo: «Odio, codicia, alegría, rencor, aflicción y placer son las seis pasiones que entorpecen a la virtud»²²¹, y «la pesadumbre y el placer nos alejan de la virtud, la alegría y la cólera nos apartan del Tao; el amor y la aversión son mermas de la virtud»²²².

Por lo demás, Zhuang Zi creía que los sentimientos hacían daño al cuerpo:

²¹⁸ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 334.

²¹⁹ Xun Zi, *The Complete Text*, Princeton University Press, New Jersey, 2014, pág. 236. Translated by Eric L. Hutton.

²²⁰ Xun Zi, *The Complete Text*, Princeton University Press, New Jersey, 2014, pág. 244. Translated by Eric L. Hutton.

²²¹ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 243. Traducción de Cristóbal Serra.

²²² Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 153. Traducción de Cristóbal Serra.

La alegría desmesurada perjudica el elemento Yang (principio masculino); el disgusto desmesurado perjudica el elemento Yin (principio femenino). El desequilibrio entre estos dos principios perturba la sucesión de las cuatro estaciones y la distribución armoniosa del frío y del calor; eso se trunca en daño del equilibrio físico del hombre.²²³

Por lo tanto, para Zhuang Zi, la mejor manera de vivir era no tener sentimientos. Si uno no tiene sentimientos, no va a ser afectado por el mundo exterior. Como dijo Zhuang Zi: «Tiene la apariencia de hombre, pero no sentimientos humanos. Poseedor de una forma humana, vive entre los hombres; careciendo de pasiones humanas, no está turbado por las nociones del bien y del mal»²²⁴.

Una vez, Hui Zi preguntó a Zhuang Zi: «Si no tiene pasiones humanas, ¿cómo puede decirse que es hombre?». Zhuang Zi respondió: «el Tao le dio la forma; el cielo le dio el cuerpo; ¿por qué no ha de ser hombre?». Hui Zi le replicó: «Siendo, pues, hombre ¿cómo no tiene las pasiones humanas?». Zhuang Zi respondió: «las pasiones del hombre se basan en las nociones del bien y del mal. Cuando digo que no tiene pasiones, quiero decir que no consumió su cuerpo en amores y en odios, en simpatías y antipatías. Sigue simple su naturaleza y no carga su vida con estos otros aditamentos». Hui Zi replicó: «¿De qué sirve el cuerpo si el hombre no se aprovecha de la vida?». Zhuang Zi contestó al final: «El Tao le da su aspecto y el cielo su cuerpo. El hombre no debe, pues, consumir su espíritu con sus amores y con sus odios. Si orientas tu espíritu hacia el mundo exterior, agotas tu sustancia»²²⁵.

Es decir, las nociones del bien y del mal son las fuentes de los sentimientos. Tenemos que seguir la naturaleza y evitar tener sentimientos para que no nos agoten el espíritu y el cuerpo.

Si el hombre cree que todo es natural y variable, entonces no va a tener fuertes

²²³ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 97. Traducción de Cristóbal Serra.

²²⁴ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 56. Traducción de Cristóbal Serra.

²²⁵ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, págs. 56-57. Traducción de Cristóbal Serra.

sentimientos. Como Zhuang Zi creía: «la ganancia depende de ciertas circunstancias, la pérdida obedece a un cambio de circunstancias. Quien se adapte a ellas no se sentirá invadido ni por la dicha ni por la tristeza»²²⁶.

Sea como sea la situación, el hombre siempre puede mantenerse tranquilo. Por eso, Zhuang Zi dijo: «No se complace en la longevidad, ni se entristece con la muerte prematura, no se engríe en los triunfos ni se avergüenza en los reveses»²²⁷.

Ante la vida limitada y la muerte, Zhuang Zi creía que nuestra preocupación por la muerte precisamente estaba obstaculizando nuestra intención de conservar la vida:

El hombre nace y viene al mundo y con él nacen también todas esas preocupaciones y pesadumbres. Si vive largo tiempo, cae en un embotamiento y acaba por preocuparse de no morir. ¡Cuán miserable es esta condición y preocuparse de no morir. ¡Cuán miserable es esta condición y cuánto se aleja del bienestar corporal.²²⁸

Por eso, si alguien quiere vivir largo tiempo, tiene que llevar a cabo la doctrina principal del Taoísmo: no-obrar o inacción (无为 wú wéi). Como Zhuang Zi dijo: «El que mantiene su quietud y serena placidez no obra; deja esta preocupación a los que tienen la misión de obrar. ¡Dichoso quien no obra! No padece disgustos ni contrariedades, vive largos años»²²⁹.

Otro filósofo, Mo Zi, creía que había que quitar los sentimientos para solamente practicar *ren* y *yi* y llegar a ser sabio:

You must do away with the six partialities. That is, you must do away with pleasure, anger, joy, sorrow, love and hate and make use of ren (love, kindness, humaneness and benevolence) and

²²⁶ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, págs. 65-67. Traducción de Cristóbal Serra.

²²⁷ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 110. Traducción de Cristóbal Serra.

²²⁸ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 174. Traducción de Cristóbal Serra.

²²⁹ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 126. Traducción de Cristóbal Serra.

yi (right action, righteousness, justice), When your hands, feet, mouth, nose, ears and eyes are entirely devoted to yi, you will certainly become a sage.²³⁰

Al igual que Mo Zi, Guan Zi, el filósofo dle Legalismo, también abogó por suprimir los sentimientos: «El corazón, su forma, está llena y crecida naturalmente. Si está dañada, es sin duda por tristeza, alegría, ira, pasión y avaricia de beneficio. Si se puede eliminar ellas, el corazón volveré a ser perfecto»²³¹.

Guan Zi creía que el estado medio y tranquilo es la causa de larga vida. ¿Cómo llegar al estado medio y tranquilo?: «Si uno está ni alegre ni furioso, así el estado medio y tranquilo puede ocupar el pecho»²³².

También creía que la pérdida de la vida es por tener sentimientos: «la vida tiene que depender del estado medio y tranquilo. Si la vida tiene una pérdida, sin duda es por alegría, ira, e inquietud»²³³.

III.2.1.2. Moderar los sentimientos

Al contrario que Zhuang Zi y Mo Zi, Confucio no se oponía a tener sentimientos humanos. En general, Confucio creía que manifestar los sentimientos era un fenómeno natural, pero que los hombres superiores y los hombres benevolentes pueden superar algunos sentimientos.

Sobre los gustos y las aversiones, Confucio dijo: «Sólo el hombre benevolente para los demás es capaz de gustar o de sentir disgusto de otros hombres»²³⁴. Gusto y odio son los sentimientos normales del hombre, «Cuando la masa gusta de alguien, hay que examinar el porqué; cuando la masa odia a alguien, hay que examinar el porqué»²³⁵.

²³⁰ Mo Zi, *The Book of Master Mo*, The Penguin Group, England, 2013, pág. 312. Translated by Ian Johnson.

²³¹ <http://ctext.org/guanzi/nei-ye/zhs>. Traducido del chino al español por Lin Zhao.

²³² <http://ctext.org/guanzi/nei-ye/zhs>. Traducido del chino al español por Lin Zhao.

²³³ <http://ctext.org/guanzi/nei-ye/zhs>. Traducido del chino al español por Lin Zhao.

²³⁴ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 85. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

²³⁵ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 178. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

La tristeza es otro sentimiento normal para Confucio. Cuando murió Yan Yuan, Confucio le lloró grandemente. Los demás discípulos le dijeron: «Maestro, ¿acaso no estaréis llorando en exceso?». Confucio dijo: «¿Demasiado? Si no lloro demasiado por este hombre, ¿por quién lo haría?»²³⁶.

Sin embargo, Confucio creía que el hombre benevolente, el hombre superior y el hombre valiente ya no tienen sentimientos de preocupación y miedo: «los benovolentes carecen de ansiedad; los valientes no tienen miedos»²³⁷. Cuando Confucio dijo: «el hombre superior no siente ni miedo ni ansiedad», Sima Niu preguntó: «Entonces, ¿se puede decir que es un hombre superior quien no tenga ni miedo ni ansiedad?». Confucio contestó: «Cuando en el examen del propio interior no se descubre falta alguna, no hay razón para estar ansioso ni nada de que tener miedo»²³⁸.

Por lo demás, para Confucio, no arrojar el enfado propio sobre los demás es una buena virtud. Cuando el duque Ai preguntó quién de entre todos los discípulos era el que más gustaba del estudio, Confucio le respondió: «Antes tenía a Yan Hui, que amaba el estudio, no echaba su enfado sobre los demás y no volvía a cometer la misma falta»²⁴⁰.

Mencio tiene más o menos la misma opinión que Confucio: él también creía que los sentimientos eran naturales e innatos y que todos los hombres los poseían. Además, estos sentimientos son la cuna de los valores principales del Confucianismo:

El apiadarse de los otros es un sentimiento que tienen todos los hombres, y asimismo, todos los hombres tienen los sentimientos de vergüenza y disgusto, de respeto y reverencia, de asentimiento o de negación. El apiadarse de los demás indica que tenemos la benevolencia; la vergüenza y el disgusto, que tenemos la rectitud; el respeto y la reverencia, que tenemos la

²³⁶ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 137. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

²³⁷ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 127. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

²³⁸ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 144. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

²⁴⁰ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 99. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

corrección y, por último, el asentir o denegar indica que tenemos capacidad de conocer.²⁴¹

Para Mencio, si uno no tiene sentimientos, no es humano. Con los sentimientos, el hombre es capaz de hacer el bien:

El que no siente compasión no es hombre, que el que no siente vergüenza y desagrado no es hombre, que el que no siente gratitud y modestia no es hombre y que el que no tiene sentimientos de aprobación o desaprobación no es hombre. El sentimiento de compasión está en la base del amor al prójimo. El sentimiento de vergüenza y desagrado están en la base de la rectitud. El sentimiento de gratitud y de modestia está en la base de la corrección y los sentimientos de aprobación y desaprobación están en la base de la sabiduría.²⁴²

Otro filósofo del Confucianismo, Xun Zi, está de acuerdo con Confucio y Mencio en que tener sentimientos es algo natural e innato: «liking, disliking, happiness, anger, sorrow, and joy are contained therein—these are called one's Heavenly sentiments»²⁴³, y «the sentiments are the substance of the nature»²⁴⁴.

Sin embargo, Xun Zi creía que el hombre nació del mal, no como Mencio, que creía que el hombre nació del bien. Así pues, deberíamos poner límites a los sentimientos.

People's nature is bad. Their goodness is a matter of deliberate effort...They are born with feelings of hate and dislike in them. If they follow along with these, then cruelty and villainy will arise, and loyalty and trustworthiness will perish therein...Thus, if people follow along with their inborn sentiments and obey their nature, they are sure to come to struggle and

²⁴¹ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, págs. 332-332. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

²⁴² Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 245. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

²⁴³ Xun Zi, *The Complete Text*, Princeton University Press, New Jersey, 2014, pág. 176. Translated by Eric L. Hutton.

²⁴⁴ Xun Zi, *The Complete Text*, Princeton University Press, New Jersey, 2014, pág. 244. Translated by Eric L. Hutton.

contention, turn to disrupting social divisions and order, and end up becoming violent.²⁴⁵

Xun Zi creía que si uno no podía controlar sus sentimientos, llegaría a ser una persona ruín: «Those who give rein to their nature and inborn sentiments, who take comfort in being utterly unrestrained, and who violate ritual and *yi* (right action, righteousness, justice), become petty men»²⁴⁶.

Para Xun Zi, muchos sentimientos ocasionarán consecuencias graves, porque las personas despreciables los dejan al azar. Por eso los hombres superiores nunca dejan los sentimientos al azar:

Uncontrolled rage will cause you to perish, even though you are full of life. Jealousy will cause you to be maimed, even though you have keen intelligence... An attitude of superiority will cause you not to be recognized, even though you take an upright stance. Oppressiveness will cause you not to be honored, even though you are principled. Greediness will cause you not to be feared, even though you are courageous... These things are what the petty man works at, but what the gentlemen will not do.²⁴⁷

En el *Libro de los Ritos*, se habla también de las consecuencias de no controlar los sentimientos: «El cultivo de sí mismo depende de la rectificación del corazón. Si la persona está sometida a la ira o al miedo, no puede rectificarlo; si es presa de la alegría o de la tristeza, tampoco puede rectificarlo»²⁴⁸.

Ya hemos visto las nefastas consecuencias de dar rienda suelta a los sentimientos, ¿pero con qué controlamos los sentimientos? Xun Zi creía que con los ritos. Por eso, en la antigüedad, los reyes sabios establecieron los ritos, modelos y medidas adecuadas:

²⁴⁵ Xun Zi, *The Complete Text*, Princeton University Press, New Jersey, 2014, pág. 248. Translated by Eric L. Hutton.

²⁴⁶ Xun Zi, *The Complete Text*, Princeton University Press, New Jersey, 2014, pág. 249. Translated by Eric L. Hutton.

²⁴⁷ Xun Zi, *The Complete Text*, Princeton University Press, New Jersey, 2014, pág. 23. Translated by Eric L. Hutton.

²⁴⁸ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 391. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

«They did this in order to straighten out and beautify people's inborn sentiments and nature and thereby correct them»²⁴⁹.

Si uno usa los ritos para ordenar sus sentimientos naturales, ganará beneficios. Si uno obedece los ritos, puede llegar a ser un santo con sentimientos adecuados:

When ritual is so, and you are also so, then this means your sentiments accords with ritual. When the teacher explains thus, and you also explain thus, then this means your understanding is just like your teacher's understanding. If your sentiments accords with ritual, and your understanding is just like your teacher's understanding, then this is to be a sage.²⁵⁰

Xun Zi criticó dos tipos de personas: uno que da rienda suelta a sus sentimientos; otro que resiste a sus sentimientos. Así:

Some of these men give rein to their inborn sentiments and nature. They are at ease in license and arrogance and have the conduct of beasts. They are incapable of bringing about accordance with proper form or creating comprehensive rule...Some of these men resist their inborn sentiments and nature. They go to great extremes and look upon what is deviant as beneficial. With impropriety, they take distinguishing themselves from other people as supreme. They are incapable of coordinating the great masses or of making clear the great divisions of society.²⁵¹

En una palabra, Zhuang Zi, Mo Zi y Guan Zi creían que era mejor no tener sentimientos. Confucio, Mencio y Xun Zi creían que tener sentimientos era natural. Por lo demás, Mencio creía que desde los sentimientos brotaban el bien y el mal: entonces, no hay otra solución que ordenar los sentimientos a través de los ritos. En general, el Confucianismo creía en el justo medio de los sentimientos, como se dice en el *Libro de*

²⁴⁹ Xun Zi, *The Complete Text*, Princeton University Press, New Jersey, 2014, págs. 248-249. Translated by Eric L. Hutton.

²⁵⁰ Xun Zi, *The Complete Text*, Princeton University Press, New Jersey, 2014, pág. 14. Translated by Eric L. Hutton.

²⁵¹ Xun Zi, *The Complete Text*, Princeton University Press, New Jersey, 2014, pág. 40. Translated by Eric L. Hutton.

los Ritos: «Si no surgen sentimientos de gozo, furor, tristeza o alegría, se dice que se está en el Medio. Si surgen pero están equilibrados, se dice que hay armonía»²⁵².

III.2.2 Sobre la razón

III.2.2.1 La razón y “理 lǐ”

Como un concepto que corresponde a «sentimiento», la palabra «razón» (理性 lǐ xìng) es un concepto moderno para filosofía china. En la filosofía clásica china, no hay una palabra que corresponda exactamente a la palabra «razón» (理性 lǐ xìng), pero tenemos la palabra «理 lǐ».

Hay un dicho chino: «estudiar para entender 理(lǐ)». Los chinos sabemos que aquí este «理 lǐ» no trata de las leyes de ciencia, sino de los valores de la ética, como la bondad, la justicia etc.

Por eso, Liang Shuming²⁵³ creía que «lo llamado 理 (lǐ) tiene diferentes contenidos, entonces hay que poner diferentes nombres. A los sentimientos humanos, podemos llamarlos *sentido común*, a las leyes innatas de los objetos, podemos llamarles *leyes objetivas*»²⁵⁴. Asociado a esto, hay que usar diferentes maneras para conocerlos: «el sentido común no puede ser conocido sin sentimientos subjetivos; las leyes objetivas no pueden ser conocidas con sentimientos subjetivos»²⁵⁵. El sentido común existe en el ámbito subjetivo; las leyes objetivas existen en el ámbito objetivo.

Así pues, la razón se puede dividir en razón objetiva y razón subjetiva. La razón objetiva se relaciona con el hecho de si nuestro pensamiento corresponde a las leyes objetivas; la razón subjetiva se relaciona con el hecho de si nuestro pensamiento corresponde a la moral subjetiva. Para la filosofía china, las actividades de conocer no

²⁵² Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 401. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

²⁵³ Liang Shuming (1893–1988), fue un erudito y filósofo confuciano chino, y líder del Movimiento de Reconstrucción Rural.

²⁵⁴ Shuming Liang (梁漱溟), *La esencia de la cultura china* (中国文化要义), Editorial popular de Shanghai, Shanghai, 2005, pág. 113. Traducido del chino al español por Lin Zhao.

²⁵⁵ Shuming Liang (梁漱溟), *La esencia de la cultura china* (中国文化要义), Editorial popular de Shanghai, Shanghai, 2005, pág. 114. Traducido del chino al español por Lin Zhao.

sólo se refieren a *qué es*, sino también a *qué sentido tiene*. Por ejemplo, en *Analectas de Confucio*, se dice:

Hay nueve cosas en las que piensa el hombre superior: al ver piensa en la luz; al oír, en la claridad del sonido, piensa en que su cara tenga una actitud benigna, que su actitud sea cortés, que sus palabras sean leales, que su servicio sea respetuoso, que, si tiene dudas, debe preguntar, que la furia podría ponerle en dificultades y, además, piensa en la justicia cada vez que se encuentra ante una posibilidad de beneficio.²⁵⁶

Estos nueve lados no sólo incluyen la razón objetiva, sino también la razón subjetiva. En realidad, la característica de la filosofía china es apreciar más la razón subjetiva que la razón objetiva. Por eso, Liang Shuming concluyó: «El sentimiento desinteresado es la razón»²⁵⁷.

Mo Zi señaló que la razón (los principios de la selección y el rechazo, del bien y el mal) del hombre benevolente era un modelo para las personas normales:

Ren²⁵⁸ men inform each other of the principles of selecting and rejecting, and of right and wrong. If they are without a cause, they follow those who have a cause. If they are without knowledge, they follow those who have knowledge. When they have no argumente, they invariably yield. When they see good, they invariable change.²⁵⁹

Por lo tanto, la palabra «理 lǐ», a veces se menciona a la vez con las palabras como: «义 yì» (rectitud, justicia), «仁 rén» (bondad) y «礼 lǐ» (ritos).

Por ejemplo, Mencio dijo: «¿en qué, pues, somos iguales en lo que tiene que ver

²⁵⁶ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 186. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

²⁵⁷ Shuming Liang (梁漱溟), *La esencia de la cultura china* (中国文化要义), Editorial popular de Shanghai, Shanghai, 2005, pág. 111. Traducido del chino al español por Lin Zhao.

²⁵⁸ Ren: benevolente, belevolencia.

²⁵⁹ Mo Zi, *The Book of Master Mo*, The Penguin Group, England, 2013, pág. 192. Translated by Ian Johnston.

con el corazón?: en lo que llamamos principios naturales (理 lǐ) y en la rectitud (义 yì)²⁶⁰. Xun Zi dijo: «yi is good order (理 lǐ), and so it makes for proper conduct»²⁶¹; «To extend kindness without good order does not constitute *ren* (benevolence). To follow good order without proper regulation does not constitute *yi*»²⁶². En *Libro de los Ritos*²⁶³, se dice: «El rito es la razón invariable»²⁶⁴.

El filósofo del Legalismo Guan Zi habló de la relación entre «理 lǐ», «义 yì» y «礼 lǐ», o sea, la razón, la justicia y el rito:

El rito era un régimen establecido según los sentimientos humanos y los principios de la justicia. Por eso, el rito es tener razón, y la razón manifiesta la justicia a través de aclarar las obligaciones. Entonces, el rito se engendra de la razón, la razón se engendra de la justicia, la justicia se decide según las conductas apropiadas.²⁶⁵

El Taoísmo se oponía a los ritos y a la educación, y abogaba por no-obrar o inacción: por eso, la palabra «理 lǐ» de Taoísmo sólo indicaba los principios del Cielo, o sea, las leyes de la naturaleza.

Entonces, Zhuang Zi dijo: «Se dice que aquel que profesa lo verdadero sin ver lo falso, el orden sin ver el desorden, es no comprender nada de la razón del universo (Cielo y Tierra) ni de las realidades de los seres»²⁶⁶; «Absteniéndose de obrar, el hombre ruin vuelve a encontrar lo que en él hay de celeste; absteniéndose de obrar, el hombre sabio descubre la razón celestial»²⁶⁷; «Ha rechazado toda inteligencia y toda finalidad,

²⁶⁰ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 334. Traducido por Joaquín Pérez Arroyo.

²⁶¹ Xun Zi, *The Complete Text*, The Penguin Group, England, 2013, pág. 292. Traducido por Ian Johnston.

²⁶² Xun Zi, *The Complete Text*, The Penguin Group, England, 2013, pág. 293. Traducido por Ian Johnston.

²⁶³ *Libro de los Ritos* es uno de los cinco libros clásicos del Confucianismo

²⁶⁴ <http://ctext.org/liji/yue-ji/zh>. Traducido del chino al español por Lin Zhao.

²⁶⁵ <http://ctext.org/guanzi/xin-shu-i/zh>. Traducido del chino al español por Lin Zhao.

²⁶⁶ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 164. Traducción de Cristóbal Serra.

²⁶⁷ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 317. Traducción de Cristóbal Serra.

ajustándose a la razón natural»²⁶⁸.

Por lo demás, «理 lǐ» para Zhuang Zi, también puede ser el orden constitutivo de todos los seres:

El cielo y la tierra tienen una gran belleza, pero nunca hablan de ella. Las cuatro estaciones se suceden según una ley evidente, pero ellas no la discuten. Todos los seres tienen su orden constitutivo, pero ello no lo formulan. El santo ve las fuentes de la belleza del cielo y de la tierra y penetra el orden constitutivo de todos los seres.²⁶⁹

En resumen, el sentido de la palabra «理 lǐ» de la filosofía clásica china, depende de la lectura de las diferentes escuelas del pensamiento. Puede tener diferentes significados como: principios naturales, razón celeste, orden constitutivo del ser, buen orden, orden apropiado, principios del bien y del mal, principios de justicia, razón, etc.

Xun Zi habló mucho de la importancia de obedecer a la razón subjetiva: «If you carry out *yi* with a heart of integrity, then you will become well-ordered (理 lǐ). If you are well-ordered, then you will become enlightened»²⁷⁰. Para Xun Zi, el criterio de todas las conductas y todos los estudios es si corresponden a la razón:

For every kind of work and practice, if it is of benefit to good order, establish it. If it is of not benefit to good order, discard it...For every king of learning and doctrine, if it is of benefit to good order, proceed with it. If it is of no benefit to good order, abandon it.²⁷¹

Entonces, Xun Zi creía que: «anyone whose conduct departs from good order

²⁶⁸ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 153. Traducción de Cristóbal Serra.

²⁶⁹ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 221. Traducción de Cristóbal Serra.

²⁷⁰ Xun Zi, *The Complete Text*, Princeton University Press, New Jersey, 2014, pág. 20. Translated by Eric L. Hutton.

²⁷¹ Xun Zi, *The Complete Text*, Princeton University Press, New Jersey, 2014, pág. 56. Translated by Eric L. Hutton.

will be endangered on the outside»²⁷².

Mo Zi confirmó la importancia de actuar según la razón: «What is it that rulers in general use to bring about peace? They act according to principle»²⁷³.

Zhuang Zi también indicó el beneficio de ajustarse a la razón, aunque su razón trata de las leyes de la naturaleza: «Ha rechazado toda inteligencia y toda finalidad, ajustándose a la razón natural. De ese modo, no sufre ni calamidades naturales, ni trabas materiales, ni críticas de los hombres, ni reproches de los muertos»²⁷⁴.

III.2.2.3. La relación entre el sentimiento y la razón

Respecto a la filosofía china clásica, la razón, en la mayoría de casos, se refiere a la razón subjetiva; es decir, a los principios de los valores morales: justicia, bondad, rito etc.

Para Mencio, por un lado, los valores morales brotan de los sentimientos humanos:

El apiadarse de los otros es un sentimiento que tienen todos los hombres, y asimismo, todos los hombres tienen los sentimientos de vergüenza y disgusto, de respeto y reverencia, de asentimiento o de negación. El apiadarse de los demás indica que tenemos la benevolencia; la vergüenza y el disgusto, que tenemos la rectitud; el respeto y la reverencia, que tenemos la corrección y, por último, el asentir o denegar indica que tenemos capacidad de conocer.²⁷⁵

Por otro lado, si obedecemos los valores morales, o sea, a la razón subjetiva, eso nos traerá el sentimiento de alegría, como dijo Mencio: «la razón y la rectitud agradan a todos nuestros corazones, como la carne de los diversos animales agrada a todas

²⁷² Xun Zi, *The Complete Text*, Princeton University Press, New Jersey, 2014, pág. 246. Translated by Eric L. Hutton.

²⁷³ Mo Zi, *The Book of Master Mo*, The Penguin Group, England, 2013, pág. 12. Translated by Ian Johnston.

²⁷⁴ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 153. Traducción de Cristóbal Serra.

²⁷⁵ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, págs. 332-332. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

nuestras bocas»²⁷⁶. Por lo demás, conocer bien los valores morales nos ayudará a formar nuestra disposición natural; como Xun Zi dijo: «Know well that ritual, *yi (justicia)*, good form and proper order are the way to nurture one's disposiciones»²⁷⁷.

Es decir, la razón objetiva tiene su base en el sentimiento humano, y actuar según la razón objetiva nos hace sentir bien. Entonces, la razón y el sentimiento se influyen mutuamente. En la filosofía china, el sentimiento y la razón, aunque son distintos, también son una unidad. La unidad del sentimiento y la razón se halla en la búsqueda de los valores morales.

Este es el porqué en la cultura china siempre queremos adquirir un resultado que no sólo satisface la necesidad del sentimiento, sino también la necesidad de la razón. Sobre la comunicación entre las personas, además de a la mutua comprensión lograda por la conversación, la discusión y otras actividades de lenguaje, también atañe al intercambio de los sentimientos entre ellas. El orador no sólo debería explicar bien al oyente la razón, sino también conmoverle con los sentimientos; el orador no sólo debería hacer al oyente aceptar lo que dice a través del uso del poder de la lógica, sino también convencerle por la resonancia de los sentimientos. Por eso, corresponder a la razón y corresponder al sentimiento están relacionados.

III.3. Comparación

Unamuno nos enseñó el conflicto entre el sentimiento y la razón, y cómo ha sufrido el hombre por este conflicto. Mientras tanto, también señaló que no podíamos evitar este conflicto: sólo podíamos sobrevivir en él, porque si una parte existe, la otra parte está obligada a existir.

La filosofía clásica china nos enseñó otro punto de vista: que el conflicto entre el sentimiento y la razón no es inevitable.

Para el Taoísmo, el sentimiento humano es redundante: no sólo hace daño a

²⁷⁶ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 335. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

²⁷⁷ Xun Zi, *The Complete Text*, Princeton University Press, New Jersey, 2014, p. 202. Translated by Eric L. Hutton.

nuestros cuerpos, sino que también nos impide entender el Tao. Por eso no nos hace falta el sentimiento: lo que debemos hacer es, solamente, seguir a los principios del Cielo o de la naturaleza; o sea, a la razón objetiva. A los ojos de los taoístas, el sentimiento y la razón objetiva son incompatibles.

Mientras, el Confucianismo, en general, creía que los sentimientos humanos eran innatos, y que desde estos sentimientos se engendraron los valores comunes, como la benevolencia, la justicia y el rito. Es decir, la razón subjetiva, y a la inversa, la búsqueda de estos valores, nos permitían sentirnos felices. Así, entre el sentimiento y la razón hay una relación de promoción mutua, no de restricción mutua.

Capítulo IV. El conflicto entre el espíritu y la materia

En este capítulo vamos a investigar el conflicto entre la conciencia y la materia. Estos dos términos también tienen otros nombres familiares: por ejemplo, el alma y el cuerpo, el espíritu y la substancia, la conciencia y la materia, la conciencia y la inconciencia etc. En las siguientes secciones a veces se cambian los nombres, pero tienen la misma esencia.

IV.1. De Unamuno

Unamuno creía que lo que llamamos alma «no es nada más que un término para designar la conciencia individual en su integridad y su persistencia»²⁷⁸. Muchos filósofos han discutido sobre si el alma era sustancia o espíritu. Sobre esto, Unamuno comentó:

La doctrina pretendida racional de la sustancialidad del alma y de su espiritualidad, con todo el aparato que la acompaña, no nació sino de que los hombres sentían la necesidad de apoyar en

²⁷⁸ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 339.

razón su incontrastable anhelo de inmortalidad y la creencia a este subsiguiente.²⁷⁹

Para Unamuno, ante el problema más vital, discutir que el alma es espíritu o sustancia no tiene sentido, porque «decir que todo es idea o decir que todo es espíritu, es lo mismo que decir que todo es materia o que todo es fuerza»²⁸⁰. Sólo el sistema dualista separa el espíritu y la materia como cosas diferentes:

En otro sentido, cabe decir que como no sabemos más lo que sea la materia que el espíritu, y como eso de la materia no es para nosotros más que una idea, el materialismo es idealismo. De hecho y para nuestro problema —el más vital, el único de veras vital—, lo mismo da decir que todo es materia como que es todo idea, o todo fuerza, o lo que se quiera. Todo sistema monístico se nos aparecerá siempre materialista. Solo salvan la inmortalidad del alma los sistemas dualistas, los que enseñan que la conciencia humana es algo sustancialmente distinto y diferente de las demás manifestaciones fenoménicas.²⁸¹

Unamuno confirmó que fuera del espíritu existe la materia, pero él creía que no podemos saber cómo era la materia de veras, porque el conocimiento de la materia era sólo un informe de ella, no ella misma:

¿Pero es que hay algo fuera de nuestra mente, fuera de nuestra conciencia que abarca a lo conocido todo? Sin duda que lo hay. La materia del conocimiento nos viene de fuera. ¿Y cómo es esa materia? Imposible saberlo, porque conocer es informar la materia, y no cabe, por tanto, conocer lo informe como informe. Valdría tanto como tener ordenado el caos.²⁸²

²⁷⁹ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 339.

²⁸⁰ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 344.

²⁸¹ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 339.

²⁸² Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 420.

Por tanto, Unamuno creía que existían dos mundos: uno o sensible y otro espiritual o imaginable. Así:

El mundo material o sensible, el que nos crean los sentidos, hemos de creer con la fe, enseñe lo que nos enseñare la razón, que no existe sino para encarnar y sustentar al otro mundo, al mundo espiritual o imaginable, al que la imaginación nos crea.²⁸³

Y sobre la relación entre el espíritu y la materia, Unamuno creía que el espíritu necesitaba el cuerpo para quedarse, y que, a la inversa, el espíritu quedaba preso de la materia. Unamuno lo explicó con una metáfora como la cara y el espejo:

En las profundidades de nuestro propio cuerpo, en los animales, en las plantas, en las rocas, en todo lo vivo, en el Universo todo... que hay un espíritu que lucha por conocerse, por cobrar conciencia de sí, por serse —pues serse es conocerse—, por ser espíritu puro, y como sólo puede lograrlo mediante el cuerpo, mediante la materia, la crea y de ella se sirve a la vez que de ella quede preso. Sólo puede verse uno la cara retratada en un espejo, pero del espejo en que se ve queda preso para verse, y se ve en él tal y como el espejo le deforma, y si el espejo se le rompe, rómpesele su imagen, y si se le empaña, empañasele.²⁸⁴

Así pues, Unamuno creía que el hombre sufría un dolor: «Es el dolor, en efecto, la barrera que la inconciencia sea la materia pone a la conciencia, al espíritu»²⁸⁵. Como él dijo:

Hállase el espíritu limitado por la materia en que tiene que vivir y cobrar conciencia de sí, de la misma manera que está el pensamiento limitado por la palabra, que es su cuerpo social. Sin

²⁸³ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 442.

²⁸⁴ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, págs. 442-443.

²⁸⁵ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 443.

materia no hay espíritu, pero la materia hace sufrir al espíritu limitándolo. Y no es el dolor, sino el obstáculo que la materia pone al espíritu, es el choque de la conciencia con lo inconsciente.²⁸⁶

La conciencia tiene el ansia, el hambre y la sed de más, de eternidad y de infinitud: quiere persistir y ser más. Pero, mientras, la materia, el cuerpo, tiende a ser cada vez menos: «la materia, la conciencia, tiende a ser menos, cada vez menos, a no ser nada, siendo la suya una sed de reposo. El espíritu dice: ¡quiero ser!, y la materia le responde: ¡no lo quiero!»²⁸⁷; «Que si el espíritu tiende a concentrarse, la energía material tiende a difundirse»²⁸⁸. El espíritu está preso de la materia y lucha por liberarse de ella: así, pues, brota el conflicto entre el espíritu y la materia.

Para Unamuno, el conflicto entre el espíritu y la materia nunca para: «Y siempre resulta, sin embargo, que luchan el espíritu y la materia. Ya lo dijo Espronceda al decir que: Aquí, para vivir en santa calma, o sobra la materia o sobra el alma»²⁸⁹.

En una palabra, Unamuno confirmó que el espíritu era diferente de la materia. Entre ellos hay un conflicto fuerte, porque, por un lado, el espíritu necesita el cuerpo como un medio para serse (ser); por otro lado, el espíritu quiere liberarse de la limitación de la materia y persistir siempre.

IV.2. De la filosofía clásica china

La relación entre el espíritu y la materia es uno de los temas básicos de la filosofía. La palabra en chino corresponde a la palabra «espíritu»: es «精神 jīng shén», mientras que la traducción de «materia» es «物质 wù zhì».

²⁸⁶ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 443.

²⁸⁷ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 444.

²⁸⁸ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 462.

²⁸⁹ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 465.

En el periodo de las «Cien Escuelas de Pensamiento» de China, los filósofos usaron las palabras «物 wù» como «materia», «形 xíng» como la forma, y «身 shēn» como el cuerpo.

La palabra «精神 jīng shén» fue la primera vez usada por Zhuang Zi, que en su obra significa "la unidad mínima que contiene una gran energía vital". La mayoría sólo usaba la palabra «神 shén» como "espíritu", pero Zhuang Zi conjuntó la palabra «精 jīng» y la palabra «神 shén» para enfatizar la iniciativa del espíritu.

En la filosofía occidental, «materia» es el concepto opuesto a «espíritu». Sin embargo, en la filosofía china clásica, el concepto opuesto a «神 shén» (espíritu) es «形 xíng» (forma) y el concepto opuesto a «物 wù» (materia) es «心 xīn» (la mente). También hay otro concepto opuesto a «心 xīn», que es «身 shēn» (cuerpo). Aunque se usan diferentes palabras, esencialmente son iguales.

IV.2.1 La mente «心 xīn» y la materia «物 wù»

En la filosofía clásica china, lo que llaman «物 wù» trata de todos los seres del mundo. Xun Zi dijo: «Thus, even though the myriad things are very numerous, sometimes one desires to refer to them all together, and so one calls them “things”. “Things” is a case or large-scale group naming»²⁹⁰.

Al mismo tiempo, la palabra «心 xīn» tiene como significado original "corazón". Pero en esos pares de términos, «心 xīn» no se refiere al órgano físico, ni a su función física como producir sangre, sino que representa dónde produce la conciencia: el pensamiento y el espíritu; o sea, se refiere a la mente o al espíritu directamente. Como Mencio dijo: «La mente se ocupa de pensar»²⁹¹.

En la filosofía clásica china, la discusión sobre la mente y la materia no tiene nada que ver con la discusión sobre cuál es la esencia del mundo (¿materia o espíritu?).

²⁹⁰ Xun Zi, *The Complete Text*, Princeton University Press, New Jersey, 2014, pág. 239. Translated by Eric L. Hutton.

²⁹¹ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 338. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

La mente y la materia, para la filosofía clásica china sólo son un par de términos dualistas.

Mencio fue el primer filósofo que habló de la relación entre la mente y la materia. Él creía que la materia podía engañar a los sentidos y que la función de la mente era juzgar la información aprehendida por los sentidos:

El oído y la vista no se ocupan de pensar y son cegados por las cosas y una cosa arrastra a otra con la que se relaciona. La mente se ocupa de pensar y con el pensamiento consigue lo que se propone, pero si no piensa, no lo consigue. Esto es algo que el Cielo nos ha dado. El que pone en primer lugar su parte importante evitará ser arrastrado por sus pegueñeces y llegará a ser un gran hombre.²⁹²

Es decir, los sentidos, como los oídos y los ojos, pueden ser engañados por las cosas, pero las cosas no pueden engañar a la mente.

Y Xun Zi confirmó que la mente podía conocer la materia a través de los sentidos: «The heart has the power to judge its awareness. If it judges its awareness, then by following along with the ears it is possible to know a sound, and by following along with the eyes one can know a form»²⁹³. Pero también, Xun Zi enfatizó que, para que la conciencia juzgara adecuadamente sobre esto debería esperar que los sentidos se encontraran adecuadamente sus clases respectivas. Al igual que Mencio, Xun Zi creía que la mente tenía la importante función de juzgar la información recibida de los sentidos.

Otro filósofo del Legalismo, Guan Zil dijo: «Al hombre, el objeto de reconocer es las cosas externas, el sujeto de reconocer es la mente. Si la mente no tiene mucha preparación, ¿cómo puede reconocer las cosas externas?»²⁹⁴. Es decir: el estado de la mente puede afectar al conocimiento.

²⁹² Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 338. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

²⁹³ Xun Zi, *The Complete Text*, Princeton University Press, New Jersey, 2014, pág. 238. Translated by Eric L. Hutton.

²⁹⁴ <http://ctext.org/guanzi/xin-shu-i/zhs>. Traducido del chino al español por Lin Zhao.

A Xun Zi también le parecía que si la mente llegaba a estar muy concentrada y tranquila, uno podía conocer todo:

To be empty, and single-minded, and still—this is called great clarity and brilliance. For such a one, none of the myriad things takes forma and is not seen. None is seen and not judged. None is judged and loses its proper position. He sits in his chamber yet sees all within the four seas. He dwells in today yet judges what is long ago and far away in time. He comprehensively observes the myriad things and knows their true dispositions...He sets straight Heaven and Earth, and arranges and makes useful the myriad things.²⁹⁵

Si la mente no está en buen estado, los sentidos no van a funcionar bien y la materia no puede ser conocida correctamente. Por eso, Guan Zi dijo:

Si la mente está llena de muchos deseos, los ojos no van a poder ver los colores, y los oídos no van a poder escuchar los sonidos ... No debería moverse antes de que mueven las cosas, para que pueda observar la ley del movimiento de las cosas; Si se queda tranquilo, la puede controlar.²⁹⁶

Es decir: la mente reconoce la materia a través de los sentidos, de manera que si la mente no puede concentrarse, las cosas no pueden ser conocidas correctamente. Si la mente está bien preparada, será fácil reconocer y controlar las cosas.

A la inversa, la materia puede perturbar la mente a través de su influencia sobre los sentidos. Por ello, Guan Zi aconsejó: «No deja las cosas externas perturbar los sentidos, y no deja los sentidos perturbar la mente, eso se llama “virtud interior”»²⁹⁷.

En resumen, la mente y la materia están en posiciones opuestas, pero también se influyen mutuamente.

²⁹⁵ Xun Zi, *The Complete Text*, Princeton University Press, New Jersey, 2014, pág. 229. Translated by Eric L. Hutton.

²⁹⁶ <http://ctext.org/guanzi/xin-shu-i/zhs>. Traducido del chino al español por Lin Zhao.

²⁹⁷ <http://ctext.org/guanzi/xin-shu-ii/zhs>. Traducido del chino al español por Lin Zhao.

IV.2.2 El corazón (la mente) y el cuerpo

Xun Zi creía que el corazón está físicamente en el centro del cuerpo para controlar los sentidos. Obviamente, para él, el corazón tiene una posición prioritaria en el cuerpo:

When the work of Heaven has been established and the accomplishments of Heaven have been completed, then the body is set and spirit arises...the abilities of eyes, ears, nose, mouth, and body each have their respective objects and are not able to assume each other's abilities—these are called one's Heaven faculties. The heart dwells in the central cavity so as to control the five faculties—this is called one's Heavenly lord.²⁹⁸

Por lo demás, Xun Zi creía que el corazón ejercía un dominio sobre el cuerpo y que, además, el corazón podía decidir por sí mismo y no cambiar en cuanto estaba decidido.

The heart is the lord of the body and the master of one's spirit and intelligence. It issues orders, but it takes orders from nothing. It restrains itself, it employs itself, it lets itself go, it take itself in hand, it makes itself proceed, it makes itself stop. Thus, the mouth can be compelled either to be silent or to speak, and the body can be compelled either to contract or to extend itself, but the hear cannot be compelled to change its thoughts. What it considers right, one accepts. What it considers wrong, one rejects.²⁹⁹

Guan Zi estaba totalmente de acuerdo de Xun Zi: también creía que el corazón tenía una posición dominante y que afectaba los sentidos. Él dijo:

El corazón del cuerpo, funciona como el soberano. Los nuevos orificios tienen diferentes

²⁹⁸ Xun Zi, *The Complete Text*, Princeton University Press, New Jersey, 2014, pág. 176. Translated by Eric L. Hutton.

²⁹⁹ Xun Zi, *The Complete Text*, Princeton University Press, New Jersey, 2014, pág. 229. Translated by Eric L. Hutton.

funciones, como los funcionarios tienen diferentes cargos. Si la actividad del corazón se vincula al Camino correcto, los nuevos orificios pueden funcionar por las rutinas. Si la mente está llena de muchos deseos, los ojos no van a poder ver los colores, y los oídos no van a poder escuchar los sonidos.³⁰⁰

Entonces, ¿cómo el corazón afecta a los sentidos? Guan Zi contestó: «si mi corazón está ordenado, los sentidos estarán ordenados; si mi corazón está tranquilo, los sentidos estarán tranquilos. Para estar ordenado, depend del corazón, para estar tranquilo, depende del corazón también»³⁰¹.

Por eso, Guan Zi creía que el corazón debía mantenerse tranquilo siempre: «No “mover antes de las cosas”, debido a que, si el corazón se balancea, no puede estar con calma; si el corazón se mueve impacientemente, no puede estar tranquilo. Es decir, con movimiento del corazón, los sentidos no pueden observar bien las cosas»³⁰².

Por lo demás, la mente no sólo puede afectar a los sentidos, sino también el cuerpo y el aspecto, como Guan Zi dijo: «un corazón dorado no se puede ocultar, y se puede manifestar en el cuerpo y el aspecto»³⁰³. Si la mente está tranquila, el cuerpo estará fuerte y ágil:«si el hombre puede mantenerse tranquilo y honrado, la piel estará llena, los oídos y las vistas estarán sensibles, los huesos y músculos estarán fuertes»³⁰⁴.

Por eso, Guan Zi creía que la mente y el cuerpo están en posiciones opuestas, aunque uno puede ejercer la influencia sobre el otro:

Si los brazos y las piernas están íntegros, la sangre y la energía estarán tranquilos, la mente estará concentrada, los oídos y las vistas no se confundirán por las cosas externas, así uno puede conocer las cosas lejanas como las cercas. El pensamiento produce la inteligencia, la negligencia y la pereza producen dificultades, la crueldad y el orgullo producen el sufrimiento, la depresión produce la enfermedad, la enfermedad conduce a la muerte. Si uno piensa

³⁰⁰ <http://ctext.org/guanzi/xin-shu-i/zhs>. Traducido del chino al español por Lin Zhao.

³⁰¹ <http://ctext.org/guanzi/nei-ye/zhs>. Traducido del chino al español por Lin Zhao.

³⁰² <http://ctext.org/guanzi/xin-shu-i/zhs>. Traducido del chino al español por Lin Zhao.

³⁰³ <http://ctext.org/guanzi/xin-shu-ii/zhs>. Traducido del chino al español por Lin Zhao.

³⁰⁴ <http://ctext.org/guanzi/xin-shu-ii/zhs>. Traducido del chino al español por Lin Zhao.

demasiado sin descanso, sufrirá agotado por dentro y estresado por fuera. Si no lo soluciona pronto, la vida saldrá de su cuerpo. Cuando come, no debe comer demasiado; cuando piensa, no debe agotarse. Si uno se ajusta apropiadamente, la vida se quedará.³⁰⁵

Es decir, si la mente no está en buen estado, va a provocar un problema al cuerpo; si el cuerpo no está en buen estado, va a provocar un problema a la mente. Por eso, no sólo deberíamos cuidar bien del cuerpo, sino también cuidar bien de la mente.

Zhuang Zi pensaba casi lo mismo que Guan Zi. Para Zhuang Zi, a pesar de que el hombre tiene los sentidos y la vista sensible, si se usan para seguir las cosas externas, al final quedarán agotados. Además, la vida estará en el peligro también, como él describió: «La visión demasiado sutil desgasta los ojos del hombre; el oído demasiado fino pone en peligro los oídos del hombre; la ambición pone en peligro el espíritu del hombre»³⁰⁶.

Por lo demás, Zhuang Zi creía que no deberíamos usar extremadamente la mente; si no, sucedería lo que él describió: «El miedo paraliza la acción y el espíritu queda al aire como colgado entre el cielo y la tierra. Dividido entre el gozo y la tristeza, queda sumiendo en la indecisión. Los bienes y los males se tocan en su corazón y producen grandes fuegos»³⁰⁷.

Sobre la relación entre la mente y el cuerpo, Zhuang Zi subrayó que el cuerpo hacía sufrir al espíritu limitándolo:

Una vez recibida nuestra propia forma, cada uno de nosotros la conserva hasta el fin de sus días. Ese y los otros seres entran en liza y se pulen; su viaje acá abajo es veloz como el galopar de un corcel. Nadie es capaz de parar tan loca carrera. ¿No es esto desdicha? Trabajar afanosamente toda la vida y no poder ver el fruto del trabajo. Encontrarse extenuado y no saber dónde va. ¿No es deplorable? ¿Una vida así, tenida por lo contrario de la muerte, qué sentido tiene? El

³⁰⁵ <http://ctext.org/guanzi/xin-shu-ii/zhs>. Traducido del chino al español por Lin Zhao.

³⁰⁶ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 261. Traducción de Cristóbal Serra.

³⁰⁷ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 276. Traducción de Cristóbal Serra.

cuerpo se corrompe, así también el espíritu. ¿No es cosa muy triste?³⁰⁸

Por lo tanto, Zhuang Zi persiguió liberarse de la limitación del cuerpo y prestar atención al cultivo interior. Él contó una historia de Shen Tujia como ejemplo. Shen Tujia era un cojo y Zheng Zichan era su compañero de clase, pero Zheng Zichan lo despreciaba. Entonces, Shen Tujia le dijo: «Ya llevo diecinueve años estudiando bajo su dirección y él jamás se ha dado cuenta de mi cojera. Estamos aquí para perfeccionar nuestra alma y tus críticas van dirigidas contra mi cuerpo. Dime, ¿no es acaso eso una falta?»³⁰⁹.

Es decir, si uno tiene buena virtud, aunque su cuerpo esté incompleto, eso no lo puede limitar, como Zhung Zi comentó: «Así, cuando la virtud es grande, se olvida el aspecto externo. Los hombres no olvidan lo que debieran olvidar (el cuerpo) y olvidan lo que no debieran olvidar (virtud). Este es el olvido verdadero»³¹⁰.

Así pues, Zhuang Zi creía que la mejor manera de cultivar la mente era olvidarse del cuerpo y deshacerse de los conocimientos. Sólo de esta manera uno puede unificarse con la naturaleza:

Haz el propósito de perfeccionar tu corazón. Descansa en la inacción y el mundo se reformará por sí mismo. Olvídate de tu cuerpo, escupe tu inteligencia. Haz caso omiso de todas las diferencias y fúndete con el Infinito. Desata tu corazón y suelta tu espíritu; quédate insensible como sin alma. Así los distintos seres del mundo volverán a encontrar su raíz común.³¹¹

En una palabra, la filosofía clásica china, en general, cree que la mente y la materia, o el corazón y el cuerpo, están en posiciones opuestas, pero que se encuentran interrelacionados y se influyen entre sí. Mencio, Xun Zi y Guan Zi subrayaron la

³⁰⁸ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 19. Traducción de Cristóbal Serra.

³⁰⁹ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 52. Traducción de Cristóbal Serra.

³¹⁰ *Chuang-Tsu*, Monte Ávila Latinoamericana, C.A, Caracas, Venezuela, 1991, pág. 40. Traducción de Carmelo Elorduy S.J.

³¹¹ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 104. Traducción de Cristóbal Serra.

posición dominante del corazón respecto al cuerpo y además explicaron en detalle la interacción entre ambos y la interacción entre la mente y la materia por medio de los sentidos. Zhuang Zi enfatizó especialmente la restricción dada por el cuerpo a la mente. Él indicó que la mejor manera de cultivar la mente era olvidarse del cuerpo y dejar a la mente unificarse con la naturaleza. Se ve que Guan Zi y Xun Zi prestaron más atención a la interacción del corazón y el cuerpo, la mente y la materia, mientras que Zhuang Zi al conflicto entre ellos.

IV.3. Comparación

En algún sentido, la idea de Unamuno se parece mucho a la de Zhuang Zi: ambos han visto la limitación que la materia ha puesto al espíritu y la posibilidad de la expansión ilimitada del espíritu. Unamuno creía que el espíritu tendía a ser eterno, mientras que el cuerpo tendía a la muerte, por lo que surgió un conflicto irreconciliable entre ambos. Zhuang Zi creía que uno podía olvidarse de las cadenas del cuerpo, cultivar la mente y liberar el espíritu para que se unificara con el Tao, y llegar a un estado espiritual en que no estaba ni vivo ni muerto. Guan Zi y Xun Zi prestaron más atención a la interacción entre el corazón y el cuerpo, la mente y la materia.

Capítulo V. El conflicto entre la voluntad y la razón (destino)

La filosofía moderna, que sigue las huellas de Kant, pretende que el mundo, formalmente considerado, es obra de la razón pura. Schopenhauer, por el contrario, ha dado margen a que se considere el mundo como obra de nuestra voluntad. Unamuno siguió esta última dirección y los textos en los que lo pone de manifiesto no pueden ser más claros. Sin embargo, la razón siempre se opone a la voluntad: así surge el conflicto entre ellos. En este capítulo, voy a investigar cómo pensaban Unamuno y la filosofía clásica china en la voluntad y la razón: o sea, en el destino.

V.1. De Unamuno

Unamuno creía que la voluntad era la fuerza íntima de perpetuarse el hombre y que esta fuerza era divina, pues dijo:

Porque ¿cuál es, en efecto, la fuerza oculta, el último agente del perpetuarse los organismos y pugnar por persistir y propagarse? La selección, la adaptación, la herencia, no son sino condiciones externas. A esa fuerza íntima esencial, se le ha llamado voluntad por suponer nosotros que sea en los demás seres lo que en nosotros mismos sentimos como sentimiento de voluntad, el impulso a serlo todo, a ser también los demás sin dejar de ser lo que somos. Y esa fuerza cabe decir que es lo divino en nosotros, que es Dios mismo, que en nosotros obra porque en nosotros sufre.³¹²

Para Unamuno, esta divina voluntad es «la voluntad personalizadora y eternizadora, la que siente hambre de eternidad y de infinitud»³¹³. Él también dijo: «la persona es una voluntad, y la voluntad se refiere siempre al porvenir, el que cree, cree en lo que vendrá, esto es, en lo que espera»³¹⁴.

Es decir, la voluntad es un deseo íntimo, un impulso interior, una creencia profunda, de vivir siempre, de la inmortalidad. Por eso, Unamuno dijo: «al tratar de la fe, cómo esta no es en su esencia sino cosa de voluntad, no de razón, como creer es querer creer, y creer en Dios ante todo y sobre todo es querer que le haya»³¹⁵. Es decir, la fe no es algo racional, sino cosa de voluntad:

Pues la fe no es la mera adhesión del intelecto a un principio abstracto, no es el reconocimiento

³¹² Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, págs. 393-394.

³¹³ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 420.

³¹⁴ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 426.

³¹⁵ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 367.

de una verdad teórica en que la voluntad no hace sino movernos a entender; la fe es cosa de la voluntad, es movimiento del ánimo hacia una verdad práctica, hacia una persona, hacia algo que nos hace vivir y no tan sólo comprender la vida.³¹⁶

En esas citas, Unamuno tuvo muy claro que la fe era cosa de la voluntad: «La fe es, pues, si no potencia creativa, flor de la voluntad»³¹⁷. Pero en la siguiente, se aprecia cómo Unamuno cambió su forma de expresión y dijo directamente que la fe era la voluntad misma:

Mas, aunque decimos que la fe es cosa de la voluntad, mejor sería acaso decir que es la voluntad misma, la voluntad de no morir, o más bien otra potencia anímica distinta de la inteligencia, de la voluntad y del sentimiento. Tendríamos, pues, el sentir, el conocer; el querer y el creer, o sea crear. Porque ni el sentimiento, ni la inteligencia, ni la voluntad crean, sino que se ejercen sobre la materia dada ya, sobre materia dada por la fe. La fe es el poder creador del hombre. Pero como tiene más íntima relación con la voluntad que con cualquiera otra de las potencias, la presentamos en forma volitiva.³¹⁸

Por tanto, desde esta fe, podemos deducir fácilmente que Dios también es la voluntad:

Es un Dios vivo, subjetivo —pues que no es sino la sujeto objetivada o la personalidad universalizada—, que es más que mera idea, y antes que razón es voluntad. Dios es Amor, esto es, Voluntad. La razón, el Verbo, deriva de él; pero él, el Padre, es, ante todo, Voluntad.³¹⁹

³¹⁶ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág.427.

³¹⁷ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág.428.

³¹⁸ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág.428.

³¹⁹ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág.408.

Para Unamuno, que roguemos a Dios es para hacer su voluntad, para convertirla en la esencia de nuestra voluntad:

El Dios a quien pedimos que sea santificado su nombre y que se haga su voluntad —su voluntad, no su razón—, así en la tierra como en el cielo; mas sintiendo que su voluntad no puede ser sino la esencia de nuestra voluntad, el deseo de persistir eternamente.³²⁰

En una palabra, para Unamuno, la voluntad es una fuerza divina, la persona es la voluntad, la fe es la voluntad y Dios es la voluntad también. Además de todo esto, Unamuno creía que el mundo es obra de la voluntad. En *Vida de don Quijote y Sancho*, dice: «No es la inteligencia, sino la voluntad, la que nos hace el mundo; y al viejo aforismo escolástico: nada se quiere sin haberlo antes conocido, hay que corregirlo como: nada se conoce sin haberlo antes querido»³²¹; y «Esta es la verdad pura, el mundo es lo que a cada cual le parece, y la sabiduría estriba en hacérselo a nuestra voluntad, desatinados sin ocasión y henchidos de fe en lo absurdo»³²².

Ya hemos visto la importancia de la voluntad para Unamuno, ahora vamos a ver la relación entre la voluntad y la razón.

Unamuno creía que lo más importante para el hombre no era saber lo que es, sino saber lo que quiere ser. Y lo que quiere ser es la reflexión de la voluntad, de la idea divina. Como él dijo en *Vida de Don Quijote y Sancho*:

Y es el quicio de la vida humana toda: saber el hombre lo que quiere ser. Te debe importar poco lo que eres; lo cardinal para ti es lo que quieres ser. El ser que eres no es más que un ser caduco y perecedero, que come de la tierra y al que la tierra se lo comerá un día; el que quieres ser es tu idea en Dios, Conciencia y Universo: es la divina idea de que eres manifestación en el

³²⁰ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 418.

³²¹ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 105.

³²² Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 92.

tiempo y en el espacio.³²³

La gente dice que lo maduro es resignarse a la razón y creer que no somos inmortales. Unamuno creía que sólo «los hombres débiles y pasivos o malvados, en quienes la razón puede más que la voluntad, se sienten arrastrados por aquella, bien a su íntimo pesar, y se desesperan y niegan por desesperación»³²⁴. Además, Unamuno creía que era una enfermedad, y no iba a aceptarla, sino a resistirla:

Pues bien: ¡no! No me someto a la razón y me rebelo contra ella, y tiro a crear en fuerza de fe a mi Dios inmortalizador y a torcer con mi voluntad el curso de los astros, porque si tuviéramos fe como un gramo de mostaza, diríamos a ese monte: pásate de ahí, y se pasaría, y nada nos sería imposible.³²⁵

Por eso, entre la voluntad de no morir y la razón hay un conflicto continuo, como Unamuno describió con una metáfora:

Y habita una casa que está destruyendo de continuo y a la que de continuo hay que restablecer. De continuo la voluntad, quiero decir, la voluntad de no morir nunca, la irresignación a la muerte, fragua la morada de la vida, y de continuo la razón la está abatiendo con vendavales y chaparrones.³²⁶

Este conflicto entre la voluntad y la razón es inevitable, porque «El sentimiento del mundo, de la realidad objetiva, es necesariamente subjetivo, humano, antropomórfico. Y siempre se levantará frente al racionalismo el vitalismo, siempre la

³²³ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 43.

³²⁴ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 429.

³²⁵ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 315.

³²⁶ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 315.

voluntad se erguirá frente a la razón»³²⁷.

En la novela *Dos madres*, Berta tuvo una conversación con Juan:

Berta. —Porque todo esto quiere decir que, sintiéndote impotente para desprenderte de esta mujer, quieres que sea yo quien te desprenda de ella. ¿No es así?

Don Juan. —Sí, así es— y bajó la cabeza.

Berta. —Y que te dé una voluntad de que careces.

Don Juan. —Así es...

Berta. —Y que luche con la voluntad de ella.

Don Juan. —Así es...³²⁸

Es decir, Juan es el sitio donde luchan las voluntades de dos mujeres. Y «en Don Juan había muerto, con el deseo, la voluntad»³²⁹. Para Unamuno, la muerte de la voluntad es peor que la muerte misma, porque uno ya no es uno mismo. Por eso, Don Juan preguntó una vez a la viuda, Raquel:

Don Juan —¿Por qué me has sorbido el tuétano de la voluntad? ¿Por qué me has dejado como un pelele? ¿Por qué no me dejaste en la vida que llevaba...?

Raquel. —¡A estas horas estarías, después de arruinado, muerto de miseria y de podredumbre!

Don Juan. —¡Mejor, Raquel, mejor! Muerto, sí; muerto de miseria y de podredumbre. ¿No es esto miseria? ¿No es podredumbre? ¿Es que soy mío?... ¿Es que soy yo?... ¿Por qué me has robado el cuerpo y el alma?³³⁰

El Don Juan de *Dos Madres* es el representante del hombre sin voluntad, y el

³²⁷ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 367.

³²⁸ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, págs. 984-985.

³²⁹ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 978.

³³⁰ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 986.

Alejandro de la novela *Nada menos que todo un hombre* puede ser el representante del hombre con toda voluntad. A través de los diálogos entre Julia y Alejandro podemos echar un vistazo a este hombre con toda voluntad. Alejandro dijo: «¿No le dije yo a usted, Julia, que Alejandro Gómez sabe conseguir todo lo que se propone?»³³¹ y «¡La ley sancionará mi voluntad! ¡O mi voluntad la ley!»³³².

Cuando Julia está muriendo, Alejandro le dijo: «Mi mujer no puede morir. Antes me moriré yo. A ver, que venga la muerte, que venga. ¡A mí! ¡A mí la muerte! ¡Que venga!»³³³. Después de morir su mujer, Alejandro dijo: «Mi sangre por la tuya. La muerte te llevó. ¡voy a buscarte!»³³⁴. Al final, Alejandro probó su voluntad con el suicidio.

En resumen, a pesar de que la razón nos dice que todos nosotros moriremos, la voluntad no nos deja. La razón y la voluntad están luchando todo tiempo. Por tanto, si uno no tiene voluntad, es difícil seguir la vida. Por el contrario, si uno tiene voluntad fuerte, al final puede vencer a la muerte. Debido a la voluntad de perpetuarnos, hemos creado la fe y a Dios. La voluntad nos quiere hacer inmortales.

V.2. De la filosofía clásica china

Para Unamuno, la razón cree en la mortalidad. Sin embargo, la voluntad cree en la inmortalidad: por eso se engendra un conflicto entre ellos. En la filosofía clásica china, la mortalidad correspondería a una parte de «destino».

Al Confucianismo no le interesa saber lo que va a suceder después de la muerte: sólo le interesa cómo realizar el ideal en la vida actual. Pero la vida actual no siempre es tan (o, es) bonita. Por eso, el Confucianismo lamentó la incapacidad de insistirle al destino. Es decir, ante el destino, la voluntad propia no tiene mucha fuerza, especialmente ante la muerte.

En *Analectas*, Confucio lamentó mucho la muerte de su más estudioso alumno,

³³¹ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 1014.

³³² Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 1015.

³³³ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 1035.

³³⁴ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 1036.

Yan Hui, y la atribuyó a que el destino le dio poca vida:

El duque Ai preguntó quién de entre todos los discípulos era el que más gustaba del estudio. Confucio respondió: «Antes tenía a Yan Hui que amaba el estudio...Desgraciadamente le fue concedido muy poco tiempo y ya murió. Ahora no hay ninguno como él».³³⁵

Otra vez, Boniu estaba enfermo. Confucio fue a preguntar por él y, tendiéndole la mano a través de la ventana, dijo: «Esta enfermedad le está matando. Esto está, ¡ay!, decretado por el Cielo. ¡Que un tal hombre tenga una tal enfermedad!»³³⁶. Aquí, "decretado por el Cielo", es, precisamente, el destino.

Aunque a Confucio le parecía que tal enfermedad para tal hombre no era muy razonable, como era «decretado por el cielo», tenemos que respetarlo y temerlo: «El hombre superior tiene tres temores: teme los mandatos del Cielo, teme a los grandes hombres y teme las palabras de los sabios»³³⁷.

Una vez, Gongbo Liao acudió ante Jisun con acusaciones contra Zilu. Zifu Jingbo informó de ello a Confucio y le dijo: «Maestro, puede que os dejéis confundir por Gongbo Liao, pero yo todavía tengo el suficiente poder para hacer que le maten y que expongan su cadáver en la plaza y en la corte». Confucio respondió: «Si se avanza por el Camino, es porque así está ordenado; si se retrocede, es porque así está ordenado, ¿qué puede hacer Gongbo Liao contra estos celestes mandatos?»³³⁸.

Aunque tenemos que respetar y temer al destino, y obedecer las leyes de naturaleza, Confucio no es fatalista: él enfatiza más la búsqueda de ideales morales ilimitados en la vida finita, y la importancia de establecer una voluntad correcta: «El general de un gran ejército puede ser vencido y apresado, pero la voluntad del más

³³⁵ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 99. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

³³⁶ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 101. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

³³⁷ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 186. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

³³⁸ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 169. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

común de los hombres no puede ser doblegada»³³⁹.

Para Confucio, ante el Destino, la voluntad del hombre es capaz de marcar la diferencia. Por ejemplo, cierta vez que Zilu pasó una noche en Shimen, el guardián de la puerta le preguntó que a qué escuela pertenecía. Como Zilu respondiera que a la de Confucio, el guardián le dijo: «¡Ah! Ése es el que, aun sabiendo que nada se puede hacer, lo hace a pesar de todo»³⁴⁰.

Es decir, aunque uno no puede hacer nada contra el Destino, todavía hay algo que hace que merezca la pena luchar con él. Por ejemplo, Confucio dijo: «El letrado de voluntad firme y, en general, el hombre virtuoso, no buscan conservar la vida si ello supone un daño para la virtud. Hay casos en los que la muerte física es la última perfección de la virtud cívica»³⁴¹.

Después de Confucio, Mencio también habló de los límites de la vida. Lo que el humano no puede cumplir es el mandato del Cielo; o sea, el Destino: «lo que nadie hace y es hecho es obra del Cielo, lo que nadie lleva a cabo y es realizado, mandado está por el Cielo»³⁴².

Para Mencio, no podemos cambiar el destino, pero por medio del cultivo espiritual podemos elegir un camino correcto de la vida con el fin de ajustarnos al destino, en lugar de elegir un camino equivocado y poner la vida en peligro:

El que usa al máximo su capacidad mental conoce su naturaleza y el que conoce su naturaleza conoce el Cielo. Conservar la capacidad mental y alimentar la propia naturaleza es servir al Cielo. El hecho de que la vida sea larga o corta no produce vacilaciones, sino que uno se cultiva a sí mismo mientras espera, se fortalece el mandato del Cielo.³⁴³

³³⁹ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 126. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

³⁴⁰ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 170. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

³⁴¹ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 175. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

³⁴² Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 314. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

³⁴³ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 353. Traducción de Joaquín

Es decir, a pesar de que no podemos cambiar el destino, sí podemos conocer y servir nuestros mandatos, y elegir un camino correcto para cumplirlos:

Todo ha recibido su mandato y en recibirlo sin resistencia estriba en la rectitud. Por consiguiente, el que sabe qué es lo que se ha mandado él no se quedará al pie de una valla que se derrumba. El que llega al final de su camino y muere cumple correctamente con su mandato. El que muere con grilletes en las manos y en los pies no cumple correctamente con su mandato.³⁴⁴

¿Y cuál es el camino correcto? Mencio indicó que: «si no se orienta la voluntad hacia la benevolencia, se acaba por caer en desastres y desgracias y precipitarse en la muerte y la destrucción»³⁴⁵.

Mencio creía que no importaba en qué situación nos encontráramos, no deberíamos cambiar nuestra voluntad para seguir en el camino de la benevolencia. La voluntad tiene una posición dominante en el cuerpo: «La voluntad es guía de la energía vital, ésta a su vez llena el cuerpo humano. La voluntad es lo primero y la energía viene en segundo lugar, por esto dice Gao: “Hay que mantener firme la voluntad sin violentar por ello la energía”»³⁴⁶.

Otro filósofo del Confucianismo, Xun Zi, confirmó el mandato del Cielo, pero con una actitud diferente de la de Confucio y Mencio: aprovechar el mandato del Cielo. Así:

To exalt Heaven and long for it. How can this compare to nourishing things and over seeing

Pérez Arroyo.

³⁴⁴ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 353. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

³⁴⁵ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 287. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

³⁴⁶ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 240. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

them? To obey Heaven and praise it. How can this compare to overseeing what Heaven has mandated and using it? To observe the seasons and wait upon them. How can this compare to responding to the seasons and employing them?³⁴⁷

Xun Zi creía que, aunque no podíamos cambiar las leyes de naturaleza, podíamos observarlas, investigarlas y aprovecharlas. El mandato del Cielo no está bajo nuestro control, por lo que debemos obedecerlo. Hay algo que podemos controlar, como nuestra palabra y nuestra acción, de manera que debemos ajustarlas con criterios morales de nivel alto. Así, los objetos externos no nos afectarán:

What is up to me is cultivate my heart and thoughts, to make my virtue and good conduct abundant, to make my understanding and deliberations enlightened, and to live in the present age but focus my intentions on the ancients. And so, the gentleman respects what rests with himself and does not long for what rests with Heaven. The petty man sets aside what rests with himself and instead long for what rests with Heaven. Since the gentleman respects what rests with himself and does not long for what rests with Heaven, every day he improves. Since the petty man sets aside what rests with himself and instead longs for what rests with Heaven, every day he loses ground.³⁴⁸

Se ve que, aunque el Confucianismo confirma la limitación del destino, espera que el hombre pueda hacer una diferencia en la vida actual. Sin embargo, el Taoísmo no habla del esfuerzo humano: sólo habla del destino.

Zhuang Zi creía que «La muerte y la vida son mandato del Destino, como la regularidad del día y de la noche es ley del cielo. Todo lo que el hombre no puede cambiar revela la sustancia íntima de los seres»³⁴⁹. Por eso, aunque nos cuidamos con mucho esfuerzo, la muerte llega igualmente y no podemos rechazarla:

³⁴⁷ Xun Zi, *The Complete Text*, Princeton University Press, New Jersey, 2014, págs. 180-181. Translated by Eric L. Hutton.

³⁴⁸ Xun Zi, *The Complete Text*, Princeton University Press, New Jersey, 2014, pág. 178. Translated by Eric L. Hutton.

³⁴⁹ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 62. Traducción de Cristóbal Serra.

Para sustentar el cuerpo, son necesarios los bienes materiales. Con todo, algunos los poseen en abundancia y no hay modo de que sustenten ni su cuerpo. Para conservar la vida, primeramente es menester no abandonar el cuidado del cuerpo. Con todo, los hay que, pese a los muchos ciudadanos, mueren prematuramente. La vida te viene y no la puedes rechazar, se te va y no la puedes retener.³⁵⁰

No sólo la muerte y la vida, sino también la suerte y las desgracias, todo es mandado por el Cielo:

La muerte y la vida, la duración y la destrucción, la miseria y la gloria, la pobreza y la riqueza, la sabiduría y la ignorancia, la censura y la alabanza, el hambre y la sed, el frío y el calor son mudanzas de las cosas y la marcha del destino. Se suceden como el día y la noche, sin que haya inteligencia capaz de rastrear sus comienzos.³⁵¹

Por tanto, la actitud de Zhuang Zi hacia el destino es obedecerlo, y no resistirlo:

El que comprende verdaderamente la realidad de la vida no se preocupa ni de su salud ni de su longevidad, las cuales no dependen únicamente de nuestra voluntad de vivir. El que comprende verdaderamente el Destino no se preocupa de aquello contra lo cual su inteligencia nada puede.³⁵²

Zhuang Zi creía que deberíamos tratar cualquier cosa ocurrida como la disposición del destino y aceptarla tranquilamente: «Quien ha comprendido el Destino supremo, se acomoda a él»³⁵³. Y la virtud suprema, para Zhuang Zi, es acomodarse uno

³⁵⁰ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 181. Traducción de Cristóbal Serra.

³⁵¹ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 55. Traducción de Cristóbal Serra.

³⁵² Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 81. Traducción de Cristóbal Serra.

³⁵³ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 341. Traducción de Cristóbal Serra.

al destino: «El que obra según el dictado de su corazón, no puede desviarse de él ni por la tristeza ni por la alegría. Conocer aquello contra lo que se es impotente y aceptarlo como el propio destino: he ahí la virtud suprema»³⁵⁴.

No sólo las cosas buenas, sino también las cosas malas, especialmente la muerte, deberíamos aceptarlas con calma:

Por lo demás, la ganancia depende de ciertas circunstancias, la pérdida obedece a un cambio de circunstancias. Quien se adapte a ellas no se sentirá invadido ni por la dicha ni por la tristeza. A eso los antiguos llamaron haber desatado el nudo. Quien no puede desatarse permanece atado por las cosas y jamás las cosas triunfarán sobre el cielo. ¿Por qué voy a sentir horror de morir?³⁵⁵

Basándose en la obediencia al destino, Zhuang Zi abogó por liberarse de las cadenas de la sociedad, perseguir la libertad espiritual y, al final, unificarse con el Tao. Quien ha llegado a este estado espiritual es un hombre verdadero:

En la antigüedad, el hombre verdadero no sabía amar la vida, ni sabía aborrecer la muerte. No se alegraba de su aparición ni temía su desaparición; se alejaba de esta vida con la misma naturalidad con que había venido, sin más. No olvidaba su origen y no buscaba su fin; se contentaba con lo que le había sido dado y consideraba que toda pérdida no era sino una devolución. El hombre que no destruye o daña al Tao con su espíritu, ni pretende coadyuvar a la obra del cielo con humanas contribuciones, se llama el hombre verdadero.³⁵⁶

Se ve que, para Zhuang Zi, la mejor manera de vivir es obedecer al destino y no obrar nada extra. Mientras, el Confucianismo cree que no podemos cambiar el destino, pero que dentro del destino, en la vida actual, podemos marcar la diferencia.

³⁵⁴ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 41. Traducción de Cristóbal Serra.

³⁵⁵ Chuang-tzu, *Obra Completa*, , Ediciones Cort, Mallorca, 2005, págs. 65-67. Traducción de Cristóbal Serra.

³⁵⁶ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 60. Traducción de Cristóbal Serra.

En algún sentido, en el Confucianismo y en el Taoísmo se halla una sombra de fatalismo. Sin embargo, respecto a cómo encontrar el sentido y el ideal en una vida limitada y conseguir la libertad suprema, el Confucianismo y el Taoísmo tienen diferentes interpretaciones. Es decir, la vida limitada es una cosa cierta, pero no absoluta. La libertad de la vida depende del ideal del hombre, que no tiene restricción y se puede realizar.

En teoría, el Confucianismo garantizó la posibilidad de ser sabio a través de la búsqueda de la bondad. Zhuang Zi confirmó que si uno podía entender y llevar a cabo el Tao, podía convertirse en hombre perfecto, hombre verdadero u hombre inspirado. Así que la vida limitada no es nada más que un fenómeno y no se pueden cerrar todas las puertas de la vida. Se ve que la voluntad libre es la verdadera dueña de la vida, aunque sobre el gobierno de la voluntad, el Confucianismo le da relevancia a la bondad, mientras que el Taoísmo incide en la importancia del Tao. Esta es una de las características de la filosofía clásica china: que dejó aparte la limitación del destino y se centró en perseguir el ideal, y que, en cuanto que lo logró, consiguió la libertad espiritual.

V.3. Comparación

Sobre la cuestión de la vida y la muerte, Unamuno creía que la razón y la voluntad eran contradictorias. La razón representa la mortalidad, mientras que la voluntad representa la vida eterna. Ellas están siempre en una pelea. Para vivir siempre, la voluntad ha creado la fe y a Dios, y Dios intenta darnos la garantía de la inmortalidad. Esta suprema voluntad vital es el motivo por lo que vivimos. Y la inmortalidad que desea la voluntad es la ilimitación absoluta.

La filosofía clásica china, ante el destino de la muerte, apenas tenía mentalidad de resistencia. Generalmente, se consideraba que el destino no podía ser cambiado y vencido por los hechos humanos. Resistir al destino con nuestra voluntad no tiene ningún sentido: incluso, hace daño a nuestro cuerpo. Por tanto, debemos respetar y obedecer al destino, mientras utilizamos la voluntad en la vida actual para perseguir los

ideales y conseguir la libertad espiritual. Que nos convirtamos en sabios o en hombres verdaderos, no significa que hayamos obtenido la inmortalidad. La vida es aún limitada, pero nuestro reino espiritual ha sido infinito: un finito en el infinito; o sea, el infinito relativo.

Capítulo VI. El conflicto entre la muerte y la inmortalidad

No importa cómo sea la vida, todos nosotros vamos a morir al final. En general, el hombre tiene miedo de la muerte, o al menos disgusto. ¿La muerte es la finalidad de la vida, o no? Hacia la muerte, ¿qué actitud debemos tener? Estas preguntas son fundamentales para los filósofos, como Unamuno:

¿De dónde vengo yo y de dónde viene el mundo en que vivo y del cual vivo? ¿Adónde voy y adónde va cuanto me rodea? ¿Qué significa esto? Tales son las preguntas del hombre, así que se liberta de la embrutecedora necesidad de tener que sustentarse materialmente.³⁵⁷

En el libro *What does it all mean?*, se dice sobre la muerte que es uno de los nueve grandes problemas de filosofía:

Everybody dies, but not everybody agrees about what death is. Some believe they will survive after the death of their bodies, going to the Heaven or Hell or somewhere else, becoming a ghost, or returning to Earth in a different body, perhaps not even as a human being. Others believe they will cease to exist—that the self is snuffed out when the body dies.³⁵⁸

Se ve que la muerte es un tema fundamental para la filosofía y para la vida. Es algo que no podemos ignorar. De hecho, todos los conflictos mencionados en los capítulos anteriores se basan en este último conflicto: el conflicto entre la muerte y

³⁵⁷ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 300.

³⁵⁸ Thomas Nagel, *What does it all mean?*, Oxford University Press, New York, 1987, pág. 87.

la inmortalidad. Por eso, en este capítulo voy a investigar cómo pensaban Unamuno y la filosofía china acerca de la muerte y la inmortalidad.

VI.1. De Unamuno

VI.1.1. La muerte es inaceptable

Ante las preguntas que propuso Unamuno anteriormente, él siguió pensando por qué quería saber sus respuestas:

¿Por qué quiero saber de dónde vengo y adónde voy, de dónde viene y adónde va lo que me rodea, y qué significa todo esto? Porque no quiero morir del todo, y quiero saber si he de morir o no definitivamente. Y si no muero, ¿qué será de mí? Y si muero, ya nada tiene sentido.³⁵⁹

Es decir, si tenemos tantas curiosidades de qué va a ocurrir después de la muerte, es porque no queremos morirnos. Unamuno creía que el mayor miedo del hombre era el miedo de la muerte; o sea, la idea de desgarrarse del cuerpo:

Tiemblo ante la idea de tener que desgarrarme de mi carne; tiemblo más aún ante la idea de tener que desgarrarme de todo lo sensible y material, de toda sustancia. Si, acaso esto merece el nombre de materialismo, y si a Dios me agarro con mis potencias y mis sentidos todos, es para que Él me lleve en sus brazos allende la muerte, mirándome con su cielo a los ojos cuando se me vayan estos a apagar para siempre. ¿Que me engañó? ¡No me habléis de engaño y dejadme vivir!³⁶⁰

Por eso, la gente suele negar y rechazar la muerte: «En una palabra, que con

³⁵⁹ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 301.

³⁶⁰ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 312.

razón, sin razón o contra ella, no me da la gana de morirme. Y cuando al fin me muera, si es del todo, no me habré muerto yo, esto es, no me habré dejado morir, sino que me habrá matado el destino humano»³⁶¹. Es decir, nadie quiere morirse, incluso aunque la muerte sea cierta. Y los protagonistas de las novelas de Unamuno piensan lo mismo.

En *La tía Tula*, cuando Rosa, la hermana de Tula, ha muerto, Ramiro, su marido, estaba a su lado sin creerlo, Unamuno escribió: «No, Rosa, su Rosa, no se había muerto, no era posible que se hubiese muerto; la mujer estaba allí, tan viva como antes y derramando vida en torno; la mujer no podía morir»³⁶².

En otra novela, *Nada menos que un hombre*, Cuando Julia está muriendo, Alejandro le dijo: «Mi mujer no puede morirse. Antes me moriré yo. A ver que venga la muerte, que venga. ¡A mí! ¡A mí la muerte! ¡Que venga!»³⁶³.

En *Amor y Pedagogía*, Fulgencio dijo a Apolodoro que el hombre quería vivir, no quería morir:

¿Qué soy yo? Un hombre, que tiene conciencia de que vive, que se manda vivir y no que se deja vivir, un hombre que quiere vivir, Apolodoro, vivir, vivir. Yo tengo voluntad y no resignación de vivir; yo no me resigno a morir, porque quiero vivir, no, no me resigno a morir, no me resigno...³⁶⁴

Y en la novela *Niebla*, el protagonista, Augusto, visitó a Unamuno y tuvo una discusión con él. Le pidió a Unamuno:

—*Quiero vivir, vivir... Y ser yo, yo, yo.*

—*Pero si tú no eres sino lo que yo quiera...*

³⁶¹ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 379.

³⁶² Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 1066.

³⁶³ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 1035.

³⁶⁴ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 384

—*¡Quiero ser yo, ser yo! ¡Quiero vivir!— y le lloraba la voz.*³⁶⁵

A Augusto, la nada le parecía más pavorosa que el dolor. Entonces, cuando Unamuno rechazó su petición de vivir más, Augusto le amenazó diciendo que se morirían todos, incluso Unamuno mismo:

No quiere usted dejarme ser yo, salir de la niebla, vivir, vivir, verme, oírme, tocarme, sentirme, dolerme, serme: ¿conque no lo quiere? ¿conque he de morir ente de ficción? Pues bien, mi señor creador don Miguel, también usted se morirá, también usted, y se volverá a la nada de que salió! ¡Dios dejará de soñarle! Se morirá usted, sí, se morirá, aunque no lo quiera; ¡se morirá usted y se morirán todos los que lean mi historia, todos, todos, todos, sin quedar uno! ¡Entes de ficción como yo; lo mismo que yo! Se morirán todos, todos, todos.³⁶⁶

Qué realidad más cruel: «se morirán todos, todos, todos», como dijo Augusto. Ante esta muerte, nadie puede estar tranquilo y nadie puede aceptarla fácilmente.

Hay quienes nos dicen: «De eso no se debe hablar, que es perder el tiempo y enervar la voluntad; cumplamos aquí con nuestro deber, y sea luego lo que fuere»; pero Unamuno creía que esta sinceridad ocultaba una más profunda insinceridad:

¿Es que acaso con decir: «de eso no se debe hablar», se consigue que uno no piense en ello?
¿Que se enerva la voluntad?... ¿Y qué? ¿Que nos incapacita para una acción humana? ¿Y qué?
Es muy cómodo decirle al que tiene una enfermedad mortal, que le condena a corta vida y lo sabe, que no piense en ello.³⁶⁷

Unamuno creía que incluso los racionalistas que creían en la mortalidad, en el fondo no podían mantenerse tranquilos cuando llegaba la muerte.

³⁶⁵ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 669.

³⁶⁶ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 670.

³⁶⁷ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 356.

VI.1.2. El anhelo de la inmortalidad

Cuando la gente preguntó a Unamuno «¿para qué quieres ser inmortal?», Unamuno contestó: «¿para qué? no entiendo la pregunta francamente, porque es preguntar la razón de la razón, el fin del fin, el principio del principio»³⁶⁸. Para Unamuno, esta pregunta no tiene ningún sentido.

Y también hay gente que le preguntó: «¿Y en gracia a qué? ¿Para qué? ¿Con qué derecho?»³⁶⁹. Es decir, ¿con qué derecho podemos pretender inmortalidad? Unamuno respondió: «No reclamo derecho ni merecimiento alguno; es sólo una necesidad, lo necesito para vivir»³⁷⁰.

A todas estas preguntas sobre la inmortalidad, la respuesta es la misma: porque la necesitamos, porque la queremos. Hay gentes que parece como si no se limitasen a no creer que haya otra vida, o, mejor dicho, a creer que no la hay, sino que les molesta y duele que otros crean en ella, o hasta que quieren que la haya. A este respecto Unamuno dijo: «Y esta posición es despreciable, así como es digna de respeto la de aquel que empeñándose en creer que la hay, porque la necesita, no logra creerlo»³⁷¹.

Unamuno creía que el anhelo de la inmortalidad no sólo era nuestra necesidad, nuestra esencia, sino también era el punto de partida de toda filosofía:

Quedémonos ahora en esta vehemente sospecha de que el ansia de no morir, el hambre de inmortalidad personal, el conato con que tendemos a persistir indefinidamente en nuestro ser propio y que es, ... , nuestra misma esencia, eso es la base afectiva de todo conocer y el íntimo punto de partida personal de toda filosofía humana, fraguada por un hombre y para hombres.³⁷²

³⁶⁸ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 313

³⁶⁹ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 312.

³⁷⁰ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 313

³⁷¹ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, págs. 351-352.

³⁷² Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009,

Para Unamuno, que el hombre construya las sepulturas consistentes para los muertos no es porque adore a la muerte, sino a la inmortalidad, Y este culto a la inmortalidad, no a la muerte, «inicia y conserva las religiones»³⁷³. Por eso, Unamuno dijo:

Hay que creer en la otra vida, en la vida eterna de más allá de la tumba, y en una vida individual y personal, en una vida en que cada uno de nosotros sienta su conciencia y la sienta unirse, sin confundirse, con las demás conciencias todas en la Conciencia Suprema, en Dios; hay que creer en esta otra vida para poder vivir esta y soportarla y darle sentido y finalidad.³⁷⁴

Por lo menos, nuestra alma anhela la inmortalidad: «Y el alma, mi alma al menos, anhela otra cosa, no absorción, no quietud, no paz, no apagamiento, sino eterno acercarse sin llegar nunca, inacabable anhelo, eterna esperanza que eternamente se renueva sin acabarse del todo nunca»³⁷⁵.

Si este anhelo de inmortalidad es un sueño, Unamuno dijo: «Dejadme soñar, si ese sueño es mi vida, no me despertéis de él. Creo en el inmortal origen de este anhelo de inmortalidad, que es la sustancia misma de mi alma»³⁷⁶. Es decir: el anhelo de inmortalidad es necesario para vivir; es la sustancia misma del alma y no importa que nos digan que es un engaño o un sueño.

Sobre el sueño, en "Prólogo a la tercera edición, o sea, Historia de *Niebla*", Unamuno dijo: «Se me van muriendo en carne de espacio, pero no en carne de sueño, en

pág. 304.

³⁷³ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 308.

³⁷⁴ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, págs. 478-479.

³⁷⁵ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 477.

³⁷⁶ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 313

carne de conciencia»³⁷⁷. Para Unamuno, el sueño de la inmortalidad no va a morir con el cuerpo físico.

Además, la inmortalidad no es una cosa para una persona, sino para todas. O todas la conseguimos, o todas la perdemos:

¡Pobres mentecatos los que suponen que vivo torturado por mi propia inmortalidad individual!
¡Pobre gente! No, sino por la de todos los que he soñado y sueño, por la de todos los que me sueñan y sueño. Que la inmortalidad, como el sueño, o es comunal o no es.³⁷⁸

Por eso, no sólo unos u otros debemos anhelar la inmortalidad, sino que todos debemos hacerlo. Cuando se dijo que la pereza es la madre de todos los vicios, Unamuno nos advirtió: «Sin olvidar que la suprema pereza es la de no anhelar locamente la inmortalidad»³⁷⁹.

Por lo demás, Unamuno creía que todo merece la inmortalidad, incluso lo malo:

Sí, merece eternizarse todo, absolutamente todo, hasta lo malo mismo, pues lo que llamamos malo, al eternizarse perdería su maleza, perdiendo su temporalidad. Que la esencia del mal está en su temporalidad, en que no se enderece a fin último y permanente.³⁸⁰

Así pues, en la novela *Abel Sánchez. (Una historia de pasión)*, cuando Joaquín leía cómo Luzbel le declaraba a Caín cómo era éste, Caín, inmortal, empezó con terror a pensar:

si yo también seré inmortal y si será inmortal en mí mi odio. “¿Tendré alma —me dije entonces—, será este mi odio alma?”, y llegué a pensar que no podría ser de otro modo, que no

³⁷⁷ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 554.

³⁷⁸ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 554.

³⁷⁹ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 444.

³⁸⁰ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 483.

puede ser función de un cuerpo un odio así. Lo que no había encontrado con el escalpelo en otros lo encontré en mí. Un organismo corruptible no podía odiar como yo odiaba.³⁸¹

Para Joaquín, su odio no puede ser más que algo consustancial al alma, y sobrevivirá al morir él: «Y vi que aquel odio inmortal era mi alma. Ese odio pensé que debió de haber precedido a mi nacimiento y que sobreviviría a mi muerte»³⁸². Todo esto es una manifestación de lo que dijo Unamuno: «merece eternizarse todo, absolutamente todo, hasta lo malo mismo».

Cuando las personas hablaban de que nada se pierde, de que todo se transforma, muda y cambia, que ni se aniquila el menor pedacito de materia, ni se desvanece del todo el menor golpecito de fuerza, Unamuno creía que era sólo un «pobre consuelo»:

Ni de mi materia ni de mi fuerza me inquieto, pues no son mías mientras no sea yo mismo mío, esto es, eterno. No, no es anegarme en el gran Todo, en la Materia o en la Fuerza infinitas y eternas ... ¿queremos bulto y no sombra de inmortalidad.³⁸³

En la novela *Amor y pedagogía*, Don Fulgencio dijo algo muy parecido: «Me llaman materialista. Sí, materialista, porque quiero una inmortalidad material, de bulto, de sustancia»³⁸⁴.

Por eso Unamuno dijo: «La inmortalidad del alma pura, sin alguna especie de cuerpo o periespíritu, no es inmortalidad verdadera. Y en el fondo, el anhelo de prolongar esta vida, esta y no otra, esta de carne y de dolor, esta de que maldecimos a las veces tan solo porque se acaba»³⁸⁵.

En otras palabras, incluso si esta vida nuestra es una vida de dolor, queremos

³⁸¹ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 712.

³⁸² Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 713.

³⁸³ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 312.

³⁸⁴ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 385.

³⁸⁵ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 459.

seguir viviendo. Los que se suicidan, no lo hacen porque no quieren vivir, sino porque no quieren esperar la muerte. Por eso Unamuno dijo: «Los más de los suicidas no se quitarían la vida si tuviesen la seguridad de no morir nunca sobre la tierra. El que se mata, se mata por no esperar a morir»³⁸⁶.

En la novela *San Manuel Bueno, Martir*, el protagonista, Don Manuel, contó a Lázaro que:

Mi pobre padre, que murió de cerca de noventa años, se pasó la vida, según me lo confesó él mismo, torturado por la tentación del suicidio, que le venía no recordaba desde cuándo, de nación, decía, y defendiéndose de ella. Y esa defensa fué su vida. Para no sucumbir a tal tentación extremaba los cuidados por conservar la vida ... ¡Mi vida, Lázaro, es una especie de suicidio continuo, un combate contra el suicidio, que es igual!; ¡pero que vivan ellos, que vivan los nuestros!³⁸⁷

Visiblemente, esperar la muerte es algo tan desesperado, por lo que el sacerdote San Manuel dedicó toda su vida a dar a su pueblo la esperanza de la inmortalidad, a pesar de que él mismo no estaba seguro de si hay vida eterna o no.

Para Unamuno, hay un mundo eterno sin espacio y tiempo. En "Prólogo a la tercera edición, o sea, Historia de *Niebla*", Unamuno describió este mundo así:

Está otro mundo, un mundo sustancial y eterno, en que me sueño a mí mismo y a los que han sido —muchos lo son todavía— carne de mi espíritu y espíritu de mi carne, mundo de la conciencia sin espacio ni tiempo. En la vive, como ola en el mar, la conciencia de mi cuerpo.³⁸⁸

Respecto a aquellos que creían en la muerte, que creían en la nada después de la muerte, Unamuno creía que eran débiles y que, por eso, se resignaron a la muerte final y

³⁸⁶ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 459.

³⁸⁷ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 1144.

³⁸⁸ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 554.

la sustituyeron con otro anhelo de inmortalidad personal. Para Unamuno, «En los fuertes, el ansia de perpetuidad sobrepuja a la duda de lograrla, y su rebose de vida se vierte al más allá de la muerte»³⁸⁹. Como Fulgencio, en *Amor y Pedagogía*, dijo a Apolodoro:

Apolodoro, como un sueño, como sombra de un sueño, y que una noche te dormirás para no volver a despertar nunca, nunca, nunca, y que ni tendrás el consuelo de saber lo que allí hay ... Y los que te digan que esto no les preocupa nada, o mienten o son unos estúpidos, unas almas de corcho, unos desgraciados que no viven, porque vivir es anhelar la vida eterna, Apolodoro.³⁹⁰

Unamuno creía que los racionalistas que no creían en la inmortalidad eran eunucos espirituales:

Pero es que tanto Spinoza como Nietzsche eran, sí, racionalistas, cada uno de ellos a su modo; pero no eran eunucos espirituales; tenían corazón, sentimiento y, sobre todo, hambre, un hambre loca de eternidad, de inmortalidad. El eunuco corporal no siente la necesidad de reproducirse carnalmente, en cuerpo, y el eunuco espiritual tampoco siente el hambre de perpetuarse.³⁹¹

Para Unamuno, es cierto que hay quienes aseguran que con la razón les basta, pero este tipo de personas son como un ciego de nacimiento, que puede asegurarnos que no siente gran deseo de gozar del mundo de la visión porque de lo totalmente desconocido no cabe anhelo. Pero el que alguna vez en su vida o en sus mocedades o temporalmente ha llegado a abrigar la fe en la inmortalidad del alma, a Unamuno no puede persuadirlo de creer que se aquiete sin ella.

³⁸⁹ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 315

³⁹⁰ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 384.

³⁹¹ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, págs. 355-356.

En una palabra, el anhelo de la inmortalidad es nuestra esencia, nuestra necesidad. Todos nosotros anhelamos la inmortalidad, y todo merece la inmortalidad. Vivir es anhelar la vida eterna. Como Unamuno escribió en la poesía *La elegía eterna*:

*La sed de eternidad para decirnos
el lenguaje no basta,
es muy mezquino...
Terrible sed,
sed que marchita para siempre el alma
que el océano contempla,
¡inmenso océano!
que nuestra sed no apaga,
sólo la vida llena,
¡océano inmenso de ondas amargas!*³⁹²

Sin embargo, al igual que Augusto de *Niebla* dijo: «Se morirán todos, todos, todos», por eso, obviamente, entre el anhelo de la inmortalidad y la muerte hay un conflicto incompatible.

VI.2. De la filosofía clásica china

Sobre la muerte, el Confucianismo y el Taoísmo ya tenían teorías muy consumadas. Los pensamientos posteriores rara vez están fuera de su alcance. El Confucianismo creía que el hombre vivía un día más, tenía que hacer su trabajo un día más: al Confucianismo no le interesaba hablar de la muerte. El Taoísmo creía que la vida y la muerte eran cambios natural: no hacía falta sentirse a gusto con la vida o a disgusto con la muerte, y la mejor manera era dejarlos cambiar de forma natural.

³⁹² Miguel de Unamuno, *Obras completas*, IV Poesía, Fundación Josea Antonio de Castro, Madrid, 1999, pág.165.

VI.2.1. Confucianismo

El Confucianismo creía que la muerte era un proceso obligatorio que ocurría a todo hombre. Confucio creía que era el destino: «Vida y muerte están marcadas por el Destino»³⁹³.

Al Confucianismo le importa el valor de la vida, no le importa qué ocurrirá después de la muerte. Por eso, cuando Ji Lu preguntó a Confucio si se debía servir a los espíritus, Confucio le respondió: «Si no podemos servir a los hombres, ¿cómo vamos a servir a los espíritus?». Ji Lu dijo entonces: «Qué me diréis, pues, de la muerte?». Confucio le contestó: «Si no conocemos la vida, ¿qué vamos a saber de la muerte?»³⁹⁴.

Una vez uno confirma el valor de la vida, sabrá cómo hacer frente a las decisiones de la vida o la muerte: «El letrado de voluntad firme y, en general, el hombre virtuoso no buscan conservar la vida si ello supone un daño para la virtud. Hay casos en los que la muerte física es la última perfección de la virtud cívica»³⁹⁵. Es decir, para Confucio, la virtud tiene más valor que la muerte; con el fin de defender la virtud, uno puede sacrificar su propia vida.

Mencio pensaba lo mismo que Confucio: *yi* (la rectitud) es el valor más alto de la vida. Él dijo:

Me gusta mucho la vida y también me gusta mucho la rectitud, pero si tuviera que elegir entre ambas cosas, dejaría la vida y me quedaría con la rectitud. Me gusta mucho la vida, mucho, pero hay cosas que me gustan más que la vida, por lo que no haría nada indebido por conservarla. Me desagrada mucho la muerte, mucho, pero hay cosas que me desagradan más que la muerte, por lo que no huiría de muchos peligros...hay cosas que los hombres aman más que la vida y otras que temen más que la muerte...³⁹⁶

³⁹³ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 144. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

³⁹⁴ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 137. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

³⁹⁵ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 175. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

³⁹⁶ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 336. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

Por eso, para Mencio, lo más importante es cultivarse a uno mismo: «Cuando el que la vida sea larga o corta no produce vacilaciones, sino que uno se cultiva a sí mismo mientras espera, se fortalece el mandato del Cielo»³⁹⁷.

El Confucianismo creía que uno debe hacer el esfuerzo de perseguir la benevolencia y la rectitud hasta que muera.

Xun Zi relata una historia de Confucio. Un discípulo de Confucio, Zigong, dijo a Confucio que estaba cansado de estudiar: quería parar y utilizar su tiempo en servir al soberano, a sus padres, a casarse y tener hijos, a hacer amigos, etc. Confucio le contestó que si quería hacer estas cosas, tenía que estudiarlas también. Entonces Zigong dijo: «In that case, is there nothing in which i can find rest?», Confucio dijo: «Behold the grave: so final, blocked up, and cut off! With this, one knows where to find rest». Zigong dijo: «How great is death! The gentleman find rest in it. The pretty man comes to an end in it»³⁹⁸.

Se ve que al Confucianismo no le importa la muerte, sino si la virtud está cumplida cuando uno muere. Entonces, Xun Zi dijo: «Ritual is what which takes care to order living and dying. Birth is the beginning of people, and death is the end of people. When the beginning and end are both good, the the human way is complete»³⁹⁹. Para Xun Zi, lo más importante es morir con los ritos cumplidos.

En *Libro de los Ritos*, hay una historia de Zeng Zi. Zeng Zi estaba muy enfermo y tumbado en la cama. Un niño vio la estera de bambú debajo de su cuerpo y preguntó si sólo el ministro podía usar una estera tan bonita. Zeng Zi lo oyó y pidió a su hijo cambiarla. Y su hijo le dijo que era mejor cambiarla mañana porque el movimiento iba a agravar su enfermedad. Pero Zeng Zi insistió en el cambio y le dijo a su hijo: «Tú me quieres menos que el niño. El amor del hombre superior es hacer a los demás llevar a

³⁹⁷ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 353. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

³⁹⁸ Xun Zi, *The Complete Text*, Princeton University Press, New Jersey, 2014, pág. 311. Translated by Eric L. Hutton.

³⁹⁹ Xun Zi, *The Complete Text*, Princeton University Press, New Jersey, 2014, pág. 206. Translated by Eric L. Hutton.

cabo la virtud, el amor del hombre ruin es hacer a los demás mantener una vida descuidada. Ahora, ¿qué más puedo pedir? Mi único deseo es morirme con los ritos adecuados»⁴⁰⁰. Entonces su hijo le cambió la estera y Zeng Zi murió.

Según esta historia, podemos saber que la virtud tiene más valor que la muerte para los confucionistas, y que un hombre superior tiene que practicar la virtud en toda su vida hasta que se muera. Por eso en *Libro de los Ritos*, se dice: «La muerte del hombre superior se llama “fin”, la del hombre se llama “muerto”».⁴⁰¹

En fin, el Confucianismo abogó por entregarse a la vida presente. Cuando uno vive, debería hacer una diferencia; cuando le viene la muerte, debería aceptarla con tranquilidad. El valor de la vida depende de la contribución hecha por el hombre a la sociedad. La vida es preciosa, pero frente a la elección entre la vida y la virtud, siempre la virtud ganará a la vida. La visión confuciana de la muerte es la corriente principal de la cultura china y ha forjado muchos hombres benevolentes y muchos héroes de la historia. Por ejemplo, Wen Tianxiang, el erudito-general de la dinastía Song del Sur, dijo: «All men are mortal, but my loyalty will illuminate the annals of history forever»⁴⁰². De hecho, su espíritu es bendecido por nosotros hasta hoy en día.

VI.2.2. Taoísmo

En el libro *Tao Te Ching*, que tenía sólo 81 pequeños pasajes, Lao Zi usó la palabra «vida» 39 veces, y la palabra «muerte» 18 veces; en el libro *Zhung Zi*, Zhuang Zi usó la palabra «vida» más de 250 veces, y la palabra «muerte» más de 170 veces. Así se ve claramente cuánta atención puso el Taoísmo en el problema de la vida y la muerte.

Para Lao Zi, la muerte no es más que un fenómeno de la naturaleza:

Un fuerte viento no puede durar toda una mañana;

Una lluvia torrencial no puede durar todo un día.

¿De dónde provienen estas cosas? Del Cielo y la tierra.

⁴⁰⁰ <http://ctext.org/liji/tan-gong-i/zhs>. Traducido del chino al español por Lin Zhao.

⁴⁰¹ <http://ctext.org/liji/tan-gong-i/zhs>. Traducido del chino al español por Lin Zhao.

⁴⁰² https://en.wikipedia.org/wiki/Wen_Tianxiang.

*Si el cielo y la tierra no pueden durar eternamente,
¿cómo un hombre?*⁴⁰³

En opinión de Lao Zi, el proceso de nacer y morir es un proceso circular y natural:

*Todas las cosas entran en la existencia,
Y desde allí las vemos regresar.
Contempla las cosas que florecen;
Cada una vuelve a su origen.*⁴⁰⁴

Zhuang Zi fue el filósofo de la época de la filosofía clásica que más habló de la vida y la muerte.

En primer lugar, igual que Lao Zi, Zhuang Zi creía que la muerte era una ley natural y que la obra humana no puede evitarla: «La muerte y la vida son mandato del Destino, como la regularidad del día y de la noche es ley del cielo»⁴⁰⁵; y «La vida te viene y no la puedes rechazar, se te va y no la puedes retener»⁴⁰⁶.

Por lo demás, Zhuang Zi subrayó la finitud de la vida y la creencia de que, ante la infinitud del cielo y la tierra, la vida humana es casi nada:

La vejez del hombre, la más larga, llega a los cien años; la intermedia, a los ochenta años y la más baja, a los sesenta años...El Cielo y la Tierra son ilimitados, pero el hombre tiene un día para morir. Si tomamos un ser temporal y lo ponemos al lado de la eternidad, no es más que un momento, como el ver, a través de una rendija, el pasar veloz de un rápido corcel.⁴⁰⁷

⁴⁰³ Laozi, *Tao Te Ching*, Ediciones Morata, S.A, Madrid, 1972, pág. 51. Traducción de Ch'u Ta-Kao.

⁴⁰⁴ Laozi, *Tao Te Ching*, Ediciones Morata, S.A, Madrid, 1972, pág. 44. Traducción de Ch'u Ta-Kao.

⁴⁰⁵ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 62. Traducción de Cristóbal Serra.

⁴⁰⁶ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 181. Traducción de Cristóbal Serra.

⁴⁰⁷ Lao Tse / Chuang Tzu, *Dos grandes maestros del Taoísmo*, Editora Nacional, Madrid, 1983, pág. 462. Edición preparada por Carmelo Elorduy.

Para Zhuang Zi, la muerte es el descanso de la vida, es una buena cosa. Así: «La tierra me ha dado un cuerpo, la vida me ha fatigado, la vejez ha casi extinguido mi actividad, la muerte ha de otorgarme el descanso. ¡Bendita sea la vida y por lo mismo bendita sea igualmente mi muerte!»⁴⁰⁸.

Zhuang Zi creía que la muerte y la vida son una misma cosa. En el libro *Zhuang Zi*, hay una historia sobre cuatro personas: Zi Si, Zi Yu, Zi Li, Zi Lai. Cuando se encontraron por primera vez, se dijeron: «El que considera la nada como su cabeza, su vida como la espina dorsal y la muerte como sus nalgas, el que ha comprendido que la muerte y la vida, la existencia y la extinción son una misma cosa, ése es nuestro amigo»⁴⁰⁹. Los cuatros, mirándose, se echaron a reír. Así pues, se hicieron amigos.

Por lo demás, Zhuang Zi creía que el nacimiento es una condensación del Qi⁴¹⁰, y la muerte es una dispersión del Qi:

La vida conduce a la muerte. La muerte desemboca en la vida, ¿quién, pues, conoce el orden que preside este ciclo de vida y de muerte? La vida del hombre nace de una condensación del soplo. Condensándose el soplo produce la vida, dispersándose trae la muerte. Si muerte y vida se suceden una a otro, ¿por qué vamos a afligirnos?⁴¹¹

Por tanto, Zhuang Zi creía que la muerte y la vida eran una. Entonces, no hacía falta sentirse a gusto con la vida, o a disgusto con la muerte: «Conocido claramente el camino por recorrer, no ama la vida ni detesta la muerte. Pues sabe que el principio y el fin no pueden durar»⁴¹².

Tampoco hacía falta apegarse a la vida y temer a la muerte, porque «¿cómo

⁴⁰⁸ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 62. Traducción de Cristóbal Serra.

⁴⁰⁹ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 65. Traducción de Cristóbal Serra.

⁴¹⁰ Recordemos que "Qi" es un principio activo que forma parte de todo ser vivo y que se podría traducir como "flujo vital de energía".

⁴¹¹ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 220. Traducción de Cristóbal Serra.

⁴¹² Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 161. Traducción de Cristóbal Serra.

puedo saber yo que el amar la vida no es una aberración, y que el horror a la muerte no es como el niño pequeño extraviado que olvida el camino para volver a su casa?»⁴¹³. Zhuang Zi contó una historia de la chica Li para dar un ejemplo.

La damisela Li era hija del señor feudal Ai. Al principio, cuando el duque de estado Jin la tomó por esposa, lloró hasta mojar su vestido. Mas, luego que llegó a la corte real y compartió con el rey la cama cuadrada y la mesa de viandas de animales herbívoros, se arrepintió de haber llorado. Por eso Zhuang Zi dijo: «Yo, ¿cómo puedo saber que, después de muerto, no me he de arrepentir de mi apego a la vida»⁴¹⁴.

Así pues, cuando murió la esposa de Zhuang Zi, él empezó a cantar tocando un barreño. Hui Zi lo vio, y le preguntó por qué se comportaba así con su esposa muerta. Zhuang Zi le explicó:

Al principio, cuando murió, naturalmente hubo de afectarme un instante, pero, considerando luego el origen de ella, no solo descubrí que fue cosa sin vida sino también sin soplo. Algo huidizo e inasequible se transforma en soplo, el soplo en figura, la figura en vida, y ahora he aquí que la vida se transforma en muerte. Este proceso es semejante al sucederse de las cuatro estaciones: primavera, otoño, invierno, y verano. En este momento, en que ella reposa tranquila, dormida en la gran casa, me pareció que el continuar yo gimiendo y sollozando era no comprender el curso del Destino. Es por eso que me abstengo de llorar.⁴¹⁵

Es decir, el nacimiento es la llegada del soplo, y la muerte es la marcha del soplo. Del nacimiento a la muerte, es como el cambio de las cuatro estaciones.

Por lo demás, Zhuang Zi creía que la muerte era temporal, y que el hombre se iba a transformar en diferentes formas:

Así especialmente me ha tocado en suerte un cuerpo humano y con él me siento dichoso. Ahora

⁴¹³ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 28. Traducción de Cristóbal Serra.

⁴¹⁴ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 28. Traducción de Cristóbal Serra.

⁴¹⁵ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 175. Traducción de Cristóbal Serra.

bien, esta forma humana es una de las miles de transformaciones que no tienen fin. ¿Qué pensar del gozo que derivaría de la contemplación de las infinitas transformaciones del mundo?⁴¹⁶

Así pues, para Zhuang Zi, entre la vida y la muerte no hay mucha diferencia, y son sólo un proceso infinito de empezar y terminar:

Considera la vida como excrescencia tumoral y la muerte como el reventar de ese tumor. ¿Cómo van a saber lo que son la vida y la muerte, el pasado y el porvenir? A las cosas diferentes ellos las juntan en la unidad. Se han olvidado de su hígado y de su vesícula biliar, han descuidado sus sentidos. De tanto fines y comienzos repetidos indefinidamente, ignoran su origen primero.⁴¹⁷

VI.2.3. La inmortalidad

La filosofía clásica china no habló mucho de la inmortalidad, principalmente porque la filosofía china está más alejada de la religión que otras filosofías, y en la primera parte ya hemos conocido por qué China no tiene una religión indígena.

La definición de la inmortalidad más típica es la de *Crónica de Zuo*⁴¹⁸ (左传 Zuǒ Zhuàn): «Lo mejor es establecer las virtudes, lo seguido es lograr hazañas, lo último es fundar las doctrinas. No será abandonado incluso después de un largo tiempo, eso se llama la inmortalidad»⁴¹⁹. Es decir, no importa establecer las virtudes o lograr hazañas, o fundar las doctrinas: todos pueden hacer que la vida espiritual del hombre supere las barreras de la muerte y consiga la inmortalidad.

Xu Gan, un filósofo y poeta de la dinastía Han, anotó las palabras de Xun

⁴¹⁶ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, págs. 62-63. Traducción de Cristóbal Serra.

⁴¹⁷ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 68. Traducción de Cristóbal Serra.

⁴¹⁸ *Zuo Zhuan* es el primer trabajo chino de historia narrativa y cubierta del periodo de 722 a.C. a 468 a.C. Ha sido tradicionalmente atribuido a Zuo Qiuming.

⁴¹⁹ <https://zh.wikipedia.org/wiki/%E4%B8%89%E4%B8%8D%E6%9C%BD>. Traducido del chino al español por Lin Zhao.

Shuang⁴²⁰ en su libro *Zhong Lun*:

Los antiguos decían que había gente que estaba muerto mientras inmortal. Se trata de que el cuerpo está muerto, pero su espíritu sigue existiendo, por eso se llama la inmortalidad. El cuerpo humano está destinado a perecer, y no importa tener larga vida o corta, como máximo habrá una diferencia de unos diez años. Pero tener la virtud establecida o no, habrá una diferencia de miles de años, ¿cómo pueden ser iguales?⁴²¹

Cuando el confucianismo hablaba de la vida y la muerte, no usaba la palabra «inmortalidad», pero tenía ideas relacionadas a la inmortalidad. El Confucianismo intentó crear la inmortalidad espiritual y superar el miedo a la muerte a través de la persecución de la virtud suprema. El Confucianismo creía que si uno sacrificaba su vida para realizar la virtud, a pesar de que su cuerpo estuviera muerto, su espíritu iba a vivir con los demás. Por eso, lo que traía la muerte no era el fin de la existencia, sino otra forma de existencia: si la gente lo recuerda, su espíritu vivirá siempre.

En *Analectas*, Confucio comentó: «El duque Jing de Qi tenía mil tiros de cuatro caballos, pero él día que murió, sus súbditos no le atribuyeron ni una sola virtud. Boyi y ShuQi murieron de inanición al pie del monte ShouYang, y el pueblo, hasta ahora, todavía está elogiándolos»⁴²². Es decir, el duque Jing de Qi no tenía virtud, por lo que su vida era mortal. Al contrario, Boyi y ShuQi eran hombres virtuosos y fueron elogiados por la posteridad: entonces, sus vidas fueron inmortales.

Cuando Zigong, el discípulo de Confucio, dijo que le parecía que Guan Zhong no era un hombre benevolente porque cuando el duque Huan mandó matar a su hermano, Jiu, Guan Zhong, como subalterno de Jiu, no se suicidó por él, e incluso llegó a ser ministro de Huan, Confucio le respondió:

⁴²⁰ Xun Shuang era un funcionario y escritor que vivió durante la dinastía Han del Este.

⁴²¹ <http://ctext.org/zhong-lun/yao-shou/zhs>. Traducido del chino al español por Lin Zhao.

⁴²² Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 187. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

Guan Zhong, actuando como ministro del duque Huan, le hizo príncipe hegemónico y unió y reformó el mundo entero. Hasta el día de hoy, el pueblo sigue recogiendo los beneficios que él proporcionó... ¿Es, acaso, que él estaba obligado a la fidelidad mezquina que se pide a los hombres y a las mujeres comunes, que se suicidan tirándose a un arroyo o acequia ignorados de todos?⁴²³

Es decir, Guan Zhong logró una hazaña en beneficio de la posteridad y por eso su vida era inmortal; al contrario, si «se suicidan tirándose a un arroyo o acequia ignorados de todos», esta conducta es una muerte mortal.

Mencio creía que el hombre superior tenía una preocupación que le duraba la vida entera, consistente en decirse: «Shun era un hombre. Yo también soy hombre. Shun hizo la ley para todo el mundo y fue capaz de transmitirla a las generaciones posteriores. Yo no soy más que un villano en comparación»⁴²⁴. Esta es su preocupación; y «¿de qué manera se preocupa?: de su deseo de ser Shun»⁴²⁵. Shun «hizo la ley para todo el mundo», entonces su muerte ha sido inmortal. De lo que el hombre superior tiene que preocuparse es de cómo lograr la inmortalidad.

Por tanto, establecer las virtudes, lograr hazañas, fundar las doctrinas son las tres maneras de lograr la inmortalidad. Es decir, o lograr la inmortalidad a través de convertirse en el modelo moral para que la posteridad le encomie, o a través de hazañas que benefician a la posteridad, o a través de la creación de doctrinas para que la posteridad aprenda. Se que ve la inmortalidad, para el Confucianismo, no es una inmortalidad del alma, sino la inmortalidad de la fama; o sea, la inmortalidad en la historia, en la memoria del hombre. En la comparación de la virtud con la vida, la virtud tenía la prioridad; en la comparación entre la vida material y la vida espiritual, la vida espiritual tenía la prioridad.

⁴²³ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 165. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

⁴²⁴ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 302. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

⁴²⁵ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 302. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

Por el contrario, el Taoísmo se oponía a la búsqueda de la fama o el mérito. Zhuang Zi dijo: «Dignidades, riquezas, ostentación, autoridad, fama, ganancia, son las seis cosas que impulsan la ambición del hombre ... Quien no esté movido por estas veinticuatro pasiones humanas se mantendrá en perfecto equilibrio; su alma será serena, clarividente y humilde»⁴²⁶.

El Taoísmo también tenía ideas relacionadas a la inmortalidad, pues creía que el espíritu del hombre podía superar el límite del cuerpo, integrarse con el Tao en uno y llegar a un estado inmortal.

Lao Zi dijo: «No perder la posición que se tiene es durar; morir y no acabar es longevidad»⁴²⁷. Se ve que, para Lao Zi, era posible lograr la inmortalidad.

A Zhuang Zi le parecía que el cuerpo sólo era un apartamento: lo oído y lo visto no eran más que apariencias, si uno se podía integrar con el Tao, aunque el cuerpo fuera a morir, porque el espíritu podía experimentar un estado inmortal. Este estado inmortal fue descrito por Zhuang Zi:

Quando pude abandonar mi propia existencia el espíritu logró una claridad pura. Luego pude ver todo en una única visión. Lograda esta visión unificada y simple, me fue dado trascender el pasado y el presente. Pude entonces entrar en el estado neutro en el que ni muerte ni vida existen.⁴²⁸

En otras palabras, Zhuang Zi creía que uno podía experimentar la inmortalidad espiritual en la vida presente.

En resumen, por un lado, el Taoísmo creía que uno podía lograr la inmortalidad espiritual por medio de la integración con el Tao cuando se estaba vivo: así pues, conocer el Tao y experimentar el Tao se convirtieron en el contenido principal de la vida espiritual de los taoístas. Por otro lado, el Taoísmo creía que la muerte del hombre

⁴²⁶ Lao Tse / Chuang Tzu, *Dos grandes maestros del Taoísmo*, Editora Nacional, Madrid, 1983, pág. 122. Edición preparada por Carmelo Elorduy.

⁴²⁷ Laozi, *Tao Te Ching*, Ediciones Morata, S.A, Madrid, 1972, pág. 60. Traducción de Ch'u Ta-Kao.

⁴²⁸ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 64. Traducción de Cristóbal Serra.

solamente era un perecimiento físico, no era la desaparición de Qi: la muerte sólo hace transformarse al cuerpo humano en Qi invisible, y este Qi vuelve a la naturaleza para transformar a otros seres. Por tanto, la muerte física no es el fin, sino la vuelta a la naturaleza. Así, de esta forma, uno también puede conseguir la inmortalidad después de la muerte física.

VI.3. Comparación

En la novela *Niebla* se dice que por debajo de la corriente de nuestra existencia, por dentro de ella, hay otra corriente en sentido contrario: «aquí vamos del ayer al mañana, allí se va del mañana al ayer. Se teje y se desteje a un tiempo»⁴²⁹. Podemos decir que, para Unamuno, una corriente es la tendencia a morirse y otra corriente, en sentido contrario, es el anhelo de inmortalidad. Se rozan y refriegan una con la otra, y de este roce y refriega viene el más triste y el más dulce de los dolores: el de vivir. Estamos viviendo en el conflicto entre la inmortalidad y la muerte.

La filosofía clásica china no se preocupa por el problema de después de la muerte, ni por la inmortalidad de alma. El Confucianismo, en general, creía que la muerte era disposición del destino, mientras que el Taoísmo creía que la vida y la muerte sólo eran la acumulación y la dispersión de Qi, pues del nacimiento a la muerte no había más que un proceso natural. En el fondo, ni el Confucianismo ni el Taoísmo se resistían a la muerte: creían que deberíamos prestar nuestra atención a la vida presente. El Confucianismo abogó por la búsqueda de la virtud suprema, como la benevolencia o la rectitud, y por que el hombre debería hacer una diferencia durante la vida presente. El Taoísmo abogó por la búsqueda del Tao, y por que el hombre debería conseguirlo a través de la inacción. A pesar de que ambos persiguieron diferentes objetivos con diferentes maneras, su propósito es el mismo: perseguir el espíritu ilimitado dentro de una vida limitada. Para el Confucianismo, es lograr la inmortalidad de la fama. Para el Taoísmo, es integrarse con el Tao en uno para experimentar el estado inmortal del espíritu.

⁴²⁹ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág.578.

Sobre el comentario, de que «La filosofía clásica china no se preocupa por el problema después de la muerte, ni por la inmortalidad del alma», Unamuno habría mentenido una actitud crítica, pues él dijo:

Como Pascal, no comprendo al que asegura no dársele un ardite de este asunto, y ese abandono en cosa «en que se trata de ellos mismos, de su eternidad, de su todo, me irrita más que me entenece, me asombra y me espanta», y el que así siente «es para mí», como para Pascal, cuyas son las palabras señaladas, «un monstruo».⁴³⁰

Además, para Unamuno, la inmortalidad de la fama no es la inmortalidad verdadera: es la suprema insinceridad. Sobre esto, hablaremos más adelante.

⁴³⁰ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 307.

PARTE III.
POSIBLES SOLUCIONES DE
LOS CONFLICTOS INTERIORES

En los diversos conflictos mencionados en la segunda parte, el concepto, la ciencia, la razón, la materia, y el destino, son cosas de la muerte, mientras que la entidad, la vida, el sentimiento, el espíritu y la voluntad, son cosas de la vida. Así podemos decir que el conflicto entre la vida y la muerte es la raíz de todos los conflictos. Por tanto, resolver todos los conflictos depende de la solución del conflicto entre la vida y la muerte. Unamuno y la filosofía china han propuesto sus posibles soluciones propias.

Capítulo I. De Unamuno

Para Unamuno, la vida está llena de los conflictos: entre la ciencia y la fe, la razón y el sentimiento, el corazón y la cabeza, la muerte y la inmortalidad etc. Entonces, la vida es trágica y sufrimos toda la vida por estos conflictos interiores. Y, sobre todo, nuestro sufrimiento se halla en el conflicto entre la muerte y la inmortalidad. Para ser inmortal, y para solucionar el conflicto, Unamuno hizo varias propuestas.

I.1. La inmortalidad de la fama

Unamuno habló mucho del fenómeno de la búsqueda de la fama. Para él, este fenómeno se producía porque la gente tenía dudas acerca de la inmortalidad del alma: «Cuando las dudas nos invaden y nublan la fe en la inmortalidad del alma, cobra brío y doloroso empuje el ansia de perpetuar el nombre y la fama, de alcanzar una sombra de inmortalidad siquiera»⁴³¹. Es una lucha por singularizarse, por sobrevivir de algún modo en la memoria de los otros y los venideros: «Cada cual quiere afirmarse, siquiera en apariencias»⁴³².

En otras palabras, tener fama y luego vivir en la memoria de los otros y los venideros puede ser, en cierto modo, la manera de lograr la inmortalidad. Para

⁴³¹ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 316.

⁴³² Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 316.

Unamuno, muchos trabajos inventados por el hombre en apariencia son para el entretenimiento, pero, en el fondo, son para la fama, para la inmortalidad: «El que os diga que escribe, pinta, esculpe o canta para propio recreo, si da al público lo que hace, miente; miente si firma su escrito, pintura, estatua o canto. Quiere, cuando menos, dejar una sombra de su espíritu, algo que le sobreviva»⁴³³.

Unamuno creía que la vanidad también surge del ansia de sobrevivirse:

Una vez satisfecha el hambre, y esta se satisface pronto, surge la vanidad, la necesidad —que lo es— de imponerse y sobrevivir en otros. El hombre suele entregar la vida por la bolsa, pero entrega la bolsa por la vanidad... ¿Y la vanidad qué es sino ansia de sobrevivirse?⁴³⁴

Como Unamuno dijo, es la vanidad, es la necesidad. Sí, «necesitamos que los demás nos crean superiores a ellos para creernos nosotros tales, y basar en ellos nuestra fe en la propia persistencia, por lo menos en la de la fama»⁴³⁵. Por eso, el erostratismo, en el fondo, es ansia de inmortalidad, ya que no de sustancia y bulto, al menos de nombre y sombra.

En realidad, querer que al menos sobreviva el nombre es querer vivir en la historia. En *la agonía de cristianismo*, Unamuno dijo: «el que deja una obra, vive en ella y con ella en los demás hombres, en la humanidad, tanto cuanto esta viva. Es vivir en la historia»⁴³⁶.

Por ejemplo, en la novela *Abel Sánchez (una historia de pasión)*, el éxito del retrato de Helena por Abel fue clamoroso y Joaquín apenas dormía por esto. Le dijo a Abel: «-Está peor que nunca. Ahora es cuando juega conmigo. ¡Me va a matar!»; Abel dijo: «-¡Naturalmente! Se siente ya belleza profesional...»; Joaquín respondió: «-Sí. ¡La

⁴³³ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 316.

⁴³⁴ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, págs. 316-317.

⁴³⁵ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 317.

⁴³⁶ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 556.

has immortalizado!; Otra Giochonda!».⁴³⁷ Para Joaquín, Abel ha immortalizado a Helena por la fama de su retrato. Por eso Joaquín dijo: «Y así la immortalizarás. Vivirá tanto como tus cuadros vivan. Es decir, vivirá. ¡no! Porque Helena no vive; durará. Durará como el mármol, de que es»⁴³⁸.

Una vez, Joaquín vio el retrato de su paciente hecho por Abel, y la señora enferma estaba viva en el retrato, más viva que en el lecho de carne y hueso sufrientes. Y este retrato parecía decir a Joaquín: «-Mira, él me ha dado vida para siempre. A ver si tú me alargas esta otra de aquí abajo»⁴³⁹. Pero la señora enferma al final murió, y Joaquín no podía evitar a pensar: «¡Yo la dejé morir y él la resucita!»⁴⁴⁰.

Joaquín creía que Abel no se cuidaba de su hijo, sino de su nombre, de su fama. En la cabeza de Joaquín, Abel «no cree que vivirá en las vidas de sus descendientes de carne, sino en las de los que admiren sus cuadros»⁴⁴¹, y le dejó su hijo a Joaquín sólo para mejor quedarse con su gloria.⁴⁴²

Es decir, para Joaquín, todo lo que hizo Abel era para tener la fama, para sobrevivir en la memoria de las personas que admiran sus cuadros, para lograr la immortalidad superficial.

Y en otra novela, *Amor y Pedagogía*, Don Fulgencio dijo a Apolodoro: «Los que no tenemos hijos nos reproducimos en nuestras obras, que son nuestros hijos; en cada una de ellas va nuestro espíritu todo y el que la recibe nos recibe por entero»⁴⁴³. Es decir, escribir las obras es para sobrevivir en ellas.

A veces, la gente sacrifica la dicha y la vida al nombre, a la fama. Por ejemplo, «¡Muera yo; viva mi fama!», exclama en *Las Mocedades del Cid* Rodrigo Arias, al caer herido de muerte por Don Diego de Ordóñez de Lara. Débese uno a su nombre. «¡Ánimo, Jerónimo, que se te recordará largo tiempo; la muerte es amarga, pero la fama

⁴³⁷ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 695.

⁴³⁸ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 696.

⁴³⁹ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 704.

⁴⁴⁰ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 705.

⁴⁴¹ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 747.

⁴⁴² Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 748.

⁴⁴³ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 385.

eterna!», exclamó Jerónimo Olgiati, discípulo de Cola Montano y matador, conchabado con Lampugnani y Visconti, de Galeazzo Sforza, tirano de Milán: «Hay quien anhela hasta el patíbulo para cobrar fama, aunque sea infame»⁴⁴⁴.

Sin embargo, Unamuno creía que el nombre o la fama iban a desaparecer al final, y que el nombre o la fama sólo eran un sueño un poco más largo de lo normal, como dijo Don Fulgencio de *Amor y Pedagogía*:

Y se irá todo este mundo y todas sus historias y se borrará el nombre de Eróstrato y nadie sabrá quién fue Homero, ni Napoleón, ni Cristo... Vivir unos días, uno años, unos siglos, unos miles de siglos, ¿qué más da? Y como no creemos en la inmortalidad del alma, soñamos en dejar un nombre, en que de nosotros se hable, en vivir en las memorias ajenas. ¡Pobre vida!⁴⁴⁵

Hay quienes dicen: «¡Vive para la Verdad, el Bien, la Belleza!». Y Unamuno decía: «Ya veremos la suprema vanidad y la suprema insinceridad de esta posición hipócrita»⁴⁴⁶.

Para Unamuno, «Todo eso de que uno vive en sus hijos, o en sus obras, o en el universo, son vagas elucubraciones con que sólo se satisfacen los que padecen de estupidez afectiva»⁴⁴⁷.

En una palabra, el ansia de dejar un nombre en la historia ha brotado de las dudas o las desconfianzas sobre la inmortalidad del alma. La gente que persigue la fama piensa que puede sobrevivir en la memoria de los otros, en la historia. Pero esta fama no va a durar siempre y va a desaparecer un día; por esto, esta inmortalidad de la fama, para Unamuno, no es una verdadera inmortalidad, sino un consuelo, un engaño a uno mismo.

⁴⁴⁴ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 319.

⁴⁴⁵ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, págs. 383-384.

⁴⁴⁶ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 311.

⁴⁴⁷ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 287.

I.2. Tener hijos

En la novela *Abel Sanchez (una historia de pasión)*, Joaquín dijo: «Mas ¿acaso no me casé sino para hacer odiosos como yo, para transmitir mi odio, para inmortalizarlo?»⁴⁴⁸. Para Joaquín, tener hijos es para inmortalizar su espíritu.

En la novela *La tía Tula*, se dice que las visitas de Tula parecían decir a su hermana Rosa y su marido Ramiro: «Sois unos chiquillos que cuando no os veo estáis jugando a marido y mujer; no es ésa la manera de prepararse a criar hijos, pues el matrimonio se instituyó para casar, dar gracia a los casados y que críen hijos para el cielo»⁴⁴⁹. Y cuando Rosa parió el hijo, Tula decidió el nombre de este niño y el nombre de la siguiente niña también. En medio, dijo: «¿Pero ya estás pensando en otra y tu pobre hermana de por poco se queda en el trance?», y Tula replicó: «¿Y qué hacer? ¿Para qué se han casado, si no?»⁴⁵⁰. Para Tula, la única función del matrimonio es tener hijos.

Igual que dijo Raquel de la novela *Dos Madres*: «El matrimonio se instituyó, según nos enseñaron en el Catecismo, para casar, dar gracia a los casados y que críen hijos para el cielo... ¡Criar hijos para el cielo..., criar hijos para el cielo!»⁴⁵¹.

En algún sentido, el motivo de que la gente quiera tener hijos es para vivir en ellos, para transmitir su espíritu a ellos, incluso si los hijos no son biológicos. Como las dos protagonistas de *La tía Tula* y *Dos Madres*, Tula y Raquel, estaban obsesionadas por tener hijos, pero Tula quería conservar su virginidad y no quería casarse con ningún hombre y Raquel era una viuda estéril.

Tula, para conseguir lo que deseaba, obligó a Ramiro a casarse con Rosa. Ella dijo a Ramiro: «Tú te pusiste con ella en relaciones para hacerla tu mujer y madre de tus hijos...». Pero Ramiro todavía tenía dudas porque se había dado cuenta de que estaba atraído por Tula, y entonces dijo: «¡pero qué de prisa vas!...»; y Tula respondió: «Es que

⁴⁴⁸ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 713.

⁴⁴⁹ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 1063.

⁴⁵⁰ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 1055.

⁴⁵¹ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 978.

hay que ir de prisa, porque la vida es corta»⁴⁵². Al final, Ramiro se casó con Rosa, y, cuando ellos tuvieron hijos, Tula encargó a cuidar a estos hijos por Rosa.

Después de que murió Rosa, Tula se convirtió en la dueña de la familia y en la madre real de los hijos de Rosa. Cuando Tula una vez creyó observar en el hijo mayor inclinaciones ascéticas, acaso místicas, acudió alarmada al padre Álvarez. Le dijo Tula: «los juicios de Dios son claros. Y esto es oscuro. Quítele eso de la cabeza. ¡Él ha nacido para padre y yo para abuela!»⁴⁵³.

Al final, Tula consiguió su deseo, y su espíritu viviría siempre con la familia después de su muerte. Escribió Unmauno así:

¿Murió la tía Tula? No, sino que empezó a vivir en la familia, e irradiando de ella, con una nueva vida más entrañada y más vivífica, con la vida eterna de la familiaridad inmortal. Ahora era ya para sus hijos, sus sobrinos...La misma Manolita, su más hija y la más heredera de su espíritu, la depositaria de su tradición, no le llamaba sino la Tía.⁴⁵⁴

Vamos a ver otra mujer, Raquel, de la novela *Dos Madres*. Para conseguir lo que deseaba, obligó a su amante Juan a casarse con otra mujer elegida (Berta) por ella. Ella dijo a Juan: «Os casaréis, os darán gracia, mucha gracia, muchísima gracia, y criaréis por lo menos un hijo... para mí. Y yo le llevaré al cielo»⁴⁵⁵. Ella creía que el infierno estaba en el centro de un vientre estéril. Cuando Berta, la mujer de Juan, tuvo la hija, Raquel la llevó con ella.

Cuando Berta quería que Raquel le devolviera a su hija, Raquel dijo: «¿A mí Quelina? ¡Que es yo misma, yo...! ¿Que me entregue yo? ¿Que te entregue a mi Quelina, mi Raquel, para que hagas de ella otra tú, otra Berta Laperia, otra como vosotras las honradas esposas?»⁴⁵⁶. Obviamente, para Raquel, la hija será la heredera de su espíritu, su garantía de inmortalidad.

⁴⁵² Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 1051.

⁴⁵³ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 1097.

⁴⁵⁴ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 1107.

⁴⁵⁵ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 980.

⁴⁵⁶ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 996.

Y Don Fulgencio, de *Amor y Pedagogía*, también creía que la inmortalidad estaba en nuestros descendientes:

¿No heredamos de nuestros padres facciones, órganos, raza, especie? Pues lo heredamos todo; llevamos a nuestro padre dentro; sólo que sus más menguados rasgos, sus más personales peculiaridades están sumergidas en lo más hondo de nuestros abismos subconcientes...Y así, cuando entre los nietos de nuestros nietos surja el hombre-espíritu, cuando sea todo él conciencia, conciencia refleja su organismo todo, cuando la tenga de la vida de la última de sus células y del espíritu de ésta, entonces resucitarán en ellos sus padres y los padres de sus padres, resucitaremos todos en nuestros descendientes...⁴⁵⁷

Por eso Don Fulgencio dijo a Apolodoro que la forma más segura para transmitir el espíritu era tener hijos:

Los que no tenemos hijos nos reproducimos en nuestras obras, que son nuestros hijos; en cada una de ellas va nuestro espíritu todo y el que la recibe nos recibe por entero. ¿Y qué sé yo si al morirme y deshacerse mi cuerpo no se liberta alguna de mis células y convertida en ameba me propaga y propaga consigo mi conciencia?... pero...lo más seguro es tener hijos..., tener hijos...Ten hijos..., haz hijos, Apolodoro.⁴⁵⁸

En fin, ¿para qué la gente quiere tener hijos? Para perpetuarse en ellos, para inmortalizar su espíritu.

Sin embargo, Unamuno creía en «hombres que son fines en sí mismos, no sólo medios; hombres que han de ser lo que son y no otros». Para él, «es inhumano sacrificar una generación de hombres a la generación que le sigue, cuando no se tiene sentimiento del destino de los sacrificados. No de su memoria, no de sus nombres, sino de ellos mismos».⁴⁵⁹

⁴⁵⁷ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 385.

⁴⁵⁸ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 385.

⁴⁵⁹ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009,

Es decir, Unamuno creía que lo más importante era hacerse uno mismo, no era sacrificarse por los hijos:

Quitad la propia persistencia, y medita lo que os dicen. ¡Sacrificate por tus hijos! Y te sacrificarás por ellos, porque son tuyos, parte y prolongación de ti, y ellos a su vez se sacrificarán por los suyos, y estos por los de ellos, y así irá, sin término, un sacrificio estéril del que nadie se aprovecha.⁴⁶⁰

Para Unamuno, todo eso de que uno vive en sus hijos son vagas elucubraciones con que sólo se satisfacen los que padecen de estupidez afectiva: «La inmortalidad pura sin alguna especie de cuerpo o periespíritu, no es inmortalidad verdadera. Y en el fondo, el anhelo de prolongar esta vida, esta y no otra, esta de carne y de dolor, esta de que maldecimos a las veces tan solo porque se acaba»⁴⁶¹.

«Esta y no otra», mía y no de los hijos. Lo que Unamuno quería era la inmortalidad verdadera y completa, no una inmortalidad parcial: que alguna parte mía viva en otros cuerpos, o sea, en los hijos. El ansia de tener hijos ha surgido de las dudas y las desconfianzas en la inmortalidad del alma, igual que el ansia de tener fama. Para Unamuno, inmortalizarse en los hijos no es una buena solución de los conflictos.

I.3. El amor y la compasión

Para Unamuno, el amor es «la única medicina contra la muerte, siendo como es de ella hermana». A través del amado, el amor «busca con furia a través del amado, algo que está allende este»⁴⁶², y «en el amor y por él buscamos perpetuarnos»⁴⁶³.

pág. 287.

⁴⁶⁰ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 311.

⁴⁶¹ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 459.

⁴⁶² Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 381.

⁴⁶³ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 382.

Unamuno creía que no deberíamos reducir el amor, ni a lo puramente intelectual, ni a lo puramente volitivo. Para Unamuno, el amor «es en el fondo ni idea ni volición; es más bien deseo, sentimiento; es algo carnal hasta en el espíritu. Gracias al amor sentimos todo lo que de carne tiene el espíritu»⁴⁶⁴.

En el fondo, el deleite amoroso sexual o el espasmo genésico, «es una sensación de resurrección, de resucitar en otro, porque solo en otros podemos resucitar para perpetuarnos»⁴⁶⁵. Nos unimos a otro para partirnos, para dividirnos, para procrear una vida nueva.

Por ejemplo, en *la novela La tía Tula*, cuando Ramiro vio a su mujer Roza gozar, sufriendo al darle su primer hijo, comprendió: «cómo es el amor más fuerte que la vida y que la muerte y domina la discordia de éstas; cómo el amor hace morir a la vida y vivir la muerte; cómo él vivía ahora la muerte de su Rosa y se moría en su propia vida»⁴⁶⁶. Luego, al ver al niño dormido y sereno, con los labios en flor entreabiertos, vio al amor hecho carne que vive.

Es decir, «el amor hace morir a la vida y vivir la muerte» a través de procrear hijos. Este amor es una lucha, y ellos luchan, luchan por un tercero.

Y de hecho cada uno de los amantes busca su propia perpetuación mediante el otro. Entonces, Unamuno dijo: «Cada uno de los amantes es un instrumento de goce inmediatamente y de perpetuación mediatamente para el otro»⁴⁶⁷. Como Joaquín, de *Abel Sanchez (una historia de pasión)*, creía: «se casó conmigo...para salvar mi alma y así salvar la suya»⁴⁶⁸.

Para Unamuno, «El amor es hermano, hijo y a la vez padre de la muerte, que es su hermana, su madre hermana, su madre y su hija»⁴⁶⁹. El amor y la muerte se

⁴⁶⁴ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 381.

⁴⁶⁵ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 382.

⁴⁶⁶ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 1064.

⁴⁶⁷ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 382.

⁴⁶⁸ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 703.

⁴⁶⁹ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009,

complementan mutuamente. Y la muerte nos trae la eterna desesperación, pero en la hondura del amor, nos brotan la esperanza y el consuelo.

No sólo hay amor entre mujer y hombre, o sea, el amor carnal y primitivo, sino también otra forma de amor: el amor espiritual. Y este amor, «nace del dolor; nace de la muerte del amor carnal; nace también del compasivo sentimiento de protección»⁴⁷⁰. Como Unamuno dijo:

Los hombres solo se aman con amor espiritual cuando han sufrido juntos un mismo dolor, cuando araron durante algún tiempo la tierra pedregosa uncidos al mismo yugo de un dolor común. Entonces se conocieron y se sintieron, y se con-sintieron en su común miseria, se compadecieron y se amaron.⁴⁷¹

Así pues: «si a los cuerpos les une el goce, úneles a las almas la pena». Por ejemplo, Augusto, de *Niebla*, una vez dijo: «Gracias al amor siento al alma de bulto, la toco. Empieza a dolerme en su cogollo mismo el alma, gracias al amor, Orfeo. Y el alma misma, ¿qué es sino amor, sino dolor encarnado?»⁴⁷².

Y por el dolor común, los amantes se compadecen y se aman. Entonces, Unamuno llegó a la conclusión de que «Amar en espíritu es compadecer, quien más compadece más ama»⁴⁷³. Más específicamente, uno llega al fondo de su propia miseria, de su intensa desesperación por la muerte, y volviendo a pasar a compadecer; esto es, «a amar a todos sus semejantes y hermanos en aparentialidad, miserables sombras que desfilan de su nada a su nada»⁴⁷⁴.

pág. 383.

⁴⁷⁰ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 383.

⁴⁷¹ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, págs. 383-384.

⁴⁷² Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 578.

⁴⁷³ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 384.

⁴⁷⁴ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 386.

En varias novelas de Unamuno podemos encontrar la descripción de este amor espiritual, o sea, de la compasión.

En *La tía Tula*, la declaración y proposición de Ramiro produce congoja a Tula, y ella decide llevar esta congoja a su confesor. El Padre le dijo: «Muchas veces tiene que casarse una mujer con un hombre por compasión, por no dejarle solo, por salvarle, por salvar su alma...»⁴⁷⁵.

En *Abel Sanchez (una historia de pasión)*, cuando Joaquín confesó a su mujer Antonia su secreto más íntimo, esta le respondió: «-Estoy aquí yo, tu mujer, toda tuya y sólo tuya. Y ahora que sé del todo su secreto, soy más tuya que antes y te quiero más que nunca...»⁴⁷⁶. Porque Antonia compadece a su marido por su sufrimiento: «quien más compadece más ama».

En *Dos Madres*, Berta sintió que se le encendió en el pecho una devoradora compasión de su hombre, Juan. Unamuno describió: «Tomábale en sus brazos flacos como para ampararle de algún enemigo oculto, de algún terrible peligro...Y como una de estas veces la esposa madre gimiese “-¡Hijo mío! ¡Hijo mío...! ¡Hijo mío...”»⁴⁷⁷. Así, podemos entender por qué Unamuno creía que el amor también nació del compasivo sentimiento de protección y por qué él dijo: «Y el amor maternal, ¿qué es, sino compasión al débil, al desvalido, al pobre niño inerme que necesita de la leche y del regazo de la madre? Y en la mujer todo amor es maternal»⁴⁷⁸.

También en *Abel Sanchez (una historia de pasión)*, Joaquín dio un discurso en el banquete de Abel, sobre su dibujo de Caín. Dijo:

¡Pobre Caín! Nuestro Abel Sánchez admira a Caín como Milton admiraba a Satán, está enamorado de su Caín como Milton lo estuvo de su Satán, porque admirar es amar y amar es compadecer... Nuestro Abel nos hace comprender la culpa de Caín, porque hubo culpa, y

⁴⁷⁵ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 1079

⁴⁷⁶ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 707.

⁴⁷⁷ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 995.

⁴⁷⁸ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 384.

compadecerle y amarle...⁴⁷⁹

Así, por la boca de diferentes personajes de las novelas, hemos visto que, para Unamuno, la compasión es la esencia del amor espiritual humano. Además, Unamuno creía que este amor espiritual nos hacía intuir un mundo libre:

La fuerza de ese pobre amor sufriente bajo el yugo del Destino les hace intuir otro mundo en que no hay más ley que la libertad del amor, otro mundo en que no hay barreras porque no hay carne. Porque nada nos penetra más de la esperanza y la fe en otro mundo que la imposibilidad de que un amor nuestro fructifique de veras en este mundo de carne y de apariencias.⁴⁸⁰

En opinión de Unamuno, el amor personaliza todo cuanto ama, todo cuanto compadece, incluso la conciencia del Universo:

Cuando el amor es tan grande y tan vivo, y tan fuerte y desbordante que lo ama todo, entonces lo personaliza todo y descubre que el total Todo, que el Universo es Persona también, que tiene una Conciencia, Conciencia que a su vez sufre, compadece y ama...Y a esta Conciencia del Universo, que el amor descubre personalizando cuanto ama, es lo que llamamos Dios. Y así el alma compadece a Dios y se siente por Él compadecida, le ama y se siente por Él amada, abrigando su miseria en el seno de la miseria eterna e infinita, que es al eternizarse e infinitarse la felicidad suprema misma.⁴⁸¹

En otras palabras, en el amor y en la compasión, hemos descubierto el todo, la conciencia del Universo: «la compasión nos revela la semejanza del universo todo con nosotros, que es humano, y nos hace descubrir en él a nuestro Padre»⁴⁸². Dios es, pues,

⁴⁷⁹ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 716.

⁴⁸⁰ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 384.

⁴⁸¹ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 387.

⁴⁸² Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009,

«la personalización del Todo, es la Conciencia eterna e infinita del Universo»⁴⁸³. Y el amor nos hace personalizar al todo de que formamos parte, y el amor nos hace personalizar al todo para salvarnos de la nada. Al final, en el amor se revela la eternidad, la inmortalidad.

I.4. La fe y Dios

De hecho, el problema más fundamental para el hombre, el que es la raíz de todos los conflictos, es la finalidad humana después de la muerte. Así dijo Unamuno: «Y podría decirse que el problema sentimental se reduce a si hay un Dios, una finalidad humana al Universo»⁴⁸⁴. Entonces, ¿hay un Dios o no? ¿Cuál es nuestra finalidad en la vida? Son preguntas fundamentales para solucionar los conflictos interiores.

Para Unamuno, sí hay un Dios, pero este Dios no es un Dios innato, sino un Dios creado por el deseo del hombre. Él creía que nuestro anhelo de inmortalidad había creado a Dios; como dijo: «Es el furioso anhelo de dar finalidad al Universo...lo que nos ha llevado a creer en Dios, a querer que haya Dios...a crear a Dios, en una palabra. ¡A crearle, sí!»⁴⁸⁵. Y «La creencia en un Dios personal y espiritual se basa en la creencia en nuestra propia personalidad y espiritualidad», porque «anhelamos que nuestra conciencia pueda vivir y ser independientemente del cuerpo»⁴⁸⁶.

Unamuno creía que creemos en Dios porque esperamos que haya un Dios para creer: «No es que esperamos porque creemos, sino más bien que creemos porque esperamos. Es la esperanza en Dios, esto es, el ardiente anhelo de que haya un Dios que garantice la eternidad de la conciencia lo que nos lleva a creer en Él»⁴⁸⁷.

pág. 395.

⁴⁸³ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 387.

⁴⁸⁴ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 457.

⁴⁸⁵ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 399.

⁴⁸⁶ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 395.

⁴⁸⁷ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009,

Por lo demás, Unamuno creía que, en realidad, la fe es una voluntad, es el poder creador: «aunque decimos que la fe es cosa de la voluntad, mejor sería acaso decir que es la voluntad misma, la voluntad de no morir, o más bien otra potencia anímica distinta de la inteligencia, de la voluntad y del sentimiento... La fe es el poder creador del hombre»⁴⁸⁸. Además, él creía: «La fe se alimenta del ideal y sólo del ideal, pero de un ideal real, concreto, viviente, encarnado, y a la vez inasequible; la fe busca lo imposible, lo absoluto, lo infinito y lo eterno: la vida plena»⁴⁸⁹.

Obviamente, Unamuno intentó demostrar que Dios surgía de nuestra esperanza, anhelo y voluntad de perpetuarnos.

Pero no significa que Dios está creado completamente de una sola vez, sino que está creándose constantemente en nuestra creencia continua en él: «Y la fe en Dios consiste en crear a Dios, y como es Dios el que nos da la fe en Él, es Dios el que se está creando a sí mismo de continuo en nosotros»⁴⁹⁰.

Para Unamuno, creer en Dios es amarle, porque la fe en Dios nace del amor a Dios, y se crea Dios a sí mismo en nosotros por la compasión, por el amor. Entonces, «Crear en Dios es amarle y temerle con amor, y se empieza por amarle aun antes de conocerle, y amándole es como se acaba por verle y descubrirle en todo»⁴⁹¹.

Por el contrario, la razón nos aparta de Dios; por eso, para conocer y llegar a Dios, deberíamos poner la razón a un lado para que no mate a Dios:

Y es que al Dios vivo, al Dios humano, no se llega por camino de razón, sino por camino de amor y de sufrimiento. La razón nos aparta más bien de Él. No es posible conocerle para luego amarle; hay que empezar por amarle, por anhelarle, por tener hambre de Él, antes de conocerle.

pág. 423.

⁴⁸⁸ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 428.

⁴⁸⁹ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo I Paisajes y Ensayos, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 963.

⁴⁹⁰ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 428.

⁴⁹¹ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 428.

El conocimiento de Dios procede del amor a Dios, y es un conocimiento que poco o nada tiene de racional. Porque Dios es indefinible. Querer definir a Dios, es pretender limitarlo en nuestra mente; es decir, matarlo. En cuanto tratamos de definirlo, nos surge la nada.⁴⁹²

No sólo la razón, para Unamuno también la ciencia sin amor nos aparta de Dios, y el amor, aun sin ciencia y acaso mejor sin ella, nos lleva a Dios.

En una palabra, Dios surge de nuestro anhelo, deseo y voluntad de ser inmortales, y en nuestra creencia en Dios, Dios se crea a sí mismo. La forma de conocer y llegar al Dios vivo es amarle y anhelarle, y con la razón sólo podemos tener un Dios muerto. Dios nos asegura la inmortalidad de nuestra conciencia o alma; entonces, para Unamuno, creer en Dios era la posible solución para el conflicto entre la muerte y la inmortalidad.

En los protagonistas de las novelas de Unamuno, también podemos ver su pensamiento sobre la creencia.

En *Abel Sanchez*, hay una conversación entre Abel y Joaquín sobre la fe. Abel preguntó a Joaquín: «-Pero... ¿crees de veras?». Joaquín contestó: «-Necesito creer». Abel dijo: «-Eso es otra cosa. Pero, ¿crees?». Al final Joaquín dijo: «-Ya te he dicho que necesito creer, y no me preguntes más»⁴⁹³. Es decir, a veces, no es que tengamos que creer en Dios, sino que necesitamos creer en Él.

Y la mujer de Joaquín, Antonia, le dijo una vez: «-Eso creerás tú, pero a mí me ha explicado el padre cómo vosotros, los hombres de ciencia, creéis no creer, pero creéis»⁴⁹⁴. Para Unamuno, el anhelo de inmortalidad es nuestra esencia y nuestro instinto. Entonces, cuando los hombres de ciencia dicen que no tienen creencia, en realidad se, están engañando a ellos mismos.

En *San Manuel Bueno, Mártir*, se revela más el pensamiento religioso de Unamuno. Cuando estaba muriendo la madre de Lázaro y Angela, Don Manuel le dijo:

⁴⁹² Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, págs. 408-409.

⁴⁹³ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 720.

⁴⁹⁴ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 718.

«-Usted no se va, usted se queda. Su cuerpo aquí, en esta tierra, y su alma también aquí, en esta casa, viendo y oyendo a sus hijos, aunque éstos ni le vean ni le oigan». Y la madre dijo: «-Pero yo, padre, voy a ver a Dios». Don Manuel le contestó: «-Dios, hija mía, está aquí como en todas partes, y le verá usted desde aquí, desde aquí. Y a todos nosotros en Él, y a Él con nosotros». Y dijo a Ángela: «-El contento con que tu madre se muera sería su eterna vida»; y dijo a Lázaro: «-Su cielo es seguir viéndote, y ahora es cuando hay que salvarla. Dile que rezarás por ella»⁴⁹⁵.

Es decir, Dios es creado por nuestro deseo, nuestra imaginación. Creer en Dios es crearlo. Don Manuel ha creado a Dios según el deseo de su pueblo.

Para San Manuel, la verdad no ayuda nada al hombre a reducir el miedo a la muerte, pero la religión sí. Como él dijo a Lázaro:

¿La verdad? La verdad, Lázaro, es acaso algo terrible, algo intolerable, algo mortal; la gente sencilla no podría vivir con ella...Yo estoy para hacer vivir a las almas de mis feligreses, para hacerles felices, para hacerles que sueñen inmortales y no para matarles. Lo que aquí sentido, y con la verdad, con mi verdad, no vivirían. Que vivan. Y esto hace la Iglesia, hacerles vivir. ¿Religión verdadera? Todas las religiones son verdaderas, en cuanto les consuelan de haber tenido que nacer para morir.⁴⁹⁶

San Manuel creía que la creencia misma podía consolar al hombre, no importaba en que creyéramos: «-¡Déjalos! ¡Es tan difícil hacerles comprender dónde acaba la creencia ortodoxa y dónde empieza la superstición! Y más para nosotros. Déjalos, pues, mientras se consuelen. Vale más que lo crean todo, aun cosas contradictorias entre sí, a no que no crean nada»⁴⁹⁷.

Para San Manuel, la religión no es para resolver los conflictos económicos o políticos de este mundo que Dios entregó a las disputas de los hombres, sino para

⁴⁹⁵ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, págs. 1139-1140.

⁴⁹⁶ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 1142.

⁴⁹⁷ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 1145.

consolar al hombre y hacerle sentir que la vida tiene una finalidad. No importa qué tipo de sociedad es, no importa que uno sea rico o pobre: nadie puede escapar de la muerte, todos necesitamos alguna ilusión o algún consuelo de ser inmortal, incluso si sólo es un sueño. Así, San Manuel dijo: «-Ya sé que uno de esos caudillos de la que llaman la revolución social ha dicho que la religión es el opio del pueblo. Opio...Opio...Opio, sí. Démosle opio, y que duerma y que sueñe»⁴⁹⁸. Para un niño, creer no es más que soñar, y para un pueblo también.

Después de entender el pensamiento de San Manuel, Lázaro dijo a su hermana Ángela que había dos clases de hombres peligrosos y nocivos:

Los que, convencidos de la vida de ultratumba, de la resurrección de la carne, atormentaban, como inquisidores que son, a los demás para que, despreciando esta vida como transitoria, se ganen la otra, y los que no creyendo más en este...Pero no creyendo más que en este mundo esperan no sé qué sociedad futura y se esfuerzan en negarle al pueblo el consuelo de creer en otro...⁴⁹⁹

Para Lázaro, Don Manuel sólo cree en este mundo, pero da al pueblo la fe en el consuelo de la vida, la fe en el contento de la vida y la ilusión de la vida. Pero, para Ángela, su comportamiento de dar fe al pueblo es la fe misma. Por eso, al final de la novela, Ángela creía que «Don Manuel Bueno, que mi San Manuel y que mi hermano Lázaro se murieron creyendo no creer lo que más nos interesa, pero sin creer creerlo, creyéndolo en una desolación activa y resignada»⁵⁰⁰.

Es decir, tener fe o creer en Dios es desear y anhelar la inmortalidad: no hace falta la prueba de ella. La creencia misma ya nos da la finalidad de la vida y el motivo de vivir. Como el Fulgencio de la novela *Amor y Pedagogía* dijo a Apolodoro: «quiero pensar que somos ideas divinas, porque necesito a Dios, Apolodoro, necesito a Dios,

⁴⁹⁸ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 1146.

⁴⁹⁹ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 1150.

⁵⁰⁰ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 1152.

necesito a Dios para hacerme inmortal... Vivir, vivir, vivir...»⁵⁰¹.

En la novela *Niebla*, el protagonista, Augusto, duda de si la vida es real o sólo el sueño de Dios y la religión sería un modo de adormecer a Dios para que podamos seguir viviendo en su sueño:

Todo esto que me pasa y que les pasa a los que me rodean, ¿es realidad o es ficción? ¿No es acaso todo esto un sueño de Dios o de quien sea, que se desvanecerá en cuanto El despierte, y por eso le rezamos y elevamos a El cánticos e himnos, para adormecerle, para acunar su sueño? ¿No es acaso la liturgia toda de todas las religiones un modo de brezar el sueño de Dios y que no despierte y deje de soñarnos?»⁵⁰²

En resumen, la fe de que habló Unamuno no tiene nada que ver con la fe entendida como gracia divina. Es una activa confianza desesperada en la potencia de la imaginación, una necesidad de la imaginación del hombre, lo que nuestro sentimiento necesita: ante todo, un deseo de perdurabilidad, de inmortalidad. Esta potencia de la imaginación es la convicción metafísica fundamental de Unamuno: la de producir la realidad con sólo quererlo, la de la fe que crea su objeto. Entonces, al final, en nuestro deseo y anhelo se crea un Dios vivo para salvar nuestra conciencia, para que nuestra conciencia sea inmortal. Como él escribió en la poesía *Vencido*:

«A quien Dios vence, temo...»

—¿Qué temes, hombre flaco,

no ya vencido, yerto?

Dios a quien vence mete

por su mano en el seno

de la eterna victoria;

levántate, ¡luchamos!—

«Levántate, me dices,

⁵⁰¹ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 385.

⁵⁰² Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 616.

¡levántate!... ¡No puedo!»
—*¿Poder? ¡Pide a Dios fuerzas!»*—
«¿Contra Dios?»
—*¡Por supuesto!*
Él te dara las armas
del combate supremo
Pues para conquistarnos
Quiere que le asaltemos—. ⁵⁰³

I.5. Aceptar los conflictos como tales

Para Unamuno, la certeza absoluta, no importa que sea de la muerte o de la inmortalidad, no existe:

La certeza absoluta completa, de que la muerte es un completo y definitivo e irrevocable anonadamiento de la conciencia personal... o la certeza absoluta, completa, de que nuestra conciencia personal se prolonga más allá de la muerte en estas o las otras condiciones haciendo sobre todo entrar en ello la extraña y adventicia añadidura del premio o del castigo eternos, ambas certezas nos harían igualmente imposible la vida.⁵⁰⁴

La incertidumbre y la duda del tipo «¿y si hay?» y el «¿y si no hay?» son las bases de nuestra vida íntima y la base de nuestra fe. En *Niebla*, dice: «Y es la duda lo que de la fe y del conocimiento, que son algo estático, quieto, muerto, hace pensamiento, que es dinámico, inquieto, vivo»⁵⁰⁵. También dijo Unamuno: «Nuestro Señor Don Quijote es el ejemplar del vitalista cuya fe se basa en incertidumbre, y sancho lo es del racionalista que duda de su razón»⁵⁰⁶.

⁵⁰³ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, IV Poesía, Fundación Josea Antonio de Castro, Madrid, 1999, pág. 196.

⁵⁰⁴ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 370.

⁵⁰⁵ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 649.

⁵⁰⁶ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009,

Por lo demás, creía que «el escepticismo vital viene del choque entre la razón y el deseo. Y de este choque, de este abrazo entre la desesperación y el escepticismo, nace la santa, la dulce, la salvadora incertidumbre, nuestro supremo consuelo»⁵⁰⁷.

Así pues, Unamuno no podía creer a los que aseguran que nunca, «ni en un parpadeo el más fugaz, ni en las horas de mayor soledad y tribulación» les había aflorado a la conciencia ese rumor de la incertidumbre. Entonces, Unamuno dijo:

No comprendo a los hombres que me dicen que nunca les atormentó la perspectiva del allende la muerte, ni el anonadamiento propio les inquieta; y por mi parte no quiero poner paz entre mi corazón y mi cabeza, entre mi fe y mi razón; quiero más bien que se peleen entre sí.⁵⁰⁸

A pesar de que la creencia es una manera de solucionar los conflictos entre la cabeza y el corazón, la razón y el sentimiento, la muerte y la inmortalidad, para Unamuno el conflicto se puede reducir, pero no puede desaparecer. Por eso, lo único que podemos hacer, o lo primero que tenemos que hacer, es aceptar el conflicto como tal y vivir de él.

Por ejemplo, entre la razón y el sentimiento, ni «la posición de los que quieren hacer verdad racional y lógica del consuelo», ni «la posición de los que querrían hacer de la verdad racional consuelo y motivo de vida» nos satisface: «La una riñe con nuestra razón, la otra con nuestro sentimiento. La paz entre estas dos potencias se hace imposible, y hay que vivir de su guerra»⁵⁰⁹.

Ocurre que «Razón y fe son dos enemigos que no pueden sostenerse el uno sin el otro...Tienen que apoyarse uno en otro y asociarse. Pero asociarse en lucha, ya que la lucha es un modo de asociación»⁵¹⁰.

pág. 372.

⁵⁰⁷ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 370.

⁵⁰⁸ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, págs. 370-371.

⁵⁰⁹ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 360.

⁵¹⁰ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009,

Entre la razón y la vida:

Toda posición de acuerdo y armonía persistentes entre la razón y la vida, entre la filosofía y la religión, se hace imposible. La trágica historia del pensamiento humano no es sino la de una lucha entre la razón y la vida, aquella empeñada en racionalizar a esta haciéndola que se resigne a lo inevitable, a la mortalidad; y esta, la vida, empeñada en vitalizar a la razón obligándola a que sirva de apoyo a sus anhelos vitales.⁵¹¹

Por tanto: «no quiere renunciar a la vida y no quiere tampoco renunciar a la razón, y tiene que vivir y obrar entre esas dos muelas contrarias que nos trituran el alma»⁵¹². Y, al final, Unamuno concluyó: «hemos llegado al fondo del abismo al irreconciliable conflicto entre la razón y el sentimiento vital. Y llegado aquí os he dicho que hay que aceptar el conflicto como tal y vivir de él»⁵¹³.

I.6. Resumen

En este capítulo, hemos hablado de las diferentes soluciones de Unamuno para el conflicto entre la muerte y la inmortalidad, tales como la fama, tener hijos, el amor y la compasión, la fe, etc. Entre estas posibles soluciones, la fama o tener hijos no son las maneras que pueden lograr la verdadera inmortalidad, porque el nombre, el pensamiento, las obras no representan la conciencia completa de una persona y la inmortalidad que Unamuno quiere es una inmortalidad del *yo* completo: ni en otro cuerpo, ni de una parte de *yo*, sino la inmortalidad de la conciencia completa.

Por tanto, el Todo, el Universo, Dios se revela y se crea en el amor y en la compasión. Creer en Dios es permitir que Dios nos asegure la inmortalidad de nuestra

pág. 364.

⁵¹¹ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 367.

⁵¹² Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 380.

⁵¹³ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 375.

conciencia o del alma. A través del amor y la fe se consigue una inmortalidad verdadera. Pero esta creencia en la inmortalidad se basa en la incertidumbre, en los conflictos interiores, por lo que la fe no puede resolver el conflicto entre la muerte y la inmortalidad: sólo puede mitigarlo.

Así que, en realidad, Unamuno no ha encontrado la solución al conflicto, y cree que el conflicto es algo inherente de la vida: sólo podemos aceptarlo como tal y vivir en él.

Capítulo II. De la filosofía clásica china

Aunque en el periodo de las Primaveras y Otoños y en el periodo de los Reinos Combatientes surgieron Cien Escuelas de Pensamiento, la que ha tenido más influencia en la cultura china, sin duda, es el Confucianismo. A partir de Confucio, la filosofía china empezó el camino que toma la ética en sustitución de la religión. Feng Youlan dijo: «La filosofía china enfoca en el social, no el universo; en las vidas diarias, no infierno y el paraíso; en la promoción humana, no en la otra vida»⁵¹⁴.

Y Mencio señaló: «Con el compás y la escuadra se hacen círculos y cuadrados más perfectos. Los antiguos sabios son los que llevaron al máximo la práctica de los deberes mutuos»⁵¹⁵. Es decir, los sabios son las personas perfectas en las virtudes. Los santos chinos, ni son superiores, ni son personas que no se preocupan de los asuntos seculares. La personalidad ideal de un santo es ser sabio por dentro y ser rey por fuera. Ser sabio por dentro trata de la cultivación propia de las virtudes; ser rey por fuera trata de la contribución a la sociedad.

II.1. El Confucianismo: *ren* y *yi*

⁵¹⁴ Youlan, Feng (冯友兰), *Espíritu de la filosofía china (中国哲学的精神)*, Editorial de la cultura internacional (国际文化出版社), Beijing, 1998, p. 17. Traducido del chino al español por Lin Zhao.

⁵¹⁵ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 283. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

Antes de hablar de cómo se soluciona el conflicto con *ren*, tenemos que saber qué es *ren*. En las traducciones al español, normalmente se dice que *ren* es *amor*, *bondad*, *humanidad*, *benevolencia*, etc. En Analectas, Confucio definió la palabra «*ren* (仁)» desde diferentes perspectivas: una destacada es qué virtudes contiene *ren*; otra, qué conductas pertenecen a *ren*.

Zizhang preguntó a Confucio acerca de la benevolencia. Él le respondió:

Si eres capaz de poner en práctica cinco cosas, serás considerado benevolente en todo el ancho espacio bajo el Cielo: cortesía, generosidad, sinceridad, diligencia y amabilidad. Si eres cortés no te insultarán, si eres generoso te ganarán a todos, si eres sincero los demás te darán su confianza, si eres diligente conseguirás muchas cosas y si eres amable tendrás lo que hace falta para dar encargos a las demás personas.⁵¹⁶

Pues *ren* contiene cinco virtudes, que son: cortesía, generosidad, sinceridad, diligencia y amabilidad.

Y sobre cómo llegar a ser un hombre que posee *ren*, Confucio dijo: «El hombre que posee las virtudes humanitarias en su más alto grado, al querer afirmarse él mismo, afirma a los demás y, al querer ensancharse él mismo, ensancha a los demás»⁵¹⁷. Obviamente, el punto de partida de *ren* es uno mismo: que de nuestro bien se engendra el deseo de ayudar a los demás.

Sobre las conductas de *ren*, Confucio dijo: «El autodomínio y la insistencia en los ritos son lo que tendrán como resultado la benevolencia... No mires ni oigas nada que vaya contra las buenas formas, no hables de nada ni hagas nada que no sea correcto»⁵¹⁸. En este pasaje, *ren* es dominar las acciones para llevar a cabo los ritos.

Y cuando Confucio contestó a la pregunta de Zhonggong, sobre en qué consistía

⁵¹⁶ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, págs.190-191. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

⁵¹⁷ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág.105. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

⁵¹⁸ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág.143. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

ren, dijo:

Cuando salgas de tu casa, te comportas con todos como si fueran importantes personajes; en dar órdenes a los inferiores como si se fuese a celebrar un gran sacrificio; en no hacer a otros lo que no quieras que te hagan a ti y en no dar lugar a murmuración alguna contra ti ni en la familia ni en el país.⁵¹⁹

Aquí, *ren* se trata de la actitud que debemos tener hacia los demás. Además, Confucio dijo: «El hombre benevolente es cuidadoso con sus palabras»⁵²⁰. La buena actitud y la prudente forma de hablar son cosas importantes para cumplir *ren*.

Por eso, cuando Fan Chi preguntó acerca de *ren*, Confucio respondió: «consiste en ser cortés aun estando en privado, respetuoso en la administración de los negocios y leal en la relación con los demás hombres»⁵²¹.

Otra vez, Fan Chi hizo a Confucio la misma pregunta. Él le contestó: «La benevolencia consiste en amar a los hombres»⁵²². Lo que llamó Confucio «amar a los hombres» significa ayudar a los hombres a hacer las cosas buenas.

En una palabra, *ren* incluye los siguientes contenidos: primero, *ren* no sólo es una mezcla de virtudes, sino también las normas de comportamiento; segundo, el punto de partida de *ren* es uno mismo, es decir, tomar en uno mismo el ejemplo de lo que se debe hacer respecto a los demás; tercero, uno no sólo debe cultivarse a sí mismo para ser un hombre de *ren*, sino que también debe ayudar a los demás a mejorar sus virtudes.

En opinión de Confucio, el valor de la vida se halla en la búsqueda de *ren*. Si uno lleva a cabo *ren*, puede obtener la alegría suprema; si uno no actúa según *ren*, incluso si su vida es larga, no tiene sentido. Si uno sacrifica su vida para defender el *ren*,

⁵¹⁹ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág.143. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

⁵²⁰ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 144. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

⁵²¹ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 156. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

⁵²² Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 149. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

su espíritu puede ser inmortal.

Ser benevolente tiene ventajas. Confucio dijo: «si la voluntad está puesta en la benevolencia, nunca se causará mal alguno»⁵²³. También: «los benevolentes carecen de ansiedad»⁵²⁴.

Si una persona sigue practicando *ren*, puede llegar a ser un santo. Así pues, cuando Zigong preguntó: «Qué os parecería quien prodigara gracias al pueblo y favores a las multitudes? ¿podría decirse que posee humanidad?», Confucio respondió: «¡Qué va a ser humanidad! ¡Sería un santo!»⁵²⁵.

No ser benevolente tiene desventajas, como Confucio dijo: «Los que no tienen sentimiento de benevolencia hacia los demás no podrán aguantar largo tiempo ni una situación de escasez, ni una situación de felicidad»⁵²⁶.

Ren es tan importante que incluso ante una situación muy difícil no se puede abandonar. Confucio dijo: «Si un hombre superior se aparta de las virtudes humanitarias, ¿cómo podrá cumplir con lo que este nombre le obliga. El hombre superior no las abandona ni siquiera el tiempo de una comida, ni acuciado por la emergencia o abrumado por la adversidad»⁵²⁷.

Y ante la muerte, un hombre superior tampoco se aparta de *ren*: «El letrado de voluntad firme y, en general, el hombre virtuoso no buscan conservar la vida si ello supone un daño para la virtud. Hay casos en los que la muerte física es la última perfección de la virtud cívica»⁵²⁸.

Para Confucio, también hay otro concepto muy importante: «yi (义)». *Yi* es

⁵²³ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 86. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

⁵²⁴ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 127. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

⁵²⁵ Confucio (Maestro Kong), *Lun Yu*, Editorial Kairós, S.A., Barcelona, 2009, pág. 60. Traducción de Anne-Hélène Suárez.

⁵²⁶ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 85. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

⁵²⁷ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 86. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

⁵²⁸ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 175. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

traducido al español como *acción correcta, justicia, rectitud*. Es decir, uno no debería hacer las cosas según su propio interés, sino según la norma justa. Confucio dijo: «El hombre superior no se pone a favor ni en contra de nada en el mundo, sino que sigue lo que es justo»⁵²⁹. Y «el hombre superior está centrado en la justicia»⁵³⁰. Por lo contrario, Confucio creía que ver la justicia y no hacerla era un acto de cobardía.

Por eso *yi* también es el criterio de los comportamientos. Seguir el *yi* es igual que seguir el *ren*. *Yi* y *ren* no son virtudes yuxtapuestas, porque *yi* es una parte de *ren*.

Mencio desalloró el pensamiento de Confucio: no sólo consideró *ren* como el primer principio, sino que también prestó mucha atención a *yi*. Para Confucio, *ren* es el concepto central, mientras que para Mencio *ren* y *yi* ambos son conceptos centrales.

Para Mencio, *ren* «es la característica propia del hombre, es la doctrina y el camino de su conducta»⁵³¹.

Mencio creía que la compasión era el brote de *ren*: «Todos los hombres tienen un corazón incapaz de soportar los sufrimientos de los otros...El sentimiento de compasión está en la base del *ren*»⁵³². Además, él dijo: «A todos los hombres les resultan insostenibles algunas cosas; si consiguieran extender este sentimiento a lo malo que son capaces de soportar, tendrían la virtud de benevolencia»⁵³³.

Mencio también creía que toda la gente tiene amor, amar a los amados y amar a los no amados: eso es *ren*. Como Mencio dijo: «Los que la (benevolencia) poseen la practican primero con los que aman y después con los que no aman; los que no la poseen son crueles primero con los que no aman y después con los que aman»⁵³⁴.

⁵²⁹ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 87. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

⁵³⁰ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 88. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

⁵³¹ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 371. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

⁵³² Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 245. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

⁵³³ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 376. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

⁵³⁴ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 367. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

En otras palabras, *ren* es el desarrollo de la compasión, la ampliación del amor. Como Mencio dijo: «El hombre superior quiere a sus padres con afecto especial y ama a los demás hombres con la benevolencia que se les debe, estima a los hombres con esta peculiar benevolencia y quiere a las otras criaturas»⁵³⁵. Es decir, desde el amor a los padres se extiende a todas las criaturas.

La forma de seguir *ren* es perdonar a los demás. Como Mencio dijo: «El que obra con fuerte sentimiento de perdón no puede estar más próximo de la virtud de benevolencia, si es esto lo que busca»⁵³⁶.

Mencio subrayó la importancia de perseguir *ren*: «Si no orienta la voluntad hacia la benevolencia, se acaba por caer en desastres y desgracias y precipitarse en la muerte y la destrucción»⁵³⁷.

En su opinión, el primer principio es *ren*, el segundo es *yi*. *Ren* y *yi* son dos criterios de comportamiento.

Sobre la relación entre *ren* y *yi*, Mencio dijo: «La benevolencia es la tranquila morada del hombre, la justicia es su recto camino»⁵³⁸. También: «la benevolencia es la mente del hombre, la rectitud es su camino»⁵³⁹.

Por tanto, cuando Confucio habló de *ren*, enfatizó que *ren* era el criterio de los comportamientos. Cuando Mencio hablaba de *ren*, indicó que era una actitud interior, mientras que *yi* es el criterio de los comportamientos.

Si hubiera conflicto entre la vida y *yi*, Mencio creía que deberíamos elegir el *yi*: «Me gusta mucho la vida y también me gusta mucho la rectitud, pero si tuviera que elegir entre ambas cosas, dejaría la vida y me quedaría con la rectitud»⁵⁴⁰.

⁵³⁵ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 367. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

⁵³⁶ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 354. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

⁵³⁷ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 287. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

⁵³⁸ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 287. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

⁵³⁹ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 336. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

⁵⁴⁰ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 336. Traducción de Joaquín

Igual que Confucio, Mencio también creía que si uno podía practicar *ren* y *yi* como naturaleza propia, al final uno podía llegar a ser sabio o hombre espiritual:

Un hombre al que se puede amar es lo que se dice un hombre bueno. El que tiene en sí mismo todas las bondades es al que yo llamo un hombre sincero. El que llena su práctica de bondad es al que dijo un hombre bello. El que despliega con brillantez su práctica de la bondad es al que yo llamo un gran hombre. El gran hombre que transforma lo que le rodea es al que yo llamo sabio. El sabio al que no podemos comprender con nuestros entendimientos es al que yo llamo un hombre espiritual.⁵⁴¹

Por lo demás, practicar *ren* y *yi* hasta el estado más alto, produce una vasta energía vital. Gongsun Chou dijo: «Osaré preguntar al maestro: ¿en qué es a los que se llama vasta energía vital?». Mencio respondió:

Esto es la energía vital: es enormemente grande y fuerte, si se cultiva rectamente y no se la daña, llena todo el espacio entre el Cielo y la Tierra. La energía vital se conjuga con la rectitud moral y la ley del Cielo...La acumulación de rectitud moral produce energía, pero la rectitud no debe interrumpirse para poder captarla.⁵⁴²

En resumen, no importa *ren* de Confucio o *ren* y *yi* de Mencio: lo que el Confucianismo propuso era un supremo valor moral de la vida. Al seguir este supremo valor, uno no tendrá ni miedo de la muerte, ni inquietudes, ni enemigos, y vivirá contento y alegre. Por lo demás, si uno puede llegar a ser un santo o sabio, su espíritu va a iluminar en la historia como lo hace una estrella en el cielo.

II.2. Amor universal del Mohísmo

Pérez Arroyo.

⁵⁴¹ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág.3 74. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

⁵⁴² Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 240. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

Para el Mohísmo, el amor universal es el valor supremo de la vida. Mo Zi también habla de *ren*, pero desde una perspectiva del «beneficio». «Beneficio» es el concepto central de la doctrina de Mo Zi, pero no es beneficio propio, sino beneficio de todos los hombres; o sea, un interés común. Todas las ideas de Mo Zi se basan en el interés común del pueblo.

Mo Zi dijo: «The way in which the *ren* man conducts affairs must be to promote the benefits of the world and eliminate its harms, and in this way to conduct his affairs»⁵⁴³. Por eso, el hombre benevolente es el que puede promover los beneficios y eliminar los daños del pueblo.

Por lo demás, Mo Zi habló de *yi* también, y creía que *yi* es lo más valioso: «Of the ten thousand things, there is none more valuable than *yi*»⁵⁴⁴.

Igual que de *ren*, Mo Zi habló de *yi*, de la perspectiva del beneficio, y creía que lo que beneficia al pueblo es justo, y que lo que no beneficia al pueblo no es justo. Mo Zi apreció el *yi* porque podía beneficiar al pueblo:

Now if *yi* is used in governing the country, the people will certainly be numerous, the government will certainly be well ordered and the nation will certainly be at peace. What is said to be valued as an excellent treasure is what can benefit the people, and *yi* can benefit people. Therefore, I say that *yi* is the world's excellent treasure.⁵⁴⁵

La esencia de *ren* y *yi* es precisamente el amor universal, porque el amor universal beneficia más a todos. El amor universal es amar a todos sin diferencia de clases, sin diferencia de la distancia, y es un amor indiferenciado. Es decir, no hay diferencia entre yo y el prójimo, y amar al prójimo es igual a amarme a mí mismo. Para Mo Zi, el amor universal es la norma suprema de las acciones.

⁵⁴³ Mo Zi, *The Book of Master Mo*, Published by the Penguin Group, England, 2013, pág. 76. Translated by Ian Johnston.

⁵⁴⁴ Mo Zi, *The Book of Master Mo*, Published by the Penguin Group, England, 2013, pág. 310. Translated by Ian Johnston.

⁵⁴⁵ Mo Zi, *The Book of Master Mo*, Published by the Penguin Group, England, 2013, pág. 304. Translated by Ian Johnston.

Mo Zi creía que el país se encontraba en estado caótico porque los hombres no se amaban mutuamente: «Within the world, in all cases, the reason why calamity, usurpation, resentment and hatred arise is because mutual love does not exist»⁵⁴⁶.

Y ¿cómo cambiar la situación caótica? Mo Zi creía que por los métodos del amor universal y el intercambio de beneficio:

People would view other's states as they view their own states; they would view other's households as they view their own households; they would view other people as they view themselves. As a result, the feudal lords would love one another and there would be no savage battles. Heads of households would love one another and would not usurp one another. Individual people would love one another and would not injure one another...If the people of the world all loved one another, the strong would not dominate the weak, the many would not plunder the few, the rich would not ridicule the poor, the noble would not scorn the lowly and the cunning would not deceive the foolish. Speaking generally, because there was mutual love, there would be nothing in the world to cause calamity, usurpation, resentment and hatred to arise.⁵⁴⁷

Es decir, si todos los hombres se aman unos a otros, no habrá comportamientos inmorales y así el estado será ordenado: «If the world had universal mutual love, then states would not attack each other, households would not bring disorder to each other, there would be no thieves and robbers, and rules, ministers, fathers and sons could all be filial and loving. In this way, then, there would be order in the world»⁵⁴⁸.

En una palabra, si hay un amor mutuo universal en el mundo, hay orden, mientras que si hay intercambio de odio mutuo, hay desorden.

Se ve que, para Mo Zi, el amor universal es la esencia de todas las virtudes y el

⁵⁴⁶ Mo Zi, *The Book of Master Mo*, Published by the Penguin Group, England, 2013, pág. 77. Translated by Ian Johnston.

⁵⁴⁷ Mo Zi, *The Book of Master Mo*, Published by the Penguin Group, England, 2013, pág. 77. Translated by Ian Johnston.

⁵⁴⁸ Mo Zi, *The Book of Master Mo*, Published by the Penguin Group, England, 2013, pág. 75. Translated by Ian Johnston.

gran camino de los reyes sabios. Si se puede practicar el amor universal, las virtudes como la lealtad, la piedad filial, la bondad, la amabilidad o la justicia estarán listas de forma natural:

So for the noble man, there is nothing equal to carefully examining universal love and assiduously practicing it...And for a noble man, there is nothing equal to wishing to be a kind ruler, or a loyal minister, or a compassionate father, or a filial son, or a well-disposed older brother, or a respectful younger brother, so it is right that universal love cannot but be put into practice. This was the Way of the sage kings; it was of great benefit to the people.⁵⁴⁹

Mo Zi creía que practicar el amor universal, en apariencia, es beneficiar al prójimo directamente, pero en realidad, es beneficiarse a uno mismo indirectamente:

If a person loves others, then others must as a result love that person. If a person benefits others, then others must as a result benefit that person. If a person hates others, then others must as a result hate that person. If a person harms others, the others must as a result harm that person.⁵⁵⁰

Sin embargo, siempre hay quienes comparan la imposibilidad de practicar el amor universal con recorrer la montaña Tai y saltar a través de los ríos Yangtse y Amarillo con él. Pero Mo Zi tomó al Rey Wen como el modelo que consiguió el amor universal: «This speaks of the wide extent and greatness of king Wen's universal love for the world being like the sun and moon which universally illumine all parts of the world without partiality»⁵⁵¹.

Entonces, en la práctica, ¿cómo saber si la acción o las palabras corresponden al amor universal o no? Depende de que la acción y las palabras beneficien o no a la gente:

⁵⁴⁹ Mo Zi, *The Book of Master Mo*, Published by the Penguin Group, England, 2013, pág. 90. Translated by Ian Johnston.

⁵⁵⁰ Mo Zi, *The Book of Master Mo*, Published by the Penguin Group, England, 2013, pág. 78. Translated by Ian Johnston.

⁵⁵¹ Mo Zi, *The Book of Master Mo*, Published by the Penguin Group, England, 2013, pág. 86. Translated by Ian Johnston.

Any words or deeds that are beneficial to Heaven, ghosts or ordinary people should be put into effect. Any words or deeds that are harmful to heaven, ghosts or ordinary people should be set aside. Any words or deeds that are in line with the sage kings of the Three Dynasties- Yao, Shun, Yu, Tang, Wen and Wu- should be put into effect. Any words or deeds that are in line with the tyrannical kings of the three Dynasties- Jie, Zhou, You and Li- should be set aside.⁵⁵²

Si uno puede eliminar los sentimientos personales y practicar *ren* y *yi*, al final llegará a ser santo:

When silent, think; when speaking, instruct; when acting, devote yourself to affairs. Use these three maxims repeatedly and you will certainly become a sage. You must do away with the six partialities. That is, you must do away with pleasure, anger, joy, sorrow, love and hate and make use of *ren* and *yi*. When your hands, feet, mouth, nose, ears, and eyes are entirely devoted to *yi*, you will certainly become a sage.⁵⁵³

Para realizar el deseo de beneficiar al mundo, a Mo Zi no le importa sacrificar todo, incluso su cuerpo. Así, cuando Mencio habló de Mo Zi, comentó: «El filósofo Mo Zi centra su doctrina en el amor universal; si desarrollarse el cuerpo de la coronilla a los talones beneficiase al mundo, lo haría»⁵⁵⁴.

En resumen, Mo Zi tomó el amor universal como la esencia de las virtudes, mientras que el Confucianismo tomó *ren* como la esencia de las virtudes. De hecho, a pesar de que tienen diferentes expresiones, el significado central es el mismo: proponer una virtud suprema como el objetivo de la vida. Al final, mediante el seguimiento y la práctica de esta virtud suprema, uno puede llegar a ser santo; y un santo, sin duda, va a

⁵⁵² Mo Zi, *The Book of Master Mo*, Published by the Penguin Group, England, 2013, pág. 312. Translated by Ian Johnston.

⁵⁵³ Mo Zi, *The Book of Master Mo*, Published by the Penguin Group, England, 2013, pág. 312. Translated by Ian Johnston.

⁵⁵⁴ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 361. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo

ser inmortal en la historia.

II.3. No-obrar y seguir el Tao del Taoísmo

En la historia de la filosofía china, además del Confucianismo, el Taoísmo es el pensamiento que tiene más influencia. El fundador del Taoísmo, Lao Zi, creía que la esencia del universo es el Tao, y que el Tao funciona naturalmente sin obras añadidas: si la gente quiere entender el Tao, debería «no-obrar». No-obrar es el concepto fundamental del Taoísmo. Lao Zi dijo: «Con el estudio se acumulan conocimientos de día en día; con el Tao se les disminuye de día en día, y disminuyendo más y más se llega a la inacción completa. Inacción que nada deja por hacer»⁵⁵⁵.

El Confucianismo y el Mohísmo apreciaron las obras del hombre. Por el contrario, para el Taoísmo, la inacción es la esencia de la naturaleza. Como Lao Zi dijo: «Todas las cosas brotan hacia arriba, y no hay una que se niega a mostrarse; todas las cosas crecen, y no hay ninguna demanda hecha por su propiedad»⁵⁵⁶.

Ante la sociedad caótica, Lao Zi creía que la culpa de ello era la intervención del gobierno en la vida del pueblo: «Arreglarlo es estropearlo. Cogerlo es perderlo. Así, el santo nada estropea porque nada hace; nada pierde porque nada toma»⁵⁵⁷.

Para tener una sociedad ordenada, Lao Zi creía se que debería no-obrar. No-obrar significa eliminar toda la inteligencia y deseos del pueblo, y vivir de una forma natural:

Por consiguiente, el sabio gobierna: vaciando la mente del hombre; llenando su estómago; debilitando su ambición; y fortaleciendo sus huesos. Constantemente intenta mantenerlos sin el conocimiento y sin deseo, y hace que los inteligentes no se atrevan a actuar. Gobierna por medio de la no-acción, luego nada hay que no sea gobernado.⁵⁵⁸

⁵⁵⁵ Lao Tse / Chuang Tzu, *Dos grandes maestros del Taoísmo*, Editora Nacional, Madrid, 1983, pág. 132. Edición preparada por Carmelo Elorduy.

⁵⁵⁶ <http://ctext.org/dictionary.pl?if=gb&id=11593>.

⁵⁵⁷ Lao Tse / Chuang Tzu, *Dos grandes maestros del Taoísmo*, Editora Nacional, Madrid, 1983, pág. 141. Edición preparada por Carmelo Elorduy.

⁵⁵⁸ Laozi, *Tao Te Ching*, Ediciones Morata, S.A, Madrid, 1972, pág. 31. Traducción de CH'U TA-KAO.

Pero esto no significa obligar al pueblo a abandonar a la inteligencia y al deseo. Para Lao Zi, si el sabio consigue no-obrar y se convierte en un modelo, el pueblo estará ordenado de forma natural. Así pues, el sabio dice: «si yo nada hago, y el pueblo por sí mismo se desenvuelve; yo amo la calma, y el pueblo por sí mismo se rectifica; yo estoy desocupado, y el pueblo enriquece; yo nada ambiciono, y el pueblo por sí mismo vuelve a la autenticidad del tronco no troceado trozado»⁵⁵⁹. Por eso, para Lao Zi: «el sabio administra los asuntos sin hacer nada, y transmite sus instrucciones sin el uso de la palabra»⁵⁶⁰.

La inacción de Lao Zi no significa no hacer nada, sino hacer las cosas sin la expectativa de obtener recompensa por los resultados. Lao Zi tomó el agua como una metáfora: «La bondad superior es como el agua. El agua favorece a todas las cosas sin competir con ellas. Permanece en el lugar que otros desdeñan. Por eso se asemeja a Tao...Así, al no haber lucha, no existe el daño»⁵⁶¹.

Así pues, la norma de comportamiento del sabio es no competir con nadie; como Lao Zi dijo: «El santo no atesora, y cuanto más hace por le prójimo, más posee; cuanto más da, más tiene. La doctrina del Cielo es beneficiosa, no perjudicial. La doctrina del santo es hacer y no porfiar»⁵⁶².

Y entre los hombres a los que les gusta hacer obras añadidas a su propia naturaleza, ¿cómo practicar el no-obrar? Lao Zi dio una solución: ser blando. También en esto tomó el agua como una metáfora: «Nada hay en el mundo más blando que el agua, pero nada le supera contra lo duro. A ella nada la altera. Lo blando vence a lo duro y lo débil vence a lo fuerte. En el mundo nadie hay que no lo sepa; pero nadie lo practica»⁵⁶³.

⁵⁵⁹ Lao Tse / Chuang Tzu, *Dos grandes maestros del Taoísmo*, Editora Nacional, Madrid, 1983, pág. 138. Edición preparada por Carmelo Elorduy,

⁵⁶⁰ <http://ctext.org/dictionary.pl?if=gb&id=11593>.

⁵⁶¹ Laozi, *Tao Te Ching*, Ediciones Morata, S.A, Madrid, 1972, pág. 36. Traducción de CH'U TA-KAO.

⁵⁶² Lao Tse / Chuang Tzu, *Dos grandes maestros del Taoísmo*, Editora Nacional, Madrid, 1983, pág. 148. Edición preparada por Carmelo Elorduy.

⁵⁶³ Lao Tse / Chuang Tzu, *Dos grandes maestros del Taoísmo*, Editora Nacional, Madrid, 1983, pág. 146. Edición preparada por Carmelo Elorduy.

Para Lao Zi, lo blando es algo vivo, y lo fuerte es algo muerto. Entonces, lo blando es superior a lo fuerte:

El hombre vivo es blando, y muerto es duro y rígido. Las plantas vivas son flexibles y tiernas, y muertas son duras y secas. La dureza y la rigidez son cualidades de la muerte. La flexibilidad y la blandura son cualidades de la vida. De aquí que las armas, que son duras, no puedan vencer, y que el árbol robusto termina por ser cortado por el hacha. Lo duro, pues, es inferior, y lo blando es superior.⁵⁶⁴

¿Y por qué Lao Zi apreciaba tanto la blandura? Porque la blandura no hace daño a uno mismo ni a los demás. Si la blandura llegar a ser de nivel alto, se puede volver a tener el estado puro de un bebé. Lao Zi dijo: «Tener conciencia de su propia virilidad y comportarse como hembra es como ser río del mundo. Ser el río del mundo es no estar dissociado de la virtud eterna; es volver a ser niño de pecho»⁵⁶⁵.

El estado del niño, para Lao Zi, es un estado perfecto que llena de vitalidad. Y ¿qué va a ocurrir cuando uno vuelve a ser niño?:

Al niño, las avispas y sierpes venenosas no le pican; las fieras salvajes no le echan la garra; las aves rapaces no le arrebatan. Tiene los huesos blandos y los músculos flexibles. Agarra fuerte. Ignora aún la unión de las hembras con los machos. Así, su crecimiento se desenvuelve en su plenitud. Su esperma obra en su total vitalidad. Grita todo el día y no enloquece. Su armonía es perfecta.⁵⁶⁶

Se ve que, para Lao Zi, el agua tiene dos características: una es la inacción y otra la blandura. Ambas ayudan al hombre a conservar su vitalidad y vivir más tiempo. Sin

⁵⁶⁴ Lao Tse / Chuang Tzu, *Dos grandes maestros del Taoísmo*, Editora Nacional, Madrid, 1983, págs. 145-146. Edición preparada por Carmelo Elorduy,

⁵⁶⁵ Lao Tse / Chuang Tzu, *Dos grandes maestros del Taoísmo*, Editora Nacional, Madrid, 1983, págs. 118-119. Edición preparada por Carmelo Elorduy,

⁵⁶⁶ Lao Tse / Chuang Tzu, *Dos grandes maestros del Taoísmo*, Editora Nacional, Madrid, 1983, pág. 136. Edición preparada por Carmelo Elorduy.

embargo, conservar la vitalidad no significa apreciar el cuerpo, sino llegar a un estado espiritual que da mucha vitalidad. Para Lao Zi, tener cuerpo es origen de nuestra inquietud. Por tanto, si uno quiere vivir más tiempo, debe olvidarse de sí mismo:

Largo es el cielo, duradera es la tierra. El cielo su largura y la tierra su duración lo deben a no vivir vida propia. Por eso pueden vivir mucho. Así, también, el santo, posponiéndose, se antepone. Descuidándose, se conserva. ¿No es, pues, verdad que su carencia de personales intereses resulta ser la causa de sus realizaciones positivas?⁵⁶⁷

Es decir, el santo, cuando gobierna, se preocupa sólo del bienestar de su pueblo y abandona el suyo propio. Como consecuencia, obtiene grandes honores.

La inacción, la blandura, olvidarse de sí mismo, no competir con nadie, son cosas que nos enseña el Tao. A través de la práctica de estas cosas, uno puede llegar a un estado especial llamado por Lao Zi «unión misteriosa»:

Tapona sus sentidos, cierra sus puertas, embota su filo, deslía su embrollo atempera sus resplandores, se une con el polvo. Es la unión misteriosa. No se le puede atraer a la intimidad; no se le puede alejar desinteresándose de él; no se le puede beneficiar; no se le puede vilipendiar. Es el tesoro más precioso del mundo.⁵⁶⁸

Lo que he citado anteriormente, no es más, a fin de cuentas, que entender y practicar el Tao. Cuando alguien se unifica con el Tao en uno, su espíritu va a ser inmortal:

El principio del Universo (el Tao) puede ser considerado como la Madre (el origen).
Conociendo a la Madre, el hombre conocerá a los hijos (todos los seres). después de conocer a

⁵⁶⁷ Lao Tse / Chuang Tzu, *Dos grandes maestros del Taoísmo*, Editora Nacional, Madrid, 1983, pág. 106. Edición preparada por Carmelo Elorduy.

⁵⁶⁸ Lao Tse / Chuang Tzu, *Dos grandes maestros del Taoísmo*, Editora Nacional, Madrid, 1983, pág. 137. Edición preparada por Carmelo Elorduy.

los hijos, se procede a guardar (las cualidades de) la madre que le pertenecen. Entonces, a pesar de que su cuerpo decaiga, no perecerá.⁵⁶⁹

Zhuang Zi también habló mucho de la inacción y de conseguir unirse con el Tao celeste. Él dijo: «Hay un Tao celeste y hay un Tao humano. No-obrar pero imponerse a todos, he ahí el Tao celeste; obrar pero quedar preso de los actos, he ahí el Tao humano»⁵⁷⁰.

¿Por qué no-obrar es el Tao celeste? Porque el cielo y la tierra no obran. Los hombres observan al cielo y la tierra y han llegado esta conclusión. Zhuang Zi dijo:

El cielo y la tierra tienen una gran belleza, pero nunca hablan de ella. Las cuatro estaciones se suceden según una ley evidente, pero ellas no la discuten. Todos los seres tienen su orden constitutivo, pero ello no lo formulan. El santo ve las fuentes de la belleza del cielo y de la tierra y penetra el orden constitutivo de todos los seres. Si el hombre perfecto no obra, si el santo por excelencia no inventa, es porque ellos observan la acción del cielo y de la tierra.⁵⁷¹

Zhuang Zi creía que sólo la inacción podía conservar la vida, porque la inacción es la ley del cielo y la tierra, de la naturaleza:

Si la dicha suprema es hacer vivir la persona, sólo la inacción conserva la existencia. Vamos a tratar de demostrarlo. El cielo no obra, de ahí su limpidez; la tierra no obra, de ahí su estabilidad. La unión de estas dos inacciones es la que forma todos los seres. Huidizos, inaccesibles, nada de lo que surge de ellos es sensible, y sin embargo todos los seres son producidos y brotan confusamente por su inacción. Por eso se dice: «El cielo y la tierra nada

⁵⁶⁹ Lao Tse / Chuang Tzu, *Dos grandes maestros del Taoísmo*, Editora Nacional, Madrid, 1983, pág. 133. Edición preparada por Carmelo Elorduy.

⁵⁷⁰ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 107. Traducción de Cristóbal Serra.

⁵⁷¹ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 221. Traducción de Cristóbal Serra.

hacen y nada dejan sin hacer». ⁵⁷²

Es decir, las inacciones del cielo y la tierra consiguen el estado perfecto, lo mismo que si el hombre no obra, al igual que el cielo y la tierra, también puede conseguir un estado perfecto de cuerpo y el espíritu, y así puede vivir largos años. Pero, ¿cómo conseguir la inacción? Zhuang Zi dijo:

El que mantiene su quietud y serena placidez no obra; deja esta preocupación a los que tienen la misión de obrar. ¡Dichoso quien no obra! No padece disgustos ni contrariedades, vive largos años. El vacío, la quietud, el desasimiento, la insipidez, el silencio y la inacción construyen el principio de todos los seres. ⁵⁷³

Por lo demás, Zhuang Zi propuso la manera de cómo llegar al estado espiritual especial. El primer estado se llama «la abstinencia del corazón» 心齋. Zhuang Zi explicó:

Concéntrate, no oigas con los oídos, sino oye con el corazón; tampoco oigas con el corazón, oye con el soplo del espíritu. Los oídos se limitan a escuchar, el corazón se limita a sentir los fenómenos. El soplo está vacío y puede acomodarse a los objetos exteriores. Porque el Tao sólo se posa en el vacío. El vacío es pues, la abstinencia del corazón. ⁵⁷⁴

El segundo estado es «olvidarse». Zhuang Zi describió: «Despojarme del cuerpo, anular mis sentidos, abandonar toda forma, suprimir la inteligencia, unirme a aquel que todo lo abarca he aquí lo que yo entiendo por sentarme y olvidarlo todo» ⁵⁷⁵. Y si uno se olvida de todo, puede unirse con el cielo: «Quién olvida las cosas exteriores y el cielo

⁵⁷² Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, págs. 175-176. Traducción de Cristóbal Serra.

⁵⁷³ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 126. Traducción de Cristóbal Serra.

⁵⁷⁴ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 39. Traducción de Cristóbal Serra.

⁵⁷⁵ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 71. Traducción de Cristóbal Serra.

natural se olvida de sí mismo y quién se olvida de sí mismo es quien entra en el cielo»⁵⁷⁶.

Olvidarse del mundo exterior y olvidarse de la propia existencia: así, al final, se puede entrar a un estado que supera el tiempo:

Al cabo de tres días llegué a desentenderme del mundo exterior. Siete días más tarde, había logrado prescindir de todas las cosas exteriores. Luego que hube llegado a este estado de desasimiento, continué durante nueve días y pude abandonar mi propia existencia. Luego logró una claridad pura y pude ver todo en una única visión. Una hermosa mañana tuve la visión de lo único. Lograda esta visión unificada y simple, me fue dado trascender el pasado y el presente. Pude entonces entrar en el estado nuestro en el que ni muerte ni vida existen.⁵⁷⁷

Por lo demás, Zhuang Zi propuso un estado que fuera del mundo secular: viajar por el infinito y unirse con el cielo y la tierra. Como él dijo: «quien se ha remontado a la perfección del Cielo y de la Tierra y puede cabalgar sobre las mudanzas de los seis espíritus para pasearse sobre la ilimitada inmensidad, éste ¿qué necesidad tendrá de nada?»⁵⁷⁸. También dijo: «Montan sobre las nubes y cabalgan sobre dragones voladores para ir allende los cuatros mares»⁵⁷⁹.

Para Zhuang Zi, a través de no-obrar, uno puede llegar a esos estados espirituales: es decir, unirse con el cielo y la tierra, con todos los seres, con la naturaleza, y tener una experiencia mística y experimentar la inmortalidad espiritual.

Los hombres que han llegado el supremo estado espiritual, se llaman, según Zhuang Zi, el hombre perfecto, el hombre verdadero, el hombre inspirado y el santo.

El hombre perfecto es el mejor ejecutor de la inacción y vive con sobriedad:

El hombre perfecto de la antigüedad tomaba a la bondad como camino y a la justicia como

⁵⁷⁶ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 116. Traducción de Cristóbal Serra.

⁵⁷⁷ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 64. Traducción de Cristóbal Serra.

⁵⁷⁸ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 12. Traducción de Cristóbal Serra.

⁵⁷⁹ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 13. Traducción de Cristóbal Serra.

albergue para ir a la placentera holganza del vacío. Vivía sobriamente y preservaba de ese modo la independencia. El que es verdaderamente libre no obra. El que vive con la máxima sobriedad se contenta con poco. El que es realmente independiente no se prodiga.⁵⁸⁰

El hombre perfecto no se mete en los asuntos seculares, sino que se une a la naturaleza.

*El hombre perfecto se reparte con los otros de los gozos del cielo, pero no se deja inquietar por cuestiones de ganancias o perjuicios. No busca singularizarse y menos llamar la atención; no hace planes ni se mezcla en negocios. Va a su aire, con toda libertad, desembarazado de las cosas.*⁵⁸¹

El hombre perfecto, en algún sentido, como Zhuang Zi describió, tiene *super poderes*:

¡El hombre perfecto, éste es sobrenatural! El incendio del llano no hará que él sienta el calor. No padecerá frío aun cuando se hielen los ríos Ho y Han. Aun cuando el rayo hienda las montañas y el huracán sacuda el océano, no sentirá pavor. Con toda naturalidad monta sobre las nubes, cabalga sobre el sol y sobre la luna y se pasea más allá de los cuatro mares. La muerte y la vida le son indiferentes. ¿Cómo puede turbarle la distinción entre lo útil y lo dañino?⁵⁸²

El hombre verdadero, en general, es el que se olvida de la vida y la muerte y no tiene sentimientos:

El hombre verdadero no sabía amar la vida, ni sabía aborrecer la muerte. No se alegraba de su aparición ni temía su desaparición; se alejaba de esta vida con la misma naturalidad con que

⁵⁸⁰ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 144. Traducción de Cristóbal Serra.

⁵⁸¹ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 238. Traducción de Cristóbal Serra.

⁵⁸² Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 27. Traducción de Cristóbal Serra.

había venido, sin más. No olvidaba su origen y no buscaba su fin; se contentaba con lo que le había sido dado y consideraba que toda pérdida no era sino una devolución. El hombre que no destruye o daña al Tao con su espíritu, ni pretende ayudar a la obra del cielo con humanas contribuciones, se llama el hombre verdadero.⁵⁸³

De aquí que se haya dicho: «el hombre perfecto carece de yo; el hombre inspirado no deja demasiadas huellas de su obra; el hombre santo deja influencia sin conseguir fama».⁵⁸⁴

II.4. Resumen

En resumen, cuando la filosofía china afronta o enfrenta el conflicto entre la muerte y la inmortalidad, da dos tipos de soluciones.

Una es dar un objetivo supremo a la vida, y este objetivo es una virtud noble: para perseguir esta virtud noble, la gente tiene que hacer una contribución a la sociedad y a los demás; la persona con gran contribución o con gran virtud, va a vivir siempre en la memoria del pueblo y en la historia, de manera que así uno puede realizar la inmortalidad. Las escuelas que usan esta solución son el Confucianismo y el Mohísmo.

Otra solución es dar a la vida un reino supremo espiritual, y este reino espiritual es unirse con el Tao en uno, unirse con el Cielo en uno. En este reino supremo espiritual no hay una percepción de tiempo y espacio: realmente, no hay tiempo ni espacio, es inmortal. La manera de lograr este reino espiritual es no-obrar y olvidarse a sí mismo. La escuela que usa esta solución es el Taoísmo.

Capítulo III. Comparación

Si comparamos las soluciones a los conflictos que ofrece Unamuno y las que nos

⁵⁸³ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 60. Traducción de Cristóbal Serra.

⁵⁸⁴ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 12. Traducción de Cristóbal Serra.

brinda filosofía clásica china, se puede observar que la diferencia es fundamentalmente que, para Unamuno, al final, nada puede suprimir el conflicto. Para la filosofía china, perseguir la virtud suprema o reino espiritual es la solución.

Unamuno creía que la búsqueda del bien no era el objetivo final de la vida: tenemos que preguntar continuamente el “para qué” de ese fin. Él dijo:

Y si decimos que la filosofía teórica se endereza a la práctica, la verdad al bien, la ciencia a la moral, diré: y el bien ¿para qué? ¿Es acaso un fin en sí? Bueno no es sino lo que contribuye a la conservación, perpetuación y enriquecimiento de la conciencia. El bien se endereza al hombre, al mantenimiento y perfección de la sociedad humana, que se compone de hombres. Y esto; ¿para qué? ... Hay que buscar un para qué.⁵⁸⁵

Hay quienes dicen: «¡Vive para la Verdad, el Bien, la Belleza!»; pero Unamuno dijo: «Ya veremos la suprema vanidad y la suprema insinceridad de esta posición hipócrita»⁵⁸⁶. Obviamente, Unamuno no estaría de acuerdo con la idea del Confucianismo: vivir para la benevolencia, la rectitud, el rito.

Para Unamuno, la benevolencia no es establecer un objetivo supremo para que el hombre se libre de perseguirlo y olvidarse del dolor espiritual, sino hacer afrontar al hombre, directamente, el problema fundamental de la vida:

Porque la caridad verdadera es invasora, y consiste en meter mi espíritu en los demás espíritus, en darles mi dolor como pábulo y consuelo a sus dolores, en despertar con mi inquietud sus inquietudes, en aguzar su hambre de Dios con mi hambre de Él. La caridad no es brezar y adormecer a nuestros hermanos en la inercia y modorra de la materia, sino despertarles en la zozobra y el tormento del Espíritu.⁵⁸⁷

⁵⁸⁵ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 298.

⁵⁸⁶ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 311.

⁵⁸⁷ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 497.

Sobre la fama, Unamuno creía que no era una inmortalidad verdadera, porque el nombre o la fama iban a desaparecer al final, y sólo eran un sueño un poco más largo de lo normal, o un consuelo para los que no creían en la inmortalidad del alma. Precisamente, Don Fulgencio, personaje de *Amor y Pedagogía* dijo algo parecido:

Y se irá todo este mundo y todas sus historias y se borrará el nombre de Eróstrato y nadie sabrá quién fue Homero, ni Napoleón, ni Cristo... Vivir unos días, uno años, unos siglos, unos miles de siglos, ¿qué más da? Y como no creemos en la inmortalidad del alma, soñamos en dejar un nombre, en que de nosotros se hable, en vivir en las memorias ajenas. ¡Pobre vida!⁵⁸⁸

Por tanto, Unamuno dijo: «Todo eso de que uno vive en sus hijos, o en sus obras, o en el universo, son vagas elucubraciones con que sólo se satisfacen los que padecen de estupidez afectiva»⁵⁸⁹. Obviamente, Unamuno se opondría a la doctrina del Confucianismo de la búsqueda de la inmortalidad de la fama, del pensamiento.

Además de Unamuno, el Taoísmo también se opondría a la búsqueda de las virtudes supremas del Confucianismo y del Mohísmo. En *Tao Te Ching*, Lao Zi dice:

Así, pues, perdido el Tao, comenzó a actuar su virtud. Perdida la virtud, le substituyó la bondad. Perdida la bondad, echó mano de la justicia. Perdida la justicia, quiso sustituirla por el rito. Pero el rito es el fruto de poca fidelidad y poca confianza, y comienzo del caos. La ciencia o el conocimiento de estas virtudes es sólo flor del Tao y comienzo de la estupidez.⁵⁹⁰

Se ve que, para Lao Zi, las virtudes que pretenden conseguir el Confucianismo y el Mohísmo son cosas superficiales: la verdadera virtud no necesita demostración u

⁵⁸⁸ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, págs. 383-384.

⁵⁸⁹ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 287.

⁵⁹⁰ Lao Tse / Chuang Tzu, *Dos grandes maestros del Taoísmo*, Editora Nacional, Madrid, 1983, págs. 127-128. Edición preparada por Carmelo Elorduy.

obligación.

Zhuang Zi pensaba lo mismo que Lao Zi, y creía que perseguir las virtudes como la bondad y la justicia hacía daño a la virtud misma: «Quien ama demasiado la bondad perturba su virtud; quien ama demasiado la justicia ha de contradecir la misma razón»⁵⁹².

Por lo demás, Lao Zi, al igual que Unamuno, se opondría a la búsqueda de la fama del Confucianismo: «¿Qué nos es más íntimo: la fama o el cuerpo... ¿Qué nos es peor: el adquirir o el perder? Pues bien, el que mucho ama la fama, sufre mucha pérdida... El que sabe contentarse, no sufre quebranto. El que sabe detenerse, no se arriesga»⁵⁹³. Y Zhuang Zi dijo: «Obra bien sin acercarte mucho a la fama»⁵⁹⁴. Se ve que perseguir la fama, para el Taoísmo, es una carga extra, y no es bueno para conservar la vida.

El Taoísmo creía que el nacimiento y la muerte sólo eran la acumulación y la dispersión de *Qi* y que el hombre es uno de los seres en que se halla el Qi. Pero Unamuno tampoco estaría de acuerdo:

Nos hablan de que nada se pierde, de que todo se transforma, muda y cambia, que ni se aniquila el menor cachito de materia ni se desvanece del todo el menor golpecito de fuerza, ¡y hay quien pretende darnos consuelo con esto! ¡Pobre consuelo! Ni de mi materia ni de mi fuerza me inquieto, pues no son mías mientras no sea yo mismo mío, esto es, eterno. No, no es anegarse en el gran Todo, en la Materia o en la Fuerza infinitas y eternas o en Dios lo que anhelo; no es ser poseído por Dios, sino poseerle, hacerme yo Dios sin dejar de ser el yo que ahora os digo esto. No nos sirven engañosas de monismo; queremos bulto y no sombra de Inmortalidad.⁵⁹⁵

⁵⁹² Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 98. Traducción de Cristóbal Serra.

⁵⁹³ Lao Tse / Chuang Tzu, *Dos grandes maestros del Taoísmo*, Editora Nacional, Madrid, 1983, pág. 131. Edición preparada por Carmelo Elorduy.

⁵⁹⁴ Lao Tse / Chuang Tzu, *Dos grandes maestros del Taoísmo*, Editora Nacional, Madrid, 1983, pág. 204. Edición preparada por Carmelo Elorduy.

⁵⁹⁵ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 312.

Es decir, Unamuno no creería que la doctrina del Mohísmo pudiera solucionar nuestra inquietud sobre la muerte, porque la inmortalidad verdadera, para Unamuno, es ser yo para siempre, no es ser ni energía, ni otra forma de ser:

La inmortalidad pura sin alguna especie de cuerpo o periespíritu, no es inmortalidad verdadera. Y en el fondo, el anhelo de prolongar esta vida, esta y no otra, esta de carne y de dolor, esta de que maldecimos a las veces tan solo porque se acaba. Los más de los suicidas no se quitarían la vida si tuviesen la seguridad de no morir nunca sobre la tierra. El que se mata, se mata por no esperar a morir.⁵⁹⁶

A la filosofía clásica china no le interesa nada qué va a ocurrir después de la muerte; como Confucio dijo: «Si no conocemos la vida, ¿qué vamos a saber de la muerte?»⁵⁹⁷. Es decir, la vida presente es la única cosa importante para nosotros. Unamuno criticó esta actitud de ignorar la finalidad de la vida:

Estos estúpidos afectivos con talento suelen decir que no sirve querer zahondar en lo inconocible ni dar coces contra el aguijón. Es como si se le dijera a uno a quien le han tenido que amputar una pierna, que de nada le sirve pensar en ello. Y a todos nos falta algo; sólo que unos lo sienten y otros no. O hacen como que no lo sienten, y entonces son unos hipócritas.⁵⁹⁸

Por lo demás, Unamuno creía que la inmortalidad del alma era el tema fundamental para los santos: «los santos se han cuidado muy poco del progreso de la cultura humana; se cuidaron más bien de la salvación de las almas individuales de aquellos con quienes convivían»⁵⁹⁹.

⁵⁹⁶ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 459.

⁵⁹⁷ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 137. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

⁵⁹⁸ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, págs. 287-288.

⁵⁹⁹ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 505.

En fin, Unamuno pensaría que la filosofía clásica china sólo se preocupa por los problemas de la vida actual e ignora el problema después de la muerte, y que esto es una auto-hipnosis y un auto-engaño: no importa cuánto éxito o qué nivel de reino espiritual uno ha logrado, no se puede quitar nuestro anhelo de la inmortalidad. El anhelo de inmortalidad es la esencia del alma y el instinto del hombre. Para Unamuno, ocuparse de la búsqueda de la virtud suprema o la búsqueda del Tao, en realidad sería una conducta propia de débiles: debemos enfrentar directamente el dolor interior y nuestro verdadero deseo. Unamuno creía que la inmortalidad no sólo era fundamental para él, sino para todo hombre, como dijo en el "Prólogo a la tercera edición, o sea, historia de *Niebla*":

Se me ha ido el alma de la vida gota a gota, y alguna vez a chorro. ¡Pobres mentecatos los que suponen que vivo torturado por mi propia inmortalidad individual! ¡Pobre gente! No, sino por la de todos los que he soñado y sueño, por la de todos los que me sueñan y sueño. Que la inmortalidad, como el sueño, o es comunal o no es.⁶⁰⁰

⁶⁰⁰ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 554.

PARTE IV.
MIS ANÁLISIS

En la tercera parte, ante el conflicto entre la vida y la muerte, Unamuno y la filosofía clásica china han dado sus propias soluciones. Aunque, de hecho, Unamuno no creía que hubiera forma de resolver los conflictos: creía que los conflictos no iban a desaparecer nunca, de manera que debíamos aceptarlos como tales y vivir en ellos, pese a que Dios puede asegurarnos la inmortalidad del alma. Pero esta creencia está construida sobre la base de la incertidumbre: es decir, no podemos estar cien por cien seguros de la inmortalidad del alma, ni podemos estar cien por cien seguros de la mortalidad. Y este conflicto y esta incertidumbre son la fuente de nuestra vitalidad.

Mientras, a la filosofía clásica china no le interesaba el problema de qué había después de la muerte: es decir, no se preocupaba por la inmortalidad del alma. Los filósofos chinos se preocupaban siempre por la vida presente, y su trabajo principal era encontrar el sentido de esta vida.

El Confucianismo tomaba la búsqueda de la virtud suprema y la posibilidad de llegar a ser un santo como sentido de la vida: persiguió la inmortalidad de la fama, y, obviamente, esta es una inmortalidad que muy pocas personas podían lograr.

El sentido de la vida del Taoísmo era perseguir el Tao: su inmortalidad es un misterioso reino espiritual, y en este reino espiritual no existe la sensación del tiempo y del espacio, pero este estado tampoco es muy fácil lograr. En cuanto al problema de la muerte, el Taoísmo creía que la vida y la muerte sólo eran la acumulación y la dispersión de Qi, y que, después de la muerte, Qi volvería a la naturaleza para formar otros seres. Así pues, el Taoísmo tampoco habló de la inmortalidad del alma.

En una palabra, la solución de Unamuno, podemos decir que consiste en aceptar el conflicto como tal, porque el conflicto no puede ser destruido. Y la solución de la filosofía clásica china es no pensar en el problema de qué hay después de la muerte: es a la vida presente a la que debemos prestar atención. Unamuno afirmó de forma positiva que el conflicto no se podía solucionar. Y la filosofía clásica china lo afirmó de forma negativa: es decir, evitar pensar en la muerte. ¿Pero de verdad es imposible resolver los conflictos?

A continuación, voy a analizar las fuentes de los conflictos y proponer mis propias soluciones.

Capítulo I. Dualismo

Para conocer de dónde han surgido los conflictos, como los que hay entre la ciencia y la vida, entre la muerte y la inmortalidad, entre la razón y los sentimientos, etc., debemos conocer el dualismo.

RAE define «dualismo» en sentido filosófico: Doctrina que explica el origen y naturaleza del universo por la acción de dos esencias o principios diversos y contrarios. En un sentido más amplio, se llama dualismo también a las doctrina que afirman dos órdenes de ser esencialmente distintos, con más o menos radicalismo: por ejemplo, ser ideal y ser real, Dios y mundo, razón y fe, materia y espíritu, bien y mal (plano de la actividad moral) etc. En el primer caso, se trata del dualismo en el sentido más estricto y usual del término, y se puede llamar dualismo teológico, cosmogónico (relativo al origen del cosmos) o religioso; en el segundo caso, se puede hablar de un dualismo filosófico o metafísico, que se opone de modo irreductible al panteísmo y al holismo.

En diferentes autores se han dado formas muy diversas de dualismos ontológicos. Se encuentra en Pitágoras, con la oposición entre límite e ilimitado, par e impar, a las que corresponden otras ocho oposiciones; en Empédocles, con el contraste entre la amistad y el odio, que Aristóteles interpreta como el Bien y el Mal; en Anaxágoras, con el caos primitivo y la inteligencia (Nous); en los atomistas, con el vacío infinito y la multiplicidad de corpúsculos invisibles. Se acentúa en Platón, con los dos mundos: el mundo inteligible de las ideas, eterno, inmutable y necesario, y el mundo sensible de la materia, temporal, mudable y corruptible (alma encerrada en un cuerpo). Platón desvaloriza el mundo de la materia; de su doctrina procede la imagen del cuerpo como cárcel del alma. El platonismo ha sido interpretado tradicionalmente como una forma de dualismo metafísico.

Descartes acentúa el dualismo entre el espíritu (res cogitans) y la materia (res extensa). Kant introduce un nuevo dualismo: entre la razón pura y la razón práctica, el mundo natural de la apariencia (fenómeno) y el determinismo, y el mundo moral de la

realidad en sí (nóumeno) y la libertad. Los espiritualistas posteriores insisten en el dualismo entre naturaleza y espíritu:

For Western philosophy is, by and large, Greek philosophy, and Greek philosophy is the philosophy of dualisms. Most of the great philosophical topics still debated today were created and molded by the philosophers of ancient Greece. These include the dualism of truth vs. Falsity, whose study is termed “logic”, that of good vs. evil, called “ethics” ; and that of appearance vs. reality, named “epistemology”. The Greeks also initiated the wide-scale study of “ontology”, the examination of the ultimate nature or being of the universe.... Ruttled firmly in these dualisms, Western thought throughout its history has continued to generate those of its own: instinct vs. intellect, wave vs. particle, positivism vs. idealism, matter vs. energy, thesis vs. antithesis, mind vs. body, behaviorism vs. vitalism, fate vs. Free-will, space vs. Time---the list is endless. Thus did Whitehead state that Western philosophy is an elaborate footnote to Plato.⁶⁰¹

Durante más de dos mil años, el dualismo fue la base del pensamiento filosófico. Entonces, cuando leemos las obras filosóficas de Unamuno, no nos extraña que haya tantos términos dualistas. Por ejemplo, la fe y la razón, la razón y la vida, la materia y el espíritu, la cabeza y el corazón, la muerte y la inmortalidad, etc. Sobre la razón y el sentimiento, Unamuno dijo: «La una riñe con nuestra razón, la otra con nuestro sentimiento. La paz entre estas dos potencias se hace imposible»⁶⁰²; sobre la razón y la fe: «Razón y fe son dos enemigos que no pueden sostenerse el uno sin el otro»⁶⁰³; sobre el espíritu y la materia: «Y siempre resulta, sin embargo, que luchan el espíritu y la materia»⁶⁰⁴; sobre la razón y la vida, dijo: «La trágica historia del pensamiento humano

⁶⁰¹ Ken Wilber, *The Spectrum of Consciousness*, Quest Books, The Theosophical Publishing House, United States of America, 1993, page 18.

⁶⁰² Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 360.

⁶⁰³ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 364.

⁶⁰⁴ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 465.

no es sino la de una lucha entre la razón y la vida»⁶⁰⁵.

En la filosofía china se utilizan los términos Yin y Yang para indicar la dualidad de todo lo existente en el universo yendo más allá de dos principios supremos e irreductibles y pudiendo ser aplicados a cualquier objeto o situación. El Yin es el principio femenino, la tierra, la oscuridad, la pasividad y la absorción. El Yang es el principio masculino, el cielo, la luz, la actividad y la penetración.

I Ching fue el archivo más antiguo de China y también fue el primero libro que hablaba del Yin-Yang. En él, se dice: «El movimiento sucesivo del Yin-Yang constituye lo que se llama el Tao»⁶⁰⁶ y «el camino del cielo, llamando Yin-Yang; el camino de la tierra, llamando débiles (o suaves) y los fuertes (o duros)»⁶⁰⁷.

El Taoísmo también desarrolló mucho el concepto de Yin y Yang. En *Tao Te King*, de Lao Zi, se dice: «El Tao engendra al Uno, el Uno engendra al Dos, el Dos engendra al Tres, y el Tres engendra todos los seres. Todos los seres llevan a sus espaldas de Yin y en sus brazos al Yang, y el Qi de la oquedad queda armonizado»⁶⁰⁸.

En *Tao Te King*, los términos de Yin y Yang aparecen solamente una vez, pero todo el libro está lleno de otros conceptos dualistas. Por ejemplo: el bien y el mal, la belleza y lo feo, fuerte y suave, luminoso y oscuro, viejo y joven, avance y retroceso etc. Lao Zi dijo:

En el mundo todos saben que lo bello es bello, y de ahí conocen qué es lo feo, que lo bueno es bueno, y de ahí lo que no es bueno. El ser y no ser mutuamente se engendran. Lo fácil y lo difícil mutuamente se hacen. Lo largo y lo corto mutuamente se perfilan. Lo alto y lo bajo mutuamente se desnivelan. El sonido y su tono mutuamente se armonizan. Delante y detrás se suceden.⁶⁰⁹

⁶⁰⁵ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 367.

⁶⁰⁶ <http://ctext.org/book-of-changes/xi-ci-shang/zh>. Traducido del chino al español por Lin Zhao.

⁶⁰⁷ <http://ctext.org/book-of-changes/shuo-gua/zh>. Traducido del chino al español por Lin Zhao.

⁶⁰⁸ Lao Tse / Chuang Tzu, *Dos grandes maestros del Taoísmo*, Editora Nacional, Madrid, 1983, pág. 130. Edición preparada por Carmelo Elorduy.

⁶⁰⁹ Lao Tse / Chuang Tzu, *Dos grandes maestros del Taoísmo*, Editora Nacional, Madrid, 1983, pág. 102. Edición preparada por Carmelo Elorduy.

También Zhuang Zi habló de Yin y Yang y de más términos dualistas; él creía que *Yin* y *Yang* estaban cambiando constantemente:

El Yin y Yang, turbio aquél, puro éste, van combinándose en armonioso concierto... Yo, entonces, ejecuté la combinación armoniosa de Yin y Yang; las iluminé con la luz del sol y de la luna. Estos compases se acortaban y alargaban, sonaban blandos y duros. Su mudarse continuo es su única uniformidad en su variación constante y su constancia no insistir ni detenerse en una misma cosa.⁶¹⁰

El Confucianismo y el Legalismo también hablaron del Yin y el Yang. Xun Zi dijo: «And so I say, when Heaven and Earthe unite, then the myriad creatures are bornWhen Yin and Yang interact, then changes and transformations arise»⁶¹¹. Guan Zi, del Legalismo, dijo: «primavera, otoño, invierno, verano, son por los movimientos de Yin y Yang; el día larga y el día corta, es por la función del Yin y Yang; el cambio de día y noche, es por el cambio de Yin y Yang»⁶¹².

En fin, Yin y Yang son una unidad de dos elementos opuestos.

En la filosofía china, las cosas no tienen caracteres consustanciales: siempre hay procesos de cambio y desarrollo. En este sentido, los términos dualistas como Yin y Yang no sólo tienen la característica de oposición, sino que también se transforman mutuamente bajo ciertas condiciones. Al final, todos son una unidad, aunque dentro de esta unidad existen cosas opuestas. Esta teoría nos ayudará mucho a entender el espíritu de la filosofía china.

Si ahora regresamos al dualismo, en sentido más amplio, en el dualismo filosófico o metafísico, sin duda, podemos enumerar muchos diferentes términos dualistas. En todos ellos, lo más básico es la oposición entre lo humano y la naturaleza,

⁶¹⁰ Lao Tse / Chuang Tzu, *Dos grandes maestros del Taoísmo*, Editora Nacional, Madrid, 1983, págs. 305-306. Edición preparada por Carmelo Elorduy.

⁶¹¹ Xun Zi, *The Complete Text*, Princeton University Press, New Jersey, 2014, pág. 210. Translated by Eric L. Hutton.

⁶¹² <http://ctext.org/guanzi/cheng-ma/zhs>. Traducido del chino al español por Lin Zhao.

el organismo y el ambiente y el sujeto y el objeto.

Pero ¿qué tiene que ver este dualismo con los conflictos interiores? El gran maestro indio, un extraordinario individuo con ideas revolucionarias, Jiddu Krishnamurti nos reveló:

This inward contradiction should not be translated into some kind of philosophical dualism, because that is a very easy escape. That is by saying that a contradiction is a state of dualism we think we have solved it—which is obviously a mere convention, a contributory escape from actuality.⁶¹³

¡El dualismo es un escape a la contradicción interior y un escape contributivo de la actualidad!

En capítulos posteriores, voy a hablar más de los problemas causados por el dualismo.

Capítulo II. Una metáfora: La creación del mundo

En este capítulo, voy a hacer una comparación entre la mitología china de la creación del mundo y la historia de la creación del mundo de la *Biblia*. Con esta comparación, podemos conocer un poco el origen del dualismo filosófico.

II.1. La mitología china de la creación del mundo

En el principio no había nada salvo un Caos y una negra masa de nada. En este Caos, Pangu se engendró y creció durante dieciocho mil años. Un día, despertó del sueño y abrió sus ojos, pero no vio nada salvo masa negra, y quería levantarse, pero el universo no le dejaba porque tenía una forma de huevo. Pangu se sentía muy agobiado, por eso agarró un hacha grande aún sin saber de dónde había salido y cortó al caos con mucha fuerza: de repente, el caos se abrió de golpe.

⁶¹³ J. Krishnamurti, *The first and last freedom*, London, Rider Books, 2013, pág. 63.

Algunas cosas ligeras y claras subieron lentamente hacia arriba y se convirtieron en el cielo; algunas otras cosas, pesada, y turbias, cayeron hacia abajo y se convirtieron en la tierra.

Para mantenerlos separados, Pangu permaneció entre ellos empujando el cielo hacia arriba. Esta tarea le llevó dieciocho mil años, elevándose el cielo cada día un zhàng (equivalente a 3.33 metros), mientras la tierra se hundía en la misma proporción y Pangu crecía también la misma longitud.

Después de otros dieciocho mil años, Pangu se cayó y descansó para siempre. De su respiración surgió el viento y las nubes, de su voz el trueno, del ojo izquierdo el sol y del derecho la luna. Su cuerpo se transformó en las montañas, su sangre en los ríos, sus venas en caminos, sus músculos en las tierras fértiles, el pelo en las estrellas. El vello su cuerpo dio origen a los bosques, sus huesos a los minerales de valor, la médula el jade y las perlas. Su sudor cayó en forma de lluvia y rocíos. Así, Pangu creó este mundo en el que vivimos.

II.2. La creación del mundo en la Biblia

En el principio, creó Dios los cielos y la tierra. Y la tierra estaba sin orden y vacía. Había tinieblas sobre la faz del océano, y el Espíritu de Dios se movía sobre la faz de las aguas.

Y dijo Dios: Sea la luz, y fue la luz. Y vio Dios que la luz era buena: y apartó Dios la luz de las tinieblas. Y llamó Dios a la luz Día, y a las tinieblas llamó Noche: y fue la tarde y la mañana de un día.

Y dijo Dios: Haya expansión en medio de las aguas, y separe las aguas de las aguas. E hizo Dios la expansión, y apartó las aguas que estaban debajo de la expansión, de las aguas que estaban sobre la expansión: y fue así. Y llamó Dios a la expansión Cielos: y fue la tarde y la mañana del día segundo.

Y dijo Dios: Júntense las aguas que están debajo de los cielos en un lugar, y descúbrase la seca: y fue así. Y llamó Dios a la seca Tierra, y a la reunión de las aguas llamó Mares: y vio Dios que era bueno. Después dijo Dios: Produzca la tierra hierba

verde, hierba que dé semilla; árbol de fruto que dé fruto según su género, que su semilla esté en él, sobre la tierra. Y fue así. Produjo, pues, la tierra hierba verde, hierba que da semilla según su naturaleza, y árbol que da fruto, cuya semilla está en él, según su género. Y vio Dios que era bueno. Y fue la tarde y la mañana del día tercero.

Dijo luego Dios: Haya lumbreras en la expansión de los cielos para separar el día de la noche; y sirvan de señales para las estaciones, para días y años, y sean por lumbreras en la expansión de los cielos para alumbrar sobre la tierra. Y fue así. E hizo Dios las dos grandes lumbreras; la lumbrera mayor para que señorease en el día, y la lumbrera menor para que señorease en la noche; hizo también las estrellas. Y las puso Dios en la expansión de los cielos para alumbrar sobre la tierra, y para señorear en el día y en la noche, y para separar la luz de las tinieblas. Y vio Dios que era bueno. Y fue la tarde y la mañana del día cuarto.

Dijo Dios: Produzcan las aguas seres vivientes, y aves que vuelen sobre la tierra, en la abierta expansión de los cielos. Y creó Dios los grandes monstruos marinos, y todo ser viviente que se mueve, que las aguas produjeron según su género, y toda ave alada según su especie. Y vio Dios que era bueno. Y Dios los bendijo, diciendo: Fructificad y multiplicaos, y llenad las aguas en los mares, y multiplíquense las aves en la tierra. Y fue la tarde y la mañana del día quinto.

Luego dijo Dios: Produzca la tierra seres vivientes según su género, bestias y serpientes y animales de la tierra según su especie. Y fue así. E hizo Dios animales de la tierra según su género, y ganado según su género, y todo animal que se arrastra sobre la tierra según su especie. Y vio Dios que era bueno. Entonces dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y señoree en los peces del mar, en las aves de los cielos, en las bestias, en toda la tierra, y en todo animal que se arrastra sobre la tierra. Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó. Y los bendijo Dios, y les dijo: Fructificad y multiplicaos; llenad la tierra, y sojuzgadla, y señoread en los peces del mar, en las aves de los cielos, y en todas las bestias que se mueven sobre la tierra. Y dijo Dios: He aquí que os he dado toda planta que da semilla, que está sobre toda la tierra, y todo árbol en que hay fruto y que da semilla; os serán para comer. Y a toda bestia de la tierra, y a todas las aves de los

cielos, y a todo lo que se arrastra sobre la tierra, en que hay vida, toda planta verde les será para comer. Y fue así. Y vio Dios todo lo que había hecho, y he aquí que era bueno en gran manera. Y fue la tarde y la mañana el día sexto.

II.3. La comparación

Respecto a las dos historias de la creación del mundo, tenemos que fijarnos en algunas cosas:

II.3.1. ¿Cómo era antes de la acción creadora?

En la mitología china, era «un Caos y una negra masa de nada».

En el Génesis, de la Biblia, era: «Y la tierra estaba sin orden y vacía. Había tinieblas sobre la faz del océano».

Dos diferentes historias han usado palabras parecidas para describir el estado original del Universo: *caos* y *sin orden*, *nada* y *vacía*, *negra masa* y *tinieblas*.

Podemos decir que, respecto a qué había antes de la acción creadora, tanto la mitología china como la Biblia creen que había Caos. O sea, había vacío: no había nada concreto, ni el universo, ni el cielo y la tierra, ni los seres; era un conjunto, una integridad que todavía no había sido dividida por Pangu, o Dios, en tierra y cielo.

Esta idea de integridad es muy importante para los contenidos posteriores, pero ahora, con tener una idea general ya es suficiente.

II.3.2 ¿Dónde está Pangu? ¿Dónde está Dios?

En la mitología china, ya hemos leído «en este caos Pangu se engendró y creció... quería levantarse, pero el universo no le dejaba porque tenía una forma de huevo». Es decir, desde el nacimiento hasta la muerte, Pangu había pasado toda su vida dentro del Caos (el huevo).

Mientras que, en la Biblia, «En el principio creó Dios los cielos y la tierra. Y la tierra estaba sin orden y vacía. Había tinieblas sobre la faz del océano, y el Espíritu de Dios se movía sobre la faz de las aguas». Según estas frases, podemos saber que Dios

creó el cielo y la tierra, pero no podemos saber de dónde vino y dónde estaba Dios. Como «el Espíritu de Dios se movía sobre la faz de las aguas», parece que al menos el Espíritu de Dios tiene la libertad de mostrar su presencia en cualquier sitio.

Estas diferencias entre Pangu y Dios me parecen muy interesantes. Pangu nació del Caos, luego creó el cielo y la tierra, además su cuerpo se convirtió en las partes del mundo; mientras que Dios no tenía principio ni fin, y aunque luego creó el mundo, no forma parte de él. Obviamente, Pangu es una figura más personalizada que la de Dios. Aunque Pangu tiene una vida muy larga y una fuerza sobrenatural, su cuerpo físico es mortal, igual que el de los humanos; Mientras que Dios es eterno: sin principio ni fin, y está fuera o aparte de su creación.

En comparación, Dios tiene más superioridad que Pangu. Dios es superior al mundo, pero en la mitología china ninguna divinidad es superior al cielo y la tierra, o más bien, al mundo o la naturaleza.

En *La agonía del cristianismo*, de Unamuno, se enfatizó la diferencia entre el reino de Dios y el mundo del humano:

Al leer lo cual me acordé de aquello de «mi reino no es de este mundo», pensé que para un verdadero cristiano toda cuestión, política o lo que sea, debe concebirse, tratarse y resolverse en su relación con el interés individual de la salvación eterna, de la eternidad. ¿Y parece la patria? La patria de un cristiano no es de este mundo.⁶¹⁴

Por lo demás, sobre la frase de la *Biblia*: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios (Lc XX,25)», Unamuno dijo: «Que puede entenderse: primero, dad al César, al mundo, a la sociedad, el dinero, que es del César, del mundo, de la sociedad; y a Dios, el alma, que ha de resucitar en el cuerpo»⁶¹⁵. Es decir, el mundo real no es para Dios, el mundo de Dios es para las almas. Se ve que Dios tiene un puesto

⁶¹⁴ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 544.

⁶¹⁵ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 580.

superior al del hombre y también que el reino de Dios es superior al mundo del hombre.

II.3.3. ¿Con qué forma crearon el Mundo?

Pangu y Dios crearon el mundo de diferente manera.

En la mitología china, el mundo se formó con el cuerpo de Pangu, como he mencionado antes: «De su respiración surgió el viento y nubes, de su voz el trueno, del ojo izquierdo el sol y del derecho la luna. Su cuerpo se transformó en las montañas, su sangre en los ríos, sus venas en caminos...». Es decir, no hay diferencia entre Pangu y la naturaleza: Pangu es la naturaleza, mientras que la naturaleza también es Pangu. En la historia china, la relación entre los seres y la naturaleza nunca ha sido más íntima que la que se da en esta mitología.

Ahora podemos entender un poco por qué en la historia de la filosofía china nos dedicamos tanto a perseguir la armonía entre la humanidad y la naturaleza. Porque, en algún sentido, «en la filosofía china el universo y el humano nunca se han separado de una unidad a dos partes»⁶¹⁶.

Mientras que en la Biblia: «dijo Dios: Sea la luz, y fue la luz»; o «Haya expansión en medio de las aguas, y separe las aguas de las aguas»; o «Haya lumbreras en la expansión de los cielos para separar el día de la noche». El mundo se formó con las órdenes de Dios, según su gusto. Hemos visto el milagro de las palabras de Dios. Las palabras de Dios representan y demuestran el poder de Dios. Dios es el poder superior al mundo, entonces Dios puede dominar y mandar al mundo. Dios y el mundo no son una unidad, sino dos partes diferentes. De aquí se ha generado una trinchera entre Dios y el mundo.

Por lo demás, antes se dijo: «Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó. Y los bendijo Dios, y les dijo: Fructificad y multiplicaos; llenad la tierra, y sojuzgadla, y señoread en los peces del mar, en las aves de los cielos, y en todas las bestias que se mueven sobre la tierra». Es decir, Dios creó al

⁶¹⁶ Youlan, Feng (冯友兰), La historia de la filosofía china II (中国哲学史(下)), Editorial de Universidad Normal del este de China (华东师范大学出版社), Shanghai, 2013, pág.7. Traducido del chino al español por Lin Zhao.

hombre a su imagen y concedió el poder al hombre para señorear a otros seres de la tierra. De ahí ha surgido la diferencia entre lo humano y la naturaleza.

Todo esto nos explica por qué, finalmente, la filosofía china y la filosofía occidental siguieron caminos diferentes. Con la concepción de que la naturaleza y el humano son una unidad, la filosofía china se concentraba más en el sentido de la vida, en la investigación de la cosmología y de la naturaleza, que siempre tiene el propósito de orientar la filosofía de la vida. Con la idea de que el hombre y la naturaleza son dos partes separadas, la filosofía occidental se concentra no sólo en el sentido de vida, sino también, y mucho más, en la cosmología y en la epistemología (ciencia).

En fin, la comparación entre la mitología de Pangu y la creación del mundo de la *Biblia* sólo es una metáfora. Esta metáfora nos ha revelado las características de la filosofía china, que ya conocimos en la parte I: persigue siempre la armonía entre la naturaleza y el hombre (especialmente el Taoísmo) y le interesa más el tema del sentido de la vida que conocer la naturaleza (el sentido científico). También esta metáfora nos ha enseñado las características de la filosofía occidental: la conciencia de la división entre el hombre y la naturaleza, entre el organismo y el ambiente, entre el sujeto y el objeto. En general, a la filosofía occidental le interesa más investigar el mundo externo, o la relación entre el hombre y la naturaleza, que el sentido de la vida.

En la etapa posterior de la filosofía griega antigua, se empezaron a discutir preguntas éticas como: ¿cuál es el fin de la vida? o ¿qué es la felicidad? Y los filósofos dieron diferentes respuestas a estas preguntas

Por ejemplo, Epicuro de Samos creía que el fin de la vida humana era procurar el placer y evadir el dolor y Zenón de Citio creía que el fin es vivir conforme a la virtud. Sin embargo, no podemos negar que el trabajo principal de la filosofía griega antigua es conocer el mundo objetivo: es decir, que la filosofía griega antigua es una filosofía que se preocupa por la cosmología y la ontología. Incluso, el contenido principal de la filosofía de la vida es investigar la actitud del ser humano hacia el mundo exterior o las materias exteriores, para lo cual ellos crearon métodos matemáticos, dialécticos y lógicos. La filosofía europea heredó este pensamiento racional de la filosofía griega, cuya característica principal es separar el sujeto del objeto para conocer las leyes

objetivas a través de una forma indirecta. Tanto en la filosofía "religiosa" como en la filosofía moderna, hubo también discusiones filosóficas sobre el fin de la vida o el mundo interno del ser humano. Pero, por un lado, no es el tema más popular en la historia de la filosofía occidental; por otro lado, se basa en la división entre el sujeto y el objeto, el hombre y la naturaleza.

En una palabra, la filosofía china subraya que el hombre y el ambiente son uno, mientras que la filosofía occidental subraya que el hombre y el ambiente son dos.

Capítulo III. La primera división: el hombre y la naturaleza

En el primer capítulo, hemos conocido que «¡El dualismo es un escape de la contradicción interior y un escape contributivo de la actualidad!». Y en el segundo capítulo, según la comparación entre la mitología china y la historia de *Biblia* a propósito de la creación del mundo, hemos visto las diferentes opiniones de la filosofía china y la filosofía occidental sobre la relación entre el hombre (organismo, sujeto) y la naturaleza (ambiente, objeto). No hemos olvidado que el objetivo de investigar el pensamiento de Unamuno y el de la filosofía clásica china es encontrar una solución al conflicto. En mi opinión, la oposición entre dos conceptos dualistas es precisamente la causa de los conflictos interiores.

III.1. Cómo se ha formado la división entre el hombre y el ambiente

En todos los conceptos dualistas, la oposición entre el hombre y la naturaleza es la primera que causa de los conflictos interiores.

Al principio, el hombre empezó a observar las cosas del mundo con sus sentidos, pero luego se dio de cuenta de que las cosas son diferentes a él. De esta diferencia surgió la conciencia de sí mismo. Cuantas más diferencias encontró el hombre, más fuerte es la conciencia que de sí mismo tiene.

En este proceso de observación, el hombre ha conocido que hay seres cuyas existencias no dependen de él y que cada ser está bajo control de su propia ley de la

naturaleza; entonces, ser humano no es igual que ser una piedra, ni un árbol, ni un pájaro: ser humano es sólo ser humano. Así pues, a nosotros, humanos, no nos queda más remedio que, o seguir siendo humanos, o ser nada. El objetivo de ser *yo* es no dejar de ser *yo* nunca, y no ser *yo* es igual que ser nada. ¿Ser nada? ¡Ni siquiera pensar!

No podemos aceptar, ni siquiera podemos hacer frente la desaparición completa. Así nos surgen la intranquilidad del ser y el miedo a la muerte, y así se nos generan los conflictos interiores. Shakespeare dijo:

To be, or not to be: that is the question:

Whether 'tis nobler in the mind to suffer

The slings and arrows of outrageous fortune,

Or to take arms against a sea of troubles,

*And by opposing end them?*⁶¹⁷

Desde el primer día que trazamos una línea entre los seres humanos y la naturaleza, ya vivimos en el eterno conflicto.

¿Pero es verdad que el hombre y la naturaleza, el organismo y el ambiente y el sujeto y el objeto están separados?

III.2. La demostración de la mecánica cuántica

A finales del siglo XIX, se descubrió que la física clásica ya no podía explicar el movimiento de las partículas microscópicas o el movimiento de objetos a gran velocidad. Con los esfuerzos de los físicos, a principios del siglo XX se formuló la mecánica cuántica para explicar estos fenómenos, aunque su grueso se desarrolló a partir de 1920. La mecánica cuántica ha cambiado fundamentalmente las perspectivas del hombre respecto a la estructura de las sustancias y sus interacciones.

⁶¹⁷ Spoken by Prince Hamlet in the so-called “nunnery scene” of William Shakespeare’s play Hamlet. Act III, Scene 1. http://nfs.sparknotes.com/hamlet/page_138.html.

En mecánica cuántica, la relación de indeterminación de Heisenberg o "principio de incertidumbre" indica que en virtud de la partícula y onda, no es posible determinar precisa y simultáneamente la posición y el impulso de una partícula atómica como, por ejemplo, un electrón.

La física clásica nunca se enfrentó con problemas como éste. Siempre consideró que la posición y velocidad de una partícula en cualquier instante de tiempo son medibles con precisión.

Sin embargo, en términos de la física cuántica, no se puede determinar simultáneamente y con precisión, ciertos pares de variables físicas, como son, la posición y el momento lineal (cantidad de movimiento) de un objeto dado. Cuando se examinan los procedimientos experimentales por medio de los cuales podrían medirse tales variables, resulta que la medida siempre acabará perturbada por el propio mecanismo de observación. En efecto, si, por ejemplo, pensamos en lo que sería la medida de la posición y la velocidad de un electrón, para realizar la medida (para poder «ver», de algún modo, el electrón) es necesario que un fotón de luz choque con el electrón, con lo cual está modificando su posición y velocidad; es decir, por el mismo hecho de realizar la medida, el experimentador modifica los datos de algún modo, introduciendo un error que es imposible de reducir a cero, por muy perfectos que sean nuestros instrumentos.

Como sabemos, para medir cualquier cosa se requiere algún tipo de herramienta o instrumento. Sin embargo, el electrón pesa tan poco que cualquier dispositivo concebible, incluso un fotón de luz, haría que el electrón cambie de posición en el mismo acto de tratar de medirlo.

Otro fenómeno cuántico sin equivalente clásico es el entrelazamiento, en el cual los estados cuánticos de dos o más objetos se deben describir mediante un estado único que involucra a todos los objetos del sistema, aun cuando los objetos estén separados espacialmente. Esto lleva a correlaciones entre las propiedades físicas observables. Por ejemplo, es posible preparar (enlazar) dos partículas en un solo estado cuántico de espín nulo, de forma que cuando se observe que una gira hacia arriba, la otra automáticamente recibirá una *señal* y se mostrará como girando hacia abajo, pese a la

imposibilidad de predecir, según los postulados de la mecánica cuántica, qué estado cuántico se observará. Esas fuertes correlaciones hacen que las medidas realizadas sobre un sistema parezcan estar influyendo instantáneamente en otros sistemas que están enlazados con él, y sugieren que alguna influencia se tendría que estar propagando instantáneamente entre los sistemas, a pesar de la división entre ellos.

Según estos dos fenómenos de la física cuántica, al menos podemos tener dos conclusiones: una es que nuestra actividad de observación puede afectar al objeto observado; otra es que los objetos tienen una correlación que no puede ser observada en el macrocosmos.

Es decir, todas las cosas están relacionadas entre sí: nosotros y el mundo externo somos una unidad, que se influyen mutuamente. La física cuántica nos demostró que no existía la división entre el yo y el mundo externo. Como el famoso físico cuántico, Erwin Schroedinger, dijo:

Thus you can throw yourself flat on the ground, stretched out upon Mother Earth, with the certain conviction that you are one with her and she with you. You are as firmly established, as invulnerable as she, indeed a thousand times firmer and more invulnerable.⁶¹⁸

Al contrario, la gente suele creer que nosotros y el mundo exterior somos separables, porque en la física clásica, la influencia de la observación sobre el objeto es demasiado pequeña para ser observada. Por ejemplo, la piedra está en el mundo externo, y yo, el observador, no: mi comportamiento sobre la piedra no va a afectar a este mundo, o, al menos, el efecto será insignificante.

Por tanto, las teorías en que los físicos habían creído inquebrantablemente, como «la verdad podría ser objetivamente observada y medida», «el observador está separado del objeto», y otras conclusiones similares, han llegado a su fin.

La ciencia entró en un punto de inflexión, la fundación de la física clásica comenzó a colapsarse. Mientras, el dualismo que piensa que el organismo y el ambiente,

⁶¹⁸ Erwin Schroedinger, *My view of the World*, London: Cambridge University Press, 1964, pág.21.

el sujeto y el objeto, están separados y son opuestos, encontró un desafío.

Werner Heisenberg sacó una conclusión muy clara:

From the very start we are involved in the argument between nature and man in which science plays only a part, so that the common division of the world into subject and object, inner world and outer world, body and soul, is no longer adequate and leads us into difficulties.⁶¹⁹

El otro famoso físico cuántico, Erwin Schroedinger, ha confirmado que el objeto y el sujeto son uno:

The world is given to me only once, not one existing and one perceived. Subject and object are only one. The barrier between them cannot be said to have broken down as a result of recent experience in the physical sciences, for this barrier does not exist.⁶²⁰

Está claro que los físicos cuánticos son los primeros científicos que abandonaron el dualismo. La física cuántica ha demostrado que es sólo una alucinación que el sujeto y el objeto son separables.

La historia de la mecánica cuántica nos ha enseñado cómo los físicos descubrieron que el hombre y la naturaleza eran uno. Aproximadamente 2700 años antes, la filosofía clásica china (el Taoísmo, en concreto) ya había llegado a la misma conclusión.

III.3. La demostración de la filosofía clásica china

La demostración de la filosofía clásica china se halla en un concepto especial: « 天人合一 (tiān rén hé yī) ». Este concepto ocupa una posición muy importante en la cultura tradicional china: Confucianismo y Taoísmo han hablado de él.

Tiān normalmente significa el cielo, pero, para el Confucianismo, *tiān* trata de la

⁶¹⁹ Werner Heisenberg, *The physicist's Conception of Nature*, Harcourt, Brace, 1959, pág. 24.

⁶²⁰ Erwin Schroedinger, *What is Life? and Mind an Matter*, London: Cambridge University Press, 1969. page 137.

conciencia moral. Para el Taoísmo, *tiān* es Tao o la naturaleza. Mientras que *rén* significa el hombre y *hé yī* significa unirse en uno.

En *Tao Te King*, de Lao Zi, se dice:

El hombre acata las leyes de la tierra;

La tierra acata las leyes del cielo.

El cielo acata las leyes de Tao.

*Y Tao, las de su propia naturaleza.*⁶²¹

Es decir, en la naturaleza, «el hombre», «la tierra» y «el cielo» están conectados y bajo control de la misma ley. En cuanto a «Tao», es la fuente de todas las cosas. Así dijo Lao Zi:

Tao produce el Uno;

el Uno produce el dos;

el dos produce el tres;

*el tres produce todas las cosas.*⁶²²

Por eso, en *Lao Zi*, la doctrina «天人合一 (tiān rén hé yī)» se entiende como unirse con el Tao o conformarse con la naturaleza.

Para el Taoísmo, el cielo es la naturaleza, y el hombre es una parte de naturaleza: entonces, el hombre y el cielo son uno. En el libro *Zhuang Zi*, se preguntó: «¿Qué quiere decir: Hombre y Cielo son una cosa?». Zhuang Zi contestó a través de la boca de Confucio: «Que el hombre exista se debe al Cielo; que el Cielo exista se debe también al mismo Cielo»⁶²³. Mencio también dijo: «todas las cosas están completas en nosotros

⁶²¹ Lao-Tsé, *Tao Te Ching*, Ediciones Morata, S. A., Madrid, 1972. pág. 53. Traducción de CH'U TA-KAO.

⁶²² Lao-Tsé, *Tao Te Ching*, Ediciones Morata, S. A., Madrid, 1972. pág. 71. Traducción de CH'U TA-KAO.

⁶²³ Lao Tse / Chuang Tzu, *Dos grandes maestros del Taoísmo*, Editora Nacional, Madrid, 1983, pág. 363. Edición preparada por Carmelo Elorduy.

mismos»⁶²⁴. Es decir, el cielo, la naturaleza y el hombre son una unidad.

Zhuang Zi habló más del reino espiritual, de unirse con el cielo: «El Cielo y la Tierra han nacido conmigo y todos los seres son una cosa conmigo»⁶²⁵. Este es «天人合一 (tiān rén hé yī)» de Zhuang Zi. Es decir, hay un reino espiritual en el cual el humano y la naturaleza son uno: no hay distinción entre ellos.

Por lo demás, Zhuang Zi ha usado muchos ejemplos y metáforas para mostrarnos cómo era el estado espiritual de «天人合一 (tiān rén hé yī)». Por ejemplo, Zhuang Zi dijo: «Junto mi persona al sol y a la luna, abrazo el espacio y el tiempo y lo uno todo...junta todos los tiempos, y en la Unidad realiza su pureza. Todos los seres son eso y todos entrañan en sí a la verdad»⁶²⁶.

Zhuang Zi no sólo habló de unirse con el Cielo, sino que también criticó el pensamiento enfatizaba la distinción y la oposición entre dos cosas o dos términos como ellos:

El Tao nunca ha tenido límites o fronteras. La palabra, en cambio, nunca es constante. Por eso está parcelada. Dígame, por favor, esas sus parcelas. Hay izquierda y derecha; hay deberes y hay justicia; hay divisiones y hay diferencias; hay competiciones y hay peleas. He aquí ocho casos. De las cosas del mundo extra espacial el santo no habla. De las cosas del este mundo, el santo habla, pero sin razonar o discutir.⁶²⁷

Es decir, al principio, la naturaleza fue una unidad, pero luego el hombre ha establecido muchos límites y conceptos opuestos. Sin embargo, para Zhuang Zi, no hay distinción entre esto y aquello, y esto y aquello son uno. Entonces, hay que conocer las cosas como tales:

⁶²⁴ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002, pág. 354. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo,

⁶²⁵ Lao Tse / Chuang Tzu, *Dos grandes maestros del Taoísmo*, Editora Nacional, Madrid, 1983, pág. 197. Edición preparada por Carmelo Elorduy.

⁶²⁶ Lao Tse / Chuang Tzu, *Dos grandes maestros del Taoísmo*, Editora Nacional, Madrid, 1983, pág. 200. Edición preparada por Carmelo Elorduy.

⁶²⁷ Lao Tse / Chuang Tzu, *Dos grandes maestros del Taoísmo*, Editora Nacional, Madrid, 1983, pág. 197. Edición preparada por Carmelo Elorduy.

Aquello nace de esto y esto nace de aquello. Aquello y esto no son más que expresiones que han nacido ahora mismo. Nacen ahora y ahora mueren. Ahora mueren y ahora nacen. Ahora es posible y ahora no es posible. Ahora es imposible y ahora es posible. Porque sí y porque no; porque no y porque sí... Esto es también aquello, y aquello es también esto. En esto unifica al es y al no es. En aquellos unifica al es y al no es. ¿Existe, en realidad, diferencia de aquello y de esto, o no existe, en realidad, diferencia de aquello y de esto? El punto en el que el esto y el aquello no tienen su pareja es el quicio del Tao. El quicio está, desde el principio, en el centro del círculo y desde allí puede corresponder a todo indeficientemente. El es, en aquella unidad, es indeficiente. El no es, en aquella unidad, es también indeficiente. Por eso se dice que no hay como haberlo entendido.⁶²⁸

Según el pensamiento filosófico «天人合一 (tiān rén hé yī) », no es necesario distinguir yo y no-yo, porque yo y no-yo son uno.

Zhuang Zi contó una fábula sobre este pensamiento. Hun Tun era el rey del mar del Centro, Shu era el rey del Mar del Sur, Hu era el rey del Mar del Norte:

El rey Shu y el rey Wu se reunían, de tiempo en tiempo, en el reino del rey Hun Tun. Hun Tun los trataba muy bien. Los reyes Shu y Wu pensaron en agradecer las bondades del rey Hun Tun, Se dijeron: Todos los hombres tienen siete orificios que les sirven para ver, para oír, para comer y para respirar. Sólo este pobre no los tiene. Vamos a hacérselos. Cada día le abrían un orificio. Al día séptimo, Hun Tun era cadáver.⁶²⁹

El rey del Mar de Sur y el rey del Mar de Norte representan el Polo Sur y el Polo Norte: en el fondo, indican dos personas que viven en el mundo dualista. Hun Tun, o sea, el caos, representa una persona que no ve la diferencia de las cosas, que tiene un

⁶²⁸ Lao Tse / Chuang Tzu, *Dos grandes maestros del Taoísmo*, Editora Nacional, Madrid, 1983, págs. 193-194. Edición preparada por Carmelo Elorduy.

⁶²⁹ Lao Tse / Chuang Tzu, *Dos grandes maestros del Taoísmo*, Editora Nacional, Madrid, 1983, págs. 246-247. Edición preparada por Carmelo Elorduy.

corazón muy puro. El rey Shu y el rey Wu piensan que es pobre no tener los sentidos para distinguir lo bonito y lo feo, lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo. Por eso, ellos abren los orificios de Hun Tun, pero Hun Tun muere por tenerlos.

Antes de que el caos tenga los orificios y sea consciente de la diferencia entre sujeto y objeto, él ve todos los seres con una perspectiva integral, y su mente se une con la naturaleza en uno. Pero después de tener los orificios, el caos tiene las experiencias sensoriales. Así, de sus gustos, disgustos y deseos, se engendra la conciencia de sí mismo. Con esta conciencia de la oposición entre sujeto y objeto, el hombre ha clasificado las cosas y ha puesto etiquetas con las palabras. Para Zhuang Zi, la división entre el hombre y la naturaleza fue la causa de la muerte del Hun Tun. Por eso, Xu Fuguan dijo:

Así que la gente no puede adaptarse a la naturaleza de las cosas, principalmente es por la oposición entre yo y el mundo. En esta oposición, el hombre siempre toma su gusto como el criterio para medir todos los seres. Cuando los gustos y disgustos del hombre hacen interferencias a otros seres, al mismo tiempo, el hombre se sentirá los obstáculos y impedimentos desde ellos. El límite de yo ha formado la oposición entre yo y el mundo. Si este límite desaparece, las actividades entre yo y el mundo serán todos naturales.⁶³⁰

En la filosofía occidental, el universo es el objeto externo de investigación, pero, en la filosofía china, el universo no es el objeto externo, sino que está unido al hombre. Por eso investigar el universo es igual que investigarse uno mismo. El pensamiento de «天人合一 (tiān rén hé yī)» es la base de filosofía china.

Podemos entender por qué la epistemología no se ha desarrollado mucho en China. El pensamiento de «天人合一 (tiān rén hé yī)» tiene un centro clave que no se refiere a la relación entre el hombre y la naturaleza, sino a unirse en uno o la unidad. El problema epistemológico se propone sólo cuando la gente se ha fijado en la diferencia entre sujeto y objeto. Pero en «天人合一 (tiān rén hé yī)», el sujeto y el objeto son uno:

⁶³⁰ Fuguan, Xu (徐复观), *Historia de la humanidad china: ante de Qin* (中国人性论史: 先秦篇), Editorial popular de Hubei, Hubei, 2009, pág. 352. Traducido del chino al español por Lin Zhao.

si no hay distinción entre el sujeto y el objeto, el sujeto no va a tener necesidad de conocer el objeto, investigar el objeto y aprovechar el objeto.

En la filosofía china, no importa que sea el Taoísmo o el Confucianismo, no se ha prestado atención a la división entre el hombre y la naturaleza, el interior y el exterior, yo y no-yo.

III.4. Otras demostraciones

En Asia, Zhuang Zi no era la única persona que hablaba de «naturaleza y hombre en uno». El gran maestro indio, Jiddu Krishnamurti reclamó: «Therefore, the observer is the observed»⁶³¹. Y luego mencionó que, antes de dibujar, los pintores de la China antigua tenían una ceremonia muy especial para evitar la división entre el observador y lo observado:

In ancient China before an artist began to paint anything—a tree, for instance- he would sit down in front of it for days, months, years, it didn't matter how long, until he was the tree. He did not identify himself with the tree, but he was the tree. This means that there was no space between him and the tree, no space between the observer and the observed, no experimenter experiencing the beauty, the movement, the shadow, the depth of a leaf, the quality of color. He was totally the tree, and in that state only could he paint.⁶³²

En el Budismo, se dice:«if this exists, that exists; if this ceases to exist, that also ceases to exist»⁶³³. Es decir, que ninguna cosa del mundo tiene una existencia absoluta, y que todas las cosas sólo tienen existencias relativas en las que una depende de la otra.

Desde el punto de vista budista, tanto el universo como la vida nacen por el Pratityasamutpada. Pratityasamutpada es un concepto budista fundamental y común a todas las escuelas budistas, y es traducido normalmente al inglés como «dependent

⁶³¹ J. Krishnamurti, *Freedom from the Known*, London, Rider Books, 2010, pág. 100.

⁶³² J. Krishnamurti, *Freedom from the Known*, London, Rider Books, 2010, pág. 101.

⁶³³<http://buddhaweekly.com/bridge-science-buddhism-atoms-no-atoms-theism-athiesm-yidam-deity-meditation-cognitive-science-tantra/>.

origination» o «dependent arising». Declara que todos los fenómenos se originan de manera dependiente entre sí por relaciones de causa y efecto. Al igual que en un coche, ¿está el motor en funcionamiento, o las ruedas, o el volante? El coche funciona no por un solo factor, sino por la interacción de todos factores. Entonces, el budismo afirma que no hay nada independiente, y que todas las cosas dependen o surgen de otras cosas.

El pensador español José Ortega y Gasset, en su libro *¿Qué es filosofía?*, utilizó un ejemplo para demostrar que todas las cosas del mundo están conectadas.

Si estamos en un salón, nos parece en nuestra visión algo completo y suficiente. Pero si abriéramos la puerta y encontráramos que más allá de este salón no había nada, nuestra mente sufriría un choque, una sorpresa. Porque además de la presencia interior del salón, nuestra percepción incluye un fondo. Es decir, que este salón no era, ni aun en la simple percepción, algo completo, sino sólo un primer plano que se destaca sobre un fondo vago, que ya existía para nosotros, bien que como oculto y adjunto, envolviendo lo que vemos. Ese fondo vago y envolvente no está presente ahora, pero está ahora compresente. Por eso, Ortega dijo:

Y en efecto, siempre que vemos algo este algo se presenta sobre un fondo latente, oscuro, enorme, de contornos indefinidos que es —simplemente— el mundo, el inundo de que forma parte, de que es sólo pedazo. Lo que en cada caso vemos es sólo el promontorio visible que hacia nosotros adelanta el resto latente del mundo. Y así podemos elevar a ley general esta observación y decir: presente algo, está siempre compresente el mundo.⁶³⁴

Para Ortega, cualquier cosa que vemos, por ejemplo, un libro, un árbol, una silla, una palabra de esta página, etc., está conectada con el mundo como un fondo. Cuando nos centramos en un determinado aspecto del fondo de manera selectiva e ignoramos otras cosas, eso indica que hemos sacado una cosa fuera inconscientemente y que la creamos con la mente. Así pues, pensar no es informar la cosa, sino crear la cosa. En

⁶³⁴ José Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, Editorial Porrúa, México, 2004, pág. 55.

nuestra mente existe un mundo formado por cosas aisladas y así hemos perdido la verdad: todo es una unidad.

Ahora volvemos a las obras de este español, Don Miguel de Unamuno: también podemos encontrar unos pasajes que se tratan de la misma idea. Por ejemplo, la sensación de unirse con la naturaleza: «Y por lo que a mí hace, he sentido que la Naturaleza es sociedad, cientos de veces al pasearme en un bosque y tener el sentimiento de solidaridad con las encinas, que de alguna oscura manera se daban sentido de mi presencia»⁶³⁵.

Además, Unamuno creía que entre el hombre y la naturaleza, entre yo y los demás, hay una relación íntima: «Contemplando el sereno campo verde o contemplando unos ojos claros, a que se asome un alma hermana de la mía, se me hinche la conciencia, siento la diástole del alma y me empapo en vida ambiente»⁶³⁶.

Y nuestro Apolodoro, de *Amor y Pedagogía*, también ha tenido esta experiencia que se ha derretido totalmente en la bonita primavera:

El alma de Apolodoro se vierte y empapa en esta visión; no se siente respirar; no tiene el hermoso esmalte inscripción alguna a la trasera, en el lado que no se ve, ni siquiera tiene, por no tener, semejante invisible lado. ¡Qué sueño, qué dulce sueño!, ¡qué sueño con los ojos abiertos y abierta al alma a la visión de primavera!⁶³⁷

Otra vez, Apolodoro tuvo una experiencia de unirse con el todo, el infinito:«Y Apolodoro siente de noche, en la cama, como si se le hinchase el cuerpo todo y fuera creciendo y ensanchándose y llenándolo todo, y, a la vez, que se le alejan los horizontes del alma y le hinche un ambiente infinito»⁶³⁸.

En *San Manuel Bueno, Martir*, Don Manuel creía que uno había de meterse en la

⁶³⁵ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 396.

⁶³⁶ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 307.

⁶³⁷ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 364.

⁶³⁸ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 370.

naturaleza y en los demás, y olvidarse del yo:

Él nos enseñó a vivir, a sentir la vida, a sentir el sentido de la vida, a sumergirnos en el alma de la montaña, en el alma del lago, en el alma del pueblo de la aldea, a perdernos en ellas para quedar en ellas. El me enseñó con su vida a perderme en la vida del pueblo de mi aldea, y no sentía yo más pasar las horas, y los días y los años, que no sentía pasar el agua del lago. Me parecía como si mi vida hubiese de ser siempre igual. No me sentía envejecer. No vivía yo ya en mí, sino que vivía en mi pueblo y mi pueblo vivía en mí.⁶³⁹

Estoy bastante segura de que tales momentos no sólo son momentos desde la boca del prójimo, sino momentos que habéis experimentado al menos una vez en vuestra vida. En estos momentos, se te ha quitado el límite entre tú y el ambiente: de repente, tu cabeza y tu corazón se callaron; así pues, desaparecieron los conflictos y la conciencia del “yo”. Por eso, el maestro indio Krishnamurti dijo: «He is that. He is not separate from that. When he was separate, he did, o tried to do, something about it, but when the observer realizes that he is that, then there is no like o dislike and conflict ceases»⁶⁴⁰.

En resumen, la física cuántica nos ha demostrado que todas las cosas de este mundo están conectadas, incluso el hombre y la naturaleza. Y la filosofía china nos ha propuesto que el hombre y la naturaleza son uno. Otros pensamientos del budismo, del filósofo indio, de Unamuno y del escritor estadounidense sobre psicología transpersonal, no sólo nos han enseñado la teoría, sino que también nos han descrito las experiencias de unirse con la naturaleza y de olvidarse del ego.

Sin embargo, cuando el hombre se ha dado cuenta de la distinción entre uno mismo y la naturaleza, esta distinción nos ha provocado el miedo de no ser yo; o sea, de la muerte. Para solucionar este problema, el hombre *inteligente*, en lugar de volver al seno de la naturaleza, de pensar en la unidad, ha inventado otra división más profunda y más difícil de detectar: la división entre el espíritu y la materia; o sea el alma y el cuerpo.

⁶³⁹ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 1152.

⁶⁴⁰ J. Krishnamurti, *Freedom from the Known*, London, Rider Books, 2010. pág. 102.

Con la idea de que sobrevivamos en el espíritu o en el alma, el hombre cree que por fin puede relajarse un poco. Pero él no sabe que esta división le causará aún más problemas.

Capítulo IV. La trampa del tiempo

Después de la primera división, el hombre ahora tiene más conciencia de sí mismo, por lo tanto se sabe y siente distinto de otros seres. Mientras, el hombre es consciente de la propia limitación, la muerte. El hombre está, como hemos visto, en huida de la muerte. Se niega a vivir sin futuro y quiere el futuro como una promesa de que la muerte no le toca ahora. Y desea que todos sus momentos huyan a futuros momentos para siempre. Así surge la sensación del flujo del tiempo.

Pero, ¿qué es exactamente *el tiempo*⁶⁴¹? A pesar de que estamos muy familiarizados con este concepto, incluso el mayor pensador no puede describirlo con palabras. Hace 1.600 años, el filósofo Agustín (Agustín de Hipona) admitió: «What then is time? If no one asks me, I know what it is. If I wish to explain it to him who asks, I do not know»⁶⁴².

El tiempo es lo que usamos para medir. La información sobre el tiempo cronológico nos dice cosas tales como la duración de los acontecimientos, cuándo ocurren y qué acontecimientos suceden antes que otros. Año, mes, día y segundo, no son más que la medición de los cambios en las cosas.

Sin embargo, a pesar de los 2.500 años de investigación sobre la naturaleza del tiempo, hay muchos problemas sin resolver. Por ejemplo: ¿el tiempo realmente existe o es sólo una ilusión?; ¿el tiempo existe cuando nada está cambiando?; ¿hubo tiempo antes del comienzo del Big Bang?; ¿cómo se relaciona el tiempo con la mente?; etc.

En general, los filósofos creen que el hombre inventó o descubrió el concepto de tiempo. El concepto de tiempo no es innato. Pero no están de acuerdo en si el tiempo

⁶⁴¹ Normalmente cuando se habla de tiempo, indica el tiempo físico o cronológico.

⁶⁴² <https://www.ourladyswarriors.org/saints/augcon11.htm>. Augustine of Hippo, *Confessions*, libro XI, Capítulo XIV.

mismo es inventado o descubierto. En otras palabras, la cuestión es si el tiempo es construido por los seres humanos, como un juego de fútbol, o si, en su lugar, es algo que existe independientemente de los seres humanos, como la erosión de las montañas.

IV.1. Pasado, presente, futuro

Aquí no intento solucionar los problemas que ni los físicos ni los filósofos pueden solucionar. Sólo quiero mostrar cómo el tiempo, para escapar de la muerte, nos causa manías.

En realidad, toda la noción de sucesión, de que una cosa sucede a otra cosa en el tiempo, depende directamente de nuestros procesos de memoria, pues es obvio que sin memoria no tendríamos la idea del tiempo, ni del pasado ni del futuro.

Como Unamuno confirmó en su obra *Del Sentimiento Trágico de la vida*, la memoria es la base de la personalidad individual.

Y lo que determina a un hombre, lo que le hace un hombre, uno y no otro, el que es y no el que no es, es un principio de unidad y un principio de continuidad. Un principio de unidad primero en el espacio, merced al cuerpo, y luego en la acción y en el propósito... Y un principio de continuidad en el tiempo. Sin entrar a discutir ---discusión ociosa--- si soy o no el que era hace veinte años, es indiscutible, me parece, el hecho de que el que soy hoy proviene, por serie continua de estados de conciencia, del que era en mi cuerpo hace veinte años. La memoria es la base de la personalidad individual.⁶⁴³

La pregunta es si la memoria reporta un fenómeno real que llamamos «tiempo», o si la memoria encierra una ilusión de «tiempo».

A primera vista, ciertamente parece que la memoria reporta una imagen muy real de un pasado muy real. Porque creemos inequívocamente que no sólo podemos conocer la parte presente, sino también la parte pasada conservada en la memoria. De esta parte

⁶⁴³ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009. pág. 281.

de la memoria concluimos naturalmente que debe haber sido un pasado real, y, al hacerlo, nos genera un sentido del tiempo más vivido e imaginamos que, de algún modo, estamos moviéndolo hacia el futuro. Toda la idea del tiempo depende de la noción de que podemos, a través de la memoria, conocer el pasado real.

Sin embargo, en sentido estricto, nunca podemos ser conscientes de un pasado real en absoluto; mejor dicho, sólo podemos ser conscientes de un recuerdo del pasado.

Por eso, al recordar cualquier «asunto pasado», no somos realmente conscientes del pasado real. Si recuerdas, por ejemplo, lo que has comido ayer, ¿este recuerdo te permite ver realmente la comida?; ¿y tocarla?; ¿comer algo de ella? Es cierto que nunca podemos ser conscientes de ningún pasado real, sino, más bien, sólo de imágenes borrosas del pasado, y que esas imágenes sólo existen como experiencias en el presente.

Y para el «futuro» vale lo mismo, pues cualquier pensamiento de mañana es, en realidad, un pensamiento del presente. Ineludiblemente, sólo podemos conocer el pasado y el futuro en el presente y como partes del presente. Entonces, el único momento del que podemos ser conscientes es del ahora. Cuando confundimos la memoria del presente con el conocimiento del pasado, nos da una sensación del flujo del tiempo. Cuando uno cree que la memoria no es un conocimiento real del pasado, sino una experiencia del presente, la ilusión del tiempo se derrumbará al instante.

En realidad, pensar en el pasado es un acto presente; anticipar el futuro también es un acto presente. Cualquier evidencia de un pasado no existe más que en el presente, y cualquier razón para creer en un futuro también existe sólo en el presente. Cuando ocurrió el pasado real, no era el pasado, sino el presente en aquel momento; cuando el verdadero futuro llega, no será el futuro, sino el presente. Por tanto, el único «tiempo» del que podemos ser conscientes es siempre el momento presente.

Imagínate una tierra en que no hay humanos: sólo hay plantas y animales. En aquella tierra, ¿hay pasado y futuro?; ¿todavía se habla de tiempo? Si alguien está ahí preguntando, ¿qué hora es?; ¿qué día es hoy? ¿Estas preguntas no parecen absurdas? El roble en la tierra y el águila en el cielo van a preguntar ¿qué hora es? ¡Sólo tenemos ahora! El tiempo es ahora; si no, ¿dónde estará?

En el *Great Treatise on the Perfection of Wisdom*⁶⁴⁴, el gran buda Nagarjuna⁶⁴⁵ confirmó la misma idea a través de un diálogo como pregunta y respuesta:

Question: Why should time not exist? There must necessarily be a time. The present has the characteristics of the present, the past has the characteristics of the past, and the future has the characteristics of the future.⁶⁴⁶

Answer: If the three times each had their own characteristics, they would always be “present” and there would be neither past nor future. If the future existed presently, it would not be called “future” but indeed “present”. That is why your thesis does not hold.⁶⁴⁷

Question: The past and the future do not function with the nature of the present; the past functions with the nature of the past and the future with the nature of the future. That is why there is a [different] time for each nature separately.⁶⁴⁸

Answer: If the past has “passed”, it loses the nature of the past; if the past has not “passed”, it does not have the nature of the past. Why? Because its self-natures absent. It is the same for the future. That is why the dharma said “time” is not real.⁶⁴⁹

En esta conversación, Nagarjuna ha respondido a las dudas que la gente suele tener. Creemos que las diferentes características entre el pasado, el presente y el futuro son las pruebas del flujo del tiempo. Pero Nagarjuna explicó que el futuro no ha llegado; si no ha llegado, significa no existe. Así, vale lo mismo el pasado: si el pasado se ha ido, el pasado ya no existe. El pasado y el futuro son nada más que el presente.

⁶⁴⁴ Una obra importante del Budismo Mahayana, su escritor es Nagarjuna.

⁶⁴⁵ Nāgārjuna (150-250) fue un filósofo indio, fundador de la escuela madhiamaka (camino medio) del budismo majaiana. Probablemente, es el pensador budista majaiana más influyente, tras el propio Gautama Buda.

⁶⁴⁶ Étienne Lamotte, *The treatise on the great virtue of wisdom of Nagarjuna*, Vol I Chapters I-XV, 2001, pág. 79. Translated from the French by Gelongma Karma Migme Chodron.

⁶⁴⁷ Étienne Lamotte, *The treatise on the great virtue of wisdom of Nagarjuna*, Vol I Chapters I-XV, 2001, pág. 80. Translated from the French by Gelongma Karma Migme Chodron.

⁶⁴⁸ Étienne Lamotte, *The treatise on the great virtue of wisdom of Nagarjuna*, Vol I Chapters I-XV, 2001, pág. 80. Translated from the French by Gelongma Karma Migme Chodron.

⁶⁴⁹ Étienne Lamotte, *The treatise on the great virtue of wisdom of Nagarjuna*, Vol I Chapters I-XV, 2001, págs. 80-81. Translated from the French by Gelongma Karma Migme Chodron.

El filósofo indio, Krishnamurti dijo: «Time is a movement which man has divided into past, present and future, and as long as he divides it he will always be in conflict»⁶⁵⁰.

IV.2. Tiempo psicológico

De hecho, el único tiempo en el que podemos sentirnos es siempre el momento presente. Pero es difícil darse cuenta. Porque el tiempo se muestra en todos los lados, en la televisión, en el ordenador, en el móvil y en el reloj, para llamarnos la atención. Pero aparte del tiempo físico, la sensación del tiempo no es igual para cada uno. Porque la sensación del tiempo de cualquier persona es subjetiva. Esta sensación del tiempo tiene su propio nombre: *tiempo psicológico*.

El tiempo psicológico pasa relativamente rápido para nosotros mientras disfrutamos de una actividad, pero se reduce drásticamente si estamos esperando ansiosamente que la olla de la sopa hierva. El tiempo cronológico es más fundamental que el tiempo psicológico para ayudarnos a comprender nuestras experiencias compartidas en el mundo, por lo que es más útil para hacer ciencia física. Pero el tiempo psicológico es de vital importancia para entender muchas experiencias mentales.

El tiempo psicológico es más rápido para las personas mayores que para los niños, como se nota cuando una abuela dice: «es mi cumpleaños otra vez». Es decir, el tiempo psicológico de una persona mayor es más rápido en relación con el tiempo físico de una persona más joven. El tiempo psicológico también es más lento o más rápido dependiendo de dónde estamos en el espectro de la experiencia consciente: despiertos normalmente, involucrados en un sueño, dormidos normalmente, drogados con anestésicos o en coma.

¿Y por qué hay esta diferencia? El tiempo psicológico depende de cuánta atención prestamos al tiempo cronológico mismo. Si nos concentramos en hacer algo o pensar en algo, no vamos a darnos cuenta del tiempo cronológico; en cuanto salimos del estado de concentración, tendríamos la sensación de que el tiempo ha pasado rápido. Al

⁶⁵⁰ J. Krishnamurti, *Freedom from the Known*, Rider Books, London, 2010, pág. 73.

contrario, si nada nos puede llamar la atención más que el tiempo, o sea, si nos fijamos mucho en el tiempo, tendríamos la sensación de que el tiempo pasa muy lento.

Una vez fui a la ópera. Los actores cantaban en alemán y los subtítulos estaban en español en la pantalla, pero se veían muy pequeños, me sentía muy aburrida y miraba el reloj a menudo. ¡Qué lento pasaba el tiempo! No quedaba otro remedio. Yo intentaba leer los pequeños subtítulos y, poco a poco, entendía cada vez más y la bonita historia llamó toda mi la atención. Cuando la ópera se acabó, yo tenía otra sensación totalmente diferente: ¡qué rápido pasó el tiempo!

Algunos filósofos afirman que el tiempo psicológico es completamente trascendido en el estado mental llamado *Nirvana* debido a que el tiempo psicológico se ralentiza hasta llegar a la parada completa.

Una vez que pensamos, nuestra mente estará llena de diferentes ideas. Si las perseguimos corriendo, no importa que estas ideas sean recuerdos del pasado o imaginaciones del futuro, el tiempo psicológico va a ralentizarse, porque nuestra conciencia está acosando las ideas y, entonces, el nivel de prestar atención al tiempo físico bajará naturalmente. Por ejemplo, puedes pensar en los recuerdos de tu vida todo el día hasta que, de repente, te das cuenta de la caída de la noche. Supongo que todos nosotros hemos tenido una experiencia parecida: cuando prestamos toda la atención a pensar en el pasado o el futuro, el tiempo psicológico se ralentiza también hasta llegar a la parada. Pero eso no tiene nada que ver con el estado del Nirvana.

En el estado de Nirvana, la conciencia está siempre en el presente absoluto, y el presente absoluto no se queda. En el presente absoluto, no hay ideas que nacen y desaparecen; en el presente absoluto, la mente ha parado su función; en el presente absoluto, no hay tiempo. Por tanto, el Nirvana no es la parada del tiempo psicológico, sino que está más allá del tiempo. El *Sutra del Diamante* dice: «Neither the past, the present nor the future mind can be found»⁶⁵¹, porque el pasado se ha ido, el futuro no ha llegado, el presente no se queda.

¿Y cómo surge el tiempo psicológico? En cuanto en la mente surgen las ideas,

⁶⁵¹ <http://www.xuefo.net/nr/article1/7446.html>.

entre la idea y el presente absoluto se engendra un intervalo, y este intervalo es, precisamente, el tiempo psicológico. Este intervalo produce los conceptos del pasado y el futuro. La mente no puede funcionar en una situación que no tiene pasado ni futuro, y por eso considera el presente sin tiempo como una amenaza, para luego negarlo o resistirlo. De hecho, el tiempo y la mente son inseparables. En una palabra, la división entre la mente y el presente absoluto es el origen del tiempo psicológico.

El gran filósofo indio, Krishnamurti habló también del tiempo psicológico y creía que este tiempo era el intervalo entre la idea y la acción, porque para actuar debe estar siempre en el presente:

Do you know what time is? Not by the watch, not chronological time, but psychological time?

It is the interval between idea and action. An idea is for self-protection obviously; it is the idea of being secure. Action is always immediate; it is not of past or of the future; to act must always be in the present, but action is so dangerous, so uncertain, that we conform to an idea which we hope will give us a certain safety. Do look at this in yourself. You have an idea of what is right or wrong, or an ideological concept about yourself and society, and according to that idea you are going to act. Therefore the action is in conformity with that idea, approximating to the idea, and hence there is always conflicts.⁶⁵²

Es decir, para Krishnamurti, el intervalo entre la idea y la acción es el motivo de los conflictos interiores; o sea, el tiempo psicológico. Luego él preguntó: «Can we put a stop to time? Can we live so completely that there is no tomorrow for thought to think about?»⁶⁵³. Estas preguntas son las que yo quiero resolver también.

Hemos conocido que ni el pasado ni el futuro son reales, que pensar en el pasado es un acto presente y que anticipar el futuro también es un acto presente. Hemos conocido que el tiempo psicológico es el intervalo entre la idea y el presente absoluto. Hemos conocido que el Nirvana está más allá del tiempo y que en el Nirvana la conciencia está siempre en el presente absoluto. Según todo esto, podemos decir que la

⁶⁵² J. Krishnamurti, *Freedom from the Known*, Rider Books, London, 2010, pág. 74.

⁶⁵³ J. Krishnamurti, *Freedom from the Known*, Rider Books, London, 2010, pág. 75.

clave de la desaparición de la sensación del tiempo es vivir siempre en el presente.

IV.3. El miedo y el sufrimiento a la muerte

La vida normalmente se toma como algo que comienza en el nacimiento y termina en la muerte, de modo que la vida y el nacimiento son irreconciliables con la muerte. Pero, en realidad, la vida y la muerte, o más bien dicho, el nacimiento y la muerte, no son sino dos maneras diferentes de ver la realidad del momento presente.

Como hemos visto, en el presente absoluto no hay pasado, y lo que no tiene pasado es algo que acaba de nacer. Más aún, en el presente absoluto tampoco hay futuro, y lo que no tiene futuro es algo que acaba de morir. Así, el momento presente, porque no tiene pasado, es recién nacido; porque no tiene futuro, está simultáneamente muerto. El nacimiento y la muerte, por tanto, son dos maneras de hablar del mismo momento intemporal, y son separados sólo por aquellos que no pueden abandonar el punto de vista de la sucesión temporal.

En realidad, discutir sobre si el presente está muerto o vivo no tiene ningún sentido, porque los conceptos como «muerte» y «nacimiento» son productos del tiempo. Sin embargo, el presente absoluto es intemporal. Si es obligatorio usar las palabras «nacimiento» y «muerte», podemos decir que el nacimiento y la muerte son uno en el presente. Como Heráclito dijo: «It is the same in us: being alive and dead, awake and asleep and young and old»⁶⁵⁴.

Por un lado, el pasado y el futuro nos traen miedo, porque no queremos que suceda otra vez la desgracia del pasado y tampoco queremos que suceda algo malo en el futuro, especialmente la posibilidad de la muerte. Entonces, una parte nuestra espera que venga la mañana mientras otra no quiere que la mañana venga. Porque no sabemos si mañana será un día para vivir o un día para morir. El filósofo indio Krishnamurti nos explicó claramente la fuente de este miedo:

At the actual moment as i am sitting here i am not afraid; I am not afraid in the present, nothing

⁶⁵⁴ <http://www.philosophy.gr/presocratics/heraclitus.htm>

is happening to me, nobody is threatening me or taking anything away from me. But beyond the actual moment there is a deeper layer in the mind which is consciously or unconsciously thinking of what might happen in the future or worrying that something from the past may overtake me. So I am afraid of the past and of the future. I have divided time into the past and the future. Thought steps in, says, "Be careful it does not happen again", or "Be prepared for the future. The future may be dangerous for you. You have got something now but you may lose it. You may die tomorrow..."⁶⁵⁵.

Por otro lado, el futuro y el pasado nos traen ilusiones bonitas. Ya sabemos que la creencia en el pasado se basa principalmente en nuestra memoria. Entonces *yo* no soy simplemente lo que estoy haciendo ahora, sino también lo que he hecho, y mi versión editada de mi pasado hace al *yo* parecer más real que lo que soy en este momento. Lo que soy parece muy transitorio e impenetrable, pero lo que yo era es fijo. Unamuno confirmó esto: «Se le puede cambiar mucho, hasta por completo casi; pero dentro de continuidad»⁶⁵⁶. Por eso, «La continuidad» de memorias es la base firme de las predicciones de lo que yo voy a ser en el futuro, y así ocurre una cosa muy rara: que estoy más identificado por lo que yo era que por lo que realmente yo soy. Por eso, estamos siempre mirando por encima del hombro al espejismo de ayer para que confirme nuestra «continuidad».

Sin embargo, el pasado solo no puede ofrecernos el suficiente compromiso: también necesitamos el compromiso del futuro en donde nos está esperando la felicidad. Yo estoy feliz hoy, sólo cuando me prometía una mañana feliz, y la mejor noticia para el yo es tener un futuro brillante, no un presente brillante. Así, yo puedo soportar la miseria increíble del presente cuando creo que por delante hay un futuro brillante. Como dijo Mencio:

Cuando el Cielo va a delegar una importante responsabilidad en algún hombre, hace que

⁶⁵⁵ J. Krishnamurti, *Freedom from the Known*, London, Rider Books, 2010, pág. 40.

⁶⁵⁶ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 282.

primeramente sufran su mente y su voluntad, que trabajen sus huesos y tendones, que sus entrañas pasen hambre, que su cuerpo pase privaciones y que se contrarie cuanto intente y, así, estimula su mente, endurece su naturaleza y le abastece de lo que pudiera no estar dotado.⁶⁵⁷

Sin embargo, este futuro nunca va a ser disfrutado por nosotros, porque cuando llega, según la norma, *yo* estaba contento sólo cuando me prometía otro futuro feliz. Es como colgar una zanahoria en un palo delante de un burro, de modo que el pobre animal se moverá siempre hacia adelante, pero nunca será recompensado. El filósofo indio Krishnamurti creía lo mismo:

We think that changes in ourselves can come about in time, that order in ourselves can be built up little by little, added to day by day. But time doesn't bring order or peace, so we must stop thinking in terms of gradualness. This means that there is no tomorrow for us to be peaceful in. We have to be orderly on the instant.⁶⁵⁸

La causa de todo esto es que *yo* nunca vivo completamente en el presente. Por eso nunca puedo disfrutar del presente, y es lógico que no pueda disfrutar del futuro cuando se hace presente. Así, *yo* estaré en el sufrimiento sin fin.

La muerte es algo que no tiene futuro. El hombre no puede aceptar la muerte y, al negarse a la muerte, se niega a no tener futuro: así pues, no puede vivir en el presente porque, al igual que la muerte, el presente tampoco tiene futuro. Al final, el hombre vive en el tiempo sufriendo.

Para librarse del miedo y del sufrimiento, la única forma es vivir en el presente. Krishnamurti preguntó: «Therefore our question now is, is it possible for the mind to live completely, totally, in the present? It is only such a mind that has no fear»⁶⁵⁹.

⁶⁵⁷ Confucio, *Los cuatro libros*, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 201, pág. 351. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo.

⁶⁵⁸ J. Krishnamurti, *Freedom from the Known*, Rider Books, London, 2010, págs. 72-73.

⁶⁵⁹ J. Krishnamurti, *Freedom from the Known*, London, Rider Books, 2010, pág. 42.

Capítulo V. La segunda división: el espíritu y la materia

Vamos a echar un breve vistazo al pasado: primero, el hombre dibujó una línea entre él mismo y la naturaleza; luego, subió el monstruo «muerte» desde esta división; para escapar de este monstruo, el hombre decidió dejar su cuerpo y escapar al alma para siempre. A fin de sobrevivir, podemos asesinarlos.

Desde entonces, la división entre el alma (espíritu) y el cuerpo (materia) está hecha. Así pues, uno suele decir "mi cuerpo", "mi alma", no suele decir que "yo soy el cuerpo" o "yo soy el alma". El cuerpo y el alma se han convertido en dos posesiones del ego; es decir, el alma y el cuerpo pueden existir independientemente. ¿Eso es lo que queremos, no? Cuando el cuerpo se corrompe, el alma va a sobrevivir.

Esta es toda la historia, aunque suena un poco absurda. Pero es, precisamente, lo que hemos hecho desde hace miles años y todavía no estamos realmente seguros; al contrario, estamos en una situación aún más peligrosa.

La división entre el espíritu y la materia, o el alma y el cuerpo, está profundamente arraigada en todos lados. Por ejemplo: los libros son para *la mente*; los deportes son para *el cuerpo*; la medicina trata *el cuerpo*; la psicología trata *la mente*.

Me recuerda a dos personajes de la película estadounidense de animación *Kubo and the Two Strings*. Esta película nos ha enseñado que la división entre el cuerpo y el alma es posible. Kubo es un niño de 11 años con un ojo, y su madre se ha sacrificado a sí misma para proteger a Kubo de una mala persona. Por medio de la magia, ella ha metido su alma en el amuleto del mono de nieve de madera de Kubo. En su camino para buscar la armadura mágica de su padre, Kubo se ha encontrado con un samurai amnésico que fue maldecido tomando la forma de un escarabajo.

La parte más interesante es que, como el mono tiene el alma de la madre, Kubo lo considera como su madre, aunque físicamente el mono no se parece nada a ella. Como el escarabajo no tiene memoria ni el físico original, la madre de Kubo no lo reconoce. Sin embargo, al final, cuando el escarabajo recuerda quién es, la madre lo reconoce como marido y Kubo lo reconoce como su padre.

En el caso de la madre, el alma propia puede sobrevivir sin cuerpo. En el caso del padre, la memoria es el contenido fundamental del alma, de ser “alguien”. Sin memoria, no sólo es difícil sentir el flujo de tiempo, sino que también es difícil sentirse como el mismo *yo*. Si una persona ha cambiado el modo de ser, como la madre de Kubo, aunque se ha roto la «unidad» de alma y cuerpo, no se ha roto la «continuidad» de la conciencia del *yo*; o sea, no se ha perdido la memoria.

Pero a Unamuno le parece que no sólo la continuidad en el tiempo es fundamental para ser uno mismo, sino también la unidad en el espacio, en la acción y en el propósito. Un cambio no es aceptable si va a romper la unidad y la continuidad. Así, dijo Unamuno:

Cada cual defiende su personalidad, y solo acepta un cambio en su modo de pensar o de sentir en cuanto este cambio pueda entrar en la unidad de su espíritu y enzarzar en la continuidad de él; en cuanto ese cambio pueda armonizarse e integrarse con todo el resto de su modo de ser, pensar y sentir, y pueda a la vez enlazarse a sus recuerdos. Ni a un hombre, ni a un pueblo—que es, en cierto sentido, un hombre también—se le puede exigir un cambio que rompa la unidad y la continuidad de su persona. Se le puede cambiar mucho, hasta por completo casi; pero dentro de continuidad.⁶⁶⁰

Obviamente, Unamuno creía que ser *yo* completo es tener la misma conciencia y el mismo cuerpo. Esta idea es comprensible, aunque la ciencia aún no ha logrado transferir la conciencia de un ser a otro, y a lo mejor nunca logrará. De momento, sólo podemos imaginarlo en las películas o novelas.

Por eso, a Unamuno no le interesan nada el monismo y la teoría del Renacimiento, porque han roto la unidad o la continuidad de una persona. Pero no importa cómo Unamuno pensaba en otras doctrinas: él confirmó muchas veces el conflicto entre el cuerpo y el alma, y, como todos los humanos, también perseguía la inmortalidad del alma; o sea, el escape del cuerpo al alma. Por eso dijo: «Sólo salvan la

⁶⁶⁰ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 282.

inmortalidad del alma los sistemas dualistas, los que enseñan que la conciencia humana es algo sustancialmente distinto y diferente de las demás manifestaciones fenoménicas»⁶⁶¹.

V.1. Idealismo y materialismo

Después de separar el espíritu y la materia, o el alma y el cuerpo, no me extraña que los filósofos cayesen en la discusión sobre cuál era la propiedad superior del mundo, ¿el espíritu o la materia? Así surgió la lucha entre el idealismo y el materialismo.

El término «idealismo» fue utilizado por vez primera en el siglo XVII para caracterizar la filosofía platónica, en cuanto que ésta había establecido que la realidad consiste en Ideas. La RAE define «idealismo» como el sistema filosófico que considera la idea como principio del ser y del conocer. Pero, en realidad, «idealismo» tiene distintos significados: por ejemplo, desde el punto de vista metafísico es la creencia en que el fundamento de la realidad es de índole espiritual, o sea, de poderes ideales; y desde el enfoque epistemológico, es la postura que sostiene que no existen cosas reales fuera de la conciencia. En general, se refiere a todas las teorías que afirman que el mundo exterior no existe como algo independiente de la mente humana.

De esta manera surgen dos formas de idealismo: el subjetivo o psicológico y el objetivo o lógico. El idealismo objetivo dice que las ideas existen por sí mismas y que sólo podemos aprenderlas o descubrirlas mediante la experiencia. Para el idealista objetivo, los demás son ideas sin cuerpo material. El idealismo subjetivo sostiene que las ideas sólo existen en la mente del sujeto: que no existe un mundo externo autónomo. Para el idealista subjetivo, los demás son ideas que sólo existen en su propia mente.

El término «materialismo» apareció también en el siglo XVII, y se solía usar principalmente en el sentido de representaciones físicas acerca de la materia. Desde comienzos del siglo XIX, por influencia del materialismo histórico, el término pasa a usarse también en el contexto de las ciencias sociales. El materialismo confirma que la

⁶⁶¹ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 339.

materia es la realidad fundamental o verdadera, y que lo inmaterial no existe o puede reducirse, de un modo u otro, a la materia.

El término «realismo» tiene diferentes explicaciones en diferentes etapas de la historia. En la filosofía moderna, el término realismo se aplica a la doctrina que manifiesta que los objetos comunes percibidos por los sentidos tienen una existencia independiente del propio ser percibido; o sea, de la percepción, la idea o el espíritu.

Algunos filósofos creen que el materialismo está en contraposición al idealismo, y otros filósofos creen que el realismo está en contraposición al idealismo. Esta diferencia depende del contenido concreto de las doctrinas. Cuando se habla de cuál es el determinante, la conciencia (espíritu, idea) o la materia, el idealismo dice que la materia se caracteriza como un aspecto u objetivación de la conciencia, la Idea o el espíritu, mientras que el materialismo cree que la materia es la última realidad y que el fenómeno de la conciencia se explica por cambios fisicoquímicos en el sistema nervioso; cuando se habla de los problemas de la percepción, el idealismo es una teoría que afirma que nuestra realidad está determinada por nuestros pensamientos e ideas; mientras que el realismo, por su parte, plantea que la realidad tiene una existencia absoluta independiente de nuestros pensamientos e ideas, e incluso de la conciencia. Nuestro caso es el primero, porque hablamos sobre cuál es la esencia del mundo, el espíritu o la materia.

Unamuno comentó que eso que llamamos materialismo sólo es «la doctrina que niega la inmortalidad del alma individual, la persistencia de la conciencia personal después de la muerte»⁶⁶².

No sólo Unamuno, sino que a lo largo de miles años, muchos filósofos han propuesto sus propias teorías para apoyar o criticar el idealismo o el materialismo. Todos ellos llevan alguna razón, pues, al final, esta gran discusión filosófica se ha convertido en una discusión sobre diferentes gustos. Imagínate que un filósofo dice: «yo creo que la carne es mejor que la verdura»; y otro dice: «no estoy de acuerdo: obviamente, la verdura es mejor que la carne». Una discusión así ya no tiene ningún sentido. Bertrand

⁶⁶² Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 339.

Russell lo resumió simplemente: «The stuff of the world may be called physical or mental or both or neither, as we please; in fact the words serve no purpose»⁶⁶³.

Unamuno también creía que, en algún sentido, el materialismo era igual que el idealismo:

En otro sentido, cabe decir que como no sabemos más lo que sea la materia que el espíritu, y como eso de la materia no es para nosotros más que una idea, el materialismo es idealismo. De hecho y para nuestro problema—el más vital, el único de veras vital—, lo mismo da decir que todo es materia como que es todo idea, o todo fuerza, o lo que se quiera. Todo sistema monístico se nos aparece siempre materialista.⁶⁶⁴

La discusión entre el idealismo y el materialismo se basa en la división entre el espíritu y la materia. Si no hubiera distinción entre el espíritu y la materia, naturalmente no habría la lucha entre el idealismo y el materialismo. De hecho, no importa que la materia determine el espíritu(materialismo) o el espíritu determine la materia (idealismo): esta discusión sigue atascada en la categoría dualista.

Albert Einstein dijo: «The significant problems we face cannot be solved at the same level of thinking we were at when we created them»⁶⁶⁵. Por eso, si queremos solucionar el conflicto entre el espíritu y la materia, no debemos solucionarlo dentro de la categoría dualista, sino de otra categoría más alta: No-dualista.

V.2. 色心不二 (sè xīn bú èr) del Budismo

La visión budista del mundo, en esencia, no es el materialismo, ni el idealismo. Debido a que la materia es la causa primera para el materialismo y a que el espíritu es la causa primera para el idealismo, el budismo cree que no hay una “causa primera” de la

⁶⁶³ Bertrand Russell, *An Outline of Philosophy*, Taylor& Francis Group, New York, 2009, pág. 153.

⁶⁶⁴ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 339.

⁶⁶⁵ https://en.wikiquote.org/wiki/Albert_Einstein.

cual surgieron todos los seres. Y tampoco cree que haya un Dios omnipotente que creó el mundo y domina todo.

Para el budismo, el espíritu y la materia pertenecen a una integridad, y esta integridad no se puede dividir en dos partes separadas, como el espíritu y la materia. En el marco del budismo, los cinco agregados son los procesos en que se clasifica toda la experiencia individual de cada persona. En vez de ello, el individuo es visto como un complejo cuerpo-mente, que existe por un flujo de procesos interdependientes. Estos cinco agregados son:

Forma y cuerpo: incluye no sólo el cuerpo en sí, sino, además, la propia imagen que la persona se hace de éste.

Sentimientos y sensaciones: son los datos (o información pura) que se reciben a través de los cinco sentidos y también a través de la mente. Pueden ser agradables, desagradables o neutros.

Percepción y memoria: es el registro que se hace de esos estímulos sensoriales puros que la persona convierte en objetos reconocibles y distinguibles. Los pensamientos e ideas también se consideran objetos.

Estados mentales: es la reacción con lo percibido. Son los impulsos de la voluntad. Incluye cualquier proceso que hace que una persona inicie una acción o actúe.

Conciencia: Es un acto de atención o respuesta de la mente en el que el conocimiento del objeto se hace consciente en nosotros.

Según la teoría *Pratityasamutpada* «todos los fenómenos se originan de manera dependiente entre sí por relaciones de causa y efecto». Entonces, todos los cinco agregados son impermanentes e inestables, incluso la materia y el espíritu. Por eso, en ninguno de ellos se podrá encontrar la esencia del mundo o del ser. Para el budismo, la materia y el espíritu son fenómenos impermanentes.

El budismo considera la vida como la combinación de espíritu y cuerpo, y también considera todos los seres, no importa que sean materiales o espirituales, tengan forma o no, como las apariencias concretas de las leyes del universo o la fuente de vida. Nuestro cuerpo y espíritu son inseparables, y son igualmente importantes. Esto se llama «色心不二 (sè xīn bú èr) ». «色 sè» que significa «color»: aquí se refiere a todos los

fenómenos físicos que tienen formas. Por ejemplo, el cuerpo humano; «心 xīn» significa «corazón»: aquí representa todos los fenómenos espirituales incluyendo el juicio, los sentimientos y la voluntad. «二 èr» significa «dos»; o, mejor dicho, la dualidad. Y «不 bú» es un adverbio de negación: entonces, «不二» significa «no-dualidad».

En el pensamiento budista, el concepto no-dos es muy importante. Hay que fijarnos en que no-dualidad no es dos, pero tampoco es uno, porque el concepto «uno» todavía pertenece a la categoría dualista. Aquí, no-dualidad ya ha salido de la categoría dualista y ha llegado a una visión completa y integral. En una palabra: la materia y el espíritu, de hecho, son una unidad.

En resumen, aunque el materialismo cree que el origen de todos los seres es algo material y el idealismo cree que el origen de todos los seres es algo espiritual, en realidad el antecedente de ambos es el dualismo entre espíritu y materia. Sin embargo, el budismo cree que no existe una «causa primera»: el espíritu y la materia son ambas partes de una vida y son ambos resultado de las relaciones de causa y efecto; o sea, son relativos. El budismo usa estos conceptos dualistas «espíritu y materia» sólo para que podamos entender más fácilmente porque estamos acostumbrados al dualismo, pero no significa que esta división exista en la doctrina budista. En efecto, para la teoría budista, ni es uno (espíritu, monismo) ni es otro (materia, monismo), ni son dos (la suma de espíritu y materia, dualismo), sino es no-dualidad. Por tanto, proclama el *Lankavatara Sutra*⁶⁶⁶:

Again, Mahamati, what is meant by non-duality? It means that light and shade, long and short, black and white, are relative terms, Mahamati, and not independent of each other; as Nirvana (absolute) and Samsara⁶⁶⁷ (relative) are, all things are not-two. There is no Nirvana except where is Samsara; there is no Samsara except where is Nirvana; for the condition of existence is not of mutually-exclusive character. Therefore it is said that all things are non-dual.⁶⁶⁸

⁶⁶⁶ Un libro que describe la llegada del Buda a la isla de Lanka para predicar a los rakshasas, conversando con un bodhisattva llamado Mahamati.

⁶⁶⁷ El ciclo de nacimiento, vida, muerte y renacimiento en el budismo.

⁶⁶⁸ Suzuki, *the lankavatara Sutra*, págs. 67-68.

También, en palabras del monje *Sengcan*⁶⁶⁹:

All forms of dualism are ignorantly contrived by the mind itself. They are like unto visions and flowers in the air: why should we trouble ourselves to take hold of them? When dualism does no more obtain, even Oneness itself remains not as such. The True Mind is not divided—When a direct identification is asked for, we can only say, “Not two (non-dual)”.⁶⁷⁰

En una palabra, el budismo cree que la materia y el espíritu son fenómenos dependientes, relativos; la materia y el espíritu no están separados y opuestos: son una unidad integral.

V.3. Demostración científica

En teoría, el budismo cree que la materia y el espíritu son uno. En el campo de la medicina y la psicología, también hay fenómenos que demuestran la unidad del cuerpo y la mente.

Si en la mente es una guerra de actitudes, en el cuerpo es una guerra de músculos. Entonces, una persona que quiere reprimir su interés y emoción debe, al mismo tiempo, contener su respiración corporal: bloquear el pecho, endurecer el diafragma y el estómago y sujetar las mandíbulas. Alguien que quiere reprimir su ira debe bloquear todos los músculos opuestos a los que se pusieran a pelear contra el mundo: contraer y tirar de sus hombros, cerrar el pecho, y bloquear la musculatura de su brazo. Alguien que quiere reprimir el llanto o los gritos debe tensar violentamente sus ojos, todas las sensaciones de la tripa. Con el fin de reprimir todos los impulsos sexuales, hay que apretar los músculos de la pelvis, bloquear los músculos de la espalda y evitar cualquier conciencia de toda la sección media del cuerpo.

⁶⁶⁹ Sengcan es conocido como el tercer patriarca chino de Chán después de Bodhidharma y trigésimo patriarca después de Siddhārtha Gautama Buddha.

⁶⁷⁰ D.T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, First Series, London: Rider and Co., 1970, pág. 199.

La medicina tradicional china cree que hay una relación íntima entre los sentimientos y los órganos de cuerpo: 1) el pulmón corresponde a dos sentimientos como tristeza y preocupación, de manera que demasiada tristeza y demasiada preocupación dañan el pulmón; 2) el corazón corresponde a alegría, y demasiada alegría daña al corazón; por ejemplo, en el año nuevo o las fiestas, mucha gente se encuentra ataques del corazón por tener demasiada alegría; 3) el hígado corresponde a ira; por ejemplo, la gente suele tener esta experiencia cuando está muy enojada, y le dolería los flancos izquierdo y derecho, lo que es manifestación de que la ira daña el hígado; 4) el bazo corresponde a reflexión, y pensar demasiado daña el bazo.

Los estudios médicos han demostrado que cuando las personas están frustradas, deprimidas, indiferentes, desciende el nivel de serotonina y dopamina del cuerpo. La serotonina puede regular la percepción del dolor, y por eso el 45% de los pacientes que tienen tendencia a la depresión sentirían diferentes dolores o malestar.

En general, la medicina reconoce la importancia de los procesos emocionales en la aparición y desarrollo de algunas enfermedades, pero este proceso es difícil de cuantificar y precisar por depender de factores y variables difíciles o imposibles de estudiar con el método científico. Por tanto, si en el cuerpo no aparecen síntomas de enfermedad, los médicos no pueden deducir las posibles causas.

En una palabra, la mente y el cuerpo no son dos partes independientes u opuestas, sino que son una unidad: no sólo en teoría, sino también en la práctica, se ha demostrado esta idea. Para integrar la división entre la mente y el cuerpo, sin duda hay dos posibles maneras: fisioterapia y psicoterapia. Debido a que la mente y el cuerpo se afectan mutuamente, entonces no importa la fisioterapia o psicoterapia: ambas llegarán al mismo destino, que es la integración de mente-cuerpo. Voy a hablar más en detalle de estas terapias en el capítulo posterior.

Capítulo VI. ¿Hay un noúmeno independiente, permanente y absoluto?

A partir de Platón, la filosofía occidental ha creído que el mundo fenoménico que vemos es ilusorio: detrás de él había un nómeno eterno e invariable, y la misión de la filosofía era encontrarlo. Platón confirmó que eran las Ideas, y que cada Idea era única e inmutable, mientras que las cosas del mundo sensible eran múltiples y cambiantes. Kant lo criticó y creyó que el humano sólo podía conocer el fenómeno, pero no podía conocer el nómeno que había detrás del fenómeno. Schopenhauer consideró que el nómeno era la voluntad. Hasta que Nietzsche declaró que no existía un nómeno: sólo existía el mundo fenoménico. Desde entonces, la doctrina contra la ontología se convirtió en la corriente principal.

Después del siglo XIX, la filosofía occidental ha entrado en un callejón sin salida, conocido como "la crisis de la filosofía", o una crisis metafísica. Es decir: se ha reconocido que la razón finita no puede conocer lo infinito, pero no se ha encontrado otro medio y, al final sólo se ha podido acudir a Dios. Los filósofos del siglo XX, u orientaron su perspectiva hacia la religión, o hacia las experiencias poéticas, como Heidegger, o simplemente abandonaron la ontología y sólo hablaron de lo finito, de problemas tales como el lenguaje o los problemas sociales.

VI.1. De Unamuno

Vamos a ver cómo pensaba Unamuno en este tema. Él ha desarrollado la idea de Schopenhauer. Para Unamuno, detrás del mundo aparental de los sentidos, existe otro mundo substancial que es obra de la voluntad, al que sólo llega la fe.

En su obra *Vida de Don Quijote y Sancho*, describió: «No es la inteligencia, sino la voluntad, la que nos hace el mundo»⁶⁷¹; y «Esta es la verdad pura, el mundo es lo que a cada cual le parece, y la sabiduría estriba en hacérselo a nuestra voluntad»⁶⁷². En esta obra, Unamuno pone en Don Quijote al perfecto filósofo que hace este mundo a medida de sus deseos y de su voluntad:

⁶⁷¹ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 105.

⁶⁷² Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 92.

Y no nos queda duda de que con los ojos de la carne Don Quijote vio los molinos como tales molinos, y las ventas como ventas, y de que allá en su fuero interno reconocía la realidad de un mundo aparential —aunque una realidad aparential también— en que ponía el mundo sustancial de su fe.⁶⁷³

En su obra *Del sentimiento trágico de la vida*, él dudó si hay un mundo sensible: ¿por qué no podía haber un mundo de amor, del instinto de perpetuación, o sea, del ansia de inmortalidad? Así:

Hay un mundo, el mundo sensible, que es hijo del hambre, y hay otro mundo, el ideal, que es el hijo del amor. ... Y ¿por qué hemos de negar realidad objetiva a las creaciones del amor, del instinto de perpetuación, ya que se lo concedemos a las del hambre o instinto de conservación? Porque si se dice que estas otras creaciones no lo son más que de nuestra fantasía, sin valor objetivo, ¿no puede decirse igualmente de aquellas que no son sino creaciones de nuestros sentidos? ¿Quién nos dice que no hay un mundo invisible e intangible, percibido por el sentido íntimo que vive al servicio del instinto de perpetuación?⁶⁷⁴

Como los sentidos nos crean el mundo sensible, ¿por qué no dejamos que la imaginación nos cree un mundo espiritual?:

El mundo material o sensible, el que nos crean los sentidos, hemos de creer con la fe, enseñe lo que nos enseñare la razón, que no existe sino para encarnar y sustentar al otro mundo, al mundo espiritual o imaginable, al que la imaginación nos crea.⁶⁷⁵

⁶⁷³ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 147.

⁶⁷⁴ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, págs. 295-296.

⁶⁷⁵ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 442.

En resumen, los sentidos se engañan suponiendo que el mundo es único y que su verdad es descubierta por la razón. Pero, para Unamuno, el mundo es descubierto por la fe en la obra de la voluntad. Podemos decir que la voluntad de inmortalidad, para Unamuno, era el nómeno del mundo.

VI.2. De la filosofía clásica china

Los filósofos clásicos en la China antigua también habían intentado buscar y explicar el nómeno del mundo. Los nómenos más conocidos son el Tao y el Taiji.

VI.2.1. Tao

El Taoísmo se llama así porque esta escuela de pensamiento toma el Tao como la raíz de donde nacen todos los seres y a donde vuelven todos los seres. Es decir, para el Taoísmo, Tao era la entidad inalterable del mundo. Por eso, Lao Zi dijo: «Los seres todos están conjuntamente hechos por El y los vemos volver a El. Los seres pululan y luego vuelven a su raíz»⁶⁷⁶. El Tao no sólo da las formas a los seres, sino también da la motivación intrínseca y la ley a todos los seres. Lao Zi dijo:

El Tao engendra al Uno,

El Uno engendra al Dos,

El Dos engendra al Tres,

*Y el Tres engendra todos los seres.*⁶⁷⁷

¿Qué características tiene el Tao? Lao Zi las describió en el capítulo XXV de *Tao Te King*:

Existe un ser caótico,

⁶⁷⁶ Lao Tse, *Tao Te Ching, Los libros del Tao*, Editorial Trotta, S.A, Madrid, 2006, pág. 11. Traducción de Iñaki Preciado Idoeta.

⁶⁷⁷ Lao Tse / Chuang Tzu, *Dos grandes maestros del Taoísmo*, Editora Nacional, Madrid, 1983, pág. 130. Edición preparada por Carmelo Elorduy,

Que existió antes del cielo y de la tierra.
Silencioso e invisible,
Solitario e inmutable,
Dotado de un movimiento giratorio, no perece.
Puede que haya sido la Madre del mundo.
No sé su nombre, su apelativo es Tao.⁶⁷⁸

En el capítulo XXI de *Tao Te King*, se describen más características:

Tao es a la vez invisible e intangible.
Invisible e intangible, pero tiene formas en sí;
Invisible e intangible, pero posee sustancia;
Sutil y oscuro, mas no carece de esencia.
Esta esencia, siendo invariablemente verdadera, es fiel en sí misma.
A través de los tiempos ha mantenido su pureza,
Y ha sido el origen de todo lo existente.⁶⁷⁹

Se ve que, para Lao Zi, Tao es algo real, pero no podemos saber su nombre porque es invisible y no tiene una forma concreta. Si el Tao tuviera forma, se convertiría en una cosa concreta dentro del espacio y tiempo, pero el Tao es algo permanente e ilimitado: entonces, debe ser incorpóreo. Por tanto, el Tao no se puede expresar por medio del lenguaje o los conceptos. A pesar de que Tao no tiene una forma fija, no significa que esté vacío: el Tao «tiene formas en sí» y «posee sustancia», entonces, Tao es la única entidad absoluta del universo. Además, es permanente y no va a desaparecer con los cambios de las cosas, ni va a cambiar por la fuerza externa.

Hay gente que compara el Tao de Lao Zi con el "Ser" del filósofo presocrático,

⁶⁷⁸ Lao Tse, *Tao Te Ching, Los libros del Tao*, Editorial Trotta, S.A, Madrid, 2006, pág. 116. Traducción de Iñaki Preciado Idoeta.

⁶⁷⁹ Lao-Tsé, *Tao Te Ching*, Ediciones Morata, S. A., Madrid, 1972, pág. 49. Traducción de CH'U TA-KAO.

Parmenides. Pero este "Ser" , aunque también es único y absoluto, no cambia, no se mueve, mientras que el Tao no es invariable y se está moviendo constantemente. Por eso Lao Zi dijo que está «Dotado de un movimiento giratorio».

También hay gente que compara el Tao de Lao Zi con el "Devenir" y el "Logos" de otro filósofo presocrático: Heráclito. Heráclito creía que el devenir era la sustancia del ser y que todos los seres estaban en un cambio incesante y permanente, que él simboliza como el "Fuego eterno"; mientras, la ley misma de estos movimientos y cambios era "Logos". Esta idea es muy parecida al Tao de Lao Zi, pero el Tao no sólo es la sustancia del mundo, sino también la ley de los movimientos y cambios; es decir, Tao sería "Fuego eterno" y "Logos" a la vez.

En una palabra, para Lao Zi, Tao tiene las siguientes características: es una entidad absoluta; no tiene forma fija y concreta; es independiente de todos; tiene una pureza de autosuficiencia; es el origen de todos los seres; está más allá del tiempo y el espacio; está siempre en movimientos.

Zhuang Zi heredó el Tao de Lao Zi y afirmó que Tao estaba en todos los seres. Tung Kuo Tzu (maestro de la barriada del Este) preguntó a Zhuang Zi: «¿Eso que se llama Tao dónde se encuentra?». Zhuang Zi le contestó: «En todas partes». Tung Kuo Tzu repuso: «Lo entendería si lo determinara más». Zhuang Zi le contestó: «En una hormiga, en un grano de mijo, en un adobe, en la mierda y en los orines»⁶⁸⁰.

Además de las características anteriores, Zhuang Zi añadió tres más: es real; no tiene forma; es invisible.

El Tao tiene su realidad y tiene su verdad. No tiene acción ni figura. Es comunicable, pero no puede ser prendido; puede ser poseído, pero no ser visto. El es su propio fundamento, El es su propia raíz. Antes de que el cielo y la tierra existiesen, existía El sólidamente en su antigüedad...Da vida al cielo y la tierra. Es anterior al Taiji, y no por eso es alto. Está más abajo que los seis puntos espaciales y no por eso es profundo. Vive con anterioridad al cielo y la tierra y no por eso es duradero. Es más viejo que los más antiguos tiempos y no por eso es

⁶⁸⁰ Lao Tse / Chuang Tzu, *Dos grandes maestros del Taoísmo*, Editora Nacional, Madrid, 1983, pág. 381. Edición preparada por Carmelo Elorduy.

anciano.⁶⁸¹

Es decir, Tao muestra vagamente su silueta en las diferentes formas de existencia y en los movimientos de los seres, y podemos ser conscientes de su existencia, pero no podemos conocerlo con los sentidos. Este Tao invisible, intocable pero real, es una cosa no material, y hoy lo llamamos "leyes o principios".

Por lo demás, Zhuang Zi propuso otro concepto parecido al Tao: el *Qi*. Creía que el *Qi* era la esencia de todos los seres. El nacimiento y la muerte se vinculan al cambio de *Qi*. En comparación con el Tao, obviamente, *Qi* es más flexible y más concreto:

La vida del hombre es la concentración del Qi. El concentrarse es vida y el dispersarse es muerte. Si muerte y vida se suceden una o otra. ¿por qué vamos a afligirnos? Así, todas las cosas son una misma cosa. La cual, en lo que tiene de mejor, se llama espíritu maravilloso, y en lo que tiene de mala es fealdad y corrupción. Pero la fealdad y corrupción se transforman en lo maravilloso y lo maravilloso se transforma, de nuevo, en fealdad y corrupción. Así se dice: todo dos seres se conectan por el Qi. Por eso el santo aprecia la Unidad.⁶⁸²

Todas las cosas están constituidas por *Qi*. Cuando *Qi* se acumula de alguna manera, alguna cosa surge; cuando *Qi* se dispersa, esta cosa no va a existir ya. El *Qi* se acumula y se dispersa constantemente: entonces, todos los seres nacen y mueren constantemente.

También Zhuang Zi explicó el proceso de formar y transformar del *Qi*. Este *Qi*, al contrario que el Tao, no es su propio fundamento y su propia raíz, sino que se surge del caos:

En aquella masa caótica, había ido evolucionando hasta adquirir el Qi y que este Qi,

⁶⁸¹ Lao Tse / Chuang Tzu, *Dos grandes maestros del Taoísmo*, Editora Nacional, Madrid, 1983, pág. 232. Edición preparada por Carmelo Elorduy.

⁶⁸² Lao Tse / Chuang Tzu, *Dos grandes maestros del Taoísmo*, Editora Nacional, Madrid, 1983, págs. 376-377. Edición preparada por Carmelo Elorduy.

evolucionando, adquirió cuerpo y que este cuerpo, evolucionando, adquirió vida y que ahora vuelve a transformarse con la muerte y que este su proceso es semejante al sucederse de las cuatro estaciones: primavera, otoño, invierno y verano.⁶⁸³

Simplemente, se puede considerar como una circulación sin fin: *Qi* surge del caos—forma las cosas concretas—vuelve al caos —vuelve a surgir... Esta infinita circulación ha construido este mundo colorido y complejo.

Sobre la relación entre *Qi* y *Tao*, Zhuang Zi la tenía muy clara: «Así, el Cielo y la Tierra son, entre los seres corporales, los más grandes. Los dos elementos Yin y Yang son, entre los elementos de *Qi*, los más grandes. El *Tao* es común a todos ellos»⁶⁸⁴. *Tao* es lo que domina al cielo, la tierra y el *Qi*. El cielo y la tierra existen y cambian bajo el control del *Tao*.

En resumen, *Tao*, para Zhuang Zi, es igual que "leyes y principios", es la fuerza motriz y el motivo de todos los seres; mientras que *Qi* es la materia básica de todos los seres. Bajo el control del *Tao*, *Qi* se acumula y forma los diferentes seres, y luego *Qi* se dispersa y los seres mueren. En el completo proceso de surgir, existir, y morir de todos los seres, *Tao* y *Qi* son indispensables. Podemos decir que, para Zhuang Zi, *Tao* y *Qi* son entidades invariables del mundo.

VI.2.2. Taiji

I Ching fue la obra más antigua que se refirió al Taiji. *I Ching* indica que Taiji es el principio generador de todas las cosas y que de él surgen el Yin y el Yang.

El término Taiji se podría traducir como “gran extremo”, “gran polaridad”, “gran división”. *Tai* significa *grande* mientras que *ji* significa *polo* o *extremidad*. La palabra "Taiji" aparece en Xìcí, el comentario al *I Ching*, una sección tradicionalmente atribuida a Confucio. Se dice : «Hay Taiji, del que nacen los dos aspectos (el Yin y el Yang), de

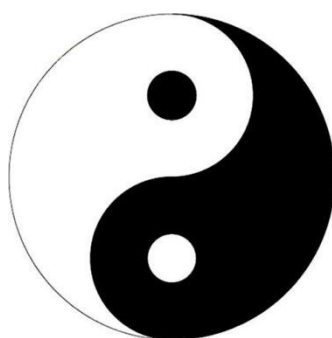
⁶⁸³ Lao Tse / Chuang Tzu, *Dos grandes maestros del Taoísmo*, Editora Nacional, Madrid, 1983, pág. 339. Edición preparada por Carmelo Elorduy.

⁶⁸⁴ Lao Tse / Chuang Tzu, *Dos grandes maestros del Taoísmo*, Editora Nacional, Madrid, 1983, pág. 426. Edición preparada por Carmelo Elorduy.

los que a su vez nacen cuatro figuras, de las que a su vez nacen los ocho trigramas que determinan lo favorable y lo desfavorable, y de las que nacen los acontecimientos humanos».

Taiji, al igual que Tao, es su propia raíz y su propio fundamento y forma todos los seres. En el universo de *I Ching*, cada ser no es una unidad aislada y estática, sino que entrelaza con otros seres por Taiji.

Hemos dicho que el sistema de Taiji contiene dos partes: el Yin y el Yang. Según la estructura, la relación entre Taiji y Yin Yang es como «de uno a dos» y «de dos a uno». Uno se refiere a la integración y la unidad del Yin y el Yang, y dos se refiere a los dos elementos indivisibles (Yin y Yang) de Taiji. Con este símbolo de Taiji, creo que podemos entenderlo mejor.



La parte de Yang constituye «el pez blanco» y la parte de Yin constituye «el pez negro», y los dos peces se entrelazan simétricamente. La cabeza de un pez está conectada con la cola de otro pez, lo que forma un sistema integral en que dos cosas contrarias se complementan entre sí. Por lo demás, Yin está contenido en Yang, mientras que Yang está contenido en Yin. Yin y Yang se están moviendo y cambiando continuamente: cuando uno de ellos llega a su extremo, empezará una mudanza hacia el otro. Por eso según la estructura del símbolo de Taiji, Yin y Yang se promueven y se convierten mutuamente.

Las características de Yang son fuerte, apasionado, hacia arriba e ir adelante; las de Yin son suave, frío, hacia abajo y hacia atrás. En *I Ching*, se dice: «El Tao del cielo,

llamando Yin y Yang; el Tao de la tierra, llamando débiles (o suaves) y los fuertes (o duros)»⁶⁸⁵.

Yin y Yang se atraen entre sí mientras se restringen entre sí: así forman una armonía dinámica entre todos los seres. Taiji, que se infiltra en Yin y Yang, es el principio y el motor de este sistema. Entonces, entre Taiji y Yin-Yang, se muestra la integración orgánica y la unidad indivisible.

La integridad tiene dos significados: la integridad es mayor que la parte, y la integridad es superior a la parte. En el primer caso, la suma de las partes no puede constituir la integridad, y la integridad requiere el contacto y la interacción entre las partes; por eso, entre las partes, entre la parte y la integridad, todo depende del factor específico de la integridad. En el segundo caso, el factor que forma la integridad depende del orden integral y la unidad de las partes, y las partes tienen sus propias posiciones y funciones.

En la dialéctica de la filosofía occidental, había doctrinas que se parecían a la del Taiji y Yin-Yang. Por ejemplo, el filósofo griego antiguo Heráclito creía que la verdad era el resultado de la tensión, lucha y guerra de los contrarios, los cuales coexistían como una fuerza dominante y creadora, donde el cambio se da perpetuamente. El frío y el calor, la noche y el día, la vida y la muerte, no podrían existir el uno sin el otro. La dialéctica hegeliana consiste en establecer una "tesis", su contrario, una "antítesis" y su resolución, una "síntesis". A cada afirmación de algo le corresponde su respectiva negación, y al choque entre ambos una solución o conclusión, que posteriormente se convierte en otra tesis, y así sucesivamente. Y en la dialéctica unamuniana, al contrario que en la dialéctica hegeliana, no hay tres elementos, sino sólo dos; o, incluso, podría decirse que una infinita sucesión de elementos: una tesis, que se desarrolla hasta su máximo y entonces se empieza a consumir, pero de esa tesis que se lleva a su máximo y se consume nace otra tesis, que también se desarrollará hasta su máximo y se empezará a consumir, y de ella nacerá una nueva tesis, y así sucesivamente. En la dialéctica unamuniana nunca hay un momento de resolución, de síntesis, ni de corte, sino que cada

⁶⁸⁵ <http://ctext.org/book-of-changes/shuo-gua/zh>. Traducido por Lin Zhao de chino a español.

tesis nace de la anterior en un fluir continuo. En ese sentido, cada tesis es opuesta a la anterior, pero nace a partir de esa tesis que anterior y opuesta.

Por lo que todas las tesis, aunque opuestas y unas anteriores a otras, conforman entre todas ellas articuladas, en cierto sentido, una unidad. Los opuestos son opuestos, pero todos forman parte de una unidad.

La unidad no es la suma simple de los opuestos, sino mucho más que ellos. Por ejemplo, de Taiji nacen el Yin y el Yang, pero este proceso no funciona al revés. En fin, para algunos filósofos chinos, Taiji es la entidad invariable del mundo.

VI.3. El budismo

El budismo cree que el nivel de conocimiento que el hombre puede tener de este mundo depende de su capacidad cognitiva. Nuestro modelo de conocimiento determina el mundo tal como lo conocemos. Así, qué tipo de mundo podemos ver no es determinado por el mundo, sino por nuestro sistema cognitivo.

En muchos insectos, como las abejas, el espectro que perciben sus ojos compuestos es muy diferente. Las abejas no pueden ver la luz que tiene longitud de onda más larga que la luz amarilla, pero sus ojos son muy sensibles a la luz ultravioleta. En su mundo, lo que para nosotros es un caballo blanco probablemente tiene para ellas un color azul-morado. Ahora, las abejas y tú os metéis en una pelea y tú insistes en que este caballo es blanco, mientras que las abejas insisten que es azul-morado. ¿Cuál lleva más razón? De hecho, ambos estáis en lo correcto. ¿Cómo es posible que un caballo sea blanco al mismo tiempo que es azul-morado? Porque los medios de observación son diferentes. El hombre no tiene más razón, o se acerca más a la “verdad”, que las abejas. No se puede decir que lo de las abejas es “falso”.

No hace falta acudir a las diferentes formas de vida. Simplemente en los humanos, si ante el mismo ambiente, ¿el daltónico o el miope ve igual que los demás? O bien, para las personas que tienen ojos sanos, ¿un artista y una persona normal ven lo mismo? ¿Por qué? Por las diferentes formas de cognición. Por tanto, cómo es el mundo depende de con qué forma lo observamos. Antes de que el mundo sea observado, todo

es incertidumbre: no hay algo objetivo, absoluto e invariable como creíamos.

Don Miguel se fijó también en este problema:

Las células ciegas del oído, en su oscura conciencia, deben de ignorar la existencia del mundo visible, y si de él les hablasen, lo estimarían acaso creación arbitraria de las células sordas de la vista, las cuales, a su vez, habrán de estimar ilusión el mundo sonoro que aquellas crean.⁶⁸⁶

En el capítulo III de esta parte, ya hemos conocido el concepto *Pratityasamutpada* del budismo. *Pratityasamutpada* se refiere a que todos los estados físicos y mentales dependen y surgen de otros estados preexistentes, y, a su vez, de ellos surgen otros estados dependientes, mientras que cesen. Es decir, nada es independiente. Y el mundo sólo puede existir como fenómeno, y no hay un nómeno detrás de todo.

A pesar de que no hay nómeno, el budismo confirma que hay una verdad última del mundo: Shuniata. Shuniata es una pieza central de toda la filosofía budista. Significa que no hay nada que posea una esencia individual y que, por tanto, todo está vacío, sin entidad concreta y fija, sin una realidad independiente. Además de las condiciones y los cambios, no se puede encontrar nómeno invariable e independiente. Todo lo que existe está relacionado y es interdependiente, y la aparente pluralidad de individualidades es un carácter ilusorio de nuestra existencia.

Cabe destacar que el concepto de Shuniata nunca implica que la realidad no exista: no equivale al cero o a una ausencia total. No es sinónimo de "nihilismo". Contrariamente, sugiere una realidad última, que no puede clasificarse según las categorías de la lógica.

Shuniata fue traducido al inglés como *emptiness* y *voidness*, y en español como *vacuidad*. Pero esta *vacuidad* en sí también es vacío: no tiene una existencia por sí misma, ni se refiere a una realidad trascendente más allá o por encima de la realidad fenoménica.

Shuniata está más allá de la dualidad, por eso es difícil describirla con palabras,

⁶⁸⁶ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 296.

porque nuestro lenguaje está dentro del sistema dualista y todas las definiciones van a tender a un lado.

El *Sutra de Diamante* establece varios símiles para ilustrar la naturaleza de Shuniata:

Like a tiny drop of dew, or a bubble floating in a stream;

Like a flash of lightning in a summer cloud,

Or a flickering lamp, an illusion, a phantom, or a dream.

*So is all conditioned existence to be seen.*⁶⁸⁷

Y el *Sutra de Corazón* define Shuniata negando a Shuniata:

All things and phenomena are marked by emptiness. They are neither appearing nor disappearing, neither impure nor pure, neither increasing nor decreasing. Therefore, in emptiness, there is no forms, no sensations, perceptions, impressions, or consciousness; no eyes, ears, nose, tongue, body or mind; no sights, sounds, odors, tastes, objects of touch, objects of mind; no realm of sight up to no realm of consciousness; no ignorance and no end of ignorance, up to no aging and death, and no end of aging and death; no suffering, accumulation, extinction, or path; no wisdom and no attainment.⁶⁸⁸

En realidad, Shuniata está más allá de *haber* o *no haber*. Todos los fenómenos surgen por las relaciones de causa y efecto, pero no tienen una entidad detrás. Por eso no podemos decir «haber». Pero sí hay un mundo fenoménico y, entonces, tampoco podemos decir «no haber». Candrakīrti declara:

Since relativity is not objectively created, those who, through this reasoning, accept dependent things as resembling the moon in water and reflections in a mirror, understand them as neither

⁶⁸⁷ Johnson, Alex, *Diamond sutra - A New Translation*, chapter 32.
http://www.diamond-sutra.com/diamond_sutra_text/page32.html.

⁶⁸⁸ <http://www.mogostudy.com/topics/info/tid/100>.

objectively true nor false. Therefore, those who think thus regarding dependent things realize that what is dependently arisen cannot be substantially existent, since what is like a reflection is not real. If it were real, that would entail the absurdity that its transformation would be impossible. Yet neither is it unreal, since it manifests as real within the world.⁶⁸⁹

Sobre la relación entre Shuniata y el mundo fenoménico, el *Sutra de Corazón* lo ha explicado en las siguientes frases:

Form is emptiness, emptiness is form,

Emptiness is not separate from form, form is not separate from emptiness

Whatever is form is emptiness, whatever is emptiness is form.

*Sensations, perceptions, impressions, and consciousness are also like this.*⁶⁹⁰

Se ve que Shuniata no niega los fenómenos, sino que, al contrario, Shuniata es la raíz de todos los fenómenos. Aparte de la Shuniata, no existirían los fenómenos, y aparte de los fenómenos, no existiría la Shuniata, como la luna y el brillo no pueden existir uno sin otro. De la Shuniata surgen todos los seres del universo, y de los fenómenos se muestra la Shuniata.

Como hemos dicho que Shuniata está más allá del dualismo, tampoco se puede reconocer, porque en el comportamiento de «reconocer» hay un observador y lo observado, y en cuanto uno empieza a conocer, caerá en la dualidad. Por tanto, Shuniata sólo se puede experimentar.

Sin embargo, experimentar Shuniata no es igual que ser inmortal. La experiencia de Shuniata ayuda a la gente a abandonar la obsesión por no morir. Lo que el budismo niega no es la vida misma, sino nuestra obsesión de inmortalidad. La inmortalidad que anhelamos no es nada más que una ilusión causada por nuestra dependencia del mundo fenomenal.

⁶⁸⁹ Joseph Loizzo, *Nāgārjuna's Reason Sixty with Chandrakīrti's Commentary*, Columbia University Press, 2007, pág. 196.

⁶⁹⁰ *The Heart Sutra*, pág.1. Translated by E. Conze. <http://www.dharmanet.org/HeartSutra.htm>.

En este mundo, todas las cosas están cambiando y lo único que no cambia es Anitya. Anitya puede ser traducido como *transitoriedad*, *no-permanencia*, *impermanencia* o *cambio*. Este término expresa la idea budista de que toda existencia condicionada, sin excepción, está sujeta al cambio. La única realidad no sujeta a la transitoriedad es el estado de Nirvana, que no conoce el cambio, la decadencia ni la muerte.

¿Por qué sufrimos por Anitya? porque tenemos la esperanza de la inmortalidad. Si no tenemos esta esperanza, Anitya no es más que un fenómeno normal, como el ciclo de las cuatro estaciones del año, o como la flor florece y cae. Pero en sentido emocional, el hombre no puede aceptar la impermanencia, y por eso persigue alguna cosa invariable o algún valor inmortal.

El budismo opone la obsesión de la inmortalidad porque, normalmente, el objetivo de la inmortalidad está dentro del mundo cambiante: por ejemplo, la obsesión de la vida, de la fortuna, de la fama, del amor que sólo nos traerán sufrimientos. Sin embargo, si podemos aceptar la impermanencia del mundo y experimentar la Shuniata, podemos encontrar otro tipo de inmortalidad: el estado de Nirvana. Nirvana indica un estado de cese de la actividad mental corriente y significa una liberación espiritual, el estado de felicidad supremo. Nirvana está más allá del mundo fenomenal. Podemos usar la frase de Zhuang Zi para describir esta inteligencia de la aceptación de impermanencia: «Ha visto las realidades de lo lleno y de lo vacío y así ni se alegra al adquirirlo, ni se aflige al perderlo. Sabe que son medidas mudables»⁶⁹¹.

En una palabra, el budismo se basa en Shuniata y requiere la aceptación a Anitya. Para el budismo, el sentido de la vida es llegar al estado de Nirvana.

VI.4. La conclusión

Unamuno creía que la voluntad era el noúmeno del mundo. Para el Taoísmo era el Tao. Para *I ching* era Taiji. Ellos afirmaron que detrás de los fenómenos había un

⁶⁹¹ Lao Tse / Chuang Tzu, *Dos grandes maestros del Taoísmo*, Editora Nacional, Madrid, 1983, pág. 325. Edición preparada por Carmelo Elorduy.

noúmeno independiente, eterno e invariable. Sin embargo, el budismo cree que no había un noúmeno independiente e invariable, sino que todos eran fenómenos: los fenómenos que están en contacto entre sí y están cambiando constantemente.

Además, el budismo cree que el mundo tiene una verdad última, que es Shuniata (vacuidad). Pero esta verdad no es el noúmeno, y no se puede reconocer por la razón porque la razón se limita por la cultura, la educación y el pensamiento: con una razón limitada no se puede reconocer lo ilimitado, Shuniata. El filósofo indio Krishnamurti dijo: «Is there something permanent, continuous, which is beyond thought? If thought can think about it, it is within the field of thought and therefore it cannot be permanent because there is nothing permanent within the field of thought»⁶⁹².

Asimismo, Shuniata no se puede describir con palabras, ya que cualquier descripción remite a un solo lado. En este sentido, Shuniata se parece mucho al concepto de Tao del Taoísmo, porque el Tao tampoco se puede conocer por la razón y describir por medio de palabras. Así dijo Lao Zi: «El Tao, que puede ser expresado, no es el Tao perpetuo»⁶⁹³. Pero entre Shuniata y Tao hay una diferencia radical: que el Tao es existente, pero Shuniata no tiene una existencia por sí misma, ni se refiere a una realidad trascendente más allá o por encima de la realidad fenoménica.

Por la obsesión por la vida y el *yo*, anhelamos un noúmeno eterno y la inmortalidad. De hecho, este anhelo surge de la negación a la vida misma, a la mortalidad. Negamos los cambios, la impermanencia, porque creemos que la vida, o al menos el alma, debería ser inmortal. Unamuno creía que este anhelo era la esencia de la vida y no se podía eliminar. Sin embargo, el budismo cree que la esencia de la vida y de todas las cosas es Shuniata. No deberíamos negar el Anitya (impermanencia); al contrario, deberíamos aceptarlo, como dijo Krishnamurti: «To discover that nothing is permanent is of tremendous importance for only then is the mind free»⁶⁹⁴.

⁶⁹² J. Krishnamurti, *Freedom from the Known*, Rider Books, London, 2010, pág. 76.

⁶⁹³ Lao Tse / Chuang Tzu, *Dos grandes maestros del Taoísmo*, Editora Nacional, Madrid, 1983, pág. 101. Edición preparada por Carmelo Elorduy.

⁶⁹⁴ J. Krishnamurti, *Freedom from the Known*, Rider Books, London, 2010, pág. 76.

Por lo demás, el budismo cree que si podemos entender y experimentar el Shuniata, podemos llegar al estado de Nirvana: en este estado, el deseo de inmortalidad dejaría de existir. ¿Por qué? Por ejemplo, cuando uno ha experimentado el inmenso mar, no volvería a prestar más atención a la pequeña ola. Antes de unirse con el mar, es normal obsesionarse a la ola, porque esta ola ya es todo. Desde la perspectiva de una ola, el inmenso mar no se podría imaginar; desde la perspectiva del mar, una pequeña ola no tiene nada de importancia.

En otras palabras, el pensamiento de Unamuno sigue atascado en el nivel de la pequeña ola (la vida y la muerte) y por eso creía que los conflictos interiores no se podían resolver por completo. El budismo está en el nivel del mar: desde el punto de vista del mar, las pequeñas olas no son más que fenómenos cambiantes. Como Albert Einstein dijo: «The significant problems we face cannot be solved at the same level of thinking we were at when we created them»⁶⁹⁵.

Si hablamos de la eternidad dentro del tiempo, la eternidad puede ser el tiempo infinito. Entonces, dentro del mundo fenoménico, la inmortalidad es seguir siendo en el tiempo infinito. Pero la eternidad del budismo no es un tiempo infinito, sino un concepto más allá del tiempo. En el estado de Nirvana, no existe la sensación del tiempo ni del espacio: sólo existe quietud y paz. Este estado es muy parecido al supremo estado espiritual del Taoísmo. Así, Zhuang Zi dijo: «Lograda esta visión unificada y simple, me fue dado trascender el pasado y el presente. Pude entonces entrar en el estado neutro en el que ni muerte ni vida existen»⁶⁹⁶. Pero la diferencia entre el Nirvana y el supremo estado espiritual del Taoísmo es la base. La base del Nirvana es el Shuniata, y del Taoísmo es el Tao. Tao es algo trascendente, más allá o por encima de los seres, pero Shuniata no lo es.

Capítulo VII. La tercera división: la personalidad ideal y la sombra

⁶⁹⁵ https://en.wikiquote.org/wiki/Albert_Einstein.

⁶⁹⁶ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 64. Traducción de Cristóbal Serra

Para el Confucianismo, la personalidad ideal es el hombre virtuoso; para el Taoísmo, es «zhi ren» (hombre perfecto) o «shen ren» (hombre espiritual); para Unamuno, creo que es San Manuel o Don Quijote.

Cada filósofo tiene su figura ideal que lleva a cabo su doctrina propia. El hombre que practica *ren* es un sabio para Confucio; el hombre que se une con el *Tao* es un hombre perfecto para Zhuang Zi; el hombre que lleva toda su vida consolando al pueblo que Dios conserva en su alma y su conciencia después de la muerte, aunque él mismo no lo cree, para Unamuno, es un santo.

En la historia, también hay muchos héroes, muchos santos y santas, muchas grandes personas. En algún sentido, todos ellos tenían alguna personalidad ideal en comparación con la gente normal. Al final, se convirtieron en nuestros ídolos, y esperamos que podamos tener una personalidad ideal como la suya. Por otra parte, la sociedad y la educación nos cuentan historias de estos ídolos como modelos o criterios de comportamiento.

Esta búsqueda de personalidad ideal finalmente se internaliza como la búsqueda de ego ideal. Así, el ego se divide en dos partes: una es lo que quiero ser y otra que es lo que quiero abandonar. Así surge la tercera división.

VII.1. La personalidad ideal y la sombra

Después de la división entre el hombre y la naturaleza (el organismo y el ambiente, el sujeto y el objeto), y la división entre el espíritu y la materia (el alma y el cuerpo, el ego y el físico), viene la tercera división entre la persona ideal y la sombra. Carl Gustav Jung, figura clave en la etapa inicial del psicoanálisis, consideró todos esos aspectos no deseados e indeseables de nosotros mismos que intentamos descartar, pero que sin embargo nos siguen; como nuestra propia *sombra*.

Para el cristianismo, lo ideal es el *bien* y la sombra es el *mal*. Para la sociedad, lo ideal puede ser la justicia, la democracia, y la moral etc.; la sombra puede ser lo injusto, el crimen, la dictadura etc. Para cada individuo, lo ideal puede ser la bondad, el amor, la

paciencia, la alegría etc.; la sombra puede ser la envidia, el odio, la ambición etc. En fin, siempre hay un lado positivo y otro lado negativo dentro del ego, y el *yo* intenta reservar lo positivo y abandonar lo negativo.

El ego pierde su unidad y se divide en dos lados: lo ideal y la sombra. La sombra, que originalmente era una parte integrante del ego, ahora se considera como algo desconocido y raro. En general, la gente suele negar u olvidar la existencia de la sombra. Y la sombra no sólo contiene nuestros aspectos *malos*, como lo agresivo, perverso y odioso que hemos intentado negar, sino también algunos aspectos *buenos* que, como la vitalidad, la divinidad y la nobleza, hemos olvidado que nos pertenecen. Aunque intentamos deshacernos de la sombra, la sombra sigue siendo nuestra parte y sigue funcionando, y nunca va a dejar de funcionar. Por eso, el esfuerzo que hemos hecho para deshacernos de ello es inútil.

Los dos lados opuestos del ego se necesitan el uno al otro. Esto no sólo significa que el mal tiene que armonizar con el bien, sino también que la existencia del mal es necesaria para la existencia del bien, como Lao Zi describió en su obra *Tao Te Ching*:

En el mundo todos saben que lo bello es bello, y de ahí conocen qué es lo feo, que lo bueno es bueno, y de ahí lo que no es bueno. El ser y no ser mutuamente se engendran. Lo fácil y lo difícil mutuamente se hacen. Lo largo y lo corto mutuamente se perfilan. Lo alto y lo bajo mutuamente se desnivelan. El sonido y su tono mutuamente se armonizan. Delante y detrás se suceden.⁶⁹⁷

La gente odia el lado malo, que tiene tendencia negativa, al igual que los niños odian la oscuridad de la noche. Pero si no hubiera oscuridad de la noche, nunca se reconocería la luz del día: por eso, si no tuviéramos aspectos negativos, nunca reconoceríamos nuestro lado positivo. El lado negativo y el lado positivo son, pues, como los valles y las montañas: no hay montañas sin valles y viceversa. Por eso, Zhuang Zi dijo:

⁶⁹⁷ Lao Tse / Chuang Tzu, *Dos grandes maestros del Taoísmo*, Editora Nacional, Madrid, 1983, pág. 102. Edición preparada por Carmelo Elorduy.

Se dice que aquel que profesa lo verdadero sin ver lo falso, el orden sin ver el desorden no comprende nada del orden del universo ni de las realidades de los seres. Éste es semejante a quien profesara el cielo sin ver la tierra, la oscuridad sin ver la luz. Su acción necesariamente está abocada al fracaso y si a pesar de todo, se empeña en decirlo o sostenerlo, es un ignorante o un embustero.⁶⁹⁸

En fin, el lado positivo y el lado negativo no son más que el lado delantero y el lado trasero de la misma persona. Si el cuerpo se corta por en medio, la persona morirá inmediatamente.

VII.2. Las consecuencias

La división entre la personalidad ideal y la sombra es la causa de muchos problemas psicológicos. El filósofo indio Krishnamurti dijo: «Each of us has image of what we think we are o what we should be, and that image, that picture, entirely prevents us from seeing ourselves as we actually are»⁶⁹⁹.

Por un lado, esta división nos provoca la guerra interior. La guerra interior tiene dos formas de expresión.

La primera es el conflicto entre *bien y mal* o *positivo y negativo*. De la cultura, la historia, la religión, la sociedad, la educación, los libros etc., se forman nuestros conceptos sobre *bien y mal*, *positivo y negativo*, y la gente suele apoyar siempre al lado bueno, mientras reprime o se opone al lado malo. Así como cuando la mano izquierda echa un pulso a la mano derecha, no importa quién gana, finalmente, es el ego mismo el que se agota. Hace menos de 2.000 años, el filósofo Epicteto dijo: «People are not disturbed by things, but by the views they take of them»⁷⁰⁰.

El lado negativo es una parte del ego también. A pesar de que lo neguemos o ignoremos, sigue estando ahí y nos provoca sentimientos como el miedo, la depresión y

⁶⁹⁸ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, 2005, Mallorca, pág. 164. Traducción de Cristóbal Serra,

⁶⁹⁹ J. Krishnamurti, *Freedom from the Known*, Rider Books, London, 2010, pág. 18.

⁷⁰⁰ <https://www.goodreads.com/author/quotes/13852.Epictetus>.

la ansiedad. Cuando el lado negativo es rechazado por la conciencia, vuelve a ser más amenazador. Acercarnos a él y hacerlo amigo es la única manera de domarlo.

La segunda forma de expresión de la guerra interior es el conflicto entre el *yo ideal* y el *yo real*. A veces, creamos una imagen perfecta que se llama *yo ideal*, o *yo debería*, o *yo en futuro* como modelo de comportamiento. En comparación con el *yo real*, o *yo en el presente*, esta imagen perfecta gana siempre. No somos capaces de rechazar la imaginación de ser más ricos, más fuertes, más inteligentes...; y *yo* sería mucho mejor en la imaginación. Pero, en el fondo, estamos negando el *yo real* y el *yo en el presente*: es decir, nos odiamos.

A menudo oímos estas frases: «yo debería sacar una nota mejor»; «yo debería comer menos dulces»; «cuando yo tenga dinero, voy a comprar una casa más grande»; «cuando yo termine escribiendo la tesis, voy a descansar una semana sin hacer nada»; etc. Nos parecen muy normales, pero no nos hemos dado cuenta del significado que hay detrás de estas frases, que son: «he hecho mal, he sacado una mala nota»; «soy gordo, no me gusta»; «odio mi piso pequeño, odio mi vida»; «me agobia mucho escribir la tesis, ya no puedo aguantar más». Es lógico sentirnos mal cuando creemos esto, ¿no? El sabio indio Krishnamurti llegó a la conclusión:

*We are always comparing what we are with what we should be. The should-be is a projection of what we think we ought to be. Contradiction exists when there is comparison, not only with something or somebody, but with what you were yesterday, and hence there is conflict between what has been and what is.*⁷⁰¹

Por otro lado, la división entre la personalidad ideal y la sombra nos provoca la guerra exterior también. Si no somos conscientes del lado negativo o del lado positivo es porque lo proyectamos a otras personas o al ambiente. Lo liberamos de nosotros al mundo externo, y sentimos que nos está amenazando desde fuera, en lugar de desde dentro. Si proyectamos los sentimientos negativos o las ideas negativas al ambiente,

⁷⁰¹ J. Krishnamurti, *Freedom from the Known*, Rider Books, London, 2010. pág. 63.

pensaríamos así: no soy yo quien odio el mundo, sino el mundo el que se opone a mí; no es mi culpa, es culpa suya; yo no quería ejercer el acoso sexual con ella, es porque ella actúa como una puta...

En la novela *San Manuel Bueno, mártir*, de Unamuno, se dice: «La envidia, la mantienen los que se empeñan en creerse envidiados, y las más de las persecuciones son efecto más de la manía persecutoria que no de la perseguidora»⁷⁰².

Por lo demás, proyectamos los sentimientos positivos y las ideas positivas al ambiente también. Por ejemplo, la persona que está enamorada da todos sus potenciales a su amado, luego está rendida por la bondad, la sabiduría, la belleza, de su amado. En realidad, la persona está enamorada de los aspectos proyectados de su ego mismo. El mismo mecanismo está funcionando en casos de admiración y por envidia. Hemos dado nuestros potenciales a otros; en consecuencia, creemos que carecemos de ellos y que ellos pertenecen a otros. En nuestra visión, somos inútiles, mientras que el mundo parece estar poblado con personas que son hábiles, importantes, inteligentes.

Por tanto, las consecuencias de las proyecciones de la sombra son siempre dos: una, que llegamos a creer que carecemos totalmente de la calidad que estamos proyectando, y por eso no está disponible para nosotros, y no podemos utilizarla ni satisfacerla, lo cual causa una frustración y tensión crónica; dos, que vemos estas cualidades como están en el ambiente, donde asumen proporciones impresionantes o aterradoras, y al final terminamos golpeando nosotros mismos con nuestra propia energía.

En resumen, no importa que la guerra surja de dentro o de fuera: si la dicotomía de bien y mal, o positivo y negativo, existe un día más, vamos a sufrir un día más. A menos que podamos abandonar el dualismo completamente e integrar los opuestos. El filósofo indio Krishnamurti estaba de acuerdo y dijo:

When you do not compare at all, when there is no ideal, no opposite, no factor of duality, when you no longer struggle to be different from what you are, what has happened to your mind?

⁷⁰² Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 1133.

Your mind has ceased to create the opposite.⁷⁰³

Es decir, la mente ha creado dos lados opuestos: así surgen los conflictos interiores. Por eso, dejar de crear los opuestos es la única solución a los conflictos.

El sexto y último patriarca del Zen, uno de los monjes más influyentes de la Escuela del Chan China, Hui Neng preguntó: «When you are thinking of neither good nor evil, what is at that particular moment, Venerable Sir, your real nature (literally, original face)?»⁷⁰⁴.

En resumen, la tercera división sucede dentro de la mente, o sea, del ego. El ego se divide en dos partes: una es la personalidad ideal que queremos tener; otra es la sombra que queremos abandonar. Esta división nos puede provocar muchos problemas psicológicos: por ejemplo, odiarnos a nosotros mismos; proyectar el lado negativo al mundo y sentirnos amenazados por el mundo; proyectar el lado positivo al mundo y sentirnos inferiores; etc. Para evitar estos problemas, hay que dejar de crear los opuestos y volver a la integración del ego.

Capítulo VIII. El conocimiento directo e indirecto

El hombre ha construido el sistema de conceptos o símbolos para conocer y explicar el mundo. Este sistema es fundamental para el progreso de la civilización humana y tiene un gran valor práctico. Debido a este sistema, se hace posible la comunicación y mucho más.

Pero cuando utilizamos este sistema para conocer la verdad, siempre nos sentimos restringidos. Desde Platón hasta la filosofía occidental contemporánea, la tendencia común es pensar: ¿por qué no podemos acercarnos a la verdad?, porque sabemos muy poco. A fin de buscar la verdad, debemos mejorar el sistema de conocimiento. Por eso, mientras se desarrolla vigorosamente la ciencia, los filósofos se

⁷⁰³ J. Krishnamurti, *Freedom from the Known*, Rider Books, London, 2010, pág. 64.

⁷⁰⁴ <http://www.worldofmastermind.com/?p=4452>.

dedican también a la lógica y a la lingüística intentando explicar las cosas con más claridad.

Sin embargo, la limitación no es por la imperfección del sistema, sino por su existencia misma: entonces, la idea de deshacerse de la limitación a través de la mejora del sistema no es factible, pues debemos dejar de usar este sistema. Así pues, la pregunta es: ¿podemos entender la verdad sin conceptos?

VIII.1. Dos tipos de conocimiento

Si la filosofía occidental piensa que «sabemos poco» e intenta fortalecer el efecto positivo del sistema lingüístico y del sistema lógico, la filosofía oriental, especialmente el Taoísmo y el budismo, piensa que «sabemos demasiado», en señalar los efectos negativos de este sistema. Lao Zi creía que, para entender el Tao, cuantos más conocimientos tenemos, de más tenemos que deshacernos:

Quien persevere en el estudio aumentará sus conocimientos día a día;

Quien persevere en Tao los perderá día a día.

Por la continua pérdida

Llegará a la no-acción;

Por la no-acción todo se cumple.⁷⁰⁵

Es decir, los conocimientos no son necesarios para entender el Tao. incluso van a estorbar para entender el Tao. Zhuang Zi también creía que el Tao no se podía describir y explicar con palabras:

Lo que en el mundo se aprecia del Tao son los libros. Los libros no valen más que las palabras.

Las palabras son en ellos lo estimable. Lo estimable en las palabras mismas es el concepto. El concepto va en pos de algo (el objetivo). Y aquello, tras lo cual va el concepto, no se puede comunicar con las palabras... Lo que puede ser visto son figuras y colores. Lo que puede ser

⁷⁰⁵ Laozi, *Tao Te Ching*, Ediciones Morata, S.A, Madrid, 1972, pág. 77. Traducción de CH'U TA-KAO.

oído, son nombres y voces. ¡Triste cosa! Los hombrse del mundo creen que las figuras, los colores, los nombres y las voces pueden bastar para captar sus verdaderas realidades. Pero las figuras, los colores, los nombres y las voces, en realidad, no bastan para aprender su verdad. Así, el que le conoce no habla y el que habla no le conoce.⁷⁰⁶

Por tanto, podemos dividir el conocimiento en dos tipos: el descrito y explicado por el sistema lingüístico, el sistema lógico y la reflexión, llamado el "conocimiento indirecto"; el obtenido mediante nuestra percepción y sentidos, llamado el "conocimiento directo", o, más bien, la "experiencia directa". Por ejemplo, yo sé quién es Cervantes (conocimiento indirecto), pero yo no lo conozco personalmente (experiencia directa).

Uno puede obtener el conocimiento indirecto a través de libros, de conversación, de educación etc., y el conocimiento indirecto representa el conjunto de creencias, opiniones, convicciones y juicios. Mientras que la forma de conseguir el conocimiento directo es experimentar y la experiencia directa es, justo, lo experimentado.

En realidad, la experiencia directa ocurre sólo en el presente. Por ejemplo, cuando comes un limón, primero tu lengua siente el sabor del limón, luego la información del sabor llega a tu cerebro y tu cerebro clasifica este sabor al grupo *ácido*. Si dices a alguien «el limón es muy ácido», hasta que el otro prueba el limón, no puede entenderte bien, pero esta comprensión también es indirecta, porque su experiencia es suya: no puede experimentar por ti, y viceversa.

En la experiencia directa no hay conceptos ni ideas, porque entre el sentimiento y las ideas aún hay un proceso de analizar y juzgar. Es decir, después de sentir el sabor del limón (la experiencia directa), con el conocimiento indirecto, la cabeza empieza a analizar y juzgar esta información de esta percepción, y luego la convierte en palabras para expresar.

En una palabra, la experiencia directa es lo que se está experimentando; el conocimiento indirecto ya está editado por la cabeza. Por tanto, en la experiencia directa

⁷⁰⁶ Lao Tse / Chuang Tzu, *Dos grandes maestros del Taoísmo*, Editora Nacional, Madrid, 1983, pág. 301. Edición preparada por Carmelo Elorduy.

no hay dualidad; en el conocimiento indirecto, hay una división entre el observador y el observado, el objeto y el sujeto.

Sin embargo, la gente suele pensar así: que soy el oyente que escucha los sonidos, que soy el perceptor que siente los sentimientos, que soy el espectador que ve los paisajes. Creemos que debe haber un sujeto llamado *el espectador* que, a través de algún tipo de proceso llamado *ver*, adquiere el conocimiento del objeto llamado *lo visto*. Por eso es normal creer que hay un espectador que está viendo lo visto.

¿Pero realmente hay tres partes separadas, un espectador, ver, y lo visto? En realidad, todos, el espectador, el ver y lo visto son los aspectos de un proceso: la experiencia de ver.

Comencemos con el sentido del oído. Cierras los ojos y atender al proceso real de audición. Notas todos los sonidos extraños flotando alrededor, los pájaros cantando, los coches retumbando, los grillos gorjeando, los niños riendo. Pero con todas esas fuentes, notas que hay una cosa que no puedes oír: al oyente, porque no hay un oyente. Lo que se te ha enseñado a llamar un *oyente* es, en realidad, sólo la experiencia de oírte a ti mismo, y no oyes oír. En realidad, sólo hay una corriente de sonidos, y esa corriente no se divide en un sujeto y un objeto. Desde esta perspectiva, no existe un sujeto consciente de la existencia de un objeto, ni una cosa independiente experimentando otra cosa independiente. Por eso, decimos que en la experiencia directa no hay división entre sujeto y objeto.

Vale lo mismo en el proceso de ver. Por ejemplo, cuando miro un árbol, no hay una experiencia llamada *árbol* y otra experiencia llamada *ver el árbol*. Cuando buscamos al experimentador, encontramos sólo la experiencia. El sujeto y el objeto siempre resultan ser uno en la experiencia directa.

Nuestro sabio indio Krishnamurti estaba de acuerdo y dijo: «He is that. He is not separate from that. When he was separate, he did, or tried to do, something about it, but when the observer realizes that he is that, then there is no like or dislike and conflict ceases»⁷⁰⁷.

⁷⁰⁷ J. Krishnamurti, *Freedom from the Known*, Rider Books, London, 2010, págs. 101-102.

Todo esto ha explicado cómo que el sistema dualista nos confunde y nos causa conflictos interiores. Nos pegamos rápidamente a la experiencia directa con etiquetas como *sujeto*, *verbo* y *objeto*. Pero nadie sabe que la realidad que buscamos con tanto esfuerzo no está en los conceptos, ni en las ideas, sino que está en la experiencia directa. Por eso, Lao Zi dijo: «Las palabras no denotan sabiduría. La sabiduría no reside en las palabras»⁷⁰⁸.

Eso es lo que hemos hablado en los capítulos anteriores: la realidad no se puede describir con palabras, ni se puede reconocer por la razón. Porque la realidad sólo se puede experimentar. Por ejemplo, como el Tao del Taoísmo y el Shuniata del budismo. Zhuang Zi dijo:

El Tao no puede ser percibido, lo que se percibe no es. El Tao no puede ser visto, lo que se ve no lo es. El Tao no puede ser expresado con palabras, lo que se expresa con palabras no es. ¿Sabes que lo que da figura a lo figurado, El no es figura? El Tao es innominable.⁷⁰⁹

Por eso, aunque hay muchos estudios sobre el Taoísmo y el budismo, todos son conocimientos indirectos. Con estos conocimientos indirectos, a lo mejor podemos encontrar una manera de acercarnos a la realidad.

Por ejemplo, el sabor de una tarta, aunque literalmente indescriptible, puede ser transportado a un lector en forma de un conjunto de instrucciones llamado "receta". La música es similar: el compositor ni siquiera intenta describir el conjunto de recuerdos que tiene en la mente, sino que escribe un conjunto de órdenes, que si son obedecidas por el lector, pueden resultar en una reproducción de la experiencia original del compositor. En resumen, en el conocimiento indirecto no se puede encontrar la realidad misma, pero el conocimiento indirecto puede enseñarnos la orientación de la realidad, al igual que un mapa.

Aunque no se puede encontrar la realidad en el conocimiento indirecto, no

⁷⁰⁸ Laozi, *Tao Te Ching*, Ediciones Morata, S.A, Madrid, 1972, pág. 110. Traducción de CH'U TA-KAO.

⁷⁰⁹ Lao Tse / Chuang Tzu, *Dos grandes maestros del Taoísmo*, Edición preparada por Carmelo Elorduy, Editora Nacional, Madrid, 1983, pág. 383.

significa que si queremos ver el mundo correctamente tengamos que abandonar para siempre nuestro sistema lingüístico y murmurar incoherentemente. Se refiere sólo a que, una vez que comprendemos plenamente que la realidad está en la experiencia directa y que en la experiencia directa no hay dualidad, podemos volver a la conceptualización, porque ya no nos engañarán sus informes.

VIII.2. La dependencia del conocimiento indirecto

En la segunda parte, ya hemos conocido el conflicto entre los conceptos y la realidad. Este conflicto aparece cuando confundimos los conceptos o ideas de la realidad con la realidad misma.

Como sabemos, las palabras mismas no son las cosas a las que se refieren: incluso, muchas palabras se refieren a nada más que otras palabras. Por ejemplo, la palabra *agua* no puede quitar la sed, la palabra *pan* no puede quitar el hambre. Hasta aquí, se ve que es fácil de entender.

Sin embargo, no sólo las palabras, sino también los conceptos, las ideas, los pensamientos y la razón son mapas del mundo real; o sea, el conocimiento indirecto. El mapa mismo no es nada malo o engañoso y tiene un gran valor práctico. Sin embargo, el problema viene cuando nos olvidamos de que el mapa no es el territorio mismo: es decir, cuando nos olvidamos de que las ideas, los conceptos, los pensamientos, la razón no son la realidad misma.

Krishnamurti criticó nuestra dependencia de las ideas, los pensamientos y las ideas y creía que estábamos condicionados por ellos:

We are those books, we are those ideas, so heavily conditioned are we by them. We are forever discussing ideas and ideals and dialectically offering opinions. Every religion has its dogma, its formula, its own scaffold to reach the gods, and when inquiring into the beginning of thought we are questioning the importance of this whole edifice of ideas.⁷¹⁰

⁷¹⁰ J. Krishnamurti, *Freedom from the Known*, Rider Books, London, 2010, pág. 104.

Para Krishnamurti, las ideas pertenecen al pasado y son casas muertas. Unamuno pensaba lo mismo: él creía que la inteligencia y la mente buscan lo muerto. Así:

Es una cosa terrible la inteligencia. Tiende a la muerte como a la estabilidad la memoria. Lo vivo, lo que es absolutamente inestable, lo absolutamente individual, es, en rigor, iningelible. La lógica tira a reducirlo todo a entidades y a género, a que no tenga cada representación más que un solo y mismo contenido en cualquier lugar, tiempo o relación en que se nos ocurra...Lamente busca lo muerto, pues lo vivo se le escapa; quiere cuajar en témpanos la corriente fugitiva, quiere fijarla.⁷¹¹

Para Unamuno, el hombre es el prisionero de la razón y de la lógica y el hombre está condicionado por ellos. Por ejemplo, en su novela *Niebla*, cuando Víctor juega al ajedrez con Augusto, ellos hablan del juego:

—Pero, dime, Víctor, ¿La vida es juego o es distracción?

—Es que el juego no es sino distracción.

—Entonces, ¿qué más da distraerse de un modo o de otro?

—Hombre, de jugar, jugar bien.

—¿Y por qué no jugar mal? ¿Y qué es jugar bien y qué jugar mal? ¿Por qué no hemos de mover estas piezas de otro modo que como las movemos?⁷¹²

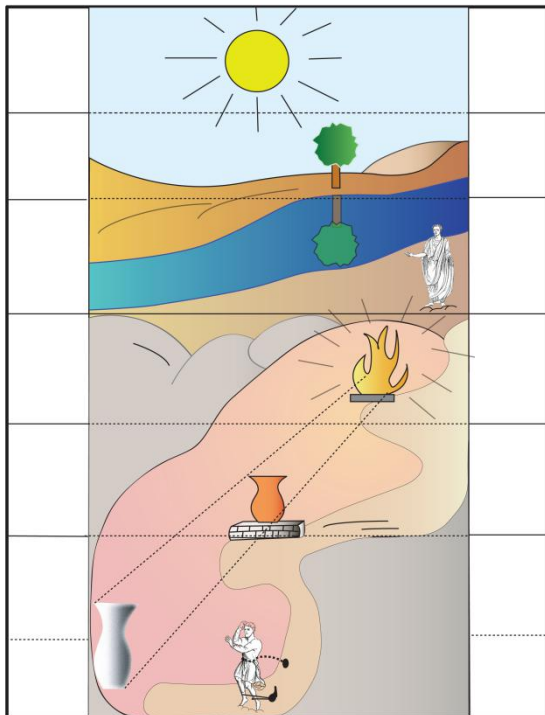
Estamos condicionados por el conocimiento indirecto, que es como el juego que está condicionado por las normas. Somos tan dependientes del conocimiento indirecto que hemos ignorado la importancia de la experiencia directa. Al mismo tiempo, la obsesión por el conocimiento indirecto nos hace perder la oportunidad de tocar la

⁷¹¹ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 347.

⁷¹² Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, págs. 564-565.

realidad suprema. Por tanto, es inevitable que la gente tenga tantos conocimientos falsos de la realidad.

Podemos usar *la alegoría de la caverna* de Platón para explicar este caso.



Platón describió un espacio cavernoso, en el cual se encuentran un grupo de prisioneros desde su nacimiento con cadenas que les sujetan el cuello y las piernas de forma que únicamente pueden mirar hacia la pared del fondo de la caverna sin poder nunca girar la cabeza. Justo detrás de ellos, se encuentra un muro con un pasillo y, seguidamente, y por orden de cercanía respecto de los hombres, una hoguera y la entrada de la cueva que da al exterior. Por el pasillo del muro circulan hombres portando todo tipo de

objetos cuyas sombras, gracias a la iluminación de la hoguera, se proyectan en la pared que los prisioneros pueden ver. Estos hombres encadenados consideran como verdad las sombras de los objetos.

Si uno de estos hombres fuese liberado y obligado a volverse hacia la luz de la hoguera, contemplando, de este modo, una nueva realidad, el fuego, una realidad más profunda y completa, ya que ésta es causa y fundamento de la primera que está compuesta sólo de apariencias sensibles, una vez que ha asumido el hombre esta nueva situación, es obligado nuevamente a encaminarse hacia fuera de la caverna, apreciando una nueva realidad exterior (hombres, árboles, lagos, astros, etc.), para que, a continuación, vuelva a ser obligado a ver directamente *el Sol y lo que le es propio*.

La alegoría acaba al hacer entrar, de nuevo, al prisionero al interior de la caverna para *liberar* de las cadenas a sus antiguos compañeros, lo que haría que éstos se rieran de él. El motivo de la burla sería afirmar que sus ojos se han estropeado.

Según esta historia, podemos encontrar tres niveles de conocimiento de la realidad: sombra, fuego, sol. Sombra es metáfora de nuestro conocimiento falso de la realidad; el fuego es metáfora de nuestro conocimiento indirecto, producido por la razón y lógica; el sol es metáfora de la realidad suprema.

En el budismo, hay una historia muy parecida a *la alegoría de la caverna*. Una persona estaba caminando por la noche, luego vio una cuerda, pero creía que era una serpiente, y esta idea le provocó miedo. En este ejemplo, también hay tres niveles de conocimiento: serpiente, cuerda, Shuniata. La cuerda es el fenómeno objetivo (paratantra: la naturaleza «dependiente» o «relativa») la serpiente es la ilusión subjetiva (parikalpita: el imaginado). Cuando nos damos cuenta de que la serpiente no existe, tenemos que reconocer también que la cuerda es un fenómeno dependiente, que es hecho por la paja de arroz, y la paja de arroz es formada por otras cosas, hasta que entendemos que todo está vacío sin una realidad independiente y que todo lo que existe está relacionado y es interdependiente; o sea, el Shuniata.

En este ejemplo, la parte fácil es darse cuenta de que la cuerda no es la serpiente, y es lo que trabajan psicoterapias occidentales; la parte difícil es darse cuenta de que la cuerda es un fenómeno relativo, no la realidad suprema, y es lo que trabaja el budismo.

Normalmente, los enfermos mentales están en el nivel de conocimiento de que la cuerda es la serpiente y la sombra es el objeto real. La gente normal está en el nivel de conocimiento en que la sombra es formada por el fuego y la cuerda no es la serpiente. Poca gente está en el nivel de conocimiento de que el sol da toda luz y la cuerda es un fenómeno dependiente. Por tanto, la gente normal suele pensar que las personas de primer nivel son locos y que las personas del tercer nivel son locos también.

Krishnamurti y Unamuno ya nos dijeron que las ideas eran viejas y que la razón buscaba lo muerto, porque nuestro conocimiento indirecto es producido por la educación, la ciencia y la cultura en el medio social al que pertenecemos. Con este conocimiento limitado, viejo, muerto, no se puede conocer la realidad.

El conocimiento indirecto nos limita en un mundo dualista, y esto es fuente de todos los conflictos interiores. En este mundo dualista, hay divisiones entre el sujeto y el objeto, el observador y lo observado, el espíritu y la materia, el alma y el cuerpo, el

mal y el bien, el positivo y el negativo, etc. El problema es que el hombre inventó estos conceptos dualistas, pero al final se ha olvidado de que fue él el creador de ellos, pues ahora el hombre los considera como la realidad.

Para deshacerse de los conflictos y sufrimientos producidos por el conocimiento indirecto, uno tiene que buscar las formas para llegar al estado más allá de la dualidad. El filósofo del Confucianismo, Xun Zi, propuso tres formas de entender la ley suprema: vacío, atención, inmóvil. Así:

How do people know the Way? I say: with the heart. How does the heart know the way? I say: it is through emptiness, single-mindedness and stillness...Not to let what one is already holding harm what one is about to receive is called being "empty"... Not to let one idea harm another idea is called "single-minded"...Not to let dreams and worries disorder one's understanding is called being "still".⁷¹³

Las tres formas de Xun Zi son los estados de la mente. En este estado, la mente está vacía, tranquila y concentrada. Este estado es parecido el estado espiritual del Taoísmo y del Nirvana del budismo. Ya sabemos que la realidad no se puede conocer por las ideas, los pensamientos y la razón; o sea, por el conocimiento indirecto. La realidad sólo se puede experimentar. Entonces, además del conocimiento directo, deberíamos prestar más atención a la experiencia directa.

En la novela *Niebla*, Don Avito dijo a Augusto: «La vida es la única maestra de la vida; no hay pedagogía que valga. Sólo se aprende a vivir viviendo, y cada hombre tiene que recomenzar el aprendizaje de la vida de nuevo...»⁷¹⁴.

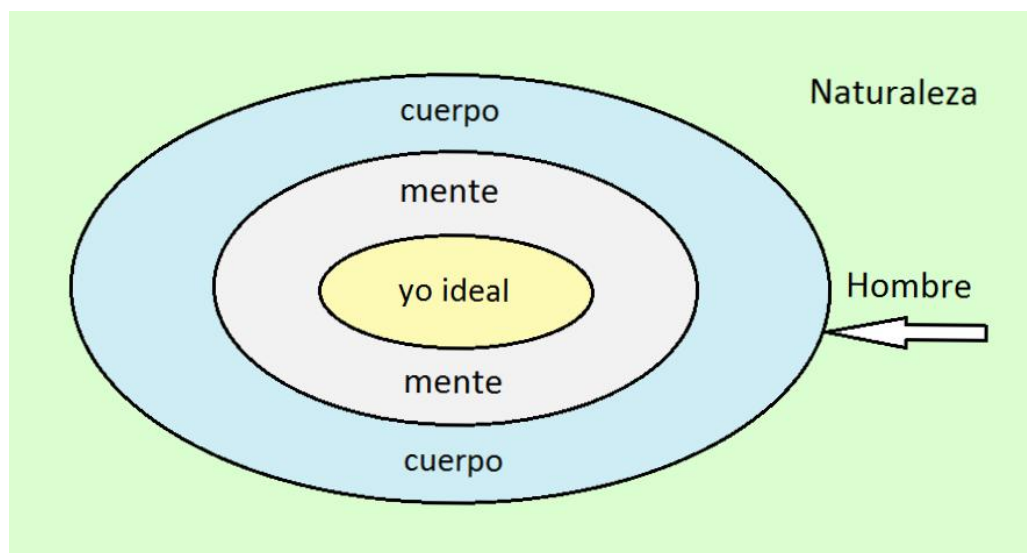
Es decir, la experiencia directa es fundamental para la vida. No sólo porque es la forma de conocer la realidad, sino también porque es la forma de deshacerse de los problemas provocados por la confusión entre el conocimiento indirecto y la realidad.

⁷¹³ Xun Zi, *The Complete Text*, Princeton University Press, New Jersey, 2014, pág. 228. Translated by Eric L. Hutton.

⁷¹⁴ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 599.

PARTE V.
CONCLUSIÓN

Hasta ahora, básicamente, ya hemos conocido las tres separaciones: separación entre el hombre y la naturaleza (organismo y ambiente) , división entre el espíritu y la materia (el alma y el cuerpo) y división entre la personalidad ideal y la sombra. Con esta imagen, podemos entenderlo más claro.



Para dominar la naturaleza, el hombre ha dibujado una línea entre la naturaleza y él mismo. Para evitar la muerte, el hombre ha abandonado el cuerpo y ha escapado a la mente (alma, espíritu). Para tener una personalidad ideal, el hombre ha negado todo lo opuesto al *yo ideal*.

Capítulo I. Una mirada retrospectiva

Las tres divisiones se refieren a tres dualismos. Cada dualismo da lugar a un sentido de identidad, progresivamente estrechado y restringido, del universo al hombre, del hombre a la mente, de la mente a una parte de la mente. Estos dualismos no son independientes, sino que se transforman infinitamente entre sí. Es decir, es posible que una persona experimente todos estos dualismos en poco tiempo.

Ahora vamos a pasar brevemente por las tres divisiones y esbozaremos los principales procesos inconscientes asociados con los tres dualismos principales.

Comenzando con el primer dualismo, la unidad se divide en el hombre y la naturaleza, el sujeto y el objeto, el organismo y el ambiente, mientras que la unidad misma llega a ser implícita, inadvertida, inconsciente. En otras palabras, la mayoría de nosotros simplemente ignora que nosotros y la naturaleza somos una unidad. Debido al primer dualismo, lo reprimimos, lo ignoramos, lo olvidamos y luego olvidamos que lo hemos olvidado. En resumen, hacemos inconsciente la unidad.

Ahora, en el primer dualismo el hombre está, como hemos visto, en huida de la muerte.

Es decir, se niega a vivir sin futuro y quiere un momento futuro como una promesa de que la muerte no le toca ahora. Él no quiere este presente intemporal solo, él quiere la promesa de otro presente delante de él. Así, se encarga de que este presente pase a otro presente, y alberga el secreto deseo de que todos sus momentos huyan a futuros momentos para siempre. Así surge la sensación del flujo del tiempo.

Sin embargo, la gracia salvadora de este primer dualismo es que el hombre todavía está, al menos, en contacto con su organismo total, con su unidad psicósomática, aunque supone erróneamente que está separado del ambiente. Por tanto, en esta fase, el hombre aún no se ha convertido en un alma inteligente separada de su estúpido cuerpo animal. Más bien, se siente directamente como una unidad mente-cuerpo, un ser psicósomático indiviso.

Cuanto más uno es consciente de su existencia, más se da cuenta de la diferencia entre él y otros seres, entre él y otras personas. Unamuno dijo: «Conocer algo, es hacerme aquello que conozco; pero para servirme de ello, para dominarlo, ha de permanecer distinto de mí»⁷¹⁵. Y esta diferencia se muestra totalmente en el sistema lingüístico. El lenguaje tiene una función de la que no somos conscientes: crear distinciones. Es decir, el lenguaje y el pensamiento abstracto (producto de lenguaje) son las causas principales del dualismo.

El mundo se presenta como muchas diferentes impresiones que tienen que ser organizadas por nuestra mente; o sea, en gran medida, organizadas por nuestros

⁷¹⁵ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 366.

sistemas lingüísticos. Por ejemplo, cuando vemos un flor, en la cabeza saldría en seguida la palabra "flor" o algún concepto relacionado con la flor. Cortamos la naturaleza en pedazos, luego los colocamos y les atribuimos significados, en gran medida porque somos partes de un acuerdo para organizarlo de esta manera. Así pues, en los procesos lingüísticos la naturaleza fue cortada por nosotros; y, al mismo tiempo, el dualismo también fue creado inconscientemente por nosotros.

Estamos poniendo constantemente etiquetas a los seres de la naturaleza, simplemente porque nuestros verbos deben tener sujeto delante de ellos. Por ejemplo, tenemos que decir «el agua fluye», y hemos creado un actor «agua» para llevar a cabo lo que se llama una acción «fluir». Sin embargo, el flujo y el agua son uno y el mismo.

En nuestro lenguaje la división entre sujeto y verbo refuerza el primer dualismo del organismo y el ambiente, ya que no hay manera aceptable de describir una operación unitaria en el campo del organismo y del ambiente sin adscribir la acción al organismo o al ambiente, presentando así la ilusión convincente de que los dos están, en realidad, separados.

Por tanto, el lenguaje es el reforzador de los dualismos, porque funciona mediante la división y clasificación de la naturaleza, y proyecta objetos aparentemente discretos y separados.

Después del primer dualismo y antes del segundo, el lenguaje, la lógica y el pensamiento abstracto se usan más, porque para realizar la segunda división se requiere más imaginación.

Con el segundo dualismo, la unidad misma se rompe literalmente: la mente se separa del cuerpo y el cuerpo ha sido abandonado apresuradamente. El hombre, huyendo de la muerte, entrega su carne mortal y huye con miedo a un mundo de símbolos estáticos. En lugar de existir como su organismo psicosomático total, el hombre sustituye y se identifica con una representación puramente mental o psíquica de su ser psicosomático total. Se identifica, en definitiva, con su mente. En lugar de la conciencia de *unidad*, el hombre ha creado un refugio mental con su intelección y su imaginación.

Y la huida del hombre de la muerte y de su cuerpo es, por lo tanto, una huida del único modo de revelar la realidad. La identidad de uno mismo ya ha cambiado de su organismo psicosomático total a imagen mental de sí mismo: su ego. Lo cual, irónicamente, está completamente basado en el pasado y por eso está completamente muerto. Esencialmente, el ego no es nada más que una memoria editada. Y así sucede que el hombre se mata a sí mismo, poco a poco, para evitar una muerte ilusoria.

Por el segundo dualismo, el cuerpo, en lugar de ser organismo psicosomático completo, se ha convertido en el apéndice del ego, porque sólo de esta manera, el ego puede abandonarlo sin perder su propia existencia.

Después de que el hombre se separe con la la naturaleza, se establece una sociedad, un ambiente invisible que sólo pertenece al hombre. Con el establecimiento de la sociedad, se establece gradualmente el sistema social, que incluye la cultura, las normas, las leyes, la ética, la moral etc. Y este sistema es el producto del pensamiento abstracto, que se construye sobre la base del lenguaje y la lógica. El hombre ha perdido la conciencia de la integración de mente-cuerpo: a fin de tomar conciencia de la propia existencia, él sólo puede ver la imagen reflejada de su ego a través del *espejo*, o sea, de las actitudes de los demás, convirtiéndose así en uno objeto social de sí mismo. Como un objeto social, inevitablemente, está limitado por el sistema social, así el sistema social ha filtrado aún más al ego, dando lugar al tercer dualismo entre la personalidad ideal y la sombra. Por ejemplo, en el Jonás (5:29) , de la Biblia, se dice: «those who have done what is good will rise to live, and those who have done what is evil will rise to be condemned».

Con el tercer dualismo, el ego se corta, y su unidad está reprimida, y la sombra, que originalmente era un aspecto integral del ego, ahora se proyecta como extraño, extranjero, repudiado. En general, la sombra es el ego potencial con el que hemos perdido el contacto, y es la parte que hemos olvidado o abandonado. Por tanto, la sombra puede contener no sólo nuestro aspecto malo que intentamos abandonar, como agresivo, perverso y malvado, sino también algunos aspectos buenos, como energía, divinidad o nobleza, que hemos olvidado que nos pertenecen.

A pesar de que intentamos desconocer y alejar estos aspectos, no obstante, siguen siendo nuestros. Como estos aspectos siempre nos pertenecen, entonces siguen funcionando y nosotros seguimos siendo conscientes de ellos. Pero ya que creemos que ellos no son nuestros, los vemos como pertenecientes a otras personas. Por tanto, hemos leído nuestras propias cualidades en otras personas hasta el punto de que hemos perdido el rastro de ellos en nosotros mismos.

Esta alienación de ciertos aspectos del ego tiene dos consecuencias básicas. Una, que ya no sentimos que estos aspectos son nuestros, por lo que nunca podemos utilizarlos, actuar sobre ellos, satisfacerlos; así pues, nuestra base de acción quedará reducida, condicionada y frustrada. Dos, que estos aspectos ahora parecen existir en el ambiente externo, y que hemos dado nuestra energía a los demás, y ahora la energía se vuelve a oponer a nosotros. La liberamos de nosotros mismos, pero al final vemos que está en el mundo externo amenazándonos.

En una palabra, por dentro, hay conflicto entre la personalidad ideal y la sombra; por fuera, cuando uno proyecta la sombra al mundo exterior o a otras personas, habría conflicto entre uno y el mundo o entre uno y otras personas.

Ahora, hemos revisado la causa y el proceso de las tres separaciones. Sin embargo, antes de haber división, ¿en qué estado estamos?

Cuando hablábamos de la primera división, entre el hombre y la naturaleza, utilizamos la teoría de la física cuántica, la teoría del Taoísmo, así como la teoría budista y teorías de otros investigadores para verificar que el hombre y la naturaleza no están separados, como pensábamos: por el contrario, el hombre y la naturaleza son uno; mejor dicho, son no-dual. Luego, en la segunda división, entre el espíritu y la materia (la mente y el cuerpo), hemos utilizado la teoría budista «色心不二 sè xīn bú èr », y algunas pruebas científicas de la relación entre la mente y el cuerpo, para demostrar que la mente y el cuerpo son uno. En la tercera división, entre la personalidad ideal y la sombra, esta separación es un producto del lenguaje: la lógica, el pensamiento abstracto, o más bien, un producto de la sociedad, crea divisiones y la sociedad crea normas. Así, se ha formado una red compleja e invisible que ha filtrado nuestro ego: las cosas que

fueron filtradas fuera de la red son la sombra, y no desaparecen, sino se convierten en inconsciente o subconsciente.

Se ve que cada división es una destrucción de algo unificado, algo integral, algo no-dual. Por tanto, el estado sin división es un estado integral, unificado, no-dual; es decir, es la realidad suprema.

Eckhart Tolle, el autor espiritual más popular en Estados Unidos, en su libro más conocido *The power of now*, dijo:

Identification with your mind creates an opaque screen of concepts, labels, images, words, judgments, and definitions that blocks all true relationship. It comes between you and yourself, between you and your fellow man and woman, between you and nature, between you and God. It is this screen of thought that creates the illusion of separateness, the illusion that there is you and a totally separate “other”. You then forget the essential fact that, underneath the level of physical appearances and separate forms, you are one with all that is.⁷¹⁶

Sólo cuando nos damos cuenta de que somos completos y de que nosotros y la naturaleza somos una unidad, podemos experimentar el estado no-dual. En este estado, no hay ningún conflicto.

Capítulo II. Pasos de integración

Cada división es generada por proyección y represión de un dualismo particular, y lo que resulta en un progresivo estrechamiento de la identidad del universo al organismo, a la mente (ego), a partes de la mente (personalidad ideal). Cada división tiene posibilidad de producir una cierta clase de conflictos, porque cada división representa un tipo particular de alienación del universo de sí mismo.

En general, la naturaleza de los problemas empeora a medida que se asciende a la próxima separación, porque en cada nuevo dualismo aparecen más aspectos del

⁷¹⁶ Eckhart Tolle, *The power of now*, Namaste Publishing, Vancouver, 1997, pág. 29.

universo con los que el individuo ya no se identifica; por tanto, le parecen ajenos y amenazantes. Por ejemplo, en el primer dualismo, el hombre se imagina separado del ambiente y amenazado por el ambiente. En el segundo dualismo, el hombre cree que está alienado de su propio cuerpo, y así el ambiente y su propio cuerpo parecen posibles amenazas a su existencia. En el tercer dualismo, el hombre incluso aparece divorciado de partes de su propia mente, de modo que su entorno, su cuerpo e incluso su propia mente pueden parecer ajenos y amenazantes. Estas alienaciones son creadas por la proyección y la represión del dualismo particular: también son productos de una clase específica de conflictos.

Debido a que cada división genera diferentes clases de conflicto, nuestro trabajo es indicarlos y encontrar el tratamiento adecuado para cada una. Debemos empezar a partir de la tercera división.

II.1. Integrar la tercera división

Matamos brujas para su propio bien; comenzamos guerras para mantener la paz; establecemos inquisiciones para salvar almas. En definitiva, una tendencia negativa alienada y proyectada, como ya está separada de su contexto equilibrado, no tiene más remedio que ser independiente: así puede adquirir una naturaleza muy demoníaca y dar lugar a acciones verdaderamente destructivas, mientras que si esa misma tendencia pudiera ser reintegrada, colocada en nosotros junto con la tendencia positiva, adquiriría una naturaleza suave y cooperativa. Por tanto, para ser Cristo se debe ser amigo del diablo.

Por lo demás, rara vez nos damos cuenta de que no sólo las tendencias buenas y malas se equilibran entre sí cuando están integradas, sino también que, como todos los opuestos, son necesarias una para otra: que no sólo el mal se armoniza con el bien, sino que el mal mismo es necesario para la misma existencia del bien. Lao Zi dijo:

En el mundo todos saben que lo bello es bello, y de ahí conocen qué es lo feo, que lo bueno es bueno, y de ahí lo que no es bueno. El ser y no ser mutuamente se engendran. Lo fácil y lo

difícil mutuamente se hacen. Lo largo y lo corto mutuamente se perfilan. Lo alto y lo bajo mutuamente se desnivelan. El sonido y su tono mutuamente se armonizan. Delante y detrás se suceden.⁷¹⁷

Para Lao Zi, todas las cosas tienen sus opuestos, y existen debido a la existencia de sus opuestos. Zhuang Zi también dijo:

Conducirse solamente por el es, anulando del todo al no es y conducirse solamente por el orden y anular del todo al desorden, es no entender la razón del Universo (cielo y tierra) y la verdad de todos los seres. Es conducirse solamente por el cielo y anular la tierra; conducirse sólo por el elemento Yin y anular el Yang. Está claro que no es factible.⁷¹⁸

De hecho, los actos agresivos, antisociales y violentos no son el resultado de la agresión integrada, sino de la agresión reprimida y alienada, porque, al retenerla, la fuerza de la agresión aumenta considerablemente. Del mismo modo que cuanto más tensas la tapa de la olla de presión, mayor es la fuerza del vapor, hasta que finalmente se produce una violenta explosión. Sin embargo, la mayoría de nosotros hacemos exactamente lo contrario: buscamos negar nuestras tendencias agresivas y empujarlas fuera de la conciencia. Como la exaltación proyectada se siente como ansiedad, y como el deseo proyectado se siente como presión, la agresión proyectada se siente como miedo.

Todos tenemos puntos ciegos, tendencias y rasgos que, simplemente, nos negamos a admitir que son nuestros. Rechazamos aceptarlos y los lanzamos al ambiente donde reunimos toda nuestra justa furia e indignación para luchar con ellos, cegados por nuestro propio idealismo al hecho de que la batalla está dentro y el enemigo está mucho más cerca de casa. Y todo lo que se necesita para integrar estas facetas es que nos tratemos con la misma bondad y comprensión que tenemos para nuestros amigos.

⁷¹⁷ Lao Tse / Chuang Tzu, *Dos grandes maestros del Taoísmo*, Editora Nacional, Madrid, 1983, pág. 102. Edición preparada por Carmelo Elorduy.

⁷¹⁸ Lao Tse / Chuang Tzu, *Dos grandes maestros del Taoísmo*, Editora Nacional, Madrid, 1983, págs. 328-329. Edición preparada por Carmelo Elorduy.

Por tanto, si la sombra todavía no está proyectada al ambiente, el primer paso para *curarse* es llegar a ser completamente consciente de ella y ponerse en contacto con ella. Parece que casi todas las personas son reacias a enfrentarse a sus opuestos por temor a que les pudieran dominar. Y, sin embargo, es más bien al revés: terminamos en contra de nuestra voluntad, siguiendo los dictados de la sombra sólo cuando es inconsciente.

El segundo paso es liberarla y expresarla. Por ejemplo, si te das cuenta de un sentimiento de ansiedad, no intentes deshacerte de él, sino entrar en él completamente, temblar, respirar profundamente, seguir la acción corporal para que la energía fluya sin obstáculo. El problema no es deshacerse de ningún síntoma, sino, deliberada y conscientemente, tratar de aumentar este síntoma y experimentarlo completamente. Cuando prohibimos a la sombra expresarse libremente, deja de ser sombra.

Hay una psicoterapia llamada la "intención paradójica", que fue empleada por el Dr. Viktor Frankl, fundador de la Logoterapia. En lugar de seguir el método general que ayuda al paciente a deshacerse de los síntomas, la intención paradójica es un tratamiento que agrava los síntomas de los pacientes.

Por ejemplo, un paciente tiene fobia social. Cuando se encuentra con desconocidos, se pone rojo y suda mucho; así pues, no se atreve salir de casa. El psicólogo utiliza la intención paradójica y dice al paciente: «La próxima vez, cuando te encuentras con desconocidos, intenta estar más nervioso, haz que el ritmo cardíaco supere las 120 veces por minuto, y que el sudor moje toda tu camisa». Con este consejo, cuando el paciente ve desconocidos, al principio el corazón le late más rápido y empieza a sudar, pero cuando intenta sudar más y hacer latir más rápido al corazón, se da cuenta de que no es capaz; incluso, el sudor ya está seco. Es decir, si la sombra puede expresarse libremente, va a dejar de provocar conflicto interior.

En una palabra, lo único que necesitamos es invitar y experimentar la sombra totalmente y completamente. Mientras nos enfrentamos a ella, ella va a dejar de producirnos problemas mentales. Porque la mente es un sistema espontáneamente auto-organizado: si finalmente recibe la información correcta de que se está se pinchando a sí misma, el síntoma se detendrá automáticamente.

Si la sombra está ya proyectada al ambiente, el primer paso es asumir la responsabilidad de esas proyecciones: es decir, tienes que darte cuenta de que lo que amas o desprecias en otros son sólo las cualidades de tu propia sombra. No es un asunto entre tú y los demás, sino entre tú y tú. Respecto al tema de la proyección de cualidades, el primer paso ya es suficiente para integrar la sombra.

El segundo paso implica invertir la dirección de la proyección misma y hacer que lo que hemos hecho a otros gire suavemente hacia nosotros mismos. Por ejemplo, «el mundo me rechaza» hacia «yo rechazo el mundo»; o «la gente me mira con crítica» hacia «a mí me interesa la crítica de los demás», etc. Este segundo paso sólo es necesario para solucionar las proyecciones de emociones. Por ejemplo, si uno proyecta una emoción positiva, como el interés, no sólo proyecta la calidad del interés mismo (y así cree que no tiene esa calidad), sino que también proyecta o cambia la dirección de ese interés: en lugar de mirar a otros, siente que otros lo miran.

En la primera fase de la psicoterapia existencial, los terapeutas ayudan a los visitantes a encontrar y averiguar lo que piensan sobre el mundo. Esto permite que los visitantes hablen de cómo ven y conocer su forma de existencia. Los terapeutas examinan la fiabilidad de su valor, creencias y suposiciones. Esta tarea es difícil para muchos visitantes, porque inicialmente ellos creen que todos los problemas son provocados por causas externas. Pueden centrarse en cómo los demás les hacen sentirse, o cómo sus acciones o su inacción es, principalmente, responsabilidad de los demás. Los terapeutas les enseñan cómo investigar su propia existencia y cómo comprobar su propio papel en los problemas de la vida. En una palabra: esta terapia ayuda a la gente a reasumir la responsabilidad de sus proyecciones de la sombra y a darse cuenta de su función en las proyecciones.

Sobre integrar la sombra, el filósofo indio Krishnamurti propuso una manera, que es observarla sin criticarla:

So can you —can you and I— live with what we actually are, knowing ourselves to be dual, envious, fearful, believing we have tremendous affection when we have not, getting easily hurt, easily flattered and bored —can we live with all that, neither accepting it nor denying it, but

just observing it without becoming morbid, depressed or elated?⁷¹⁹

Tomando el miedo como ejemplo, Krishnamurti creía que oponerse al miedo causaba conflictos. Él dijo: «If the mind... tries to overcome fear, to suppress it, discipline it, control it, translate it into terms of something else, there is friction, there is conflict, and that conflict is a waste of energy»⁷²⁰. Luego dijo: «Now take your own particular form of fear. Look at it. Watch your reactions to it. Can you look at it without any movement of escape, justification, condemnation or suppression?»⁷²¹

Por lo demás, Krishnamurti creía que uno no debería acostumbrarse a la sombra y que debería cuidarla con atención:

It is only when you live with something intimately that you begin to understand it. But the moment you get used to it —get used to your own anxiety or envy or whatever it is—you are no longer living with it. If you live by a river, after a few days you do not hear the sound of the water any more, or if you have a picture in the room which you see every day you lose it after a week...But to live with something like jealousy, envy or anxiety you must never get used to it.. You must care for it, not condemn it or justify it.⁷²²

Aquí, «no debería acostumbrarse a la sombra» indica que no debería dejar que la sombra sea inconsciente, sino afrontarla. Por eso, la manera que ha propuesto Krishnamurti para integrar la tercera división es la meditación:

Meditation is to be aware of every thought and of every feeling, never to say it is right or wrong but just to watch it and move with it. In that watching you begin to understand the whole movement of thought and feeling. And out of this awareness comes silence. Silence put together by thought is stagnation, is dead, but the silence that comes when thought has

⁷¹⁹ J. Krishnamurti, *Freedom from the Known*, Rider Books, London, 2010, pág. 71.

⁷²⁰ J. Krishnamurti, *Freedom from the Known*, Rider Books, London, 2010, pág. 39.

⁷²¹ J. Krishnamurti, *Freedom from the Known*, Rider Books, London, 2010, pág. 40.

⁷²² J. Krishnamurti, *Freedom from the Known*, Rider Books, London, 2010, pág. 71.

understood its own beginning, the nature of itself, understood how all thought is never free but always old — this silence is meditation in which the meditator is entirely absent, for the mind has emptied itself of the past.⁷²³

En realidad, integrar el dualismo entre la personalidad ideal y la sombra es algo que se hace para tener una visión integral del ego, como en el *silencio* de Krishnamurti. Porque no importa que la idea sea buena o mala: es sólo un pedazo del ego completo. Como José Ortega y Gasset dijo:

Lo que en cada instante vemos de nuestro ser interior es sólo un pequeño trozo: estas ideas que ahora pensamos, este dolor que sufrimos, esta imagencilla que se pinta en nuestro escenario íntimo, esta emoción que ahora sentimos; pero este pobre montoncillo de cosas que ahora vemos de nosotros es sólo lo que en cada caso se adelanta a nuestra mirada vuelta hacia adentro, es sólo como el hombro de nuestro yo completo y efectivo, el cual queda al fondo como una gran cuenca o serranía de que en cada instante vemos sólo el rincón de un paisaje.⁷²⁴

De hecho, estamos acostumbrados a afirmar las ideas positivas y negar las ideas negativas: incluso las echamos al mundo exterior. Pero las positivas y las negativas, son ambas trozos del ego completo. Si asemejamos el ego completo al mar, así las ideas producidas constantemente son las olas del mar. Si persistimos en la lucha contra las olas, vamos a caer en el interminable sufrimiento, pero si volvemos al mar (tener una visión integral), el nacimiento y la muerte de las olas no serán más que un fenómeno natural de la superficie del mar, mientras que en el fondo del mar encontraremos la tranquilidad eterna.

II.2. Integrar la segunda división

⁷²³ J. Krishnamurti, *Freedom from the Known*, Rider Books, London, 2010, pág. 120.

⁷²⁴ José Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, Editorial Porrúa, México, 2004, pág. 55.

Cuando eramos niños, todavía no nos habían enseñado el dualismo de la mente y cuerpo: que el cuerpo encarcelaba las pasiones animales y repugnantes; que el cuerpo debería estar oculto a nuestra vista por la ropa; que mientras la mente producía ideas nobles, el cuerpo no producía nada más que fuerza bruta y excrementos sucios; que la enfermedad corporal era mala y que debía darnos vergüenza; que, tarde o temprano, nuestro cuerpo se pudriría, comido por horrores indecibles como el cáncer. Todo el peso de nuestro adoctrinamiento social tiene como objetivo colocar tanta distancia como sea posible entre la mente y el cuerpo.

Para volver al estado de niño, o sea, al ser psicósomático, tenemos que integrar la división entre la mente y el cuerpo. Como la mente y el cuerpo son una unidad, entonces los síntomas de este dualismo pueden ser curados a través de la fisioterapia o la psicoterapia. Sin embargo, obviamente, una fisioterapia que sólo se dedica a entrenar el cuerpo y a reforzar la idea de que la mente domina, controla y manda al cuerpo de forma independiente, o una psicoterapia que sólo concentra la atención en la conversación entre el psicólogo y el paciente, no pueden integrar la división entre mente y cuerpo. Por tanto, se necesita una fisioterapia de orientación mental o una psicoterapia de orientación corporal. A continuación, voy a presentar tres terapias que pueden ayudar a integrar la división: análisis bioenergético, Yoga y Zazen.

El análisis bioenergético o terapia bioenergética de Lowen es una forma de psicoterapia corporal (psicoterapia de orientación corporal reichiana), basada en la obra de Wilhelm Reich. Incluye el énfasis en la importancia del contacto con el suelo a través de los pies, y le añade aspectos del psicoanálisis, como la transferencia, la contratransferencia, los sueños, los lapsus linguae y cuestiones edípicas. Fue desarrollado por Alexander Lowen y John Pierrakos, y por pacientes y estudiantes de Reich.

La idea tras la práctica de la bioenergética actual es que los bloqueos en la expresión emocional y el bienestar se revelan y se expresan en el cuerpo como tensiones musculares crónicas que son a menudo inconscientes. Los bloqueos son tratados mediante la combinación de ejercicios físicos diseñados bioenergéticamente, expresiones afectivas y la palpación de las tensiones musculares.

El terapeuta bioenergético ayuda —a través de ejercicios bioenergéticos, movimientos expresivos, respiraciones o manipulaciones— a que el paciente pueda contactar con las emociones secuestradas en sus tensiones corporales, para liberarlas y restablecer su flujo de energía vital interrumpido o limitado.

El *yoga* (del sánscrito "yoga": *unión*) se refiere a una tradicional disciplina física, mental y espiritual que se originó en la India. *Yoga* es un ejercicio para lograr la armonía y la unidad del cuerpo y la mente. *Yoga* se basa en posturas y técnicas de respiración. *Yoga* selecciona la respiración como una atención especial: como la respiración es la función más clara donde la mente y el cuerpo se unen, donde el control mental consciente y los procesos corporales inconscientes se unen, como tal, la respiración es el camino real a la unión mente-cuerpo. *Yoga* está diseñado, específicamente, para unir la mente y el cuerpo en un organismo psicofísico integrado. En general, el enfoque combinado de *yoga* en la atención plena, la respiración y los movimientos físicos trae beneficios a la salud con una participación regular. Por ejemplo: mejor sueño, aumento de los niveles de energía, el alivio del dolor muscular y la rigidez, una mejor circulación, etc.

Las personas que han practicado *yoga* saben que, normalmente, la última acción de *yoga* demanda que los practicantes se tumben, con los ojos cerrados, y exploren todas las partes del cuerpo con la conciencia, y dejen estas partes relajadas. Esto es una práctica del *yoga* para recuperar el contacto entre la mente y el cuerpo.

En el budismo *Zen*, *Zazen* es una disciplina meditativa que es típicamente la práctica primaria. *Zazen* es sentarse a meditar en la posición del Loto del *Yoga*. Se concentra la atención y la actividad principalmente en la espiración, de manera que tiende a establecerse un ritmo lento de respiración abdominal en el que la espiración es notoriamente más prolongada que la inspiración. Simplemente, estar sentado; no reflexionar; sencillamente, respirar y no seguir activamente los pensamientos. No forzar los pensamientos, permitir que fluyan, no detenerse en ellos, dejar que aparezcan y se vayan. Los pensamientos van y vienen, depurando el contenido superfluo del inconsciente, hasta que la mente entra en un estado de atención más sutil.

Se crea una coordinación entre la expresión corporal y el pensamiento. Se flexibilizan partes del cuerpo como las caderas, ingles, lumbares, tobillos, rodillas, y se permite la participación psicosomática de más partes del cuerpo en la configuración de sensaciones (integración emocional del cuerpo).

El Zazen se considera una puerta a lo más profundo del ser y la llave a nuevas etapas de desarrollo de la conciencia. Al mismo tiempo, se describe a veces como el método de devolver al cuerpo y a la mente su condición natural.

Aunque estas tres terapias proceden de diferentes perspectivas, todas se dedican a recuperar el contacto de cuerpo y mente y lograr su integración.

II.3. Integrar la primera división

En los capítulos anteriores, la física cuántica nos ha demostrado que todas las cosas de este mundo están conectadas, incluso el hombre y la naturaleza. Y el Taoísmo nos ha enseñado que el hombre y la naturaleza son una unidad. El budismo indica que ninguna cosa del mundo tiene una existencia absoluta, y que todas las cosas sólo tienen existencias relativas que dependen unas de otras. Por lo demás, el filósofo indio Krishnamurti y el pensador Unamuno han descrito algunas experiencias de unirse con la naturaleza y de olvidarse de la existencia propia.

Y después de integrar la tercera división y la segunda división, ahora el hombre es puro, simple, está libre de ideas y conceptos: un hombre completo. Sin embargo, cuanto más es consciente el hombre de su existencia humana, más consciente es de las diferencias entre él y otros seres, y más se aísla de otros seres y la naturaleza. Como Unamuno dijo:

Porque tener conciencia de sí mismo, tener personalidad, es saberse y sentirse distinto de los demás seres... La conciencia de sí mismo no es sino la conciencia de la propia limitación. Me siento yo mismo al sentirme que no soy los demás; saber y sentir hasta dónde soy, es saber dónde acabo de ser, y desde dónde no soy.⁷²⁵

⁷²⁵ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, 300

Por tanto, para integrar este dualismo entre el hombre y la naturaleza, en primer lugar, tenemos que ser conscientes de que no hay división entre yo y la naturaleza, que el hombre y la naturaleza son una unidad. Ken Wilber, el autor de la psicología transpersonal, en su libro *A brief history of everything*, dijo:

The real world is not given to you twice—one out there, one in here. That “twiceness” is exactly the meaning of “duality”. Rather, the real world is given to you once, immediately—it is one feeling, it has one taste...it is not severed into seer and seen, subject and object, fragment and fragment. It is a singular, of which the plural is unknown.⁷²⁶

Con esta conciencia de la integración del hombre y la naturaleza, es muy posible experimentar la desaparición de uno mismo cuando se contempla un paisaje, o se escucha una canción. Ken Wilber ha explicado esta experiencia con el ejemplo de ver la montaña:

You can taste the mountain; it is the same taste as yours; it is not out there being reflected in here—that duality is not present in the immediateness of real experience. Real experience, reality itself, is “non-dual”. You are still you, and the mountain is still the mountain, but you and the mountain are two sides of one and the same experience, which is the one and only reality at that moment.⁷²⁷

Y en *el Sutra del Diamante*, se escribe: «Subhuti, when the Tathagata says ‘I’, there is actually no ‘I’. Yet ordinary beings think there is a real ‘I’»⁷²⁸.

pág. 387.

⁷²⁶ Ken Wilber, *A brief history of everything*, Shambhala Publications, Inc., Boston, 2000, pág. 207.

⁷²⁷ Ken Wilber, *A brief history of everything*, Shambhala Publications, Inc., Boston, 2000, pág. 207.

⁷²⁸ *The Diamond of Perfect Wisdom Sutra*, translated by the Chung Tai Translation Committee, 2009, pág. 26. Download from <http://ctzen.org/sunnyvale/zhTW/images/pdf/2013sutra/2014sutra/diamond%20sutra%20v1.9.17%2020131201%281%29.pdf>.

Sin embargo, observar una cosa, una persona o la naturaleza con una visión integral y sin dualismo es difícil para nosotros porque ya nos aislamos de la naturaleza hace mucho tiempo. Como dijo Krishnamurti:

Now, to look is one of the most difficult things in life —or to listen— to look and listen are the same... Most of us have lost touch with nature. Civilization is tending more and more towards large cities; we are becoming more and more an urban people, living in crowded apartments and having very little space even to look at the sky of an evening and morning, and therefore we are losing touch with a great of beauty.⁷²⁹

Lo que dijo Krishnamurti no significa que tenemos que volver a vivir en las cuevas, sino que subraya la importancia de la visión integral: cuando vemos, escuchamos, tocamos, sólo existe una percepción integral; no existe la división entre el observador y lo observado.

Una experiencia de unirse con la naturaleza, o de la desaparición de uno mismo, puede ocurrir cuando prestamos atención completa a lo que hacemos. Krishnamurti dijo:

When you give your complete attention, there is no observer at all. there is only the state of attention which is total energy, and that total energy is the highest form of intelligence. Naturally that state of mind must be completely silent and that silence, that stillness, comes when there is total attention, not disciplined stillness. That total silence in which there is neither the observer nor the thing observed is the highest form of a religious mind.⁷³⁰

Para tener la atención completa, hay que ser intensamente consciente del momento presente. De esta manera, puedes deshacerte de la conciencia de la actividad mental y crear un intervalo de no-mente en el que la conciencia está muy alerta y consciente, pero no pensando. Esta es la esencia de la meditación. Podemos experimentar este intervalo de no-mente a través de algunos ejercicios que propuso

⁷²⁹ J. Krishnamurti, *Freedom from the Known*, Rider Books, London, 2010, pág. 91.

⁷³⁰ J. Krishnamurti, *Freedom from the Known*, Rider Books, London, 2010, pág. 95.

Eckhart Tolle en su libro *The power of now*:

For example, every time you walk up and down the stairs in your house or place of work, pay close attention to every step, every movement, even your breathing. Be totally present. Or when you wash your hands, pay attention to all the sense perceptions associated with the activity: the sound and feel of the water, the movement of your hands, the scent of the soap, and so on. Or when you get into your car, after you close the door, pause for a few seconds and observe the flow of your breath. Become aware of a silent but powerful sense of presence.⁷³¹

Cuanto más intervalos de no-mente has experimentado, más cerca estás de la integración del hombre y la naturaleza, y más cerca de la llave de la liberación espiritual.

Por eso, aunque en la escuela Zen del budismo hay la práctica Zazen (meditar sentado), se aprecia más que practiquemos en todas actividades de la vida cotidiana, por ejemplo, en los momentos de andar, sentarse, tumbarse, trabajar etc. Porque si podemos vivir en el presente y prestar toda la atención al presente, podemos lograr la liberación suprema.

II.4. La realidad suprema

En realidad, la primera, segunda y tercera divisiones todavía están dentro del mundo dualista, pero después de la integración de las tres divisiones, se entra un estado no-dual que se deshace completamente del dualismo. Este estado, no importa que se refiera al budismo, o al Taoísmo, es la realidad suprema. En esta realidad suprema, no hay tiempo (la división entre la vida y la muerte), no hay espacio (la división entre el hombre y la naturaleza), no hay ninguna división. Es decir, es una realidad más allá del tiempo, del espacio, de todos los conflictos interiores.

Esta realidad suprema, se llama Tao en el Taoísmo. El estado correspondiente es unirse con el Tao. Las prácticas para llegar a ese estado se llaman: la unión misteriosa

⁷³¹ Eckhart Tolle, *The power of now*, Namaste Publishing, Vancouver, 1997, págs. 33-34.

(Lao Zi), la abstinencia del corazón (Zhuang Zi) y asentarse en el olvido (Zhuang Zi). La persona que ha logrado este estado se llama: hombre perfecto, hombre verdadero u hombre espiritual.

Para el Taoísmo, el Tao está más allá del dualismo y es el origen de todos los seres. Lao Zi describió el Tao:

El Tao engendra al Uno,

El Uno engendra al Dos,

El Dos engendra al Tres,

*Y el Tres engendra todos los seres.*⁷³²

Lao Zi describió la forma de llegar al estado de unirse con el Tao: *unión misteriosa*. Él dijo: «Taponar sus sentidos, cerrar sus puertas, embota su filo, deslíe su embrollo atempere sus resplandores, se une con el polvo. Es la unión misteriosa»⁷³³.

Por lo demás, Zhuang Zi propuso la manera de cómo llegar a este estado. La primera es la *abstinencia del corazón*:

Concéntrate, no oigas con los oídos, sino oye con el corazón; tampoco oigas con el corazón, oye con el soplo del espíritu. Los oídos se limitan a escuchar, el corazón se limita a sentir los fenómenos. El soplo está vacío y puede acomodarse a los objetos exteriores. Porque el Tao sólo se posa en el vacío. El vacío es pues, la abstinencia del corazón.⁷³⁴

La segunda es «asentarse en el olvido». Zhuang Zi describió: «Despojarme del cuerpo, anular mis sentidos, abandonar toda forma, suprimir la inteligencia, unirme a aquel que todo lo abarca he aquí lo que yo entiendo por sentarme y olvidarlo todo»⁷³⁵.

⁷³² Lao Tse / Chuang Tzu, *Dos grandes maestros del Taoísmo*, Editora Nacional, Madrid, 1983, pág. 130. Edición preparada por Carmelo Elorduy.

⁷³³ Lao Tse / Chuang Tzu, *Dos grandes maestros del Taoísmo*, Editora Nacional, Madrid, 1983, pág. 137. Edición preparada por Carmelo Elorduy.

⁷³⁴ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 39. Traducción de Cristóbal Serra.

⁷³⁵ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 71. Traducción de Cristóbal Serra.

Y si uno se olvida del todo, puede unirse con el cielo: «Quién olvida las cosas exteriores y el cielo natural se olvida de sí mismo y quién se olvida de sí mismo es quien entra en el cielo»⁷³⁶.

En general, Zhuang Zi propuso un ejemplo de cómo llegar al estado de unirse con el Tao y explicó cómo sería ese estado:

Al cabo de tres días llegué a desentenderme del mundo exterior. Siete días más tarde, había logrado prescindir de todas las cosas exteriores. Luego que hube llegado a este estado de desasimiento, continué durante nueve días y pude abandonar mi propia existencia. Luego logré una claridad pura y pude ver todo en una única visión. Una hermosa mañana tuve la visión de lo único. Lograda esta visión unificada y simple, me fue dado trascender el pasado y el presente. Pude entonces entrar en el estado nuestro en el que ni muerte ni vida existen.⁷³⁷

Sin embargo, la forma real de alcanzar el estado correspondiente a la suprema realidad nunca fue explicada en detalle por los taoístas, porque una práctica de meditación sistemática, forzada y ritual era considerada la más anti-taoísta.

Podría decirse paradójicamente que el curso de «la abstinencia del corazón», o «asentarse en el olvido», no iban a seguir ningún curso especial, porque la teoría principal del Taoísmo es *wú wéi* (no-obrar, inacción), que significa que no hay actividad volitiva, ni actividad intencional, ni forzada, no-interferencia. *Wú wéi* (no-obrar, inacción) representa el arte de dejar a la mente moverse como quiera, de no forzarla o restringirla, de autorizar totalmente todas las tendencias de la mente en un momento de perfecta imparcialidad, de permitir que los pensamientos fluyan al igual que dejamos que las nubes floten por el cielo.

La realidad suprema, en el budismo, se llama Shuniata (vacuidad). El estado correspondiente se llama Nirvana. La forma para llegar a este estado se llama *Noble Camino Óctuple*. La persona que ha logrado este estado se llama Buda.

⁷³⁶ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 116. Traducción de Cristóbal Serra.

⁷³⁷ Chuang-tzu, *Obra Completa*, Ediciones Cort, Mallorca, 2005, pág. 64. Traducción de Cristóbal Serra.

En *El Sutra del Corazón*, se explica el Shuniata (vacuidad) usando el método de negación:

Todas las cosas están vacías: nada nace, nada muere, nada es puro o impuro, nada aumenta o disminuye. Así pues, en el vacío, no existe el cuerpo, ni las sensaciones, ni los pensamientos, ni la voluntad, ni la conciencia. No hay ojos, ni oídos, ni nariz, ni lengua, ni cuerpo, ni mente. No hay sentido de la vista, ni del oído, ni del olfato, ni del gusto, ni del tacto, ni de la imaginación. Nada puede verse o escucharse, olerse o gustarse, tocarse o imaginarse. No existe la ignorancia, ni el fin de la ignorancia. No existen la vejez y la muerte, ni el fin de la vejez y la muerte. No existe el sufrimiento, ni la causa del sufrimiento, ni el fin del sufrimiento, ni un camino a seguir. No existe el logro de la sabiduría, ni ninguna sabiduría que lograr. Los Bodhisattvas confían en el Entendimiento Perfecto, y, libres de todo engaño, no sienten ningún miedo, disfrutando del Nirvana aquí y ahora.⁷³⁸

En el *Sutra de Diamante*, Buddha preguntó a Subhuti: «Subhuti, what do you think? Can one recognize the Tathagata by means of his physical appearance?». Subhuti contestó: «No. One cannot recognize the Tathagata by his physical appearance. Why not? The Tathagata teaches that physical appearances are actually not physical appearances». Y Buddha dijo: «All appearances are illusory. To see that appearances are not appearances is to see the Tathagata⁷³⁹». Es decir, para alcanzar la realidad suprema, uno tiene que liberarse de todas las apariencias. Entonces, Buddha dijo a Subhuti: «These sentient beings are free from the notions of a self, a person, a sentient being, or a life span. They are also free from the notions of dharmas or non-dharmas».⁷⁴⁰

⁷³⁸ *El sutra del corazón*, traducción de José Silvestre Montesinos, págs. 1-2. Descargado desde <http://webpace.shipág.edu/cgboer/sutradelcorazon.pdf>.

⁷³⁹ Tathagata, es un término que la tradición del budismo atribuye al propio Buda Gautama para referirse a sí mismo. Se traduce como "el que así ha venido" o "el que así se ha ido". También se ha señalado como traducción de este término: "el que ha alcanzado la verdad".

⁷⁴⁰ *The Diamond of Perfect Wisdom Sutra*, translated by the Chung Tai Translation Committee, 2009, pág. 4. Download from <http://ctzen.org/sunnyvale/zhTW/images/pdf/2013sutra/2014sutra/diamond%20sutra%20v1.9.17%2020131201%281%29.pdf>.

Y el *Noble Camino Óctuple* es considerado, según el budismo, como la vía que lleva al cese del sufrimiento. Este cese del sufrimiento se conoce como Nirvana. Los elementos del *Noble Camino Óctuple* se subdividen en tres categorías básicas: sabiduría, conducta ética y entrenamiento de la mente (o meditación).

La sabiduría contiene dos elementos del noble camino: uno es visión o comprensión correcta, otro es pensamiento o determinación correcta. La conducta ética contiene tres elementos: uno es hablar correcto, otro es actuar correcto, el último es el medio de la vida correcto. El entrenamiento de la mente contiene tres elementos: uno es esfuerzo correcto, otro es estar presente o consciencia del momento correcto y el último es concentración o meditación correcta.

La visión correcta se refiere al entendimiento y comprensión de las Cuatro Nobles Verdades del budismo, que contiene: toda existencia es sufrimiento; el origen del sufrimiento es el anhelo; el sufrimiento puede extinguirse, extinguiendo su causa; para extinguir la causa del sufrimiento, debemos seguir el *Noble Camino Óctuple*. El pensamiento correcto se refiere a las emociones, y consiste en canalizar correctamente el pensamiento para conseguir una serena libertad respecto de la sensualidad, que se aparte de la mala voluntad y de la crueldad, y que se dirija hacia la bondad y la compasión. Hablar correcto es la forma en que los budistas hacen el mejor uso de su hablar o lenguaje, que incluye: abstenerse de mentir; abstenerse del hablar de forma calumniosa, difamadora; abstenerse de hablar irrespetuosamente; abstenerse de hablar frívolo. Actuar correctamente trata de la manera apropiada en que los budistas deberían actuar en su vida diaria, que contiene: abstenerse de tomar la vida; abstenerse de tomar lo que no es dado, de robar; abstenerse de conductas sensuales inapropiadas, dañinas. Medio de vida correcto declara que un budista no debería optar por oficios o profesiones en los que, de forma directa o indirecta, dañe a otros seres vivos o sistemas. Esfuerzo correcto se refiere al proceso de intentar desarraigar tales pensamientos malsanos y reemplazarlos por otros que contengan: esforzarse en prevenir lo insano que no ha surgido todavía; esforzarse en destruir lo insano que ha venido; esforzarse en producir lo sano que no ha surgido todavía; esforzarse en cultivar lo sano que ha venido. Atención consciente correcta se refiere a la práctica de mantener la mente en el instante

presente (el estar en el ahora, en el presente), atenta a fenómenos conforme vayan afectando el cuerpo y la mente. Concentración o meditación correcta se refiere a la claridad y a la alerta elevada de la mente que aparece a través de la práctica prolongada de dhyana⁷⁴¹.

Aunque el camino está enumerado del uno al ocho, normalmente no es considerado como una serie de pasos lineales por los cuales uno debe progresar; más bien, deben ser desarrollados de manera más o menos simultánea, dentro de lo que sea posible de acuerdo con la capacidad de cada individuo. Todos están unidos y cada uno ayuda al cultivo de los otros.

II.5. Resumen

En realidad, todos los conflictos interiores son causados por estas tres divisiones. Aunque Unamuno intentó conciliar el conflicto entre la existencia y la nada creando un Dios para asegurar la inmortalidad del alma, esencialmente cree que los conflictos son irreconciliables e innatos. Esto es porque su pensamiento está limitado en el mundo dualista y en la división de la mente y el cuerpo, como es imposible no mojarse cuando uno está en el agua. El budismo y el Taoísmo nos ofrecen otra posibilidad, que es salir del agua a la orilla, y naturalmente uno no va a mojarse. Esta orilla es el estado no-dual. No-dualidad no es ni monismo, ni dualismo, ni panteísmo. No-dualidad está más allá de todas las divisiones; o sea, más allá de los conflictos. En este estado, todo está en armonía, unidad y pureza.

Este estado, en el Taoísmo es unirse con el Tao en uno, y en el budismo es el Nirvana. Sin embargo, el Taoísmo no proporcionó formas específicas para la práctica, pues su pensamiento principal es *wú wéi* (no-obrar, inacción) , por eso la manera por la que abogó el Taoísmo es ir con la corriente, y cualquier idea, concepto o voluntad significaría desobedecer al *wú wéi* (no-obrar, inacción) . Mientras que el budismo, con miles de años de desarrollo, ha formado un sistema concreto y consumado de las

⁷⁴¹ Es una serie de estados de mente cultivados, que conducen al estado de perfecta ecuanimidad y conciencia.

prácticas.

Por supuesto, no estoy diciendo que con el fin de resolver el conflicto interior debamos convertirnos en budistas o en taoístas. El Taoísmo o el Budismo sólo son portadores de la realidad suprema que debemos conocer, y en el estado correspondiente a esta realidad suprema hay paz absoluta. Como una poesía de Tao Yuanming⁷⁴² dice:

*La cabaña construí en la muchedumbre,
pero los ruidos de carros no oigo.
Se pregunta ¿cómo podría ser?
Aislado corazón hace lugar aislado.
Recojo crisantemos bajo el seto,
con serenidad la montaña Nan he visto.
El aire es agradable día y noche,
juntos los pájaros regresan a casa en vuelo.
En todo esto hay un sentido verdadero,
pero las palabras me fallan si trato de decírtelo.⁷⁴³*

Capítulo III. La reflexión de la actualidad

III.1. Los problemas de la sociedad moderna

En nuestra era, la gente entiende las cosas a través de los diversos medios de comunicación, consuela la mente a través del consumo, alivia la presión a través del entretenimiento en todas las partes, establece contacto con el mundo real a través de la red virtual.

El rápido desarrollo de la ciencia y de la tecnología al mismo tiempo está facilitando en gran medida nuestra vida y también está cambiando nuestra forma de

⁷⁴² Tao Yuanming (365 o 372-427) o Tao Qian fue un escritor chino de inspiración taoísta.

⁷⁴³ Traducido del chino al español por Lin Zhao.

vivir. Esta es una buena era, pero también es una mala era. Cuando estamos disfrutando del lado bueno, ¿estamos preparados para el lado malo?

III.1.1. Exceso de información fragmentada

Neil Postman, en el prefacio de su libro *Amusing Ourselves to Death*, comentó otros dos: uno es *1984*, de George Orwell, otro es *Brave New World*, de Aldous Huxley.

What Orwell feared were those who would ban books. What Huxley feared was that there would be no reason to ban a book, for there would be no one who wanted to read one. Orwell feared those who would deprive us of information. Huxley feared those who would give us so much that we would be reduced to passivity and egoism. Orwell feared that the truth would be concealed from us. Huxley feared the truth would be drowned in a sea of irrelevance. Orwell feared we would become a captive culture. Huxley feared we would become a trivial culture, preoccupied with some equivalent of the feelings, the orgy porgy, and the centrifugal bumble puppy... In *1984*, Huxley added, people are controlled by inflicting pain. In *Brave New World*, they are controlled by inflicting pleasure. In short, Orwell feared that what we hate will ruin us. Huxley feared that what we love will ruin us. This book is about the possibility that Huxley, not Orwell, was right.⁷⁴⁴

Neil Postman publicó este libro en 1985: en aquel momento, Internet todavía no se había puesto en funcionamiento. Él sólo consideraba la televisión como un monstruo, pero su previsión de las consecuencias provocadas por los medios como la televisión vale igualmente para la era de Internet.

Según el argumento de Postman, las cosas comenzaron a cambiar esencialmente a partir el día de la invención del telégrafo: desde entonces entramos en la era del exceso de información, Neil Postman citó también el comentario del libro *Walden* de Henry David Thoreau:

⁷⁴⁴ Neil Postman, *Amusing Ourselves to Death*, Penguin Group Penguin books Inc., New York, 1985, págs. XIX-XX.

We are in great haste to construct a magnetic telegraph from Maine to Texas; but Maine and Texas, it may be, have nothing important to communicate...We are eager to tunnel under the Atlantic and bring the old world some weeks nearer to the new; but perchance the first news that will leak through into the broad flapping American ear will be that Princess Adelaide has the whooping cough.⁷⁴⁵

Y la televisión, Internet, el móvil, hacen la situación peor. Ahora, cada día recibimos más información y la información está más fragmentada. Adquirimos informaciones en casi todos los momentos del día a través del móvil, Internet y la televisión, incluso los intervalos de la vida. Por ejemplo, echamos un vistazo a la televisión cuando estamos comiendo, leemos información por el móvil cuando estamos en el autobús.

Comentamos y proponemos opiniones en las redes sociales, y esto sólo es una reacción al azar después de recibir la información fragmentada: esta reacción es completamente diferente de una acción llevada a cabo después de mucha reflexión.

El economista Herbert Simon ya indicó que la información consume la atención de las personas que la recibe. Por eso, es inevitable que la información acumulada provoque la falta de atención de la gente. Además, la información que hemos recibido ha formado nuestra manera de pensar. Entonces, la consecuencia de recibir la información fragmentada por largo tiempo es hacernos incapaces de pensar de forma complicada. Tanta información y tan fácil de adquirir, redundan en mal hábito: si el documento es largo, ya no tenemos la suficiente paciencia para leerlo todo.

La gente suele creer que tener mucha información es bueno para nuestro trabajo y la vida. Sin embargo, para facilitar el entendimiento, la información fragmentada normalmente sólo nos transmite la información superficial: ni las teorías que hay detrás, ni la relación que tiene con otras informaciones. Por tanto, la información fragmentada suele ser unilateral y no rigurosa.

⁷⁴⁵ Neil Postman, *Amusing Ourselves to Death*, Penguin Group Penguin books Inc., New York, 1985, pág. 65.

Cuando recibimos la información fragmentada, en realidad sólo estamos acumulando informaciones sueltas, no informaciones relacionadas. Si esto continúa así, nuestra estructura de conocimiento va a convertirse en un estado de desunión.

La información fragmentada estimula constantemente nuestro cerebro con contenidos frescos, para que sintamos siempre la alegría de conocer muchas nuevas cosas en muy poco tiempo, sin hacer esfuerzo. Sin embargo, esta información fragmentada, como no está conectada con otras informaciones, es fácil de olvidar. Creemos que hemos conocido mucho, pero, al final, vamos a darnos cuenta de que hemos olvidado más.

En realidad, detrás de toda información fragmentada está nuestra ansiedad de entretenimiento. No importa que sean informaciones *importantes* como accidentes o escándalos políticos, o sean las informaciones *divertidas*, como los cotilleos de los famosos: en algún sentido, todos sirven para satisfacer nuestra necesidad de entretenimiento. Es decir, queremos adquirir el entretenimiento en las cosas anormales o en las vidas anormales de otras personas. Postman ya previno esta situación y dijo:

Our politics, religion, news, athletics, education and commerce have been transformed into congenial adjuncts of show business, largely without protest or even much popular notice. The result is that we are a people on the verge of amusing ourselves to death.⁷⁴⁶

En la actualidad, lo que refleja mejor esta tendencia es nuestra dependencia del móvil. Ya no nos extraña ver que en el metro, en el restaurante, en la casa, casi toda la gente va con la cabeza agachada mirando el móvil, incluso que para mucha gente la primera cosa de la mañana y la última cosa de la noche sea mirar el móvil. Una vez que el móvil se quede sin batería, o que se haya olvidado llevar el móvil, la gente se sentirá inquieta o insegura.

Pero, ¿podemos decir que la televisión, el móvil e Internet tienen la mayor culpa de esa dependencia? De hecho, la televisión, el móvil e Internet no son más que tres

⁷⁴⁶ Neil Postman, *Amusing Ourselves to Death*, Penguin Group Penguin books Inc., New York, 1985, págs. 3-4.

instrumentos para conectarnos con un mundo lleno de diversas informaciones. Y ¿podemos decir que las diversas informaciones tienen la mayor culpa de esta dependencia? De hecho, las informaciones están hechas para satisfacer nuestra necesidad de entretenimiento. Pues, ¿nuestra necesidad de entretenimiento tiene la mayor culpa? Si eso es verdad, ¿por qué tenemos tanta necesidad de entretenimiento?

En el fondo, Internet, la televisión, el móvil pueden conectarnos con la información de todo el mundo o con otras personas en cualquier lugar y cualquier momento y de esa forma no nos sentimos solos o aburridos. En *San Manuel Bueno, mártir*, de Unamuno, se dice: «Con aquella su constante actividad, con aquel mezclarse en las tareas y las diversiones de todos, parecía querer huir de sí mismo, querer huir de su soledad. “le temo a la soledad”, repetía»⁷⁴⁷. Es decir, tener la ansiedad de entretenimiento es porque cada vez aguantamos menos la soledad y el aburrimiento, y no nos queremos afrontar a nosotros mismos. Bertrand Russell dijo: «una generación que no soporta el aburrimiento será una generación de escaso valor»⁷⁴⁸.

Debido a la inmersión en el mundo virtual por un largo tiempo, por un lado, la interacción y la comunicación con el mundo real se reducen, y la gente pierde la capacidad de resolver problemas de la vida real. Por otro lado, por la característica de la información fragmentada, la reflexión profunda resulta inútil. Así pues, nuestro mundo espiritual se convierte en desierto. Al final, no podemos hacer frente al mundo real y tampoco podemos hacer frente al desierto espiritual: por eso, sólo podemos escapar de nuevo al mundo virtual.

III.1.2. Exceso de materia

La era actual es la era de la globalización económica, con el rápido desarrollo de Internet y de los medios de comunicación: diversas ideologías y culturas se afectan y chocan entre sí. Estamos en una era de prosperidad económica, de aumento de la riqueza; también en una era de materialismo, de pobreza espiritual, de valor caótico. Esta era está llena de egoísmo, individualismo, utilitarismo, consumismo, culto al

⁷⁴⁷ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 1135.

⁷⁴⁸ <http://akifrases.com/frase/140048>.

dinero, hedonismo, liberalismo, etc., que se conectan y se influyen mutuamente. Bajo la influencia de estas corrientes, el materialismo se convierte en una tendencia popular y exagera los problemas sociales como desierto espiritual: el agujero negro del valor y el vacío.

El materialismo económico es la importancia que una persona atribuye a la adquisición y el consumo de cosas materiales. A menudo se asocia con un sistema de valores que considera el estatus social como determinado por la riqueza, así como con la creencia de que, cuantas más cosas tengamos y más poderosos seamos, más felices vamos a ser. A la vista están los estímulos a los que estamos expuestos diariamente, que nos invitan a consumir y a poseer más y más, a tener puestos con mayor salario para poder tener más cosas.

La investigación del consumidor típicamente mira el materialismo de dos maneras: una como una colección de rasgos de la personalidad; y la otra como una creencia o valor perdurable.

Russell Belk conceptualiza el materialismo para incluir tres rasgos de personalidad originales: el primero es la *falta de generosidad*, la falta de voluntad de dar o compartir la posesión con otros; el segundo es la *envidia*, el deseo por las posesiones ajenas; el tercero es la *posesividad*, preocupación por la pérdida de posesiones y deseo de un mayor control de la propiedad.

La centralidad del valor del materialismo es cuando se adquieren funciones de posesión material como una meta central de vida, con la creencia de que las posesiones son la clave para la felicidad y de que el éxito puede ser juzgado por la riqueza material de una persona y la calidad y el precio de bienes materiales que ella puede comprar.

Las investigaciones llevadas a cabo en los Estados Unidos muestran que las generaciones recientes se están centrando más en el dinero, la imagen y la fama que nunca antes. Una encuesta realizada por la Universidad de California y el Consejo Americano de Educación sobre 250.000 nuevos estudiantes universitarios encontró que su principal razón para asistir a la universidad era ganar riqueza material.⁷⁴⁹

⁷⁴⁹ https://en.wikipedia.org/wiki/Economic_materialism.

Esta tendencia no sólo ha sido difundida en los países occidentales, sino también en los países orientales. La encuesta fue realizada por la empresa de investigación de mercado francesa Ipsos, en 2013, y trató a más de 16.000 adultos de 20 países. Los encuestados chinos encabezaron la lista al medir el éxito por sus posesiones, según los resultados: el setenta y uno por ciento estuvieron de acuerdo con la afirmación «Yo mido mi éxito por las cosas que poseo».⁷⁵⁰

Pero la realidad es que el materialismo estaba relacionado negativamente con la felicidad, lo que significa que las personas que tendían a ser más materialistas también eran menos felices. Cuando las personas derivan mucho placer de comprar cosas y creen que la adquisición de posesiones materiales son objetivos importantes de la vida, tienden a tener menores puntuaciones de satisfacción en la vida. El materialismo también se correlaciona positivamente con problemas psicológicos más serios como la depresión, el narcisismo y la paranoia. Por eso, Bertrand Russell dijo: «Carecer de algunas de las cosas que uno desea es condición indispensable de la felicidad»⁷⁵¹.

III.2. La reflexión

Después de cambiar para estudiar filosofía, lo que oí más veces fueron preguntas como: ¿por qué estudias filosofía? o ¿para qué sirve? Yo solía responder: porque me gusta. En apariencia, estas dos palabras «me gusta» tienen dos efectos: en primer lugar, para evitar más preguntas, porque el gusto propio no tiene un porqué, no hace falta explicarlo; en segundo lugar, es poner mi actitud, yo tomo las decisiones en mi vida y no hace falta que los demás me entiendan o comprendan. Pero, en esencia, «me gusta» es un pensamiento filosófico que surgió y floreció en occidente y luego se extendió a oriente: *individualismo*. El individualismo subraya el respeto de los derechos individuales y la libertad de los individuos.

La frase que dijimos es la expresión de nuestro pensamiento. El pensamiento que hemos expresado, es el reflejo del resultado de toda la humanidad. Por desgracia,

⁷⁵⁰ <http://cn.nytimes.com/china/20131221/c21survey/en-us/>.

⁷⁵¹ https://es.wikiquote.org/wiki/Bertrand_Russell.

esta es una era anti-filosófica o pseudo-filosófica. Las características de cada era están estrechamente relacionadas con las personas que dominan la sociedad. Y nuestra era, es una era de burgueses. José Ortega y Gasset comentó en su libro *Qué es filosofía*:

En Europa coincidió con el predominio de un tipo de hombre — el llamado burgués — que no sentía vocación contemplativa teórica, sino práctica. El burgués quiere alejarse cómodamente en el mundo y para ello intervenir en él modificándolo a su placer. Por eso la edad burguesa se honra ante todo por el triunfo del industrialismo y, en general, de las técnicas útiles a la vida, como son la medicina, la economía, la administración.⁷⁵²

Y Miguel de Unamuno también dijo: «Filosofía ¿esta nuestra? que era difícil que se formulase en esa segunda mitad del siglo XIX, época afilosófica, positivista, tecnicista, de pura historia y de ciencias naturales, época en el fondo materialista y pesimista»⁷⁵³.

Estos dos comentarios de José Ortega y Unamuno todavía valen para nuestra era actual, «época en el fondo materialista y pesimista» y «la edad burguesa se honra ante todo por el triunfo del industrialismo».

Por lo demás, Ortega creía que la sociedad y la educación nos formaron para dominar sobre la materia:

*Para nosotros, nacidos y educados en una edad que participa de este modo de sentir, nos parece cosa muy natural, la más natural y discreta, que se otorgue el primado entre los modos de conocimiento a aquel que, sea como sea en cuanto teoría, nos proporcione el dominio práctico sobre la materia.*⁷⁵⁴

Se ve que es inevitable el descenso de la filosofía. En junio de 2015, el ministro

⁷⁵² José Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, Editorial Porrúa, México, 2004, págs. 22-23

⁷⁵³ Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, pág. 517.

⁷⁵⁴ José Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, Editorial Porrúa, México, 2004, pág. 23.

de Educación japonés propuso a las universidades niponas eliminar o reformar los estudios de Humanidades para potenciar las carreras más técnicas. En esta era que toma la utilidad como la medida, la filosofía se ha reducido al mínimo.

¿Pero la filosofía va a desaparecer si no la prestamos atención o la ignoramos? Si te has parado alguna vez de tu trabajo ocupado y te has preguntado: ¿cuál es el significado de la vida? Cuando ves la muerte de otro, si quieres saber o no: ¿a dónde va después de la muerte? Cuando miras hacia el cielo, si tienes curiosidad: ¿el universo tiene fin o no? Todavía recuerdo qué ocurre en el primer día de *El mundo de Sofía*: Sofía recibió una carta que contiene dos preguntas: ¿Quién eres? ¿De dónde vienes?

Estas son preguntas de las que no podemos escapar; no importa si nos gustan o no, van a coexistir con nosotros de diferentes maneras. A partir del momento en que la filosofía se despertó en la cultura humana, nunca ha sido separada de la mente del hombre. Mientras existimos, respiramos, nuestra mente filosófica no va a desaparecer. Ortega dijo:

(la filosofía) Nace de la vida misma y, como veremos muy estrictamente, esta no puede evitar, siquiera sea elementalmente, filosofar. Por esta razón, la primera respuesta a nuestra pregunta “¿Qué es filosofía?” podía sonar así: “La filosofía es una cosa... Inevitable”.⁷⁵⁵

Por un lado, la vida misma no se puede entender por la utilidad. Por ejemplo, no puedes decir que esta vida es útil o que la vida es inútil; por otro lado, la utilidad es un juicio subjetivo temporal, es posible que lo inútil de ayer se convierta en lo útil de hoy, y también es posible que lo útil de hoy se convierta en lo inútil de mañana. O sea, para algunas personas es útil y para otras es inútil. Como Ortega dijo: «La necesidad de lo útil es sólo relativa, relativa a su fin»⁷⁵⁶.

Si el sentido de la vida es todo el proceso en lugar del resultado de la muerte, entonces el sentido de la filosofía se halla en el pensamiento mismo, no en la conclusión útil.

⁷⁵⁵ José Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, Editorial Porrúa, México, 2004, pág. 42.

⁷⁵⁶ José Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, Editorial Porrúa, México, 2004, pág. 53.

Desde la infancia, me gusta observar a las personas y cosas alrededor, y me gusta también pensar: ¿por qué los niños de la zona rural son diferentes de los niños de la ciudad?; ¿por qué los chicos no pueden llevar falda?; ¿hay extraterrestres?

Frente a mis preguntas, mis padres siempre decían: "no pienses en cosas inútiles, ¿has terminado tus deberes?". Las dudas sobre el mundo exterior no fueron resueltas en la infancia; además, a medida que me iba haciendo mayor, tenía más dudas sobre mí misma y la sociedad. Por ejemplo: ¿por qué el humor es difícil controlar?; ¿por qué es difícil ser franco uno con otro?; ¿por qué el hombre tiene que casarse?

Muchos problemas del mundo de los adultos, tales como malas relaciones con otras personas, relaciones tensas entre padres y hijos, aumento de divorcios y suicidios, etc. Tienen como causa de estos problemas que, en la infancia o la adolescencia, nuestra investigación respecto a las relaciones entre el hombre y el universo, el hombre y la sociedad, el hombre y él mismo, nunca ha sido suficientemente pensada y nunca ha sido tomada en cuenta seriamente por los adultos. Si seguimos el camino cargados con equipaje cada vez más pesado, caernos sólo es una cuestión de tiempo.

Aristóteles comenzó su *Metafísica* diciendo: «Los hombres sienten por naturaleza el afán de conocer». Conocer es no contentarse con las cosas según ellas se nos presentan, sino buscar tras ellas su *ser*. Los humanos, como seres espirituales, además de las necesidades materiales básicas, también tienen necesidades intelectuales.

¿Y por qué debería estudiar filosofía? Porque la filosofía nos permite pensar y juzgar de manera independiente. Si es obligatorio hablar de la utilidad, pues saber cómo filosofar es equivalente a obtener la clave para resolver todos los problemas. En mi opinión, la inutilidad de la filosofía es la base de todas las utilidades.

En la novela *Niebla*, de Unamuno, Liduvina preguntó a Augusto: «¿El piano! Y eso ¿para qué sirve?». Augusto contestó: «¿Para qué sirve? Pues ahí estriba su mayor encanto, en que no sirve para maldita de Dios la cosa, lo que se llama servir. Estoy harto de servicios...»⁷⁵⁷.

Ortega también creía que lo *inútil* era precisamente lo necesario:

⁷⁵⁷ Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, Tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966, pág. 567.

¿No fuera más prudente excusarla —dedicarse no más a vivir y prescindir del filosofar? Para el viejo héroe romano, por el contrario, era necesario navegar y no era necesario vivir. Siempre se dividirán los hombres en estas dos clases, de las cuales forman la mejor aquellos para quienes precisamente lo superfluo es lo necesario.⁷⁵⁸

Para Ortega, la verdadera necesidad es la que el ser siente de ser lo que es: el ave de volar, el pez de bogar y el intelecto de filosofar. Nuestra era actual es una era de exceso de información fragmentada y una era de exceso de materi; al mismo tiempo, es una era de desierto espiritual, agujero negro de valor, vacío cultural. Puesto que filosofar es algo necesario, entonces, en esta era, lo que tenemos que hacer es volver a prestar atención a la filosofía: no sólo a la filosofía occidental, sino también a la filosofía oriental; incluso, prestar más atención a la filosofía oriental. Porque la filosofía oriental es una filosofía de la vida, y lo que busca la filosofía oriental es la tranquilidad de la mente, que es precisamente lo que nos falta en esta era. Feng Youlan dijo:

But here I cannot refrain from saying that the West is extension, the East is intension; and that the West emphasizes what we have, the East emphasizes what we are. The question as to how to reconcile these two so that humanity may be happy both in body and in mind is at present difficult to answer. Anyway, the Chinese conception of life may be mistaken, but the Chinese experience cannot be a failure. If mankind shall afterwards become wiser and wiser, and think that they need peace and happiness in their mind, they may turn their attention to, and gain something from, the Chinese wisdom.⁷⁵⁹

⁷⁵⁸ José Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, Editorial Porrúa, México, 2004, pág. 52.

⁷⁵⁹ Yu-Lan Fung, *Why China Has No Science--An Interpretation of the History and Consequences of Chinese Philosophy*, International Journal of Ethics, Vol. 32, No. 3 (Apr., 1922), págs. 237-263, The University of Chicago Press, pág.262-263. (This content downloaded from 37.29.158.58 on Thu, 02 Feb 2017 14:44:37 UTC All use subject to <http://about.jstor.org/terms>).

BIBLIOGRAFÍA

Libros de Unamuno

Miguel de UNAMUNO, *Obras Completas*, tomo I Paisajes y Ensayos, Escelicer, S.A., Madrid, 1966.

Miguel de UNAMUNO, *Obras Completas*, tomo II Novelas, Escelicer, S.A., Madrid, 1966.

Miguel de UNAMUNO, *Obras completas*, IV Poesía, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 1999.

Miguel de UNAMUNO, *Obras completas*, tomo X, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009.

Libros sobre Unamuno

José FERRATER MORA, *Three Spanish Philosophers: Unamuno, Ortega, and Ferrater Mora*, State University of New York Press, New York, 2003.

S. SERRANO PONCELA, *El pensamiento de Unamuno*, Fondo de Cultura Económica, México, 1953.

Libros de filósofos chinos

CHUANG-TZU, *Obra Completa*, traducción de Cristóbal Serra, Ediciones Cort, Mallorca, 2005.

CHUANG-TZU, traducción de Carmelo Elorduy S.J., Monte Avila Latinoamericana, C.A, Venezuela, 1991.

CONFUCIO, *Los cuatro libros*, traducido por Joaquín Pérez Arroyo, Espasa Libros, S.L.U., Barcelona, 2002.

CONFUCIO, *Analectas*, traducción de Alfonso Colodrón, Editorial EDAF, S.L.U, Madrid, 2013.

CONFUCIO (Maestro Kong), *Lun Yu*, traducción del Anne-Hélène Suárez, Editorial Kairós, S.A., Barcelona, 2009.

LAO TSE, *Tao Te Ching, Los libros del Tao*, traducción de Iñaki Preciado Idoeta, Editorial Trotta, S.A, Madrid, 2006.

LAO TSE/CHUANG TZU, *Dos grandes maestros del Taoísmo*, Edición preparada por Carmelo Elorduy, Editora Nacional, Madrid, 1983.

LAO ZI, *Tao Te Ching*, traducción realizada por CH'U TA-KAO, Ediciones Morata, S.A, Madrid, 1972.

MO ZI, *The Book of Master Mo*, Translated by Ian Johnston, Published by the Penguin Group, England, 2013.

XUN ZI, *The Complete Text*, translated by Eric L. Hutton, Princeton University Press, New Jersey, 2014.

Libros sobre la filosofía china

方东美, *中国哲学之精神及其发展*, 中州古籍出版社, 郑州, 2009. Traducido al español: Dongmei FANG, *Filosofía china: su espíritu y su desarrollo*, Editorial Zhongzhou de los clásicos, Zhengzhou, 2009.

张岱年, *中国哲学大纲*, 中国社会科学出版, 北京, 1982. Traducido al español: Dainian ZHANG, *Esquema de la filosofía china*, Editorial china de las ciencias sociales, Beijing, 1982.

徐复观, *中国人性论史: 先秦篇*, 湖北人民出版社, 湖北, 2009. Traducido al español: Fuguan XU, *Historia de la humanidad china: antes de Qin*, Editorial popular de Hubei, Hubei, 2009.

胡适, *中国哲学史大纲*, 上海古籍出版社, 上海, 1997. Traducido al español: Shi HU, *Esquema de la historia de la filosofía china*, Editorial Shanghai de los clásicos, Shanghai, 1997.

胡适, *中国古代哲学史*, 远流出版事业股份有限公司, 台北, 1986. Traducido al español: Shi HU, *Historia de la filosofía de la antigua China*, Yuan-Liu Publishing Co., Taipei, 1986.

梁漱溟, *中国文化要义*, 上海人民出版社, 上海, 2005. Traducido al español: Shuming LIANG, *La esencia de la cultura china*, Editorial popular de Shanghai, Shanghai, 2005.

冯友兰, *中国哲学的精神*, 国际文化出版社, 北京, 1998. Traducido al español: Youlan FENG, *Espíritu de la filosofía china*, Editorial de la cultura internacional, Beijing, 1998.

冯友兰, *中国哲学史 (下)*, 华东师范大学出版社, 上海, 2013. Traducido al español: Youlan FENG, *La historia de la filosofía china II*, Editorial de Universidad Normal del este de China, Shanghai, 2013.

Yu-Lan FENG, *A short history of Chinese Philosophy*, Ed. Derk bodde, Macmillan Publishing Co., Inc., New York, 1966.

牟宗三, *中国哲学的特质*, 上海古籍出版社, 上海, 1997. Traducido al español: Zongsan MOU, *Características de la filosofía china*, Editorial Shanghai de los clásicos, Shanghai, 1997.

牟宗三, *中西哲学之会通十四讲*, 上海古籍出版社, 上海, 1997. Traducido al español: Zongsan MOU, *Los catorce discursos de la filosofía occidental y oriental*, Editorial Shanghai de los clásicos, Shanghai, 1997.

Otros libros relevantes

Anónimo, *El sutra del corazón*, traducción de José Silvestre Montesinos, descargado desde <http://webpace.shipág.edu/cgboer/sutradelcorazon.pdf>.

Anónimo, *The Diamond of Perfect Wisdom Sutra*, translated by the Chung Tai Translation Committee, 2009. Download from: <http://ctzen.org/sunnyvale/zhTW/images/pdf/2013sutra/2014sutra/diamond%20sutra%20v1.9.17%2020131201%281%29.pdf>.

Werner HEISENBERG, *The physicist's Conception of Nature*, Harcourt, Brace, 1959.

J. KRISHNAMURTI, *Freedom from the Known*, Rider Books, London, 2010.

J. KRISHNAMURTI, *The first and last freedom*, London, Rider Books, 2013.

Étienne LAMOTTE, *The treatise on the great virtue of wisdom of Nagarjuna*, Vol I Chapters I-XV, translated from the French by Gelongma Karma Migme Chodron, 2001.

Joseph LOIZZO, *Nāgārjuna's Reason Sixty with Chandrakīrti's Commentary*,

Columbia University Press, 2007.

Thomas NAGEL, *What does it all mean?*, Oxford University Press, New York, 1987.

José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?*, Editorial Porrúa, México, 2004.

Neil POSTMAN, *Amusing Ourselves to Death*, Penguin Group Penguin books Inc., New York, 1985.

Erwin SCHROEDINGER, *My view of the World*, London: Cambridge University Press, 1964.

Eckhart TOLLE, *The power of now*, Namaste Publishing, Vancouver, 1997.

Ken WILBER, *A brief history of everything*, Shambhala Publications, Inc., Boston, 2000.

Richard WILHELM & Cary F. BAYNES, *The I Ching or Book of Changes*, Princeton University Press, New Jersey, 1967.

Artículos

Yu-Lan FUNG, "Why China Has No Science--An Interpretation of the History and Consequences of Chinese Philosophy", *International Journal of Ethics*, Vol. 32, No. 3 (Apr., 1922), págs. 237-263, The University of Chicago Press, págs. 262-263. (This content downloaded from 37.29.158.58 on Thu, 02 Feb 2017 14:44:37 UTC All use subject to <http://about.jstor.org/terms>).

Página Web

Los textos citados de filósofos chinos Guan Zi, Han Fei Zi, Deng Xi, Gongsun Long, libro *Yi Jing* y el *Libro de los Ritos* son de la página web: Chinese Text Project <http://ctext.org/>, y traducidos del chino al español por Lin Zhao.