

# Aproximación a la vía del auto-cultivo. Un diálogo entre Dasan y John Dewey

What Nature provides is called 'one's own nature'. Developing in accordance with one's own nature is called 'the way of self-realization'. Proper pursuit of the way of self-realization is called 'maturation'.<sup>12</sup>

Jeong Yak-yong (1762-1836), comúnmente conocido como Dasan, fue uno de los mayores pensadores del periodo final de Chosŏn, el cual se ocupó del estudio del hombre basado en "el autocultivo y el buen gobierno". Esto es, dedicó años a examinar los clásicos confucianos con el propósito de restaurar la promoción del cultivo humano y la adquisición de las habilidades para actuar apropiadamente<sup>3</sup>. En este sentido, algunos académicos, como el profesor Donald Baker<sup>4</sup>, han puesto de relieve que Dasan adoptó un espíritu pragmático al analizar los problemas contemporáneos y preguntarse cómo resolverlos. Dasan crítica a los neo-confucianos de su época por haber olvidado el propósito moral de esta corriente y trata de volver al confucianismo clásico centrando su propuesta en aquellas herramientas prácticas y asuntos cotidianos<sup>5</sup>.

Cincuenta y tres años después de su muerte, nace el pragmatista americano John Dewey (1859-1952), el cual desarrolla un pensamiento que trata de superar la tradición moderna mediante una filosofía de la vida. Dewey reivindicaba que se produciría una recuperación de la filosofía "cuando

Gloria Luque Moya

Licenciada en Filosofía, Universidad de Málaga; Licenciada en Antropología, UNED. Doctoranda de la Universidad de Málaga con una tesis sobre la filosofía de John Dewey y el pensamiento de Confucio.

Interesada en la filosofía comparada, el pragmatismo americano y el confucianismo.

1 Las citas de este artículo son una traducción propia realizadas del inglés al español.

2 A. J. Bahm (1969), *The Heart of Confucius. Interpretations of Genuine Living and Great Wisdom*, New York: Walker Weatherhill, p.69.

3 Según Mark Setton, la obra de Dasan dedicada a los clásicos ocupa 232 fascículos de los 262 que componen su obra. [M. Setton (1997), *Chŏng Yagyong. Korea's Challenge to Orthodox Neo-Confucianism*, Albany: State University of New York Press, p.64].

4 Donald Baker (2010), "Koreanizing Confucianism", *Tasan Chŏng Yagyong and His Commentaries on Mencius and the Doctrine of the Mean*, *East Asian Confucianism: Interaction and Innovations*, New Jersey: Confucius Institute at Rutgers University, p.108.

5 Chŏng Yagyong, "False Forms of Confucian Scholarship", en P. H. Lee, W. T. de Bary, Y. Ch'oe (ed.) (2000), *Sources of Korean Tradition*, New York: Columbia University Press, pp.29-33.

esta cesará de ser un instrumento que se ocupara meramente de los problemas de los filósofos”<sup>6</sup>. De este modo, propone una restauración de la filosofía, no como doctrina o compromiso con ciertas estructuras o creencias, sino como un camino ininterrumpido de pensamiento y vida, enraizado en las nociones de crecimiento humano y cultivo.

Estas páginas tratan de contribuir a la naturaleza y el alcance de la noción de auto- cultivo a través de una metodología comparada que presente un dialogo entre el pensamiento de Dasan y la propuesta deweyana de la filosofía como arte de vivir. Siguiendo las aproximaciones que otros académicos han desarrollado previamente, presentaré una conversación que reconozca las similitudes y las diferencias como medio para enriquecer la comprensión de la noción de auto-cultivo. Así, el método no pretende establecer algún tipo de criterio común o noción universal, sino enfatizar las diferencias que existen entre estas tradiciones y proveer una oportunidad para el enriquecimiento mutuo.

De este modo, el propósito que se persigue es establecer un diálogo entre iguales que aporte aspectos significativos para el discurso filosófico contemporáneo. Así, en primer lugar, definiré la metodología y la aproximación comparada desde la que se propone el diálogo intercultural. Esto no es sencillo por la controversia de dicho método, pero también por la dificultad adscrita al pensamiento de estos autores. En particular, me refiero a la problemática aparejada al pensamiento deweyano, quien en diversas ocasiones ha recibido numerosas críticas por la terminología empleada.

En segundo lugar, estableceré una conversación entre la noción contextualizada de naturaleza humana (*mokja*) y el concepto deweyano de persona. Para ello, previamente analizaré los puntos clave de la propuesta de Dasan, así como la deweyana, tratando de resaltar las cualidades específicas de cada término. En tercer lugar, describiré la vía de auto-cultivo que estos pensadores proponen. Ambos comparten una aproximación meliorativa que defiende la capacidad de los seres humanos para mejorar sus relaciones con otros seres humanos y con el mundo. La interpretación de Dasan de la naturaleza humana como apetito o tendencia y la visión de las necesidades humanas serán la base de su teoría abierta del auto-cultivo que paso a considerar a continuación.

## 1. Definiendo el punto de partida: el diálogo intercultural

Antes de comenzar a tratar los términos es necesario abrir un paréntesis y presentar que se entiende aquí como diálogo intercultural y cuál es la metodología seguida. El enfoque comparativo que siguen estas páginas continúa la línea abierta por especialistas en la filosofía comparada<sup>7</sup>, presentando una conversación que reconoce las similitudes y las diferencias como una forma de enriquecer la vía del autocultivo. Ahora bien, no hay que obviar la problemática adherida al diálogo intercultural y, en concreto a la metodología comparada. La filosofía, a grandes rasgos, ha tratado de proponer términos y marcos categoriales que proporcionaran un lenguaje común para todos los filósofos de

---

6 J. Dewey, “The Need for a Recovery of Philosophy”, *The Middle Works of John Dewey*, vol. 10, Carbondale: Southern Illinois University Press, p.46.

7 Véase los artículos del simposio “A Dialogue between East and West”, recogidos en *The Journal of Aesthetic Education* 43 (1) (2009): pp.1-58. Véase también las monografías R. Ames and D. Hall (1998), *Democracy of the Dead. Dewey, Confucius and the Hope for Democracy in China*, Chicago: Open Court Publishing Company; J. Grange (2012), *John Dewey, Confucius and Global Philosophy*, Albany: SUNY; y J. Wang (2007), *John Dewey in China. To Teach and to Learn*, Albany: SUNY.

todas las épocas y lugares. Sin embargo, la filosofía comparada no pretende producir un lenguaje conceptualmente neutral o categóricamente superior, porque tal propósito sería una utopía.

El punto de partida que caracteriza el diálogo comparado es la aceptación de que no existe un punto de vista particular u objetivo en un plano general o neutro, sino que partimos desde una posición marcada por nuestro contexto y tradición. Esta actitud reflexiva y crítica con nuestro propio punto de partida, nos permitirá superar uno de los pecados más comunes al realizar filosofía comparada, esto es, asimilar la otra tradición filosófica a la propia mediante supuestos importados irreflexivamente.

Martha Nussbaum ha advertido<sup>8</sup> diferentes vicios de este enfoque, que van desde los procedimientos o disposiciones metodológicas hasta las creencias desde las que parten los filósofos. Dichas desviaciones han conducido, en algunos casos, al rechazo de la teoría comparada por su inconmensurabilidad. Sin embargo, como advierte Nussbaum<sup>9</sup>, esta problemática puede ser superada mediante la curiosidad y la aceptación de que todas las tradiciones y las corrientes filosóficas tienen un presente y un pasado. Es decir, resulta crucial delimitar en qué momento histórico vamos a establecer el diálogo, pues la filosofía, al igual que la vida, esta en continuo cambio. En este sentido, hay que aclarar que el diálogo que aquí se plantea se limita a la propuesta filosófica de Dasan, tras sus años de exilio en las montañas, así como el periodo final de la vida de John Dewey, cuando presenta la experiencia estética como vía para desplegar una vida más plena.

La metodología seguida será la propuesta por autores como Roger Ames y David Hall en obras ya consagradas<sup>10</sup>, aunque la variedad de objetivos, métodos y estilos es inmensa. La elección de ésta radica en su énfasis en promover una reflexión filosófica creativa. Para ello proponen una lectura atenta a la obra filosófica de los autores que permita identificar y apreciar lo destacable de ambas propuestas desde sus propias formulaciones y problemas; para después iniciar un diálogo que no atienda tanto a los puntos en común sino a los aspectos problemáticos que los filósofos plantean. Ahora bien, al igual que ocurre con la creatividad en general, no existe una única fórmula o método disponible para llevar a cabo dicha tarea con éxito. El objetivo, por tanto, no es conocer escrupulosamente las propuestas filosóficas, sino proponer un nuevo lenguaje que nos permita acceder a esta parte tan importante de la condición humana como es la vía del auto-cultivo.

Este aspecto podría ser cuestionado, pero en todo caso, los beneficios de este enfoque se pueden resumir en los siguientes puntos. En primer lugar, va a obligarnos a reflexionar sobre aspectos que quizás por su arraigo son obviados dentro de nuestra tradición filosófica. En segundo lugar, este enfoque permitirá destacar como la interacción entre las diferentes culturas es constante. Respecto a la figura de Dewey es bien conocida su estancia en Japón y en China, así como sus discípulos en el continente asiático. Sin embargo, estos análisis han obviado en numerosas ocasiones, en primer lugar la influencia que el continente asiático tuvo en su propia filosofía<sup>11</sup>. Del mismo modo, este diálogo puede abrir nuevas vías que atiendan a la influencia que Dewey tuvo en Corea<sup>12</sup>.

8 M. Nussbaum (1997), *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*. Cambridge: Harvard University Press, pp.131-133.

9 *Ibid.*, 144.

10 R. Ames y D. Hall (1987), *Thinking through Confucius*, Albany: State University of New York.

11 Su propia hija afirma como "Whatever the influence of Dewey upon China, his stay there had a deep and enduring influence upon him." [Jane M. Dewey (1939), "Biography of John Dewey", en P. A. Schilpp (ed.) *The Philosophy of John Dewey*, New York: Tudor Publishing Co, p.42].

## 2. La naturaleza humana (*mokja*)

El punto de partida de Dasan será el rechazo a la filosofía neoconfuciana de su época y la propuesta de un nuevo tipo de pensamiento que volviera a Confucio y a Mencio. Este retorno al confucianismo clásico lo denomina aprendizaje *Susa* (수사, 洙泗) en referencia a los dos ríos que fluyen a través de la tierra natal de Confucio. Según el autor, las diferentes vías de aprendizaje que se habían desarrollado en el confucianismo, la Han (漢) y la Song (宋), podían ser descritas como un velo que oscurecía la historia del pensamiento confuciano. La razón de esta visión tan negativa se debe al hecho de que los estudios etimológicos del periodo Han, incluyendo el pensamiento del renombrado filósofo Zheng Xuan, no escapaban de la influencia de la adivinación y tomaba una visión fatalista de los fenómenos naturales. Por otro lado, el neoconfucianismo Song tomaba gran parte de su inspiración de la filosofía budista Huayan<sup>13</sup>.

Sin embargo, el mayor problema de estas dos corrientes confucianas radicaba en que, pese a que el estudio del hombre era un tema clásico de la historia intelectual confuciana, no fue incorporado como base sistemática de dichas vías. El esquema del confucianismo en los estudios etimológicos de los Han lo desvirtuaron como un estudio tedioso sobre terminología y el neoconfucianismo Song se perdía en discusiones teóricas complejas sobre los términos *li* y *qi* (理 y 氣, principio y fuerza material). La escuela de aprendizaje de *Susa*, en cambio, presenta su ideal del hombre como aquella persona completa que participa en relaciones éticas mutuas. Confucio se refirió a este tipo de hombre con el término *junzi*, (君子). Cada individuo se encuentra inmerso en un medio en el que tiene que establecer múltiples relaciones y el criterio para el comportamiento moral será el desarrollo de una serie de relaciones recíprocas.

De manera similar, para Dasan, según Lee Eul-ho<sup>14</sup>, desde el momento de su nacimiento el hombre no es un ser aislado, sino que está ligado a las relaciones entre padres e hijos como un ciudadano de su país. También está envuelto en otras relaciones tales como las de marido y esposa, anciano y joven, hermanos o amigos. De este modo, los seres humanos existen como individuos sociales participando en su medio, en su sociedad. En este sentido, Dasan critica la visión tradicional de los confucianos y aboga por una nueva propuesta.

El hombre recibe del Cielo el talento, la fuerza y la naturaleza. El talento en su habilidad... para realizar ambos aspectos el bien y el mal. Es difícil forzar a alguien a hacer el bien, pero es fácil forzar a alguien a hacer el mal. De este modo, es duro hacer el bien siempre y cuando siga sólo su talento y su fuerza. Su naturaleza innata tiene la inclinación de amar lo que es bueno y odiar lo que es malo.

---

12 En este sentido, resulta sumamente interesante la tesis doctoral realizada por Sang Hyun Kim donde analiza las ideas de autoridad deweyana y su influencia en los colegios coreanos contemporáneos, defendida en 2011 [*John Dewey's Ideas on Authority and their Significance for Contemporary Korean Schools*, Ohio: The Ohio State University]. Este texto recoge los estudiantes que estudiaron no sólo pedagogía sino también filosofía en la Universidad de Columbia durante el periodo 1904-1930 cuando Dewey enseñaba allí (Hong-Je Kim, Lee-Ok Jang, Pil-Le Kim, Sin-Dug Hwang, Chun-Suk Oh, Un-Sook Seo, Jae-Myung No, Hwal-Lan Kim, Maria Kim, Sung-Soon Yun, Suk-Young Jang, Suk-E Kim).

13 Esta corriente se basa en el *Sutra de la Guirnalda*, del que toma su nombre (Huáyán jīng 華嚴經) y surge durante la dinastía Tang. Esta realiza una nueva aportación metafísica a la filosofía budista que tendrá influencia en el neoconfucianismo Song y, en particular, sobre el concepto *li* que estos autores analizan como principio ontológico último de creatividad.

14 Eul-ho Lee (2004), "Dasan's View of Man", Korean National Commission for UNESCO (ed.), *Korean Philosophy: Its Tradition and Modern Transformation*, New York: Hollym International Corporation, p.353.

Por ello, cuando uno se enfrenta con lo que es bueno y lo que es malo, no cometerá un error si actúa según lo que dicta su naturaleza. A esto se le llama actuar según la naturaleza.<sup>15</sup>

Este texto pone de manifiesto cómo para Dasan no hay gradaciones en la cualidad de la naturaleza humana innata, sino que todos somos iguales. La diferencia estriba en el camino que decidamos seguir: depende si optamos por seguir nuestra naturaleza o no llegaremos a ser buenos o malos. Así, su propuesta sobre la naturaleza humana será el núcleo o centro de su ética, basada en el auto-cultivo y el buen gobierno.

La naturaleza humana no es dual, esto es, en ella no hay una diferenciación entre la naturaleza original o física y la naturaleza moral o instintiva. Dasan se distancia de la propuesta neoconfuciana de pensadores como Zhu Xi y le atribuye un carácter dinámico: el hombre pondrá en acción su naturaleza cuando realice las tareas de auto-cultivo y auto-gobierno con absoluta sinceridad<sup>16</sup>. El pensador coreano usa la palabra *mokja* para simbolizar estos dos principios (auto-cultivo y buen gobierno). Este término, tradicionalmente usado para denominar al pastor, es ampliado para cualificar la dimensión social e individual de los seres humanos. El hombre ya no es un ser acabado, sino aquel que se tiene que cultivar a través de su continuo proceso vital.

### 3. El concepto deweyano de persona

Para Dewey, la persona no es algo dado y acabado, sino que emerge cualitativamente a través de la experiencia ordinaria. Así, la experiencia cotidiana no implica soledad. La persona no es un organismo aislado, sino que existe a través de esa asociación en la que adquirimos nuestra propia individualidad y la ejercitamos asociándonos con aquello que nos rodea y con los otros.

En este contexto, la experiencia es la noción clave del pensamiento deweyano, que supone un rechazo a las categorías dualistas tales como sujeto y objeto. Como Roger Ames ha afirmado, la inseparabilidad del sujeto y del objeto es una función de lo que Dewey comprende como la naturaleza intrínseca y constitutiva de las relaciones personales<sup>17</sup>. La experiencia es un proceso y un producto de la interacción entre los seres humanos y sus alrededores. Esto es, la experiencia no está limitada a conciencia o conocimiento, sino “al completo y amplio universo”. “La experiencia como aquí decimos concebirla, incluye todo, lo actual y lo potencial, lo que nosotros pensamos y sobre lo que hablamos”.<sup>18</sup>

Dewey va a proponer una continuidad entre hombre y medio a través de la noción de experiencia; continuidad que sólo es posible por la adopción de una metafísica emergentista. Ahora bien, ¿qué quiere decir esto de metafísica emergentista? Dewey va a criticar las posiciones realistas e idealistas desarrolladas en la tradición filosófica, calificándolas de intelectualistas y alejadas de la realidad.

---

15 Citado por Yeong-U Hang (2004), “Jeong Yak-yong: The Man and his Thought”, Korean National Commission for UNESCO (ed.), *op. cit.*, p.364.

16 Eul-ho Lee (2004), *op. cit.*, p.350.

17 R. Ames (2003), “Confucianism and Deweyan Pragmatism”, *Journal of Chinese Philosophy*, 30:3&4, p.406.

18 J. Dewey (1925), *Experience and Nature, The Later Works of John Dewey*, Carbondale: Southern Illinois University Press, 2008, vol. I, p.371.

Según el filósofo americano, estas corrientes reducían la multiplicidad y la riqueza de la vida a un modo de conocimiento que no era fiel a la realidad, e introducían una serie de dualismos y distinciones que habían llevado a la filosofía y la psicología a las “más desastrosas consecuencias”.

En este sentido, Dewey va a proponer una nueva ontología caracterizada por la continuidad entre criatura y medio en la emergente inmediatez de las situaciones. Esto es, Dewey va a desarrollar una ontología que pone su acento en las situaciones, en esos eventos en los que naturaleza y experiencia emergen en el continuo fluir<sup>19</sup>. Caracteriza a las personas en términos de eventos rechazando la consideración de cualquier agencia o acto en aislamiento. Se trata de una propuesta filosófica en la que el significado de ser persona ocupa el lugar central, caracterizado por las relaciones simbióticas que los seres humanos desarrollan en las esferas personal, comunal y del cosmos.

Dewey ofrece la concepción de persona como un ser continuamente haciéndose en la que no hay una distinción entre lo natural y lo cultural, sino que lo segundo es una continuación del primero. El término persona se caracteriza desde la emergencia de la experiencia, no caracterizando la relación con el mundo como una lucha. En otras palabras, lo externo al sujeto no se plantea en oposición a él, como lo que molesta o enturbia, sino como un infinito ámbito de posibilidades en el que el hombre puede llegar a desarrollar sus más amplias potencialidades. Por ello, Carlos Mougan<sup>20</sup> ha puesto de relieve que la metafísica de Dewey es la del hombre común<sup>21</sup>, ya que la visión del mundo es aquella que se hace patente en nuestra experiencia ordinaria.

#### 4. Puntos de convergencia

Al iniciar un enfoque comparado entre ambos autores, la primera cuestión que surge es ¿cuales son las resonancias entre la noción de Dasan de naturaleza humana y el concepto deweyano de persona? Dasan desarrolla una visión confuciana clásica del hombre (aprendizaje de *Susa*), esto es, una perspectiva completa y multidimensional; Dewey, por su parte, describe el término “persona” como un proceso continuado que se va construyendo a través de las interacciones con su medio. Ahora bien, ambos autores parecen compartir la preocupación filosófica principal sobre ¿cuál es el camino? Es decir, ellos no buscan principios universales o teorías, sino la vía de acción que promueva una existencia armónica.

Dewey, rechazando el realismo, propone una nueva ontología basada en la continuidad de la criatura viva y sus alrededores en la inmediatez de las situaciones<sup>22</sup>. Esta propuesta ontológica comparte algunos puntos de comparación con la propuesta de Dasan. El principal punto en común es el desarrollo de una ontología de los eventos, no de las sustancias. Esto es, ambos autores no proponen una filosofía sobre entidades abstractas o principios absolutos sino sobre la cualidad,

---

19 W. Savery (1939), “The Significance of Dewey’s Philosophy”. En: P.A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of John Dewey*, 2nd ed., New York: Tudor, pp.479-513.

20 J. C. Mougán Rivero (2000), *Acción y racionalidad: Actualidad de la obra de John Dewey*, Cádiz: Universidad de Cádiz, p.150.

21 J. Dewey (1927), “Half-hearted Naturalism”, *The Later Works of John Dewey*, Carbondale: Southern Illinois University Press, 2008, vol. III, p.76.

22 W. Savery (1939), *op. cit.*

las actividades de las personas en contextos particulares. Asimismo, los dos pensadores ponen el énfasis en aquellas experiencias que implican un desarrollo completo de su personalidad a través del auto-cultivo.

Ahora bien, el desarrollo de la persona o la naturaleza humana no implica el abandono de la cultura anterior. Cada autor desde su propio enfoque, Dasan desde nociones clave como el “conocimiento del Cielo” y Dewey desde conceptos como “hábitos de conducta”, plantean cómo los seres humanos modificamos y creamos nuevas relaciones a partir de modelos de acción previamente aprendidos. De este modo, pese a que ambos autores otorgan un papel fundamental al aprendizaje de modos de interacción, también conceden un rol esencial a la creatividad que pueden desplegar los seres humanos en su continua relación con el medio. Para Dewey, el hombre reúne lo nuevo y lo viejo mediante una re-creación que permitirá dar una nueva vida ante las situaciones que están por venir:

La unión de lo nuevo y lo viejo no es una mera composición de fuerzas, sino una re-creación en la que la impulsión presente toma forma y solidez mientras lo viejo, lo almacenado, el material es literalmente recuperado, dándole una nueva vida y alma a través del encuentro con una nueva situación.<sup>23</sup>

Del mismo modo, Dasan, siguiendo a Confucio, pone de relieve que hay que conocer la poesía, el ritual o la historia para saber rectificar nuestras mentes y regular nuestras emociones, para regularnos por el camino del autocultivo<sup>24</sup>. Así, si Confucio decía “aquel que repasando los conocimientos adquiridos puede aprender algo nuevo llegará a ser un maestro”<sup>25</sup>, el pensador coreano indica que “es a través del estudio de la naturaleza y el principio como aprendemos el camino y aprendemos sobre nosotros mismos para darnos la voluntad y el modo de hacer lo que deberíamos hacer”<sup>26</sup>.

Sin embargo, tal y como han destacado Roger Ames y David Hall<sup>27</sup>, este aspecto ha sido minusvalorado e incluso olvidado en las exposiciones de la tradición confuciana por el aparente énfasis en los ritos y las normas. En general, los análisis realizados, aunque inciden en el valor de la concepción confuciana del ser humano, reducen la realización humana a la satisfacción de algún esquema externo existente, arrebatándole su papel creador en cuanto productor de significado y valor. Sin embargo, esta interpretación del discurso confuciano desvirtúa la originalidad y potencialidad de su pensamiento. En palabras de Confucio “el hombre puede engrandecer el Camino Virtuoso, pero no es el Camino Virtuoso el que engrandece al hombre”<sup>28</sup>.

---

23 J. Dewey (1934), *Art as Experience, The Later Works of John Dewey*, Carbondale: Southern Illinois University Press, 2008, vol. X, p.66.

24 Chǒng Yagyong (2000), *op. cit.*, p.32.

25 “溫故而知新,可以為師矣。” [Analectas de Confucio, Beijing: Casa Editorial de Enseñanza e Investigación de las Lenguas Extranjeras, 2009, 2:11, pp.14-15].

26 Chǒng Yagyong (2000), *op. cit.*, p.29.

27 R. Ames y D. Hall (1987), *op. cit.*, p.236.

28 “人能弘道,非道弘人。” [Analectas de Confucio, Beijing: Casa Editorial de Enseñanza e Investigación de las Lenguas Extranjeras, 2009, 15:29, pp.202-203].

El punto de convergencia entre Dewey y Dasan, por tanto, reside en la idea de crecimiento que se inscriben en sus propuestas filosóficas, a través de la cual los hombres van estableciendo relaciones en las diferentes situaciones que van aconteciendo en la vida. Esto es, la noción de crecimiento incluye lo hasta ahora aprendido por experiencias pasadas, así como la situación concreta desde la que el ser humano aporta nuevos significados. Por ello, la interacción del ser humano con su medio no se reduce a una actividad mecánica o estéril sino que debido a la naturaleza del ser humano es eminentemente creativa, estética. Hay una célebre cita confuciana que resume esta idea:

A los quince años me dediqué a aprender. A los treinta me consolidé en el mundo. A los cuarenta, ya no me acosaba la incertidumbre. A los cincuenta, conocí el Mandato del Cielo. A los sesenta, podía diferenciar la intención de las palabras que oía. A mis setenta, puedo seguir todos los deseos de mi corazón sin infringir ninguna norma.<sup>29</sup>

## 5. La vía del auto-cultivo: una comparación

Antes de considerar la vía del auto-cultivo resulta necesario clarificar una noción clave del vocabulario confuciano: la noción de *ren* (仁) (*in* en coreano). Este término denota un proceso de transformación de la persona para alcanzar la humanidad responsable. El carácter, que incluye la noción de persona y el numeral dos, ha sido definido por Roger Ames y David Hall como el proceso que realiza la persona en su totalidad, aquel por el cual incorpora los intereses de los otros como propios y se comporta de manera que se dirige al bien general<sup>30</sup>. Y esto no es un estado sino un proceso el cual requiere auto-disciplina y auto-cultivo (修身). Así, Confucio dice: “No prestar atención al cultivo de la virtud, no poner en práctica los conocimientos aprendidos, no acudir a la justicia, ni subsanar las deficiencias; éstas son mis preocupaciones”<sup>31</sup>.

Para Dasan, el hombre como ser ético no es un inmortal divino; tampoco es instintivo y salvaje como los animales. El hombre posee una personalidad, y debería ser comprendido como un individuo desde el punto de vista del autocultivo, y como un ser social desde el contexto de la práctica del buen gobierno. Esto es lo que Confucio expresa con su noción *ren* y la visión del hombre del aprendizaje de *Susa* que describe el filósofo coreano.

Siguiendo la tradición confuciana, Dasan centra el desarrollo de su filosofía en este proceso, el cual había quedado fuera de reflexión debido los debates etimológicos y sin sentido de los burócratas neoconfucianos<sup>32</sup>. Él caracteriza este proceso mediante dos nociones complementarias: vigilancia solidaria y conocimiento del cielo. La vigilancia solidaria es una disciplina desarrollada por los seres humanos porque estamos relacionados al ser último y el punto de partida será el gobierno. Sin embargo, para desarrollar esta disciplina necesitamos conocer el cielo y practicar el *in* (仁). Para Dasan, esta es la gran enseñanza de la tradición confuciana, el camino que seguía la gente en el pasado:

29 “吾十有五而志于學,三十而立,四十而不惑,五十而知天命,六十而耳順,七十而從心所欲,不踰矩。” [Analectas de Confucio, Beijing: Casa Editorial de Enseñanza e Investigación de las Lenguas Extranjeras, 2009, 2:4, pp.10-11].

30 R. Ames and D. Hall (1987), *op. cit.*, p.122.

31 “德之不脩,學之不講,聞義不能徙,不善不能改,是吾憂也。” [Analectas de Confucio, Beijing: Casa Editorial de Enseñanza e Investigación de las Lenguas Extranjeras, 2009, 7:3, pp.71-72].

32 M. Setton (1997), *Chǒng Yagyong. Korea's Challenge to Orthodox Neo-Confucianism*, Albany: SUNY, p.20.

Ellos toman el ritual, la música y el sistema legal como herramientas para gobernar la a la gente. Y ellos toman una voluntad sincera y un corazón recto como vínculo entre el cielo y los seres humanos. Ellos llamaban a este camino benevolencia (*in*). Ellos denominaban el actuar según el camino magnanimidad (*sǒ*). Ellos llamaban a la demostración del camino reverencia (*kyǒng*). Y denominaban el salvaguardar el camino a través de los esfuerzos propios ‘actuar apropiadamente y con moderación’ (*Chung-hwaji yǒng*).<sup>33</sup>

Así, el auto-cultivo no es el objetivo, sino el punto de partida del camino. En contraste con la filosofía existencial o socialista, y particularmente la cosmología neoconfuciana, Dasan está interesado en las capacidades y posibilidades de los hombres, en el concepto de “hacerse humano”, no en el de ser humano. En cierta medida, aunque Dewey no proponía la noción de auto-cultivo, su filosofía, y particularmente su noción de experiencia como un modo de conducir una vida significativa, muestra resonancias con esta noción confuciana y en concreto con la reinterpretación de Dasan.

Para Dewey, cada actividad humana es el resultado de la interacción entre organismos y sus alrededores, entre experimentar y hacer, el cual implica una reorganización y fusión de energía. Esto es, las criaturas vivas están continuamente sufriendo alternancias rítmicas de unión y desunión, de armonía y de caos; y dichas alteraciones no son asimiladas desde una respuesta pasiva, sino desde un proceso creativo que aúna movimiento, pausas, rupturas y reajustes. Sin embargo, hoy en día, tendemos a conducir nuestras vidas poniendo atención en los objetivos y los logros, olvidando las actividades continuadas que los hacen posibles. Como Dasan reivindica, hemos olvidado que la vida es un proyecto activo, un camino que se construye. Del mismo modo, Dewey nos dirá que el desprecio de la filosofía por los modos significativos de experimentación, le han impedido restaurar la noción de persona como proceso creativo.

Ahora bien, la cuestión que se plantea es ¿cómo se lleva a cabo esta vía del auto-cultivo? Según Mark Setton, Dasan propone seis tareas para llevar a cabo dicho camino; sin embargo, la consideración de cada una de ellas requeriría un estudio más extenso. En esta aproximación comparada atenderé exclusivamente a la tarea que el filósofo coreano considera principal para desarrollar el auto-cultivo: la sinceridad de la voluntad. Para explicar este aspecto habrá que retrotraerse a la *Gran Enseñanza*, donde leemos:

Las cosas tienen una parte principal y otra accesoria; los asuntos tienen un fin y un principio. Sabiendo lo que está antes y lo que está después se está cerca del Camino.

Los antiguos que querían ilustrar la luminosa virtud en el mundo ponían primero en orden su reino; para poner en orden su reino regulaban antes su propia casa; para regular su casa se perfeccionaban antes ellos mismos; para perfeccionarse ellos mismos rectificaban primero su corazón; para rectificar su corazón hacían previamente sinceros sus pensamientos; para hacer sinceros sus pensamientos alcanzaban antes el máximo conocimiento.

El máximo conocimiento reside en la investigación de las cosas.

Investigadas las cosas alcanzaban el más alto conocimiento, con lo que tenían un pensamiento sincero. Al tener un pensamiento sincero rectificaban el corazón. Con el corazón recto llevaban a cabo el cultivo de sí mismos. Una vez que se habían cultivado a sí mismos regulaban su propia casa. Regulada la casa podían gobernar su reino. Con el reino bien gobernado la paz reinaba en el mundo.<sup>34</sup>

33 Chǒng Yagyong, “False Forms of Confucian Scholarship”, *op. cit.*, p.30.

34 Confucio (2011), *Los Cuatro Libros*, trad. Joaquín Pérez Arroyo, Barcelona: Paidós, p.385.

La interpretación que Dasan realiza sobre este texto, sitúa la sinceridad en primer plano. Según el pensador coreano la versión de la *Gran Enseñanza* que realiza Zhu Xi había alterado el orden de las frases, tal y como se encontraban en la versión del *Libro de los ritos*, otorgándole mayor importancia a la investigación y la extensión del conocimiento<sup>35</sup>. En cambio, para él, el primer paso consiste en la sinceridad, lo cual implica que en todos los asuntos debe haber primero deliberación y reflexión y a partir de ahí se podrá desarrollar la constancia en nuestro propósito<sup>36</sup>. Dasan también analiza *El justo medio* para poner de manifiesto la importancia de esta tarea, frente a la primacía del conocimiento que Zhu Xi adscribe<sup>37</sup>.

De este modo, el énfasis en la sinceridad de la voluntad destaca el papel de la volición en el desarrollo personal, algo que resulta consistente con su concepción de naturaleza humana. Una de las contribuciones más originales que Dasan hizo a la filosofía confuciana fue su interpretación de la naturaleza humana, la cual le proveía de la base para su teoría abierta del auto-cultivo. Según ésta, la naturaleza no tiene que ser controlada por sentimientos basados en la cognición y en principios normativos, sino que a través de la sinceridad ésta se despliega de manera espontánea y apropiada para cada situación.

La noción de sinceridad en la voluntad puede relacionarse con la noción deweyana de “experiencia”. El filósofo americano también partía del rechazo a las connotaciones que la tradición filosófica le había atribuido a dicha noción, la cual la reducían exclusivamente a su fase cognitiva. Para Dewey, la experiencia no es lo que experimentamos, sino la naturaleza en sí misma (EN, LW 1:12). De ahí el continuo énfasis en no limitar la experiencia a la conciencia y mucho menos al conocimiento, ya que el conocimiento es una experiencia, entre otras. Nuestras interacciones con el mundo pueden tener un carácter prerreflexivo; de hecho, las interacciones calificadas como “estéticas” serán las más completas y significativas, aquellas en las que alcanzamos cierta armonía.

Pese a la distancia de sus propuestas, la noción de “auto-cultivo” de Dasan y de “experiencia” de Dewey comparten el mismo punto de partida: ambas se inician en la vida y acceden al mundo con humildad. Se trata de una vía que no temerá la fluctuación de la vida, sino que la acepta con absoluta sinceridad. Dasan rechaza la actitud especulativa de los académicos coreanos de su época, absortos en la búsqueda de la quinta esencia y de nuevas interpretaciones sobre la armonía entre el principio y la fuerza material. Por el contrario, la vía del auto-cultivo trata de alcanzar la armonía entre el hombre y lo que le rodea a través de la actividad del hombre. Para ello, al igual que para Dewey, el conocimiento tendrá un papel relevante, pero no será el principal ni imprescindible. El aspecto crucial será la voluntad humana, su capacidad para desplegar nuevas interacciones con el medio.

De este modo, pese a las diferencias del contexto histórico, social y cultural, así como de la base filosófica desde la cual desarrollan sus propuestas, el diálogo de ambas propuestas muestran una

---

35 Véase M. Setton (1997), *op. cit.*, pp.94-102, para un estudio detallado sobre las modificaciones que introduce Zhu Xi y la crítica que realiza Dasan. Especialmente interesante resulta la figura 3.1 de la página 99 donde se muestra una comparación de dichas modificaciones con la versión recogida en el *Libro de los Ritos*.

36 M. Setton (1997), *op. cit.*, pp.94-95.

37 No obstante, como ha indicado Mark Setton, en este punto Dasan realiza una interpretación errónea de Zhu Xi, ya que su filosofía sólo estaba dando vueltas a la relación entre conocimiento y acción, no concediendo primacía a un aspecto sobre otro. Sin embargo, la ambigüedad del autor conducen a una respuesta crítica por parte del filósofo coreano. [*Ibid.*, p.100].

serie de sugerentes resonancias. Primero, ambos autores establecen una filosofía cuyo foco principal son las actividades humanas. Dasan rechaza las doctrinas que reverencian conceptos y principios, en lugar de “conocer el cielo”, y contribuir en la práctica de los asuntos diarios<sup>38</sup>. De manera similar, Dewey intenta superar los intelectualismos que habían subordinado la experiencia al conocimiento. Según Dewey, la filosofía sólo se ocupa de los objetos del conocimiento, considerados como objetos secundarios o refinados, esto es, objetos reflexivos. El error radica en que no sólo restringe su estudio al análisis de dichos objetos, sino que considera que estos han sido construidos desde la experiencia primaria de los objetos reales. Esta aproximación, criticará Dewey, había conducido a la filosofía a despreciar y condenar la experiencia primaria.

En segundo lugar, Dasan expone una interpretación dinámica de la persona, la cual se presenta como un proceso continuado desde el nacimiento a su muerte. Esto es, va a rechazar la teoría neoconfuciana de Zhu Xi, que presentaba una visión del hombre estática, el cual actuaba según el conocimiento previo que había adquirido de las cosas, y muestra la visión de un hombre en un continuo proceso de aprendizaje activo. Por ello, dirá Dasan “estar absorto en el pensar sin aprender es dañino, tal y como lo es la devoción al aprender sin pensar ni reflexionar sobre el mismo proceso”<sup>39</sup>. Dewey comparte esta visión y propone una teoría creativa de la existencia humana a través del principio de continuidad.

La realidad es el proceso de crecimiento en si mismo, la infancia y adultez eran fases de una continuidad, en la cual sólo porque es una historia, el último no puede existir hasta las salidas primeras (“materialismo mecánico” en germen); y en el cual el último hace uso del resultado registrado y acumulado del primero –o, más estrictamente, es su utilización (“teleología espiritualista” en germen).<sup>40</sup>

En referencia a Dewey, Thayer ha afirmado que algunas características como la unificación, el crecimiento, el progreso o integración, en oposición a la discontinuidad que implica rupturas, pausas, interrupciones, dualismos o fragmentación<sup>41</sup>. El aspecto importante para ambos autores es la idea de crecimiento en nuestras vidas, el cual implica un proceso que no acaba. Esto no es un aspecto trivial si consideramos el contexto histórico que estos autores vivían, un momento de profundo cambio en sociedades coreanas y americanas.

Esto nos conduce a la tercera característica, la dimensión social. Para Dewey, “el medio social actúa a través de impulsos nativos, y los hábitos morales y de habla manifiesto en ellos mismos”<sup>42</sup>. De manera similar, para Dasan, no podemos hablar de la naturaleza humana innata o virtud, sino de la práctica de normas sociales como la piedad filial y el respeto fraternal<sup>43</sup>. Ambos rechazan la idea

38 M. Setton (1997), *op. cit.*, p.74.

39 Citado por Han Yeong-Un (2004), “Jeong Yak-yong: The Man and his Thought”, Korean National Commission for UNESCO (ed.), *op. cit.*, p.363.

40 J. Dewey (1925), *op.cit.*, p.210.

41 H. S. Thayer (1968), *op. cit.*, p.174.

42 J. Dewey (1922), *Human Nature and Conduct, in The Middle Works of John Dewey*, vol. 14, Carbondale: Southern Illinois University Press, p.15.

43 M Setton (1997), *op. cit.*, p.106.

de algunos principios, virtudes o atributos innatos en términos de sustancia y proponen el proceso de auto-cultivo a través de una aproximación dinámica que se centre en el camino experimental, el cual se inicia desde nuestra cultura y contexto. Y, como Joseph Grange ha señalado en relación al *dào* (道), el corazón de este camino es “la sensibilidad que toma en la comunidad como medida última por la cual juzgamos nuestras acciones”<sup>44</sup>.

El proceso de vida implica una serie de eventos en los cuales los organismos están en continua interacción con el medio. Y esta interacción y construcción es social. Las criaturas vivas tratan de restaurar la armonía con estas interacciones por la necesidad de equilibrio. Para esta aproximación pragmática, ambos autores intentan proponer un cultivo de la experiencia y práctica humana que los conduzca a alcanzar la armonía en el continuo proceso de la vida. Dasan y Dewey tienen éxito en superar los dualismos que acechan a la filosofía desde el siglo dieciocho y han continuado hasta el siglo veintiuno, pero también en restaurar la dimensión creativa de los seres humanos que parece haber sido olvidada por académicos interesados en el pensamiento confuciano y deweyano.

El establecer conexiones entre la noción de Dasan de auto-cultivo y el concepto deweyano de experiencia requiere cuidado y moderación. El diálogo es complejo y esta aproximación ha tratado de no defender exclusivamente los puntos en común. No obstante, aunque una investigación más extensa podría ofrecer un estudio más detallado que enfatizará aún más en las características distintivas, es importante tener presente que se pueden establecer ciertas convergencias o puntos de diálogo y estos no deberían ser omitidos pese a su diversidad. Debido a la vigencia y actualidad que ambos autores pueden aportar en nuestros días, no se puede obviar que ambos comparten una filosofía como modo de alcanzar una relación armónica entre los seres humanos y su medio.

## 6. Conclusión

Para concluir, podemos identificar un modo en el que el diálogo entre Dasan y Dewey podría ser enriquecido por ambos. A través de un análisis multicultural de estos filósofos podemos ofrecer nuevas perspectivas para la comprensión de la visión pragmática de ambos autores. Según Dewey y Dasan, vivimos en un mundo inmanente que no tiene un orden establecido, sino que necesita ser constantemente alcanzado mediante la creación de nuevos patrones o modelos de interacción. Los seres humanos están inmersos en un proceso continuado de hacer y requieren auto-cultivarse para construir y realizar lo que uno considera más apropiado en cada circunstancia<sup>45</sup>.

Asimismo, si aceptamos que existe una base para establecer un diálogo, la conversación entre ambos autores ofrecerá una nueva línea de investigación desde la que considerar la cotidianidad. Este breve ensayo ha intentado tratar con un aspecto clave de ambos pensadores el cual devuelve a la filosofía a su principal preocupación: la forma de vivir. Obviamente, este no cubre todo el territorio, y esa no fue nunca mi intención. Por el contrario, la intención que anima estas páginas no es otra más que establecer resonancias entre el pragmatismo de Dewey y Dasan debido a la importancia y actualidad que sus aproximaciones pueden suponer para el discurso filosófico contemporáneo. En este sentido, me gustaría acabar con las palabras de la *Gran Enseñanza* que se le suelen atribuir a Confucio:

---

44 J. Grange (2012), *John Dewey, Confucius and Global Philosophy*, Albany: SUNY, p.24.

45 R. Ames y D. Hall (1987), *op. cit.*, p.124.

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. Si el corazón está ausente, se mira y no se ve, se oye y no se escucha, se come sin apreciar el sabor de los alimentos. A esto es a lo que llamamos cultivarse a sí mismos por medio de la rectificación del corazón.<sup>46</sup>

---

46 “所謂修身在正其心者:身有所忿懣,則不得其正;有所恐懼,則不得其正;有所好樂,則不得其正;有所憂患,則不得其正。心不在焉,視而不見,聽而不聞,食而不知其味。此謂修身在正其心。” [La gran enseñanza, Los Cuatro Libros, trad. Joaquín Pérez Arroyo, Barcelona: RBA Editores, p.310].