



La influencia de Watsuji Tetsurō en el pensamiento de Yuasa Yasuo

El tema principal de este artículo es cuestionar cuál es el legado de Watsuji para Yuasa y para nosotros hoy, así como indagar en qué consiste la aportación de Yuasa. Consideraremos este tema desde tres perspectivas: el tema ético de la pregunta intercultural por el Sí-mismo y el tema metafísico (que Yuasa prefiere llamar meta-psíquico) acerca del camino a través de la interioridad hacia la trascendencia; el tema del mundo, espacio, *aidagara*, interrelación y corporalidad; el tema de la unidad corpóreo-espiritual como clave de la unidad entre praxis y teoría. En este artículo, expondré brevemente los puntos principales de la filosofía de Watsuji que Yuasa incorpora en su planteamiento filosófico: la filosofía comparada; la filosofía del cuerpo y la relación entre filosofía y espiritualidad o autocultivo.

PALABRAS CLAVE: filosofía intercultural—antropología de Watsuji—pregunta por el Sí-mismo—unidad corpóreo-espiritual

El tema principal de este artículo es cuestionar cuál es el legado de Watsuji para Yuasa y para nosotros hoy, así como indagar en qué consiste la aportación de Yuasa. Consideraremos este tema desde tres perspectivas: el tema ético de la pregunta intercultural por el Sí-mismo y el tema metafísico (que Yuasa prefiere llamar meta-psíquico) acerca del camino a través de la interioridad hacia la trascendencia; el tema del mundo, espacio, *aidagara*, interrelación y corporalidad; el tema de la unidad corpóreo-espiritual como clave de la unidad entre praxis y teoría. En este artículo, expondré brevemente los puntos principales de la filosofía de Watsuji que Yuasa incorpora en su planteamiento filosófico: la filosofía comparada; la filosofía del cuerpo y la relación entre filosofía y espiritualidad o autocultivo.

Yuasa Yasuo (1925–2005) pertenece a la generación siguiente a la de las grandes figuras de la filosofía moderna japonesa, como Nishida Kitarō (1870–1945) y Watsuji Tetsurō (1889–1960). Yuasa es el discípulo principal de Watsuji y recoge también la herencia de Nishida. Watsuji y Nishida buscaron las raíces de la filosofía japonesa en el marco del encuentro entre Occidente y Oriente dentro de la propia interioridad. Ambos influyeron muy decisivamente en el alumbramiento de las ideas filosóficas principales de Yuasa, especialmente su teoría sobre el cuerpo humano como realidad unificada de lo corpóreo y lo espiritual. En este artículo, voy a plantear brevemente los puntos principales de la filosofía de Watsuji incorporada en la filosofía de Yuasa, especialmente por lo que se refiere a la filosofía intercultural. Enfocaremos los siguientes tres puntos: la filosofía comparada; la filosofía del cuerpo y la relación entre filosofía y espiritualidad o autocultivo. Cada uno de estos enfoques requiere una consideración más profunda y crítica, pero mi objetivo aquí es sólo presentar una visión general del modo en que Yuasa incorporó el legado del pensamiento de Watsuji en su propia visión filosófica.

Yuasa, siguiendo la línea de Watsuji cuya antropología está centrada en la noción clave de *aidagara* 間柄, da mucha importancia a la inserción de la filosofía en la vida cotidiana (clima, historia, cultura y sociedad) de manera que forme parte constitutiva de la existencia humana. Para Yuasa, la filosofía originalmente es una sabiduría interdisciplinaria e integral que reflexiona sobre el ser humano y el mundo desde una perspectiva de los principios últimos que generan y orientan el pensar. Es decir, la filosofía tiene que estar íntimamente relacionada con nuestra propia vivencia de estar en el mundo y con el contexto circunstancial en el que se desarrolla nuestra vida. En este sentido, dice Yuasa, es necesario el renacimiento de una filosofía arraigada en la circunstancia espiritual de la vida humana en la actualidad para poder cuestionar las incógnitas y el sentido de la vida humana personal y convivencial. Podríamos aducir, como ejemplos de dicha metodología, teniendo en cuenta la situación espiritual presente, la destrucción del medio ambiente, el estado psíquico de la persona humana o los conflictos étnicos o religiosos.¹

Otro punto importante es el método de la filosofía comparada en la que caracteriza la filosofía de Yuasa. El método principal de Yuasa es la filosofía comparada, reflexionar en profundidad sobre la totalidad del pensamiento, tanto de Occidente como de Oriente. El pensamiento occidental se refiere aquí especialmente al racionalismo moderno occidental, mientras que por pensamiento oriental se entiende la filosofía moderna japonesa cuyo núcleo está basado especialmente en la tradición budista y confuciana, del mismo modo en que el pensamiento occidental arraigaría en la tradición cristiana. A pesar de que Yuasa habla de dos pensamientos, el de Occidente y el de Oriente, es evidente que no se puede distinguir fácilmente, con fórmula estereotipada, qué es pensamiento occidental y qué es pensamiento oriental.

Hay que tener en cuenta que Yuasa evita empezar comparando a nivel superficial pensamientos ya constituidos y prefiere remontarse a las raíces tradicionales de los respectivos pensamientos en su génesis y desarrollo. Por eso la filosofía comparada según Yuasa conlleva siempre un reflexionar en profundidad sobre la totalidad de cada pensamiento, tanto en su cuestionamiento de pensamientos diferentes como en la afirmación consciente de sus propias raíces tradicionales. Yuasa intenta esclarecer dichas

1. YUASA 1993, 224.

cuestiones yendo más allá de diferencias culturales o contextuales entre Occidente y Oriente, así como respecto a los condicionamientos del pensador por sus circunstancias temporales, regionales y biográficas, marco ineludible de sus enfoques. Así es como Yuasa trata principalmente la temática de la interioridad humana en la experiencia contemplativa, tanto en obras sobre historia del pensamiento occidental como en obras sobre historia del pensamiento oriental.

EN EL CAMPO DE LA FILOSOFÍA COMPARADA

El legado de Watsuji en el tema ético de la pregunta intercultural por el Sí mismo

Watsuji, utilizando el método comparativo, coteja y contrasta semejanzas y diferencias entre la diversidad de climas, ambientes y culturas.² En ese proceso de comparación, el pensador que entra en contacto con la alteridad de la otra cultura, toma conciencia así de la mismidad de su propia circunstancia cultural, como primer paso para trascenderla y hacer posible mutuamente la fecundación filosófica intercultural.

A lo largo de todas las obras de Yuasa, podemos encontrar las preguntas radicales sobre sí mismo, sobre el mundo y sobre el fundamento que los trasciende. Diríamos, con una expresión de la tradición filosófica occidental, que están presentes en él las preguntas metafísicas. El núcleo de este pensamiento es la teoría de la corporalidad (身体論) y la teoría sobre la importancia filosófica de las prácticas de autocultivo espiritual (修行論). Esta forma del pensamiento filosófico de Yuasa proviene de la filosofía moderna japonesa, especialmente la de Watsuji Tetsurō y Nishida Kitarō. Según Yuasa, tanto Nishida como Watsuji afrontaron la modernización occidental e intentaron captar el encuentro entre la tradición occidental y su propia cultura tradicional; pero no lo hicieron como quien analiza y compara desde fuera, histórica o sociológicamente, dos culturas diversas, sino como quien vive el encuentro o desencuentro entre ambas en forma de conflicto existencial vivido dentro de la propia interioridad.³ Ambos buscaron, a través

2. Sobre este tema véase WATSUJI 1935.

3. Sobre la característica de los filósofos modernos japoneses, Yuasa menciona: «Para nosotros, los orientales, la relación entre Occidente y Oriente es un encuentro en el interior de noso-

de este encuentro divergente, las raíces de la filosofía japonesa. El interés principal de Yuasa, concierne a su investigación de la filosofía japonesa, es cómo adoptar y heredar la forma de pensamiento de Nishida y Watsuji, quienes reflexionan sobre su propio pensamiento tradicional y la dimensión religiosa (incluyendo la universalidad) a través del encuentro con diferentes culturas y tradiciones. Esta pregunta intercultural por el Sí-mismo estuvo en la base de la teoría del cuerpo de Yuasa.

Ahora bien, reflexionemos sobre cómo ahonda Yuasa en la indagación sobre esta pregunta fundamental y cuáles son las coincidencias o diferencias de actitud filosófica entre él y Watsuji.

En la actitud de Yuasa de reflexionar sobre sí mismo como problema ético se halla la influencia de la filosofía de Watsuji⁴. Es decir, la actitud de preguntar sobre sí mismo a través de un enfoque fenomenológico de cuestionar cómo arraiga el pensamiento en la circunstancia ambiental de la propia cultura. Yuasa comenta sobre Watsuji calificándolo como «buscador del valor y del destino del yo».⁵ En sus primeras obras, dice Yuasa, se halla una actitud que da mucha importancia a la experiencia interna del yo. Es decir, una pregunta por sí mismo y sobre cómo deberíamos vivir. Sin embargo, en el sistema ético de sus últimos años, el problema del yo desapareció totalmente. Yuasa cuestiona el paradero de este yo oculto de Watsuji para poder comprender su ética. Según opinión de Yuasa, la pregunta hacia el yo de Watsuji desapareció desde que Watsuji empezó a buscar el modo de salir de sí mismo negando el yo reducido a la racionalidad.

Sin embargo, dice Yuasa, la estructura del sujeto de Watsuji consiste

tros mismos, más que un encuentro entre lo interior y lo exterior» (YUASA 1970, 140).

4. Para Yuasa, la ética (倫理) señala la pregunta por sí mismo, sobre cómo debería vivir su propia vida. Es decir, la cuestión ética está profundamente relacionada con la filosofía existencial. Yuasa empezó a interesarse por la filosofía al recibir clases de Watsuji sobre ética, como comenta al reflexionar sobre sus clases tras la derrota de Japón en la Segunda Guerra Mundial: «Cuando escuchaba la explicación de Watsuji sobre Kant y Dilthey en su curso de ética, sentía por primera vez que mis ojos estaban abiertos a la filosofía» (YUASA 1981, 189). Según Yuasa, en el pensamiento de Watsuji se encuentra la cuestión sobre sí mismo. En el concepto de *aidagara* de Watsuji es donde arraiga el Sí-mismo y el fundamento de su ética.

5. Yuasa comenta así sobre Watsuji: «En el fondo de la formación del pensamiento de Watsuji está oculto un enigma. En la época de adolescencia, Watsuji investigó y presentó rigurosamente el pensamiento existencial. Además era un buscador apasionado ‘valor y del destino del yo’ [como un Sí-mismo]» (YUASA 1970, 234–55).

meramente en negar el yo racional y no ha tocado el problema de las emociones o de superar los deseos del yo. Es decir, la visión del sujeto de Watsuji «ha llegado a la puerta del camino de sumergirse hacia atrás, pero se negó a entrar dentro de este camino».⁶ Esta actitud de Watsuji de negar el yo racional, según el análisis de Yuasa, está reflejada en su ética. Para Watsuji, «la relación entre los seres humanos (*aidagara*) es, para el ser humano, más fundamental que el sujeto personal; es decir, *aidagara* o la interrelación es nuestra existencia originaria». Pero esta idea de Watsuji «se desarrolla siempre dentro de la dimensión cotidiana»,⁷ es decir, en el nivel del ser humano cotidiano y consciente, por contraste con la filosofía de Nishida que busca la causa latente de la existencia del yo dentro de la interioridad humana. Watsuji mostró personalmente su falta de interés hacia la religión.⁸

Hay en Yuasa una actitud de reflexionar sobre sí mismo y sobre el pensamiento transmitido por la propia tradición cultural. Esta reflexión se lleva a cabo mediante un enfoque fenomenológico, en el que se nota el influjo de Watsuji, porque plantea la reflexión sobre la propia historia y cultura a partir de la reflexión sobre la diferencia geográfica y climático-ambiental, que es como planteaba Watsuji la pregunta por la identidad. También Yuasa pone en el punto de partida de la ética la pregunta antropológica por Sí mismo. Pero hay un punto de diferencia en el enfoque ético de ambos pensadores. Watsuji, en su investigación antropológica, da importancia a la comprensión hermenéutica de la realidad cotidiana, individual y social; en el contexto concreto, espacial y temporal, de la tradición histórica y la cultura. Pero se detiene ahí, en la horizontalidad de esa indagación; se abre a la socialidad, a través de la interrelación (*aidagara*), pero no va más allá, ni trata de ahon-

6. YUASA 1970, 242–3.

7. YUASA 1970, 251, 252.

8. Lo que pretende Nishida es investigar la esencia invisible de la existencia del yo, mientras Watsuji desarrolla sus ideas dentro de la dimensión antropológica (YUASA 1970, 252–3). Sobre este punto comenta Yuasa que:

El hecho de que a Watsuji no le interesó la religión, al final, coincide con su problema fundamental que le llevó a eliminar toda la conciencia del yo. Efectivamente, la esencia de la religión no puede reducirse a lo meramente cultural, conecta con la cuestión sobre la causa absoluta de la existencia del sujeto, ya que la esencia de la religión conecta con la pregunta hacia el fundamento absoluto de la existencia del yo. (1970, 255)

Por otro lado, hay otras investigaciones que consideran la relación de la idea de Watsuji con la religiosidad y la fe como, por ejemplo, INUZUKA 2018.

dar a través de la interioridad hacia la dimensión última, radical. Contrasta esto con Yuasa que trata de penetrar en la dimensión de ultimidad y profundidad del sujeto humano. Yuasa, a través de la pregunta ética práctica sobre cómo vivir la propia vida, se encamina hacia la pregunta religiosa por el fundamento último de la existencia humana. Para Yuasa la ética está en una relación de inseparabilidad con la cuestión religiosa, que trasciende la mera cotidianidad. ¿Cómo será entonces posible acercarse al fundamento último de la existencia humana que trasciende la cotidianidad? Sobre esto, Yuasa afirma: «Hay que seguir preguntando por el sí mismo existencialmente hacia ese fundamento oculto».⁹ Solamente así se puede avanzar hacia la interioridad y por ella hacia la trascendencia.

Aportación de Yuasa

Como hemos visto antes, la consideración de Watsuji sobre la estructura del sujeto está limitada dentro del nivel del ser humano cotidiano y consciente, mientras que Yuasa intentó superar esta dimensión cotidiana e ir más allá. Es decir, Yuasa intentó llegar a la dimensión religiosa, el fundamento absoluto de la existencia humana a través de la cuestión práctica de cómo vivir nuestra vida. Es decir, para Yuasa la ética es inseparable de la cuestión metafísica que va más allá de la cotidianidad. La aportación de Yuasa a partir de la pregunta ética por sí mismo de Watsuji es la revisión de las raíces tradicionales de la mismidad y de la alteridad: en vez de comparar los frutos, prefiere remontarse a las raíces de cada árbol para encontrar el terreno común en el subsuelo.¹⁰ Profundizando en lo particular se llega a lo universal. En vez de trascender negando el yo y ascendiendo a lo alto, se trasciende descendiendo, es decir, profundizando en lo propio, en lo particular y tradicional, para encontrar en el fondo lo universal.

9. YUASA 1970, 25. Dice así Yuasa: «El fundamento último de la existencia humana como absoluto (絶対) o vacuidad (空) no se puede captar desde fuera mediante la hermenéutica sino que hay que seguir preguntando por el Sí mismo existencialmente hacia este fundamento oculto» (かくれた根拠にむけてみずから実存的に問うてゆくこと).

10. Sobre este método de comparar teniendo en cuenta el ejemplo de las raíces del árbol, remito a la obra de Thomas KASULIS 2002.

EN EL CAMPO DE LA FILOSOFÍA DEL CUERPO

La herencia de Watsuji en el tema de «mundo, espacio, aidagara, interrelación».

El segundo punto importante para poder considerar la herencia de Watsuji para Yuasa y para nosotros es el tema del mundo, el espacio y *aidagara*, la interrelación. Según Yuasa el concepto de *aidagara* es palabra clave en la ética de Watsuji.

Watsuji analiza en su obra *La ética como Antropología*, la palabra *ningen*. Se usa en japonés con ambigüedad. Sirve para decir lo que se dice en lenguas europeas con palabras como *anthropos*, *homo*, *man*, *Mensch*. También se usa con sentidos semejantes la palabra *hito* para referirse al individuo de la especie humana. El término *aida* o también leído *ma*: intervalo, espacio intermedio, relación, entre) se junta al de *hito* y tenemos la palabra *ningen*. Al juntar así el «individuo» y el «entre» se obtiene la palabra *ningen* (con pronunciación castellana, *ninguén*), que sería, al pie de la letra, «individuo humano entre o en medio de...»; es decir, se hace humano el individuo entre los humanos, no aislado y solo. Según Watsuji, «la particular amplitud de *hito* (que, también se lee y pronuncia *nin*) no se altera al añadirse *gen* para formar la palabra *ningen*: ser humano. *Ningen* no significa solamente «entre los humanos» o «en medio de los humanos», sino existir entre los humanos en cuanto que cada ser humano es un «yo», es «otra persona» como yo, y es también lo que llamamos «la gente». No es solo la relación «tú-yo» sino la relación «nosotros-ellos». Por otra parte, resulta claro el hecho de que cada ser humano, como «yo» u «otra persona», se fundamenta siempre en la interrelación humana. Al definirse una relación humana, surge tanto el «yo» como la «otra persona». Es decir, el que el ser humano sea «yo» u «otra persona» no es más que una restricción del sentido de *ningen*. Aquí encuentra también su fundamento la constitución del ser humano en cuanto tal por el lenguaje. Con estos análisis pretendía Watsuji explorar el peso histórico de la palabra *ningen*.¹¹

Teniendo en cuenta este pensamiento, ha desarrollado Watsuji la inseparabilidad de cuerpo y mente, persona y ambiente o entorno natural. La convivencia con lo otro y la naturaleza es una base muy importante para la

11. WATSUJI 1934, 13–21.

reflexión sobre el ser humano en el marco de la antropología filosófica en Oriente.¹² Por ello, Watsuji reflexiona en su obra *Fūdo (Antropología del paisaje)*, sobre la ambientalidad —clima y paisaje— como algo que forma parte de la estructura de la existencia humana. Dice así en el primer capítulo de dicha obra: «La vivencia del paisaje forma parte de nuestra vida cotidiana».¹³

Existir en *aidagara* es existir en la vida cotidiana, en el paisaje, en la naturaleza viviente. Se puede decir, desde la perspectiva espiritual, que existir en *aidagara* es el punto de partida y llegada de lo humano.

Por tanto, según Watsuji, el comienzo de un gran error en la modernidad ha sido captar el problema de la ética meramente a nivel de la conciencia de un individuo. Desde el punto de vista de la corporeidad humana, el ser humano nace por la relación de los padres y existe en su propio cuerpo. Desde el momento del nacimiento, el ser humano está inserto en la relación interpersonal. Este hecho es precedente a la lógica.¹⁴

La inseparabilidad entre la mente y el cuerpo y la naturaleza, según Watsuji, es la visión de la vida propia de la antigüedad japonesa. Además, la palabra *aidagara*, que indica para Watsuji el sentido de la vinculación subjetiva de la «vida-en el espacio-con los demás», debería captarse, como comenta Yuasa, en términos de una vinculación auténticamente corporal. Esta vinculación no es meramente una relación psicológica ni una relación física, ni la mera unión entre ellas.

El mérito de Watsuji frente a la filosofía contemporánea, según opinión de Yuasa, es que ha fijado la cuestión de la relación entre el cuerpo y el espa-

12. Yuasa considera que la diferencia sobre la visión de la naturaleza entre Occidente y Oriente influye en el desarrollo del pensamiento antropológico de ambas culturas: En la tradición judeo-cristiana en Occidente, donde se considera el ser humano como «*Imago Dei*», imagen de Dios, la naturaleza es vista como criatura que está por debajo de él y sometida a su dominio. Por tanto, la naturaleza puede ser un objeto a captar. Por el contrario, en Oriente, se da mucha importancia a la armonía de la vida humana con la naturaleza. Es decir, se considera que los seres humanos originalmente forman parte de la naturaleza. (YUASA 1990, 153–9).

13. WATSUJI 1935, 7 (2006, 24). Watsuji habla sobre la convivencia del ser humano con la naturaleza desde su experiencia. Dice así en el prólogo: «la relevancia que adquirió esta dimensión se debió quizá a que, al dedicarme a analizar pormenorizadamente la temporalidad, bullían en mi interior las impresiones de diversos climas y paisajes, recogidas a lo largo de mi viaje de Japón a Europa y en mis viajes por el continente» (WATSUJI 2006, 18).

14. YUASA 1999, 776–7.

cio y ha subrayado la interrelación entre los humanos en la mediación de la corporalidad: la relación humana está originalmente arraigada en la vinculación corporal.

Aportación de Yuasa

La herencia de la filosofía de «aidagara» de Watsuji¹⁵

Yuasa capta el concepto de *aidagara* desde un enfoque de gramática de primera-segunda-tercera persona, para poder comparar con la visión del hombre en la modernidad occidental.¹⁶ Normalmente al observar al ser humano nosotros distinguimos tres posiciones: primera persona, segunda persona y tercera persona. Cuando observamos al hombre desde la tercera persona, dice Yuasa, captamos al hombre como un cuerpo observable y medible de un modo cuantificable. Por ejemplo, para expresar la población de Japón o España o números de víctimas de desastres naturales o accidentes, captamos al ser humano con parámetros numerables, cuantificables, que son aplicables a un objeto físico para determinar su corporeidad. En este caso las dimensiones personal y psíquica están olvidadas. La actitud de la tecnología científica observa al hombre desde la perspectiva de la tercera persona y esta manera de observar al hombre es necesaria para su desarrollo. Por otro lado, cuando hablamos de la primera persona, se capta el hombre desde el punto de vista de un yo o sujeto. En este caso, captamos la existencia del sí mismo como existencia personal irrepitable basándonos en la mente. Esta manera de captar al hombre, podemos encontrarla en la actitud de la conciencia del yo en la filosofía moderna a partir de Descartes. Y aquí acentúa Yuasa que es importante aclarar el contenido psicológico de la mente.¹⁷ Cuando Des-

15. Sobre la filosofía de Watsuji he tomado el texto de YUASA 2000.

16. Considero muy importante esta parte sobre todo porque aquí podemos encontrar el desarrollo de la teoría del otro (他者論) de Yuasa basándose en la herencia de la filosofía de Watsuji. Yuasa da mucha importancia a la segunda persona, la relación interpersonal, relacionándola con la corporalidad.

17. Psicología para Yuasa es «psicología profunda» que busca la parte inconsciente del ser humano. Según Yuasa la psicología está vinculada con la historia del pensamiento y de la religión. En este punto, Yuasa recibió una gran influencia del psiquiatra suizo Carl G. Jung que analiza la diferencia de la forma del pensamiento ontológico y epistemológico entre Oriente y Occidente desde la perspectiva psicológica. De esta manera de captar historia de la filosofía comparativa surgió la idea de la metapsíquica, sobre la que insiste Yuasa, precisando que se desarrolla especialmente en la tradición oriental y además es una clave para encontrar unos puntos comunes al

cartes dice «yo existo porque yo pienso», se considera que esta conciencia y yo del «pensar» está basada en la función del pensamiento intelectual. A partir de aquí surgió la visión racional del hombre que tiene como condición esencial la racionalidad. Sin embargo, en esta visión racional el cuerpo del hombre está totalmente olvidado. La subjetividad según la filosofía moderna es un sujeto centrado en el *logos* es decir, la conciencia humana que ignora la corporalidad.¹⁸

Sin embargo, dice Yuasa, todas las cosas de este mundo existen concretamente en el mundo de la extensión espacial. Aquí aparece un concepto de objetividad como objeto de la cognición. Basándose en esa relación conflictiva entre sujeto y objeto, surgió el dualismo que separa claramente la materia y la mente, con las consiguientes dicotomías que afectan a las diversas metodologías académicas. Este hecho provocó la tendencia a separar la filosofía y las ciencias al observar al hombre. Es decir, surgieron problemas éticos especialmente al introducir el método dicotómico en el campo de la tecnología médica en la segunda mitad del siglo XX.¹⁹

Por el contrario, subraya Yuasa, la base de la segunda persona es la relación interpersonal, es decir, una relación entre personas que se conocen.²⁰ Aquí hay una interconexión de la mente y se conocen mutuamente como existencia corporal. Por ejemplo, podemos tener en cuenta distintos tipos de comunidades como la relación familiar, la relación entre amigos, de colegas de trabajo, de la gente local, es decir, desde la relación como miembro de la organización cultural o académica hasta la relación pública que se estabiliza por ley. La palabra *aidagara* señala originalmente esta relación interpersonal de la segunda persona. En este caso, podemos captar el ser humano como unidad de cuerpo-mente. El ser humano experimenta inmediatamente la

nivel del psiquismo humano más allá de las diferencias tradicionales de Occidente y Oriente. Sobre la relación de la filosofía comparada con la psicología profunda, véase YUASA 1979.

18. Sobre el problema de la conciencia del yo y racionalismo en la filosofía moderna, véase YUASA 1970, especialmente el capítulo III.3

19. Sobre el problema del dualismo y de la dicotomía en diversas metodologías académicas, véase YUASA 1983.

20. Yuasa dice 「顔見知りの関係」 (la relación de cara-cara) sobre la relación entre personas que se conocen. Además, esta relación es precisamente lo que llama Watsuji como *aidagara*, la relación interpersonal. La idea de Yuasa sobre la segunda persona como relación interpersonal, se puede comparar con la filosofía del Otro de Pedro LAÍN ENTRALGO (1991).

unidad del sujeto y del objeto mediante su propio cuerpo. Pero este tipo de relación no está creada por la lógica intelectual, sino que está fundada en la relación psicológica de los miembros que están sometidos a la comunidad. Las leyes y contratos son un mecanismo para mantener y asegurar la estabilidad de la relación comunitaria. La relación psicológica, que está oculta en la forma lógica, está vinculada con sentimientos y deseos de la corporalidad. Así concluye Yuasa que el *aidagara* es la relación que surge basándose en la comunidad psicológica.

Ahora bien, ¿por qué Yuasa consideró este concepto de *aidagara* como una idea principal e importante de Watsuji? Yuasa tiene en cuenta dos grupos de problemas como tarea de investigación para el futuro: los problemas relacionados con la bioética en el campo de la medicina y los problemas relacionados con la psicología clínica. En primer lugar, en el campo clínico, la relación entre médico y enfermo era originalmente una relación interpersonal de la segunda persona; sin embargo, en la situación real de hoy, hay una tendencia a tratar al enfermo como tercera persona, es decir, se le considera meramente como «un objeto enfermo». Aquí hay una doble dimensión de la realidad clínica, que es una condición de destino inevitable: una es la del médico; trata el cuerpo del enfermo como objeto de la observación científica (como tercera persona); pero, al mismo tiempo, también es cierto que el médico trata al enfermo como segunda persona, con la que mantiene una relación de *aidagara*. Podemos encontrar en el fondo de estos problemas datos históricos que muestran como la teoría y tecnología de la medicina contemporánea, especialmente a partir de la mitad del siglo XX, se desarrollaron desde la perspectiva dicotómica. Sin embargo, el ser humano vive en la inseparabilidad entre cuerpo y mente. Este es un hecho que nadie podrá negar, incluidos los médicos. Para poder reflexionar sobre la esencia del ser humano desde el punto de vista filosófico, dice Yuasa, tenemos que partir de este sentido común de unidad corpóreo espiritual. En segundo lugar, hay que considerar los problemas sociales relacionados con el campo de la psicología clínica. Por ejemplo, en los países avanzados, se producen casos de violencia irracional y sin sentido como la violencia doméstica y problemas como 引きこもり (encerramiento en sí mismo) que padecen personas que rechazan la relación social y familiar. Yuasa analiza que en el fondo de estos problemas hay una pérdida de la vinculación psicológica o capacidad de conectar con la interrelación de *aidagara* y surge una situación psicológica de *bellum*

omnium contra omnes, como dice Hobbes. A partir de esta psicología surge la condición de la pérdida de identidad que solo puede confirmar su propia existencia por reacción apresurada hacia el estímulo sensitivo corriente. La identidad señala la confirmación del propio sí mismo, pero se puede observar que en los jóvenes de ahora hay una condición psicológica que se puede definir como pérdida del sentido de su propia vida. Aquí, dice Yuasa, hay que reflexionar sobre el sentido de la tercera persona y primera persona que surge de la relación interpersonal de *aidagara*: la posición de tercera persona conectaría con la consideración crítica hacia el método de la ciencia, conectaría más propiamente con la tercera persona. En cambio, la primera persona conectaría con problemas de la formación personal, es decir, la cuestión sobre cómo tiene que vivir su propia vida. Ante este problema sobre formación personal es importante recuperar el auténtico sentido del cultivo de las virtudes personales desde la perspectiva de la psicología y del cuerpo, que se han perdido en la ética moderna por generalizar sobre las virtudes de manera abstracta. La clave de esa recuperación es la relación interpersonal de *aidagara*.

De aidagara a la filosofía del cuerpo

Yuasa interpreta y desarrolla la idea de *aidagara* de Watsuji al sugerir que el ser humano que existe en el espacio, en la relación, en la naturaleza, es el propio cuerpo que dice «yo estoy aquí». No es solamente un cuerpo físico que está aquí, sino un cuerpo-sujeto que dice «yo estoy aquí». Es decir, el cuerpo no es la posesión del yo, sino que es un cuerpo que dice yo, el cuerpo temporal y espacial, el cuerpo vivo o el cuerpo animado, cuerpo consciente y conciencia encarnada. Igualmente, el esquema corporal no es una idea que yo tenga de mi cuerpo, ni es un cuerpo pensado, sino un cuerpo viviente (o vivido). El ser humano es, como dice el filósofo español Pedro Laín Entralgo, un cuerpo que tiene capacidad de decir de sí mismo «yo».²¹ En este sentido, la corporalidad es el camino para la pregunta hacia lo trascendente, partiendo de un cuerpo que es «cuerpo-espíritu». El cuerpo en japonés se escribe 身体 (*shintai*) indicando el ser propio (身) cuerpo (体). Por ello, aquí preferimos designarla como la unidad corpóreo-espiritual, más que decir solamente el cuerpo o la corporalidad. Es decir, estamos tratando sobre un

21. LAÍN 1991, 243.

cuerpo que conlleva inseparablemente las dimensiones física, psíquica y espiritual.²²

EN EL CAMPO DE LA RELACIÓN ENTRE FILOSOFÍA Y ESPIRITUALIDAD O AUTOCULTIVO

La herencia de Watsuji en el tema de la teoría y la praxis, o de la filosofía y la espiritualidad.

Para poder hablar de la relación entre filosofía y espiritualidad, hay que ver la característica que Yuasa considera propia de Asia oriental de la unidad entre la sabiduría teórica y la práctica. Según Yuasa, «la sabiduría del cuerpo» es clave para poder pensar la relación entre la sabiduría de la teoría y la de la praxis.²³

Aquí me quisiera fijar especialmente en la que Yuasa llama «sabiduría del cuerpo» (*shintai no chi*), considerándola desde el punto de vista de la relación entre el saber teórico y la sabiduría práctica²⁴. El problema de la sabiduría del cuerpo ocupa para Yuasa un lugar preferente y juega un papel indispensable para aclarar las tensiones entre teoría y praxis. Pero hay que tener en cuenta la delimitación de sentido con la que él precisa estos dos términos. El saber teórico está representado por la ontología y metafísica occidentales, mientras que la sabiduría práctica sigue el ejemplo de la «ética como filosofía de lo humano», propuesta por Watsuji como método de pensamiento sobre la acción humanamente justa y correcta.

En la tradición occidental, basándose en la cultura griega y romana, hay una tendencia a acentuar la teoría como algo que se presupone y precede a la praxis. Por eso, a la hora de aplicar criterios teóricos al campo de la práctica, se tropieza inevitablemente con la dificultad de articular bien la unidad entre la praxis y la teoría. Esta forma de pensar provocó una separación entre

22. KUWANO 2012, 199.

23. Sobre la sabiduría del cuerpo y la relación entre la praxis y la teoría he tomado el texto de YUASA sobre la recuperación de la filosofía (1993: 216–33).

24. Sobre la sabiduría del cuerpo desde el punto de vista de la unidad entre el saber teórico y la sabiduría práctica, véase el capítulo primero del KUROKI et al. 2015). La sabiduría del cuerpo indica sabiduría de la experiencia práctica, es decir experimentar a través del propio cuerpo (身をもって体験すること).

la sabiduría de la teoría y la de la praxis, especialmente a partir de la modernidad occidental.²⁵

En cambio, en las tradiciones budistas y confucianas, en la que arraigan las filosofías de Watsuji o Nishida, se puede encontrar más fácilmente el camino hacia la unidad entre la praxis y la teoría. Yuasa se planteó cuestionar nuevamente el sentido y el puesto de la ética, ya que lo consideraba clave para poder reconsiderar la relación de ambas. En efecto, la clave para poder pensar esta unidad entre praxis y teoría es el cuerpo personal, es decir, la transformación de cuerpo-mente a través de la práctica del autocultivo corpóreo-espiritual (修行 *shugyō*). Siguiendo la línea de la filosofía moderna japonesa, subraya Yuasa que hay una inseparabilidad entre la teoría (cognición) y la praxis, entre el conocer y el actuar, como se veía también en la manera de concebir la relación entre receptividad y creatividad en el análisis de la acción libre humana, para lo cual Nishida acuñó la noción de «intuición agente» (行為の直観)²⁶. Cuando habla del budismo primitivo como filosofía práctica, incluye el sentido de la filosofía teórica (KUWANO 2012: 93). Pero se trata de una reflexión teórica que no precede a la práctica, sino, por el contrario, presupone la práctica de experiencias de sentido como las que se dan en la meditación, por ejemplo, en el yoga o el zen. Tanto Nishida como Yuasa distinguen dos modos de filosofar teóricamente sobre el tema de la religiosidad o espiritualidad: la reflexión teórica antes de tener experiencias de practicar la espiritualidad; la reflexión teórica que presupone esas prácticas y reflexiona teóricamente sobre ellas. La reflexión sobre la transformación de cuerpo y mente, que resulta de la práctica de *shugyō*, nos descubre el significado del cuerpo personal.²⁷

Aportación de Yuasa

La idea de Yuasa sobre la relación entre la filosofía y la espiritualidad es más parecida a la de Nishida. Además de continuar con la tradición oriental de

25. KUWANO 2015, 83-4.

26. Sobre la «intuición agente» Niishida dice lo siguiente:

La intuición agente consiste en observar las cosas a través de la actuación de la realidad. Ese actuar de la realidad constituye el ver. En este caso no es que desaparezca el yo o simplemente se cosifique, sino más bien que el yo se transforma en el yo auténtico (真の自己), que es creativo a partir de su receptividad para la actuación de la realidad. (NISHIDA 1937: 343)

27. KUWANO 2015, 82.

ver la unidad cuerpo-espíritu como un logro del autocultivo. Yuasa precisa que se trata de un camino de retorno a la unidad originaria. Con otras palabras, el camino de retorno a la unidad originaria es expresión de la transformación de cuerpo-mente a través de la práctica de *shugyō*. Es decir, es un intento de la transformación de cuerpo-mente para poder llegar a la óptima condición para la persona que practica el autocultivo.

La praxis se refiere aquí al concepto oriental de *shugyō*. ¿Qué es *shugyō*? ¿Cuál es su finalidad? La noción de *shugyō* implica varios sentidos que se desarrollaron en el contexto filosófico oriental; por tanto, no significa exactamente lo mismo que la práctica a la que se hace referencia en la filosofía occidental.

Dentro del concepto de *shugyō*, Yuasa distingue entre el ámbito de las prácticas preceptivas o normativas: *sīla* (戒), en japonés, *kai*: preceptos o mandamientos del campo ético y el ámbito de las prácticas contemplativas: *samādhi* (定) en japonés, *jō*: concentración receptiva, contemplativa. Recordamos que el concepto de *sīla* (戒) indica «los preceptos de la vida cotidiana que se impone uno a sí mismo», o dicho más claramente, «imponerse a sí mismo la normativa ética de la vida cotidiana, mientras el *samādhi* significa la actividad contemplativa que «se orienta hacia la propia interioridad de sí mismo sumergiéndose en su propio fondo».²⁸ En el pensamiento de Yuasa, los preceptos *sīla* se llaman praxis exterior (外交的実践), mientras la contemplación es llamada la praxis interior. La praxis interior (内向的実践) es la actividad que se orienta hacia la propia interioridad del ser humano, cuyo significado equivale a la vida contemplativa en el término occidental.²⁹

La idea de *shugyō* es, según Yuasa, una de las características propias de los fundamentos filosóficos en Asia oriental³⁰. La verdadera sabiduría se puede alcanzar en el cuerpo-mente. Como afirma Yuasa: «*shugyō* es la praxis para poder alcanzar la sabiduría mediante la dedicación con todo el cuerpo-mente». Es decir, la sabiduría no se alcanza con la reflexión teórica, sino que se realiza a través de la experiencia del propio cuerpo (体得).³¹ El juicio consciente no puede captar la autenticidad de la interioridad humana. Esto

28. YUASA 1990, 204.

29. KUWANO 2012, 235.

30. YUASA 1970, 143.

31. YUASA 1990, 145, 143.

es lo que expresa Dōgen como *shinjin-datsuraku* 身心脱落),³² cuestionar el auténtico sentido del alma o de la interioridad humana precediendo la auto-percepción de la corporalidad.³³

Yuasa subraya de este modo la inseparabilidad del cuerpo y de la mente en la perspectiva de la tradición de *shugyō*. Precisamente ahí surge la característica propia de la tradición oriental especialmente de la tradición chino-japonesa. El método del *shugyō* es, como define Yuasa, «el entrenamiento práctico para alcanzar a elevar y a desarrollar la mente o la virtud de uno mismo» (YUASA 1990, 200). Pero, al mismo tiempo, Yuasa subraya la unidad originaría entre el cuerpo y el método del *shugyō* y la coloca como característica propia de la tradición oriental. Es decir, Yuasa considera el *shugyō* en la base de la unidad corpóreo espiritual.³⁴ Como dice Yuasa:

La palabra *shugyō* implica depurar la mente humana o elevar la personalidad. Por tanto, considero que en el pensamiento del *shugyō*, se capta la corporalidad dentro de la inseparabilidad entre el cuerpo y la mente.³⁵

HERENCIA Y TAREA PARA EL FUTURO

Hemos visto las ideas filosóficas principales que Yuasa heredó de su maestro Watsuji y su aportación para nosotros, en la actualidad, desde tres perspectivas: en el campo de la filosofía comparada; en el campo de la filosofía del cuerpo; en el campo de la relación entre filosofía y espiritualidad o autocultivo.

En primer lugar, hemos considerado el método comparativo de Watsuji

32. 身心脱落: diluirse las fronteras entre cuerpo y mente y entre los diversos cinco sentidos. Esto indica, según Dōgen, el camino hacia la sabiduría búdica de la iluminación. Es decir, diluirse los lindes de cuerpo y mente es superar la manera dualista de distinguir entre el cuerpo y la mente, y entre el sujeto y el objeto en la conciencia cotidiana y recuperar la interrelación originaria de cuerpo-mente. Yuasa descubre además la clave de su respuesta en la idea de Dōgen: en primer lugar, para evitar la actitud del pensamiento cotidiano, hay que fijarse en el propio cuerpo y mente del yo. Negando la comprensión cotidiana de que la mente domina el cuerpo, hay que seguir la actitud de que en realidad el cuerpo domina a la mente. El «sentarse a contemplar» o «postura del loto» indica precisamente descubrir el auténtico estado del cuerpo-mente (YUASA 1990, 242-3).

33. KUWANO 2012, 236.

34. KUWANO 2012, 238.

35. YUASA 1986, 399

mediante la toma de conciencia y trascendencia de la mismidad del propio clima y cultura al entrar en contacto con la alteridad del clima y cultura diferentes. La aportación de Yuasa fue cuestión ética o antropológica como pregunta por sí mismo, para llegar a las raíces del ser humano, en una tradición universal más allá de las tradiciones culturales diferentes. Pero a esa universalidad se llega ahondando en la particularidad de la propia cultura, en la que nos sumergimos adentrándonos en la propia interioridad. Según Yuasa, la filosofía es como una búsqueda de la eternidad, pero al mismo tiempo, como una actividad que siempre se realiza dentro de las circunstancias de cada contexto histórico.³⁶

En segundo lugar, hemos visto la herencia de Watsuji por lo que se refiere a concretar el ser-en-el mundo y en el tiempo heideggeriano en el ser-en-el-espacio, ser-en-relación y el ser-en-el-clima y la cultura. La aportación de Yuasa fue ampliar y profundizar el tema de la corporalidad, especialmente ahondando en la interioridad del propio ser, que es un ser-en-el-mundo y el ser-con-los-otros-*aidagara*. Pero Yuasa insiste en añadir que el ser con los demás siempre es «en, con y a través del cuerpo».³⁷

En tercer lugar, hemos visto que, aunque es parte del legado de Watsuji dar importancia a lo existencial y a la práctica, en la contribución de Yuasa pesa más la interioridad que la exterioridad, destaca más lo místico o lo espiritual que lo cultural. Yuasa es, en este punto, más parecido a Nishida; además, recoge la tradición oriental de ver la unidad cuerpo-espíritu como un logro del autocultivo, que es un camino de retorno a la unidad originaria.

Yuasa fue, según la referencia de su discípulo Watanabe Manabu, casi el único discípulo de Watsuji que recogió plenamente en su aprendizaje la herencia del maestro.³⁸ El interés de Yuasa por la ética y la influencia de Watsuji se puede observar en todas sus obras.

En el núcleo de la filosofía de Yuasa, se puede encontrar una pregunta hacia la interioridad de sí mismo: ¿cómo voy a vivir mi propia vida y cuál es mi misión como filósofo para la sociedad de hoy y para el mundo contemporáneo? Filosofar significó para Yuasa, la práctica del *shugyō* a lo largo de toda su vida.

36. YUASA 1970, 139.

37. YUASA 1990, 159–62.

38. WATANABE 2006, 58.

* Este artículo se basa en parte de la investigación que llevé a cabo en mi tesis doctoral *El 気 (=ki) en la filosofía de Yuasa: La unidad corpóreo-espiritual como clave antropológica de la apertura personal a la transcendencia* presentada y defendida en el Centro Facultad de Filosofía y en el Departamento de Filosofía Teorética y de Historia de la Filosofía y de la Ciencia en la Universidad Ramon Llull (Barcelona, 2012).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abreviaturas

- WZ 『和辻哲郎全集』 [*Obras completas de Watsuji Tetsurō*], Tokyo, Iwanami Shoten, 20 vols., 1961–1963.
 YZ 『湯浅泰雄全集』 [*Obras completas de Yuasa Yasuo*], Tokyo, Hakua Shobō, 17 vols., 2002–2012.

Fuentes primarias

NISHIDA Kitarō 西田幾多郎

- 1937 『哲学論文集 2』, en 『西田幾多郎全集』 [*Obras completas de Nishida Kitarō*], Tokyo, Iwanami Shoten, 1965, 8: 296–589.

WATSUJI Tetsurō 和辻哲郎

- 1934 『人間の学としての倫理学』 [*La ética como antropología*, 1ª edición], en WZ 9: 1–192.
 1935 『風土: 人間学的考察』 primera edición), en WZ 8: 1–256. ,
 2006 *Antropología del paisaje: Climas, culturas y religiones*, trad. Juan Masiá Clavel. Salamanca, Sígueme.

YUASA Yasuo

- 1970 『近代日本の哲学と実存思想』 [*La filosofía moderna de Japón y el pensamiento existencial*], YZ 5: 136–489.
 1979 「比較思想研究の方法としての深層心理学」 [La psicología profunda como método de la investigación sobre la filosofía comparada:], YZ 5: 51–102.
 1981 『和辻哲郎: 近代日本哲学の運命』 [*Watsuji Tetsurō: Destino de la filosofía japonesa*], YZ 13: 188–35
 1983 「東洋の身体論をめぐる諸問題」) [Problemas acerca de la teoría del ser cuerpo en Oriente], YZ 14: 78–119.
 1986 『気・修行・身体』 [*La historia de ideas en Japón*, 6], YZ 14: 398–610.
 1990 『身体論: 東洋的心身論と現代』 [*La teoría del cuerpo en Oriente y la actualidad*], YZ 14: 136–395.
 1993 『宗教と科学の間: 共時性・超心理学・気の科学』 [*Entre la religión y la ciencia: Sincronicidad, parapsicología, filosofía del «ki»*], YZ 17: 214–350.
 1999 「身体論の展開」 [*El despliegue de la teoría del cuerpo*], YZ 14: 776–7.
 2000 「和辻倫理学の遺産と課題: 風土・身体・芸術」 [*La herencia y la tarea de la ética de Watsuji: Clima, cuerpo, arte*], YZ 13: 156–71.

Fuentes secundarias

INUZUKA Yū 犬塚 悠

- 2018 「和辻哲郎における「信仰」と「さとり」: 近代日本倫理学の一軌跡」[«Fe» y «alumbamiento» en Watsuji Tetsurō: Una trayectoria en la ética moderna de Japón], 『国際日本学』 [*Estudios japoneses globales*] 15: 257–79.

KASULIS, Thomas

- 2002 *Intimacy or Integrity: Philosophy and Cultural Difference*, Honolulu: University of Hawai'i Press.

KUWANO Moe 栗野 萌

- 2012 *El 気 (=ki) en la filosofía de Yuasa: La unidad corpóreo-espiritual como clave antropológica de la apertura personal a la trascendencia*, TDX 10803/80061, [<https://www.tdx.cat/handle/10803/80061#page=1>], consulta 20,08. 2018)
- 2015 「湯浅泰雄の修行論と身体の知をめぐる」[El autocultivo espiritual y el conocimiento del cuerpo en Yuasa Yasuo], en 黒木幹夫 Kuroki Miki, 鎌田東二 Kamata Tōji y 鮎澤聡 Ayusawa Satoshi, eds, 『身体の知: 湯浅哲学の継承と展開』 [*Conocer el cuerpo: La herencia y el despliegue de la filosofía de Yuasa Yasuo*], Sagamihara, Big Net Press, 76–95.

LAÍN ENTRALGO, Pedro

- 1991 *Cuerpo y alma: Estructura dinámica del cuerpo humano*. Madrid, España-Calpe.

WATANABE Manabu 渡邊 学

- 2006 «In memoriam Yuasa Yasuo (1925–2005)», *Bulletin of the Nanzan Institute for Religion and Culture* 30: 55–61.