

Pontificia Universidad Javeriana Cali
Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales
Programa de Filosofía

**Fūdō, aidagara y ningen: crítica watsujiana del sujeto desvinculado
y fundamentos de una antropología filosófica situada**

*Fūdō, Aidagara and Ningen: Watsujian Critique of the Disengaged Subject
and Foundations of a Situated Philosophical Anthropology*

Liam Jair Garcés Correa

Trabajo de grado — Programa de Filosofía
Pontificia Universidad Javeriana Cali

Cali, 2026

Resumen

Esta monografía examina la propuesta filosófica de Watsuji Tetsurō en *Fūdō* y su dimensión ética con el fin de responder a la siguiente pregunta: ¿Cómo permiten los conceptos de *fūdō*, *aidagara* y *ningen* formular, desde la antropología filosófica de Watsuji, una crítica del sujeto desvinculado propio de ciertas corrientes de la modernidad filosófica occidental y, al mismo tiempo, concebir una subjetividad situada que no quede absorbida por la totalidad comunitaria? La tesis sostiene que la antropología filosófica de Watsuji ofrece una crítica radical del sujeto desvinculado al mostrar que la existencia humana no se constituye como interioridad autónoma que entra posteriormente en contacto con otros y con el ambiente, sino como una unidad corporal, histórica, espacial y relacional formada en el *fūdō* y el *aidagara*. Esta concepción supera el individualismo ontológico al comprender al sujeto como *ningen*: singularidad constituida en el espacio de las relaciones. Sin embargo, la alternativa watsujiana solo puede evitar el colectivismo si la totalidad social se interpreta dialécticamente y no como autoridad sustancial. La monografía adopta una primacía hermenéutica japonesa: Watsuji formula el problema; sus interlocutores japoneses ayudan a situarlo; los autores occidentales aparecen únicamente como adversarios delimitados. Se distingue entre lo conservable del sistema watsujiano y lo que exige corrección, y se formula como aporte propio la noción de subjetividad situada y abierta, así como la distinción entre origen e identidad y el principio de legitimidad de la totalidad.

Palabras clave: *fūdō*; *aidagara*; *ningen*; Watsuji Tetsurō; sujeto desvinculado; individualismo ontológico; doble negación; subjetividad situada; primacía hermenéutica japonesa

Abstract

This monograph examines the philosophical proposal of Watsuji Tetsurō in *Fūdō* and its ethical dimension in order to answer the following question: How do the concepts of *fūdō*, *aidagara*, and *ningen* allow, within Watsuji's philosophical anthropology, a critique of the

disengaged subject found in certain currents of Western philosophical modernity, while simultaneously conceiving a situated subjectivity that is not absorbed by communal totality? The thesis holds that Watsuji's philosophical anthropology offers a radical critique of the disengaged subject by showing that human existence is not constituted as an autonomous interiority that subsequently enters into contact with others and with the environment, but as a corporeal, historical, spatial and relational unity formed in *fūdō* and *aidagara*. This conception overcomes ontological individualism by understanding the subject as *ningen*: a singularity constituted within relational space. Nevertheless, the Watsujian alternative can only avoid collectivism if social totality is interpreted dialectically rather than as a substantial authority. The monograph adopts a Japanese hermeneutic primacy: Watsuji formulates the problem; Japanese interlocutors help situate it; Western authors appear only as delimited adversaries. It distinguishes what can be preserved from the Watsujian system from what requires correction, and it formulates as its original contributions the notion of situated and open subjectivity, the origin/identity distinction, and the principle of legitimacy of totality.

Keywords: *fūdō*; *aidagara*; *ningen*; Watsuji Tetsurō; disengaged subject; ontological individualism; double negation; situated subjectivity; Japanese hermeneutic primacy

Tabla de contenido

Resumen / Abstract

Introducción

Capítulo 1. Watsuji y el problema de una antropología filosófica situada

- 1.1. El itinerario intelectual de Watsuji: apropiación crítica, no asimilación
- 1.2. La originalidad del proyecto watsujiano
- 1.3. Primacía hermenéutica japonesa sin esencialismo cultural
- 1.4. Fuentes, corpus y método
- 1.5. Watsuji antes de Fūdō: arte, budismo y tradición japonesa
- 1.6. Fuentes japonesas de la antropología watsujiana

Capítulo 2. Fūdō: crítica del sujeto sin lugar

- 2.1. El problema de la traducción
- 2.2. El ejemplo del frío: fenomenología de la implicación
- 2.3. Fūdō como estructura histórico-cultural: corporalidad y paisaje
- 2.4. La arquitectura como ontología en acto
- 2.5. La corrección a Heidegger desde el problema del fūdō
- 2.6. La tipología climática: potencia y límites
- 2.7. Fūdō como mediación recíproca, no como causalidad ambiental
- 2.8. Espacialidad, arquitectura y experiencia del habitar
- 2.9. Conclusión parcial: la ambientalidad como condición constitutiva

Capítulo 3. Aidagara, ningen y la constitución relacional del sujeto

- 3.1. Aidagara: entre, intervalo, estructura constitutiva
- 3.2. Los tres niveles de la relación y la no-sustancialidad del sujeto
- 3.3. Ningen y ningengaku: etimología como indicio, argumento como fundamento
- 3.4. Rinri y el orden ético de las relaciones
- 3.5. La doble negación: argumento formal y objeción de la circularidad
- 3.6. La doble negación como condición de libertad
- 3.7. La crítica al individualismo ontológico: resultado del capítulo
- 3.8. El problema del colectivismo como cuestión pendiente

Capítulo 4. La crítica watsujiana del sujeto desvinculado

- 4.1. La razón desvinculada cartesiana
- 4.2. El yo puntual lockeano
- 4.3. Heidegger: lo que Watsuji reconoce y lo que corrige
- 4.4. Lo que la propuesta watsujiana añade

Capítulo 5. Los límites internos de la filosofía de Watsuji

- 5.1. La objeción del determinismo ambiental
- 5.2. Esencialismo cultural
- 5.3. Origen e identidad: una distinción de esta investigación
- 5.4. El contexto político: la sustancialización de la totalidad
- 5.5. El problema del disenso
- 5.6. Balance crítico desde el propio Watsuji

Capítulo 6. Reconstrucción de una subjetividad situada

- 6.1. Condiciones y declaración del aporte propio
- 6.2. Siete tesis sobre la subjetividad situada y abierta
- 6.3. Sujeto situado y sujeto determinado
- 6.4. Relaciones múltiples y subjetividad en intersección
- 6.5. La apertura como consecuencia de la situacionalidad
- 6.6. La crisis ecológica como prueba filosófica

Conclusiones

Bibliografía

Referencias

Introducción

No existe un ser humano previo al espacio, al clima, al cuerpo, al lenguaje y a las relaciones que hacen posible su existencia. Esa afirmación podría parecer una obviedad. No lo es. La historia de cierta filosofía moderna muestra hasta qué punto resulta posible construir una ontología completa del sujeto sin que ninguno de esos elementos entre en su constitución más básica. El *cogito* cartesiano, la apercepción trascendental kantiana, el individuo liberal: cada uno a su modo propone estructuras de la existencia que, para ser válidas universalmente, han tenido que abstraerse de la situación concreta en que ocurren. La universalidad del sujeto moderno se compró al precio de su vaciamiento.¹

Watsuji Tetsurō identificó ese problema con una precisión que lo distingue de otros filósofos japoneses de su época, y lo identificó, paradójicamente, mientras leía a Heidegger. Su crítica no se dirige contra "Occidente" como bloque sino contra modelos específicos: la razón desvinculada cartesiana, el yo puntual lockeano, la prioridad heideggeriana de la temporalidad. Esa especificidad hace posible una crítica filosóficamente evaluable que no depende de su procedencia geográfica para ser válida.²³

El concepto central con que Watsuji articula esa demostración es *fūdō*: ambientalidad existencial que no designa el entorno físico como objeto externo, sino el modo en que la existencia humana se forma, se comprende y se expresa en una unidad viva de clima, paisaje, historia y convivencia. Articulado con *aidagara* —la relacionalidad constitutiva del sujeto— y con *ningen* —la unidad dialéctica entre singularidad y totalidad social—, ese concepto produce una antropología filosófica que cuestiona el individualismo

1 El término 'sujeto desvinculado' traduce 'disengaged subject', empleado por Taylor (1996). En español Taylor usa 'razón desvinculada' (p. 183) y 'yo puntual' (p. 201) para las figuras cartesiana y lockeana respectivamente.

2 La expresión 'primacía hermenéutica' designa una decisión metodológica: los conceptos centrales son reconstruidos desde el vocabulario de Watsuji antes de ser confrontados con categorías externas. No designa ni superioridad cultural ni pureza de tradición.

3 Watsuji T. (1889-1960) publicó *Fūdō* originalmente en 1935. La edición española consultada es la traducción de Juan Masiá y Anselmo Mataix (Watsuji, 2006, Ediciones Sígueme). La fecha de publicación original aparece consignada en la portada de esa edición.

ontológico moderno sin caer en el polo opuesto: la disolución del sujeto en la totalidad comunitaria.⁴

La pregunta que organiza esta investigación es: **¿Cómo permiten los conceptos de *fūdō*, *aidagara* y *ningen* formular, desde la antropología filosófica de Watsuji Tetsurō, una crítica del sujeto desvinculado propio de ciertas corrientes de la modernidad filosófica occidental y, al mismo tiempo, concebir una subjetividad situada que no quede absorbida por la totalidad comunitaria?**

La tesis que esta monografía defiende es la siguiente: la antropología filosófica de Watsuji Tetsurō ofrece una crítica radical del sujeto desvinculado porque muestra que la existencia humana no se constituye como interioridad autónoma que entra posteriormente en contacto con otros y con el ambiente, sino como una unidad corporal, histórica, espacial y relacional formada en el *fūdō* y en el *aidagara*. Esta concepción supera el individualismo ontológico al comprender al sujeto como *ningen*: singularidad constituida en el espacio de las relaciones. Sin embargo, la alternativa watsujiana solo puede evitar el colectivismo si la totalidad social se interpreta dialécticamente y no como una autoridad sustancial a la que el individuo deba someterse.

Esta investigación adopta una **primacía hermenéutica japonesa**: Watsuji formula el problema; los interlocutores filosóficos japoneses ayudan a situar su contexto; los autores occidentales —Heidegger, Descartes, Locke, Taylor— aparecen únicamente cuando son necesarios para delimitar el adversario filosófico. La validez de las conclusiones depende de los argumentos, no del origen cultural de los autores. Ese enfoque implica además distinguir con cuidado entre influencia documentada, afinidad conceptual y reconstrucción propia cuando se establecen relaciones entre la filosofía de Watsuji y las tradiciones budista o confuciana de las que su proyecto intelectual emergió.⁵

⁴ Esta investigación se limita a las secciones disponibles en la edición española: prólogo, primer capítulo ('Filosofía del paisaje') y las secciones de ética incorporadas por los traductores (Watsuji, 2006, pp. 249-276). Las referencias a Rinrigaku se realizan a través de bibliografía secundaria.

⁵ El itinerario intelectual de Watsuji incluye estudios sobre Nietzsche, Kierkegaard, Schopenhauer, Aristóteles y los presocráticos, junto con estudios sobre budismo, arte japonés clásico y ética japonesa. Véase Masiá (1999, p. 199).

El mapa del argumento de esta investigación puede formularse como una cadena demostrativa: *fūdō* cuestiona al sujeto sin lugar, al mostrar que la existencia es siempre ambientalmente situada antes de cualquier reflexión; *aidagara* cuestiona al sujeto anterior a las relaciones, al mostrar que el yo emerge del "entre" y no lo precede; *ningen* articula la unidad dialéctica entre individuo y totalidad, mostrando que ninguno de los dos puede reducirse al otro; la doble negación evita que la relacionalidad derive necesariamente en colectivismo, porque exige que la totalidad también sea negada; y la subjetividad situada y abierta reconstruye, como aporte propio de esta investigación, las condiciones filosóficas de una subjetividad que preserve simultáneamente la pertenencia relacional, la singularidad y la capacidad crítica.

El aporte de esta investigación no consiste en atribuir a Watsuji una teoría que no formuló. Consiste en reconstruir, a partir de la articulación entre *fūdō*, *aidagara*, *ningen* y la doble negación, las condiciones conceptuales de esa subjetividad. Se identifican además tres elaboraciones propias que no aparecen en esos términos en la obra de Watsuji: la distinción entre origen e identidad, el principio del disenso y el criterio de legitimidad de una totalidad. Todas se presentan expresamente como tales.

La monografía organiza su trabajo en seis capítulos. El primero sitúa a Watsuji en su contexto intelectual japonés y establece la primacía hermenéutica sin esencialismo. El segundo analiza *fūdō* como estructura existencial, incluyendo la corrección a Heidegger y la reciprocidad constitutiva de la relación ambiente/comunidad. El tercero —capítulo central— examina *aidagara*, *ningen*, la ética relacional y la dialéctica de la doble negación con sus implicaciones para la libertad. El cuarto reconstruye, leída ya desde el problema watsujiano, la tradición del sujeto desvinculado. El quinto examina los límites internos de la propuesta, incluyendo el riesgo de sustancialización de la totalidad y el problema del disenso. El sexto formula la noción de subjetividad situada y abierta como elaboración propia, con siete tesis argumentadas.

Capítulo 1. Watsuji y el problema de una antropología filosófica situada

1.1. El itinerario intelectual de Watsuji: apropiación crítica, no asimilación

Watsuji Tetsurō (1889-1960) no es el representante de ninguna filosofía oriental homogénea. Es un filósofo que leyó a Nietzsche, Kierkegaard, Husserl y Heidegger con suficiente cuidado como para ver sus límites desde adentro, y que trabajó sobre filosofía griega antigua, budismo primitivo y estética japonesa con la misma seriedad analítica. La posición intelectual intercultural que resulta de ese doble compromiso —ni asimilación ni rechazo, sino apropiación crítica— es lo que hace filosóficamente original a Watsuji (Watsuji, 2006, pp. 11-12; Masiá, 1999, p. 199).

El momento decisivo para la formación de *Fūdō* tiene fecha y lugar: Berlín, verano de 1927. El propio Watsuji lo registra en el prólogo: "Fue en Berlín, a comienzos del verano de 1927, cuando empecé a pensar en el problema de la ambientalidad por primera vez. Acababa de leer *Ser y tiempo*, de Heidegger. El intento de comprender la estructura de la existencia humana como temporalidad cautivó mi interés. Sin embargo, me dejó planteado un problema. La temporalidad, como estructura existencial del sujeto, no podía estar descrita más vivamente. Pero ¿por qué no hacer lo propio con la espacialidad, que es igualmente una estructura radical de la existencia?" (Watsuji, 2006, p. 17).⁶

Ese momento documenta algo filosóficamente importante: la objeción de Watsuji a Heidegger, tal como él mismo la narra, no desde fuera, no como crítico externo de una tradición ajena, sino desde dentro del problema que esa tradición planteaba. El "algo que falta" no es una objeción importada desde una filosofía japonesa opuesta a la europea: es una pregunta que surge del propio problema heideggeriano. Si la temporalidad es estructura existencial fundamental, ¿por qué no lo sería igualmente la espacialidad? Esa pregunta lleva a *Fūdō*. No el rechazo de Heidegger sino su ampliación. Y ampliar, en filosofía, también es corregir.

⁶ La autobiografía intelectual de Watsuji sobre el viaje transiberiano y la lectura de Heidegger se reproduce parcialmente en el prólogo de *Fūdō* (2006, pp. 17-19). Es uno de los pocos casos en que un filósofo documenta con precisión el momento de formulación de su pregunta central.

Watsuji mismo documenta otro elemento de ese proceso: al dedicarse al análisis de la temporalidad, "bullían en mi interior las impresiones de diversos climas y paisajes, recogidas a lo largo de mi viaje de Japón a Europa" (Watsuji, 2006, p. 18). La experiencia de haber atravesado paisajes radicalmente diferentes —las estepas siberianas, los paisajes mediterráneos, los paisajes del norte de Europa— fue una condición de posibilidad para la pregunta filosófica. El filósofo que formula la teoría del *fūdō* no está fuera de la experiencia que describe; está dentro de ella. Eso no invalida el argumento; lo ilustra.⁷

1.2. La originalidad del proyecto watsujiano

La originalidad de Watsuji no consiste en oponer una esencia oriental a una esencia occidental. Consiste en mostrar que las categorías que ciertas corrientes de la filosofía europea presentaron como universales —la temporalidad como estructura primordial de la existencia, el individuo como punto de partida del análisis ontológico— estaban históricamente situadas y no siempre reconocían esa situación. No son falsas; son parciales. Y su parcialidad se vuelve visible cuando se las confronta con una experiencia filosófica diferente: la que surge de intentar describir la existencia desde la ambientalidad, desde el clima compartido, desde el paisaje que forma cuerpos y memorias colectivas.

Eso no convierte a Watsuji en defensor de ninguna superioridad cultural. Lo convierte en un filósofo que usa su situación intelectual intercultural para ver los límites de una tradición desde fuera sin abandonar sus instrumentos más valiosos. La arquitectura de *Fūdō* es en ese sentido ejemplar: usa el método fenomenológico para mostrar lo que la fenomenología no había podido ver desde adentro. Y lo que no había podido ver es que la existencia tiene siempre una dimensión espacial, corporal, ambiental e intersubjetiva que no puede subordinarse a la temporalidad sin empobrecer la descripción.⁸

⁷ La visita de Watsuji a los templos de Nara en 1919 está documentada en su libro *Peregrinación a los templos antiguos de Nara* (1919). La experiencia le mostró que el espacio arquitectónico acumula y transmite memoria histórica y práctica comunitaria, sin necesidad de que ningún sujeto la recuerde conscientemente.

⁸ Sobre la Escuela de Kioto (*Kyōto-ha*) y la relación de Watsuji con ella, puede consultarse el estudio de Graham Mayeda, *Time, Space and Ethics in the Philosophy of Watsuji Tetsurō, Kuki Shūzō and Martin Heidegger* (2006, State University of New York Press).

La consecuencia metodológica más importante es la siguiente: no se trata de oponer el pensamiento de Watsuji a la filosofía moderna europea como si fueran bloques homogéneos. Se trata de mostrar que Watsuji cuestiona modelos específicos: la razón desvinculada cartesiana, el yo puntual lockeano, la prioridad heideggeriana de la temporalidad. Esos modelos tienen sus virtudes y sus límites. La propuesta watsujiana no anula sus virtudes; señala sus límites y ofrece una alternativa más completa.

1.3. Primacía hermenéutica japonesa sin esencialismo cultural

Esta monografía adopta una **primacía hermenéutica japonesa**, no una oposición civilizatoria entre Oriente y Occidente. Esa primacía designa una decisión metodológica: los conceptos centrales serán reconstruidos desde el vocabulario de Watsuji y su contexto intelectual japonés antes de ser confrontados con categorías externas.

Conviene enunciar con claridad lo que esta posición **no** significa. No afirma que Oriente piense relacionamente ni que Occidente piense individualmente. No presenta a Japón como una cultura naturalmente comunitaria. No convierte a Watsuji en representante de "el pensamiento oriental". No concluye que la filosofía watsujiana sea superior porque procede de una cultura más antigua. No establece equivalencias automáticas entre conceptos japoneses y doctrinas budistas o confucianas sin respaldo textual. Y no reproduce el orientalismo inverso: no rechaza una supuesta superioridad occidental afirmando una superioridad oriental.

Lo que la posición **sí** significa es lo siguiente: Watsuji formula el problema central; sus interlocutores filosóficos japoneses ayudan a situarlo en su contexto; los autores occidentales aparecen únicamente cuando son necesarios para delimitar el adversario filosófico o formular una objeción. La validez de las conclusiones depende de los argumentos, no del origen cultural de los autores. La procedencia cultural de una idea permite situarla históricamente, pero no puede utilizarse como prueba de su verdad o superioridad.

El sujeto gramatical de todas las afirmaciones filosóficas sustantivas de esta monografía debe ser, siempre que sea posible, Watsuji, una obra concreta, un concepto

delimitado o una corriente identificable. Nunca "Japón", "Oriente" o "los japoneses". Esa regla no es solo retórica: refleja la diferencia entre una afirmación que puede evaluarse filosóficamente y una que solo puede aceptarse o rechazarse como descripción de una supuesta esencia cultural.

1.4. Fuentes, corpus y método

Las fuentes primarias de esta monografía son, en primer lugar y de manera central, la obra de Watsuji Tetsurō, especialmente *Fūdō* en su versión española (Watsuji, 2006), que incluye el prólogo del autor, el primer capítulo y las secciones de ética como antropología. Las referencias a *Rinrigaku* se realizan a través de la bibliografía secundaria disponible, en particular los estudios de Crespín (s.f.) y Masiá (1999). Los interlocutores principales son Heidegger —examinado como adversario explícito de Watsuji— y Charles Taylor, utilizado como instrumento genealógico para reconstruir el modelo de sujeto que Watsuji cuestiona.⁹

El método combina cuatro operaciones que se distinguen expresamente en el texto. La **reconstrucción conceptual** identifica el significado preciso de *fūdō*, *aidagara*, *ningen* y la doble negación. El **análisis fenomenológico** reconstruye la estructura de las experiencias que Watsuji examina para determinar qué conclusiones son legítimas. La **hermenéutica textual** apoya cada afirmación en pasajes específicos con número de página. Y la **crítica filosófica** distingue entre crítica interna —evaluación de Watsuji mediante sus propios principios— y crítica externa. La crítica interna es la que esta monografía privilegia porque es filosóficamente más fuerte.

En cada apartado se distingue además entre cuatro niveles de discurso, identificados en el texto mediante los marcadores explícitos que se indican: (E) exégesis —¿qué afirma el texto de Watsuji?—; (I) interpretación —¿qué significa filosóficamente esa afirmación?—; (C) crítica —¿qué problema o límite contiene?—; (R) reconstrucción —¿qué propone la investigación a partir de ese límite?—. El error más frecuente en la

⁹ Masiá (1999, pp. 199-207) proporciona la contextualización más completa de ningengaku disponible en español. Su análisis es el punto de partida para la lectura metodológica de este trabajo.

escritura filosófica consiste en pasar directamente de E a R sin mostrar el razonamiento intermedio. Esta monografía busca evitar ese error mediante la explicitación del nivel en que opera cada párrafo.

1.5. Watsuji antes de Fūdō: arte, budismo y tradición japonesa

El proyecto filosófico de *Fūdō* no comenzó con la lectura de Heidegger en 1927. Tiene raíces más profundas en el itinerario intelectual de Watsuji, particularmente en dos experiencias filosóficas previas: su trabajo sobre el arte budista japonés y su lectura de Dōgen Zenji.¹⁰

En 1919, Watsuji publicó una obra que registra sus visitas a los templos de Nara: una exploración de la escultura budista y la arquitectura de los templos de los siglos VII y VIII. Lo que esa experiencia le ofreció no fue un descubrimiento arqueológico sino una intuición filosófica sobre el espacio: el recinto de un templo budista no es un contenedor neutro en que se depositan objetos de arte; es un espacio que organiza la experiencia del cuerpo, la memoria de la comunidad y la comprensión del tiempo. El visitante que recorre ese espacio no observa desde fuera una pieza histórica; es reorganizado corporal y afectivamente por la disposición de los objetos, las proporciones de los recintos, la calidad de la luz que entra por los pórticos. Eso que el templo hace al visitante es *fūdō* antes de que el concepto exista. La experiencia de Nara muestra que la ambientalidad no es una tesis filosófica abstracta; es algo que el cuerpo ya sabe cuando entra en un espacio históricamente formado.

Watsuji mismo describe, años más tarde, ese vínculo entre existencia y clima en términos que confirman lo que la experiencia de Nara ya le había mostrado: "Cuando el ser humano cobra conciencia de las raíces profundas de su propia existencia y la expresa objetivamente, el modo de esa expresión no está condicionado solamente por la historia, sino también por el clima" (Watsuji, 2006, p. 12). La observación no es retrospectiva en un

¹⁰ La obra de Watsuji sobre Dōgen, publicada inicialmente como *Shamon Dōgen* (1926), ha sido traducida al inglés como *Purifying Zen: Watsuji Tetsurō's Shamon Dōgen* (W. R. LaFleur, Trad., 2011, University of Hawaii Press). En esa obra, Watsuji muestra que la práctica contemplativa de Dōgen ya cuestionaba el yo sustancial antes de que la fenomenología occidental formulara preguntas similares.

sentido trivial: la intuición de que el espacio construido organiza la conciencia antes de que ésta pueda reflexionar sobre sí misma es precisamente lo que la visita a los templos le había enseñado corporalmente casi una década antes de formularlo como tesis filosófica.

La lectura de Dōgen constituyó la segunda raíz importante. Watsuji publicó su estudio sobre el monje zen en 1926, un año antes de leer a Heidegger. Dōgen (1200-1253) es uno de los pensadores más rigurosos de la tradición budista japonesa: su obra *Shōbōgenzō* contiene análisis de la práctica meditativa (zazen), la temporalidad y la relación entre práctica y comprensión que cuestionan radicalmente la concepción de un yo sustancial previo a la práctica. Para Dōgen, el ser humano no es primero una conciencia que luego practica: la práctica es constitutiva del ser. No hay un yo meditante separado de la meditación; hay la meditación que produce el yo.¹¹

Dōgen lo formula en su propio texto con una economía que no admite paráfrasis que la mejore: "Estudiar el camino del Buda es estudiar el yo. Estudiar el yo es olvidarse del yo" (*Genjōkōan*, en *Shōbōgenzō*; trad. de Tanahashi, 1985, traducción propia al castellano). Esa fórmula —tan compacta que roza el enigma— no describe una técnica de introspección: describe el resultado de examinar el yo con suficiente atención hasta descubrir que no se sostiene como sustancia separada de la práctica. Watsuji, que estudió a Dōgen antes de escribir *Fūdō*, tiene ese resultado presente cuando formula su propia crítica del individuo anterior a sus relaciones.

La afinidad entre esa crítica dōgeniana del yo sustancial y la crítica watsujiana del individuo anterior a sus relaciones es evidente. Sin embargo, importa no reducirla a una influencia directa sin matices. Lo que puede afirmarse con precisión es lo siguiente: (a) Watsuji leyó y estudió a Dōgen antes de escribir *Fūdō*; (b) la pregunta sobre el yo sustancial es compartida entre ambos; (c) la respuesta de Watsuji —el *aidagara* como estructura constitutiva— opera en el plano de la filosofía existencial, no en el de la práctica

¹¹ La afinidad entre *aidagara* y la doctrina budista de la no-sustancialidad del yo (*anatman*) es estructural: ambas cuestionan una esencia individual autosuficiente. Sin embargo, esa afinidad no es lineal. Watsuji no deriva *aidagara* del *anatman*; elabora un concepto filosófico propio en diálogo con la fenomenología y, solo secundariamente, con el budismo.

contemplativa budista. Hay influencia documentada en el primer sentido; hay afinidad conceptual en el segundo; hay diferencia en el tercero. Esas tres distinciones deben mantenerse separadas.

El abandono progresivo del individualismo en el pensamiento de Watsuji puede rastrearse en ese arco: del estudio entusiasta de Kierkegaard y Nietzsche en sus primeros años —dos filósofos de la individuación radical, sobre los que escribió sendos estudios en 1913 y 1915 que fueron, según registran sus traductores, pioneros en la investigación japonesa sobre esos autores (Watsuji, 2006, p. 11)—, pasando por el trabajo sobre el arte budista y la meditación zen, hasta la formulación del *fūdō* y el *aidagara* como conceptos que sitúan al individuo en relaciones que lo preceden. Ese arco no es una conversión sino una transformación filosófica gradual que se nutre tanto de fuentes japonesas como de la confrontación con la fenomenología europea.

1.6. Fuentes japonesas de la antropología watsujiana

Situar la filosofía de Watsuji en su contexto intelectual japonés exige distinguir cuidadosamente tres tipos de relación entre su obra y las tradiciones filosóficas de las que surgió: la influencia documentada, la afinidad conceptual y la reconstrucción propia. Confundir esos tres niveles produce el tipo de genealogía superficial que afirmaría, por ejemplo, que *aidagara* "proviene del budismo" o que *ningen* "es confuciano". Ninguna de esas afirmaciones es filosóficamente rigurosa.¹²¹³

La **influencia documentada** es aquella para la que existe evidencia textual, biográfica o histórica directa de que Watsuji leyó y utilizó una fuente. En ese nivel puede afirmarse que la lectura de Dōgen desempeña una función reconocible en el desarrollo intelectual de Watsuji: escribió sobre él, lo estudió y declaró su importancia. También puede afirmarse que la tradición confuciana influyó en la concepción japonesa de las

12 El vocablo confuciano ren (仁), a veces traducido como 'humanidad', 'benevolencia' o 'amor humano', designa la virtud que surge en el vínculo entre personas. Su estructura es relacional: ren no puede existir en la soledad. La afinidad con ningen es conceptual, no de derivación directa.

13 El carácter 風 (fū) significa 'viento' y el carácter 土 (dō) significa 'tierra' o 'suelo'. La combinación 風土 abarca un campo semántico más amplio que el de 'clima' o 'medio': incluye la relación entre las condiciones naturales de una región y las formas de vida que en ella se desarrollan históricamente.

relaciones humanas que Watsuji heredó culturalmente, aunque en ese caso la influencia es más difusa y menos directamente documentable en el texto de *Fūdō*.

La **afinidad conceptual** es la relación más frecuente y la que exige mayor cuidado. La doctrina budista de la no-sustancialidad del yo (*anatman*) cuestiona la existencia de una esencia individual permanente y autosuficiente: en ese sentido presenta una afinidad estructural con la crítica watsujiana del individuo anterior a sus relaciones. Pero esa afinidad no autoriza a afirmar que *aidagara* "deriva" del *anatman*: el concepto watsujiano opera en el plano de la filosofía existencial y usa herramientas fenomenológicas, no en el plano de la práctica contemplativa ni en el del análisis metafísico budista.

Esa afinidad puede precisarse mejor si se atiende a lo que la propia tradición budista dice del yo. La doctrina del *anatman* —"no-yo"— no es privativa de ninguna escuela: atraviesa el budismo Theravāda, el Mahāyāna y sus desarrollos japoneses, incluida la escuela Sōtō Zen en la que Dōgen se formó. Su tesis común es que lo que llamamos "yo" no designa una sustancia permanente detrás de los estados mentales, sino un proceso de agregados (*skandhas*) en constante cambio, sin núcleo fijo que los sostenga. Dōgen radicaliza esa tesis en su propio idioma filosófico: "Estudiar el camino del Buda es estudiar el yo. Estudiar el yo es olvidarse del yo" (*Genjōkōan*, en *Shōbōgenzō*; trad. de Tanahashi, 1985, traducción propia al castellano). "Olvidarse del yo" no es una metáfora piadosa: es la tesis de que el yo, examinado con suficiente atención, no se sostiene como sustancia separada de la práctica y de las diez mil cosas con las que esa práctica lo relaciona. La convergencia con Watsuji es estructural, no doctrinal: donde la tradición del *anatman* llega a esa conclusión por la vía de la práctica contemplativa, Watsuji llega a una conclusión análoga —el sujeto no precede a sus relaciones— por la vía de un análisis fenomenológico de la existencia cotidiana. Son dos caminos distintos hacia un mismo rechazo del yo sustancial, y esa distinción de caminos es exactamente lo que impide decir que uno "deriva" del otro.

Lo mismo vale para la relación entre *ningen* y el vocablo confuciano *ren* (仁), que designa la virtud humana que surge en el vínculo entre personas y no puede existir en la

soledad. La afinidad es conceptual: ambas nociones insisten en que lo humano no puede pensarse al margen de sus relaciones. Pero *ningen* es un concepto filosófico elaborado en diálogo explícito con la fenomenología y la ontología, no una derivación del pensamiento confuciano.

La **reconstrucción propia** es la relación en la que esta monografía opera cuando propone, por ejemplo, que la distinción entre origen e identidad puede derivarse de la lógica de la doble negación, o que la doble negación puede ser interpretada como condición de posibilidad del disenso. Esas son elaboraciones interpretativas de la presente investigación; no afirmaciones textuales de Watsuji.

El resultado de este análisis es que la primacía hermenéutica japonesa que esta monografía adopta no equivale a afirmar que la propuesta de Watsuji sea "budista" ni "confuciana" ni "japonesa" en un sentido esencialista. Equivale a afirmar que la pregunta filosófica que Watsuji formula surge de un contexto intelectual específico —el Japón de las primeras décadas del siglo XX, marcado por el encuentro entre tradiciones filosóficas japonesas y la recepción de la filosofía europea— y que reconstruir ese contexto ayuda a comprender el alcance y los límites del proyecto.

Capítulo 2. Fūdō: crítica del sujeto sin lugar

El título de este capítulo no es metafórico. En el prólogo de *Fūdō*, Watsuji fija el objetivo de la obra: "El objeto de esta obra es resaltar la importancia de la ambientalidad —clima y paisaje— como elemento estructural de la existencia humana. No se trata solamente del influjo del medio ambiente en el ser humano, porque lo que se entiende habitualmente por medio ambiente es algo derivado, que tiene su fundamento en lo que aquí llamo ambientalidad climático-paisajística como característica de la vida humana" (Watsuji, 2006, p. 17). Esa formulación define el alcance de la propuesta y nombra el error que pretende corregir: tratar la relación entre el sujeto y su entorno como si fuera la relación entre dos objetos ya constituidos que luego entran en contacto.

Este es un análisis filosófico, no un ensayo literario ni una glosa impresionista: cada afirmación que sigue se apoya en un pasaje identificable de Watsuji, con página, y se somete a la misma pregunta que organiza toda la monografía —qué demuestra, con qué evidencia, frente a qué objeción posible—. El interlocutor con el que Watsuji discute en este capítulo es, principalmente, la tradición fenomenológica que él mismo reconoce como punto de partida: Heidegger explícitamente, y de manera más difusa la distinción moderna entre sujeto y objeto que esa tradición hereda de Descartes.

2.1. El problema de la traducción: fūdō no es clima ni ambiente

El vocablo *fūdō* está compuesto de los caracteres *fū* (風, viento) y *dō* (土, tierra). Traducirlo como "clima" empobrece su alcance; traducirlo como "medio ambiente" importa una gramática objetivista que traiciona su propósito filosófico. La expresión "medio ambiente" designa el entorno que rodea a un organismo ya constituido: presupone la separación sujeto/objeto. *Fūdō* designa algo radicalmente distinto: la forma en que la existencia humana está siempre ya instalada en una ambientalidad que la constituye antes de que cualquier separación sujeto/objeto sea posible.¹⁴¹⁵

¹⁴ Augustin Berque (2014) ha desarrollado la noción de 'mesología' directamente a partir de Watsuji, produciendo una teoría del medio humano que amplía el concepto de *fūdō* hacia la ecología filosófica contemporánea. Su obra más accesible en este contexto es *La pensée paysagère* (2008).

En esta investigación, *fūdō* se conservará como término técnico y se usará "ambientalidad" como su interpretación conceptual. Esa política terminológica se mantiene de manera consistente en todo el texto. *Aidagara* se traduce operativamente como "relacionalidad constitutiva" o "estructura del entre". *Ningen* se traduce operativamente como "ser humano" pero cargado con la densidad filosófica que el análisis irá mostrando. *Rinri* se traduce como "orden ético de las relaciones". Ninguna de esas traducciones es equivalente al término japonés; todas son interpretativas y reconocen esa condición.

Conviene distinguir los planos que *fūdō* abarca y que las traducciones habituales confunden. El *clima meteorológico* es el conjunto de condiciones atmosféricas medibles. El *ambiente objetivado* es el entorno descrito desde una posición observadora externa. La *experiencia del medio* es el modo en que ese entorno se presenta a quien lo vive desde adentro. El *paisaje cultural* es la forma en que el entorno ha sido históricamente interpretado y transformado. Y la *memoria encarnada* es el conjunto de disposiciones corporales, perceptivas y valorativas que la historia de ese *fūdō* ha sedimentado en los sujetos que lo habitan. *Fūdō* es la unidad existencial de todos esos planos, no ninguno de ellos tomado por separado.¹⁶

2.2. El ejemplo del frío: fenomenología de la implicación

El análisis fenomenológico central de *Fūdō* parte de una experiencia aparentemente trivial: sentir frío. Watsuji formula la objeción al análisis objetivista con economía notable: "Concebir el frío como algo que simplemente nos ataca desde fuera es una falsa interpretación de lo que los fenomenólogos llaman 'relación intencional'" (Watsuji, 2006, p. 24). La explicación objetivista presupone dos entidades ya constituidas —el sujeto

15 Los traductores de la edición española optan por 'Antropología del paisaje' en el título, lo que puede sugerir una obra más próxima a la geografía humana que a la fenomenología. El título japonés *Fūdō* es más neutro y técnico.

16 El concepto de 'memoria encarnada' (embodied memory) es desarrollado por Paul Connerton en *How Societies Remember* (1989, Cambridge University Press) de manera convergente con la propuesta watsujiana, aunque sin referencia a Watsuji.

interior que percibe y el frío exterior que ataca— que luego entran en contacto. Watsuji rechaza esa secuencia: "Descubrimos el frío sintiendo frío" (Watsuji, 2006, p. 24).¹⁷¹⁸

E. Esa frase contiene el argumento. El frío no se presenta primero como objeto físico y luego como vivencia subjetiva. Se presenta directamente en la experiencia de sentirlo, con toda la estructura que esa experiencia tiene: un encoger el cuerpo, un buscar abrigo, una reorganización involuntaria del espacio y del tiempo de la jornada. El frío estructura la existencia antes de que la reflexión pueda describir esa estructura.¹⁹

I. Lo que esa descripción muestra filosóficamente es que el sujeto no estaba previamente cerrado sobre sí mismo, separado del mundo por una frontera interior/exterior: estaba ya expuesto, ya implicado. La existencia humana es constitutivamente *ex-sistente*: estar fuera de sí, instalada en una ambientalidad que la precede y la forma. Esa condición no es un accidente ni una contingencia: es la estructura de toda existencia concreta. El frío es el ejemplo más inmediato e inescapable de esa estructura porque no deja escapatoria; no es posible no sentirlo si se está expuesto a él.

La experiencia del frío tampoco es privada. Hay una consecuencia intersubjetiva que Watsuji subraya. Quien dice "qué frío hace" no reporta un estado interior: reconoce una exposición compartida al mundo. Hay un "nosotros" que antecede a toda decisión y que está constituido simplemente por la vulnerabilidad común ante la intemperie (Watsuji, 2006, p. 31). Ese "nosotros" no es una suma de individualidades que coinciden en sentir frío; es una condición pre-reflexiva que antecede a cualquier articulación individual de esa experiencia.

¹⁷ El ejemplo del frío aparece en el §1 del primer capítulo de *Fūdō* (Watsuji, 2006, pp. 23-26). Es el análisis fenomenológico central de la obra y establece el modelo para todos los análisis posteriores.

¹⁸ Crespín (s.f., p. 707) cita directamente el pasaje de Watsuji sobre el frío: 'Concebir el frío como algo que simplemente nos ataca desde fuera es una falsa interpretación de lo que los fenomenólogos llaman relación intencional'. La citación en esta monografía sigue la edición española de Masiá y Mataix.

¹⁹ En este capítulo y en los siguientes se emplean, cuando resulta pertinente, los marcadores E, I, C y R para distinguir cuatro operaciones del análisis: (E) exégesis del texto primario —qué afirma literalmente la fuente—; (I) interpretación de su alcance filosófico —qué implica esa afirmación—; (C) crítica de sus dificultades o límites; (R) reconstrucción conceptual —qué propone la presente investigación a partir de lo anterior—. Estas operaciones no configuran una secuencia obligatoria ni deben aparecer en todos los apartados; su orden varía según el problema examinado, y un párrafo puede combinar más de una.

C. La objeción más fuerte es la siguiente: ¿puede inferirse una estructura ontológica a partir de una experiencia corporal? ¿No es la fenomenología del frío una descripción válida pero de alcance limitado, que no autoriza conclusiones sobre la constitución de la subjetividad en general?

R. La respuesta que puede extraerse del propio análisis watsujiiano es que el ejemplo del frío no es un caso particular entre otros: es el modo en que la existencia se descubre a sí misma como radicalmente expuesta. Toda experiencia concreta tiene esa estructura de implicación; el frío solo la hace más visible porque no permite la distancia que otras experiencias admiten. El argumento no generaliza de un caso particular a una estructura universal; muestra que la estructura es lo que hace posible cualquier experiencia concreta, incluida la del frío.

2.3. Fūdō como estructura histórico-cultural: corporalidad y paisaje

El *fūdō* de una comunidad no se agota en sus condiciones climáticas de un momento dado. Abarca la forma en que esas condiciones han sido históricamente interpretadas, trabajadas y transformadas hasta convertirse en modos de habitar, de comer, de organizarse socialmente y de expresarse artísticamente. La relación entre clima y cultura no es causal en sentido estricto sino de sedimentación histórica: el *fūdō* se va formando en la interacción sostenida entre condiciones ambientales y prácticas humanas, y esa formación produce disposiciones corporales que persisten más allá de las condiciones que las originaron.

E. Watsuji es explícito sobre lo que esa formación produce: "Corporeidad subjetiva es justamente la ambientalidad" (Watsuji, 2006, p. 34). I. El cuerpo no es una entidad neutral que luego ocupa un espacio; es un cuerpo formado en prácticas que llevan consigo la historia del *fūdō* en que se produjeron. Los modos de caminar, de gesticular, de percibir el espacio, de regular los tiempos del cuerpo: todo eso se forma en prácticas que son históricamente situadas y que llevan las marcas del *fūdō* en que se desarrollaron.

Pulido Chaves (2021, p. 38) ofrece una formulación convergente desde otro vocabulario: la cultura puede entenderse como el resultado del intercambio orgánico entre

ser humano y entorno, una producción histórica de mundo donde lo humano y lo material se coimplican. Desde esa perspectiva, el paisaje ya es cultura —interpretación históricamente sedimentada, trabajo acumulado— y la cultura lleva siempre la marca del paisaje que la formó. No hay naturaleza pura previa a la cultura ni cultura pura independiente de la naturaleza. Hay *fūdō*: la unidad viva de ambas tal como es habitada, transformada y comprendida por una comunidad.

2.4. La arquitectura como ontología en acto

Watsuji analiza con especial detenimiento la arquitectura como expresión del *fūdō*. La elección no es casual: la arquitectura es el lugar donde las condiciones ambientales y las prácticas culturales se cristalizan de manera más duradera y visible (Watsuji, 2006, p. 55). Una forma de construir no es simplemente la solución técnica a un problema de climatización; es la materialización de un modo de habitar que lleva consigo la historia de la relación entre una comunidad y su entorno.²⁰

Watsuji lo formula sin rodeos: la arquitectura de un pueblo "es una de las formas de autoexpresión del ser humano" y, en cuanto tal, no puede entenderse como respuesta neutral a exigencias climáticas (Watsuji, 2006, p. 55). Una vivienda no es primero una solución técnica a la que después se añade un estilo; es, desde el comienzo, la forma concreta en que una comunidad ha decidido —sin necesariamente deliberarlo— qué cuenta como intimidad, qué cuenta como exposición, y cómo se transita entre ambas.

Los materiales empleados —madera, papel, tierra—, las proporciones de los espacios, los sistemas de ventilación y la relación entre interior y exterior en la arquitectura japonesa tradicional no son decisiones independientes entre sí ni puramente funcionales. Son expresiones coherentes de una relación histórica con el clima monzónico: la necesidad de gestionar la humedad, de permitir la ventilación en el calor, de aceptar la provisionalidad de los materiales frente a la violencia de los tifones. El espacio interior no

²⁰ La arquitectura japonesa tradicional es analizada por Watsuji (2006, p. 55) como expresión de *fūdō*: los materiales, las proporciones y la relación interior/exterior no son soluciones técnicas neutras sino sedimentaciones históricas de la relación entre una comunidad y su entorno climático.

está separado del exterior por un muro que lo protege; está relacionado con el exterior por una frontera permeable —el pórtico, los paneles corredizos, el jardín— que organiza la experiencia del paso entre adentro y afuera como una experiencia de transición gradual, no de ruptura súbita.²¹

Esa arquitectura es ontología en acto antes de volverse teoría: cristaliza una comprensión de la corporalidad, del espacio y de la convivencia que no requiere ser formulada como proposición filosófica para ser operativa. El visitante que entra en un recinto de esa tradición experimenta una reorganización corporal —la inclinación al pasar bajo el umbral, el descalzarse, el cambio en la postura al sentarse en el tatami— que sedimenta históricamente una relación entre cuerpo y espacio. Esa sedimentación es *fūdō* vivido.

Watsuji desarrolla esa tesis mediante una comparación concreta entre la vivienda europea y la japonesa que vale la pena reconstruir porque hace tangible la diferencia. En la casa europea, escribe, "el interior... se divide perfectamente en cuartos individuales independientes", separados por "paredes espesas y puertas sólidas" que "se crea[n] una distancia"; el umbral que importa es el de la habitación propia, no el de la casa, de manera que "en el interior de la habitación, es decir, en privado, se puede estar completamente desnudo", mientras que salir de ese cuarto exige ya "ir decentemente arreglado" (Watsuji, 2006, pp. 183-184). La estructura opuesta —donde el umbral significativo es el de la casa entera, no el del cuarto individual— es la que Watsuji encuentra en la vivienda japonesa tradicional. La diferencia no describe una preferencia estética: describe dos formas distintas de trazar la frontera entre lo íntimo y lo compartido, dos configuraciones distintas de lo que cuenta como "adentro". La arquitectura no ilustra esa diferencia desde afuera; la produce y la transmite corporalmente a quien habita en ella.

2.5. La corrección a Heidegger desde el problema del *fūdō*

²¹ La sensibilidad estacional japonesa no es un rasgo cultural esencial inmutable. Es el resultado histórico de prácticas de subsistencia, calendarios agrícolas y rituales que estructuraron la relación entre cuerpos y ciclos naturales durante siglos. El *fūdō* monzónico es la condición de posibilidad de esas prácticas, no su causa suficiente. Se trata de una precisión propuesta por esta investigación, no de una tesis formulada en esos términos por Watsuji.

La crítica de Watsuji a Heidegger no se formula como rechazo externo. Se formula desde dentro del problema heideggeriano, y por eso es filosóficamente más difícil de refutar: usa los instrumentos de la fenomenología para mostrar sus propios límites. El diagnóstico de Watsuji es preciso: "Si Heidegger no pasó de ahí, se debió a que su *dasein* fue siempre individual. En su análisis, la existencia humana es tratada meramente como la del ser humano individual, lo cual no es sino un aspecto abstracto, si se tiene en cuenta la estructura dual de la vida humana, a la vez individual y social" (Watsuji, 2006, p. 18).

Conviene fijar primero, en sus propios términos, lo que *Ser y tiempo* sostiene sobre la temporalidad antes de examinar lo que Watsuji le objeta. Para Heidegger, el *Dasein* se comprende propiamente cuando se anticipa a su propia muerte como posibilidad más extrema y no relacional, y es ese anticiparse resuelto el que unifica retrospectivamente su existencia en un todo con sentido: la temporalidad —no la espacialidad ni la coexistencia— es la condición de posibilidad de esa unidad. El *Dasein* es, en ese sentido preciso, un cuidado (*Sorge*) que se temporaliza primariamente hacia el porvenir. Esa es la tesis que Watsuji tiene delante cuando escribe su objeción, y es esa tesis —no una caricatura de ella— la que examina.

Conviene señalar lo que esa crítica no dice. Watsuji mismo lo aclara: "No quiero decir con esto, ni mucho menos, que en Heidegger no aparezca la espacialidad. Al contrario, en sus observaciones sobre el espacio concreto en la existencia humana, parece revivir lo que los románticos alemanes decían sobre la naturaleza viva. Con todo, la espacialidad quedaba un tanto velada frente al luminoso énfasis en la temporalidad" (Watsuji, 2006, p. 17-18). Lo que Watsuji objeta no es la ausencia sino la subordinación.

La consecuencia de esa subordinación es que la historicidad heideggeriana resulta "no suficientemente concreta" (Watsuji, 2006, p. 18), porque no incorpora la ambientalidad como dimensión igualmente originaria. "El intento de captar la estructura de la existencia humana tan sólo a partir de la temporalidad corre el riesgo de caracterizar la existencia humana exclusivamente desde la conciencia individual" (Watsuji, 2006, p. 33). Ese riesgo es precisamente el que *Fūdo* quiere desactivar.

2.6. La tipología climática: potencia y límites

La tipología de tres tipos climáticos —monzón, desierto y dehesa— tiene un valor filosófico que no reside en sus generalizaciones culturales sino en el gesto que las hace posibles: mostrar que el análisis existencial debe incluir la dimensión ambiental y climática si quiere describir la existencia concreta. En ese sentido, la tipología funciona bien como ilustración de la tesis de *fūdō* aunque funcione mal como morfología de civilizaciones.

La objeción determinista es la más fuerte: si determinados climas producen disposiciones psicológicas y formas culturales específicas, *fūdō* se convierte en una teoría causal que fija identidades colectivas. La respuesta más sólida que puede extraerse del propio Watsuji distingue condición de causa: el *fūdō* orienta sin determinar, abre posibilidades sin cerrar destinos. El propio Watsuji señala que es posible "apropiarse aspectos característicos" de otros *fūdō* y abrirse a nuevas perspectivas desde el propio (Watsuji, 2006, p. 32). Sin embargo, la tipología climática sí contiene asociaciones entre clima y disposición cultural que van más allá de lo que el argumento fenomenológico puede justificar. Ese es un límite genuino que se examina en profundidad en el capítulo cinco.²²

Watsuji formula esa tipología con una advertencia metodológica que conviene no perder de vista. En el prólogo a la sección sobre los tres tipos climáticos recuerda que Herder ya había intentado antes una empresa semejante: elaborar una *climatología del espíritu humano* a partir de una interpretación de la naturaleza viva; pero, como le objetó Kant, ese proyecto "no lograba altura científica y se reducía a intuiciones imaginativas de un poeta" (Watsuji, 2006, p. 42). La tipología de *Fūdō* se formula, entonces, con ese precedente fallido como advertencia explícita: el riesgo de deslizarse de la fenomenología de la ambientalidad hacia la especulación poética sobre el carácter de los pueblos no es un peligro que el texto ignore. Que Watsuji no siempre logre evitarlo —como se argumenta en el capítulo cinco— no equivale a no haberlo advertido; la distancia entre reconocer un

²² La estructura recíproca de *fūdō* aparece señalada en el propio texto de Watsuji: 'además de estar influido por su paisaje, [el ser humano] interviene para modificarlo' (Watsuji, 2006, p. 32). Esa modificación nunca es desde cero: se realiza siempre desde dentro de una comprensión histórica previa.

riesgo y conjurarlo del todo es, precisamente, el espacio en que se sitúa la crítica de esta investigación.

La caracterización del tipo desértico se apoya en el propio texto sobre el análisis que Eduard Meyer hizo del carácter árabe, que Watsuji reproduce como base textual antes de discutirlo: "sequedad especulativa" —agudeza de juicio en lo práctico, pero calculadora, sin lugar para la contemplación—; "intensa fuerza de voluntad", que no excluye ningún procedimiento necesario; "intensidad de las inclinaciones morales", que sacrifica el individuo a la totalidad; y "escasez de vida sentimental", que explicaría la ausencia de una tradición plástica propiamente dicha (Watsuji, 2006, pp. 86-87). El propio Watsuji matiza de inmediato el alcance de esa caracterización: "ni existe esa raza separada del desierto, ni el desierto separado del hombre existe como naturaleza" (Watsuji, 2006, p. 87); lo que se describe no es una raza sino "el modo peculiar de su existencia humana histórica y climático-ambiental" (Watsuji, 2006, p. 87). La distinción entre describir una forma histórica de existencia y postular un carácter racial fijo es, en principio, clara. Que el texto logre sostenerla con el rigor que él mismo reclama es otra cuestión, y es precisamente el límite que el capítulo cinco somete a examen.

2.7. Fūdō como mediación recíproca, no como causalidad ambiental

E. El problema que este apartado formula es el siguiente: ¿produce el *fūdō* unilateralmente el carácter cultural de una comunidad, o la relación entre ambiente y comunidad es más compleja? La respuesta de Watsuji no es explícita como principio general, pero se infiere de varios pasajes de la obra.

La estructura que el propio texto sugiere no es: condiciones ambientales → causa → carácter cultural. La estructura correcta es: condiciones ambientales ↔ prácticas humanas ↔ sedimentación histórica ↔ transformación técnica del ambiente. Cada flecha indica una relación de formación recíproca: el ambiente forma las prácticas, pero las prácticas también transforman el ambiente; esa transformación modifica las condiciones para las generaciones siguientes; la sedimentación histórica de ambos produce el *fūdō* concreto que la siguiente generación hereda y transforma a su vez.

I. El pasaje clave en Watsuji es el que señala que el ser humano "además de estar influido por su paisaje, interviene para modificarlo" (Watsuji, 2006, p. 32). Ese "además" tiene alcance filosófico: muestra que la relación no es unilateral. La técnica —desde la irrigación del arrozal hasta la construcción del dique— no es una imposición arbitraria sobre la naturaleza; es una respuesta históricamente formada a las condiciones ambientales que modifica esas condiciones y que a su vez es modificada por ellas. El resultado es un *fūdō* que es simultáneamente natural e histórico, material y cultural, condición y producto.

Esto permite formular tres consecuencias que definen lo que *fūdō* no es. Primero: *fūdō* no es naturaleza sin historia. El paisaje que forma a una comunidad es ya siempre un paisaje históricamente interpretado, trabajado y transformado; no hay ambiente "puro" que preceda a la práctica humana. Segundo: *fūdō* no es cultura separada de la materialidad. Las prácticas culturales llevan siempre la marca de las condiciones materiales en que se produjeron; no hay cultura "pura" que flote por encima de la tierra, el agua y el aire. Tercero: el ser humano no es solo receptor del *fūdō*; es también co-productor del *fūdō* que las generaciones siguientes heredarán.

C. Objeción: si la relación es recíproca, ¿no pierde *fūdō* su fuerza explicativa? Si el ambiente forma la comunidad pero la comunidad forma el ambiente, ¿qué es lo que *fūdō* explica específicamente? R. La respuesta es que *fūdō* no pretende ser una teoría causal que explica el carácter cultural de una comunidad a partir de su ambiente. Pretende ser una descripción de la estructura existencial de la experiencia humana: la existencia ocurre siempre dentro de una ambientalidad históricamente formada que la constituye antes de que pueda reflexionar sobre sí misma. Esa constitución es recíproca, no unilateral, y por eso no es determinismo.

Resultado: el *fūdō* es condición de posibilidad de la vida histórica de una comunidad, no su causa eficiente. Esa distinción es la que permite conservar la intuición central —la existencia es ambientalmente situada— sin caer en el determinismo que la tipología climática sugería.

2.8. Espacialidad, arquitectura y experiencia del habitar

E. El problema de este apartado es cómo el *fūdō* se concretiza en la experiencia del espacio vivido, específicamente en la arquitectura y en la sensibilidad estacional. La tesis local es: el espacio vivido no es un recipiente neutral sino una forma histórica de corporalidad y convivencia.

I. La arquitectura es el lugar donde la reciprocidad constitutiva del *fūdō* —analizada en el apartado anterior— se hace más tangible y persistente. Cuando una comunidad construye de determinada manera, no solo resuelve un problema técnico: cristaliza en materiales y proporciones su comprensión históricamente formada de qué es habitar, qué es el calor y el frío, qué es el adentro y el afuera, qué es la privacidad y la convivencia. La arquitectura es memoria colectiva materializada.

La relación entre interior y exterior en la arquitectura tradicional japonesa es un ejemplo de esa cristalización. En lugar de un muro que separa radicalmente dos zonas —el espacio protegido y el ambiente exterior—, la arquitectura organiza la transición mediante elementos permeables: el pórtico que filtra la luz, los paneles que pueden correrse para conectar las habitaciones, el jardín que prolonga el interior hacia el exterior. Esa permeabilidad no es un defecto técnico sino una filosofía del espacio: el habitar humano no consiste en aislarse del ambiente sino en relacionarse con él de manera que la relación sea a la vez protección y apertura.

Las estaciones también estructuran el habitar de manera que va más allá de la adaptación funcional. La preparación de la vivienda para el verano —los cambios de tapicería, la apertura de los espacios, la modificación de los horarios del sueño— y para el invierno —el tatami más grueso, el foco de calefacción en el centro del espacio familiar, el acortamiento de los horarios diurnos— no son solo respuestas a variaciones térmicas. Son estructuras temporales del cuerpo: el cuerpo aprende a saber que es verano o invierno antes de que el termómetro lo confirme, porque sus disposiciones corporales han sido formadas por décadas y siglos de esa organización estacional.

C. Objeción: ¿no es esto una idealización de la arquitectura tradicional japonesa como expresión de una esencia cultural? ¿No reproduce exactamente el esencialismo que

el capítulo cinco critica? R. La respuesta es que la descripción que se ofrece aquí es histórica, no esencialista. No afirma que "la arquitectura japonesa es así por naturaleza": afirma que determinadas prácticas arquitectónicas históricas cristalizaron una relación específica entre cuerpo, clima y convivencia que puede analizarse filosóficamente. Esa relación ha cambiado, cambia y seguirá cambiando. Que pueda analizarse filosóficamente no implica que sea inmutable.

Resultado: el espacio vivido, tal como la arquitectura lo organiza, es una forma histórica de corporalidad y convivencia. Eso confirma la tesis de la reciprocidad del *fūdō*: no es solo el ambiente el que forma a la comunidad; es también la comunidad, al transformar el espacio en arquitectura y la arquitectura en hábito corporal, la que forma el *fūdō* que las generaciones siguientes heredarán.

2.9. Conclusión parcial: la ambientalidad como condición constitutiva

El resultado de este capítulo puede formularse con precisión. La experiencia humana no puede describirse adecuadamente como la relación posterior entre un sujeto ya constituido y un ambiente exterior. La ambientalidad participa en la constitución corporal, histórica y práctica de la subjetividad. Esa participación es recíproca: el ambiente forma al sujeto, pero el sujeto también transforma el ambiente. Y esa transformación produce un *fūdō* que es simultáneamente condición y resultado de la vida de una comunidad.

Ese resultado tiene una consecuencia directa para el problema del sujeto desvinculado. Si la subjetividad se forma en el *fūdō*, si el cuerpo lleva paisaje y memoria encarnada, entonces la imagen del sujeto que puede abstraerse metodológicamente de sus condiciones de formación —la razón desvinculada cartesiana, el yo puntual lockeano— no describe la estructura de la existencia concreta. Describe la posibilidad de producir una abstracción filosóficamente útil para ciertos fines. Pero ese sujeto abstracto no preexiste a sus condiciones: es su resultado. El capítulo siguiente mostrará que lo mismo vale para la relacionalidad.

Tabla 1

Fūdō: dimensiones conceptuales y lo que excluyen las traducciones habituales

Dimensión	Designación	Contenido filosófico	Error de la traducción habitual
<i>Fūdō (風土)</i>	Término técnico	Unidad existencial de clima, paisaje, historia y convivencia como estructura de la existencia humana	Presupone la separación sujeto/objeto que fūdō quiere superar
Ambientalidad existencial	Interpretación conceptual	El modo en que la existencia está siempre ya implicada en condiciones que la preceden y la constituyen	Reduce la ambientalidad a influencia del entorno sobre un sujeto previo y ya constituido
<i>Mediación recíproca</i>	Estructura del fūdō	Condiciones ambientales ↔ prácticas humanas ↔ sedimentación histórica ↔ transformación técnica del ambiente	No es causalidad unilateral: la comunidad forma y es formada por el fūdō simultáneamente
<i>Memoria encarnada</i>	Resultado de la formación	Disposiciones corporales, perceptivas y valorativas sedimentadas históricamente en el sujeto por las prácticas del fūdō	Reduce el cuerpo a entidad biológica sin historia geográfica ni ambiental ni práctica

Nota. Elaboración propia a partir de Watsuji, T. (2006, pp. 17-18, 24, 32, 34). Las dimensiones son analíticas; en la existencia concreta se presentan unificadas como estructura de la implicación ambiental.

Capítulo 3. Aidagara, ningen y la constitución relacional del sujeto

Si el capítulo anterior mostró que el sujeto no puede existir sin lugar —sin un *fūdō* que lo constituya corporalmente y lo sitúe históricamente—, este capítulo demuestra algo complementario y no menos importante: el sujeto tampoco puede existir antes de las relaciones. El *fūdō* muestra que la existencia tiene siempre una localización ambiental irreductible. El *aidagara* muestra que esa existencia es además constitutivamente intersubjetiva. Y *ningen* nombra la estructura en que ambas dimensiones se articulan con la singularidad del individuo. Este es el capítulo central de la monografía porque aquí se produce la demostración más completa de la tesis central.

3.1. Aidagara: entre, intervalo, estructura constitutiva

E. El término *aidagara* procede de *aida* (間), que puede traducirse como "entre", "intervalo" o "espacio intermedio". La combinación *aidagara* (間柄) designa el patrón estructural que emerge en el espacio relacional, no solo el vínculo abstracto entre dos términos. Un "entre" no presupone dos entidades ya constituidas que luego se vinculan; es el espacio en que esas entidades se forman.²³²⁴

I. Eso es lo que distingue al *aidagara* de la noción ordinaria de "relación interpersonal". El yo no precede al "entre"; se forma en él. Esa inversión es ontológicamente radical: cambia el tipo de pregunta que puede hacerse sobre la subjetividad. La pregunta ya no es "¿qué es el individuo antes de sus relaciones?" sino "¿cómo emerge la singularidad dentro de una estructura relacional que la precede?".

Las dimensiones específicas del *aidagara* incluyen la *reciprocidad* —que crea obligaciones mutuas sin necesidad de un contrato explícito—, la *confianza* —que permite actuar sobre la base de lo que el otro hará sin necesidad de garantías formales—, y la *responsabilidad* —que asigna al sujeto la carga de mantener el "entre" que lo constituye.

23 El término *aidagara* (間柄) puede descomponerse en *aida* (間, entre, intervalo) y *gara* (柄, patrón o modo de la relación). La combinación designa el patrón estructural que emerge en el espacio relacional, no solo el vínculo abstracto entre dos términos.

24 La distinción entre relación exterior y relación constitutiva es análoga a la diferencia filosófica entre relaciones externas e internas: en las primeras, los términos son independientes del vínculo; en las segundas, los términos son parcialmente constituidos por el vínculo mismo.

Esas dimensiones no son rasgos opcionales del vínculo; son condiciones sin las cuales el *aidagara* no puede funcionar como estructura constitutiva (Masiá, 1999, p. 205).

Los propios traductores de la edición española señalan, en nota al texto, que Watsuji "designa con esta expresión japonesa, muy castiza, la intersubjetividad de que habla la filosofía fenomenológica de Husserl", y que a través de *aida* —"entre" o "intervalo"— "lee también el 'ser entre' y el 'ser-con' heideggerianos" (Watsuji, 2006, p. 34, n. 3). Esa nota es filosóficamente relevante porque muestra que Watsuji no ignora el vocabulario fenomenológico europeo sobre la intersubjetividad: lo retoma y lo relee desde una palabra japonesa que, a diferencia de *Mitsein*, no presupone que la relación sea un existencial derivado de un *Dasein* ya individuado. El punto de partida se invierte: no hay un ser-ahí que además esté-con otros; hay un *aidagara* del que el ser singular emerge.

C. La objeción más importante es la siguiente: si la relación precede al individuo, ¿no desaparece la autonomía? ¿No se convierte el sujeto en un nodo de relaciones sin capacidad de distancia crítica respecto de ellas? R. La respuesta exige el análisis de la doble negación, que muestra que la precedencia ontológica de la relación no implica la inexistencia del individuo. La individuación es un momento necesario de la existencia humana que el propio *aidagara* produce. La clave está en distinguir los tres niveles de la relación, que el apartado siguiente desarrolla.

3.2. Los tres niveles de la relación y la no-sustancialidad del sujeto

E. Decir que el sujeto es relacional no significa simplemente que tenga muchas relaciones. Significa que no posee una esencia completamente constituida antes de ellas. Watsuji formula esa distinción al insistir en que *ningen* no puede reducirse a *hito* —el individuo aislado— sin dejar de describir la existencia humana real (Watsuji, 2006, p. 32). La pregunta que surge es: ¿en qué sentido exactamente el sujeto es "relacional" sin ser simplemente un nodo de relaciones?

25 El término *ningen* (人間) se compone de *nin* (人, persona, ser humano) y *gen* (間, espacio intermedio, mundo). La etimología es un indicio cultural, no una demostración filosófica. El argumento relacional debe construirse independientemente mediante análisis de las prácticas constitutivas del sujeto.

I. Para responder esa pregunta con precisión, conviene distinguir tres niveles de la relación, cada uno con consecuencias filosóficas diferentes.

El **primer nivel** es la **relación exterior**: dos sujetos ya plenamente constituidos se vinculan. La relación es contingente respecto a lo que los términos son en sí mismos; podría no haber ocurrido sin que los sujetos fueran diferentes. Este es el nivel que presupone el liberalismo clásico cuando habla de contratos, derechos y obligaciones: individuos ya constituidos que deciden relacionarse bajo ciertas condiciones.

El **segundo nivel** es la **relación constitutiva**: los sujetos se forman dentro del vínculo; la relación es ontológicamente anterior a los términos. El lenguaje es el ejemplo más claro: nadie aprende a hablar en solitario; el yo que aprende a decir "yo" lo hace dentro de una práctica lingüística compartida que le antecede. El sujeto que emerge de ese aprendizaje no es el mismo sujeto que "habría existido" sin el lenguaje; es un sujeto cuya capacidad de reflexión, juicio y expresión está formada por esa práctica. En ese nivel, el *aidagara* es lo que la filosofía watsujiana describe.

El **tercer nivel** es la **relación dialéctica**: los sujetos se diferencian de la relación que los constituye y pueden transformarla. Este nivel es el que permite salvar la singularidad. El sujeto formado dentro del *aidagara* no está condenado a reproducir indefinidamente la relación que lo formó; puede tomar distancia crítica respecto de ella, cuestionarla, transformarla o, en casos extremos, abandonarla. Esa diferenciación no es una negación del *aidagara*; es la realización de su momento de individuación. El yo que se diferencia de la relación no vuelve a ser el individuo abstracto anterior a ella; emerge de ella como singularidad.

C. Objeción: si el sujeto no tiene esencia pre-relacional, ¿cómo puede iniciar la diferenciación? ¿No requiere la diferenciación ya un sujeto constituido que tome la iniciativa? R. La diferenciación no requiere un sujeto pre-relacional; es producida por las

26 Sobre los dos primeros niveles de la relación (exterior y constitutiva), puede consultarse la distinción filosófica entre relaciones internas y externas en la tradición analítica. El tercer nivel (dialéctico) es específico de la propuesta watsujiana: el sujeto no solo emerge dentro del vínculo sino que puede diferenciarse de él y transformarlo.

contradicciones internas de la propia relación. El *aidagara* contiene en sí mismo la tensión entre los términos que lo componen: esa tensión produce individuación sin necesidad de que el individuo preexista a ella. El movimiento de la doble negación es precisamente la estructura de esa producción.

3.3. Ningen y ningengaku: etimología como indicio, argumento como fundamento

E. El concepto de *ningen* exige un uso filosófico que evite el error del etimologismo. Que *ningen* se componga de *nin* (人, persona) y *gen* (間, espacio intermedio) es un indicio cultural valioso pero no una demostración. La secuencia correcta es: etimología → indicio cultural → formulación filosófica → argumento independiente. Solo el cuarto paso constituye filosofía en sentido estricto.²⁷²⁸

Watsuji construye ese argumento independiente mediante la distinción entre *ningen* e *hito*. El término *hito* designa al ser humano en cuanto individuo —equivalente de *anthropos*, *homo*, *Mensch*—. El término *ningen* incorpora a ese individuo el carácter de "espacio intermedio" o "mundo de relaciones". Watsuji es explícito: "ni una antropología individualista, reducida a uno sólo de ambos aspectos, ni la opuesta exageración sociológica responden a la realidad del ser humano. Para comprender verdaderamente lo fundamental del ser humano es imprescindible captar la estructura básica de su existencia al mismo tiempo como individuo y como totalidad" (Watsuji, 2006, p. 32).

La distinción no es una glosa lingüística añadida por comentaristas posteriores: el propio Watsuji la desarrolla extensamente en el apéndice "La ética como antropología", incorporado a la edición española, donde reconstruye el origen de *ningen* en la traducción china de la doctrina budista de la transmigración —donde designaba uno de los cinco mundos (*loka*) que recorre el alma, el mundo humano— y muestra cómo ese término terminó por significar también "individuo humano" (Watsuji, 2006, pp. 247-249). Watsuji

²⁷ La distinción entre *ningen* e *hito* aparece explícitamente en Fūdō (Watsuji, 2006, p. 32). Esa distinción terminológica es el punto de partida del argumento relacional, pero no su fundamento: el fundamento es el análisis de las prácticas constitutivas.

²⁸ El *ningengaku* (人間学) se diferencia del *jinruigaku* (人類学): este último designa la antropología empírica o biológica, mientras que *ningengaku* designa el 'aprendizaje de lo humano' en sentido filosófico (Watsuji, 2006, p. 254).

examina ahí mismo, con el detalle que la cuestión merece, si es legítimo que *ningen* — "totalidad de lo humano"— pueda significar a la vez *hito* —individuo—, y concluye que eso "sólo lo es dentro de la relación dialéctica entre el todo y las partes", ilustrándolo con el ejemplo de una tropa: el conjunto es una unidad organizada, y sin embargo llamamos con el mismo nombre a cada uno de sus miembros (Watsuji, 2006, p. 253). Los traductores de la edición española resumen el resultado de ese análisis en su prólogo: *nin* significa "ser humano" y *gen* significa "espacio intermedio" o "relación"; Watsuji "toma esta etimología como punto de partida para resaltar la inseparabilidad de lo individual y lo social" (Watsuji, 2006, p. 12).

I. El argumento filosófico que sostiene esa afirmación descansa en el análisis de prácticas constitutivas. La práctica del lenguaje muestra que la "interioridad" del sujeto se forma en una red comunicativa que le antecede. La práctica del habitar muestra que el espacio íntimo está modelado por convenciones compartidas. La práctica moral muestra que los criterios desde los que el sujeto juzga sus propias acciones no son de invención propia: son el sedimento de una historia relacional que el sujeto recibe antes de poder cuestionarla. Todo eso forma la singularidad desde adentro, no desde afuera.

El proyecto del *ningengaku* —aprendizaje de lo humano— no describe qué es el ser humano en abstracto sino interroga cómo se forma lo humano en condiciones concretas (Masiá, 1999, p. 203). Watsuji formula el resultado en términos que ya incorporan la dimensión ética: "Ningen es el 'mundo' en sí mismo y el 'individuo en el mundo'. Por tanto, ni solamente el individuo, ni solamente la sociedad. Se trata, más bien, de la unión dialéctica de ambos términos..." (Watsuji, 2006, p. 254). Esa unión es dialéctica, no sintética: los dos términos se mantienen en tensión permanente.

3.4. Rinri y el orden ético de las relaciones

E. El término *rinri* (倫理) combina *rin* (倫, "orden de las relaciones" o "categoría relacional") y *ri* (理, "principio" o "razón"). La combinación puede traducirse como "principio del orden de las relaciones humanas" o "razón de los vínculos éticos". Para Watsuji, la ética (*rinri*) no es un conjunto de reglas que el individuo aplica a sus acciones

desde una posición neutral; es el análisis del orden normativo que emerge de las estructuras relacionales mismas.²⁹

I. La tesis es que las normas éticas no son convenciones arbitrarias ni imperativos externos al sujeto: son la articulación reflexiva de los valores que el *aidagara* requiere para su propio mantenimiento. La confianza y la reciprocidad no son valores que se añaden desde fuera al vínculo relacional; son condiciones sin las cuales el "entre" se deteriora hasta que ya no puede constituir sujetos. En ese sentido, la ética es inmanente al *aidagara*, no una superestructura que se le impone.

Watsuji subraya que "los valores de sinceridad y confianza mutua atraviesan todo el conjunto de esta reflexión" (Watsuji, 2006, p. 13). Esos valores no son preferencias subjetivas ni mandatos culturales externos: son la forma en que el *aidagara* se mantiene como estructura constitutiva. Sin sinceridad, la comunicación se vuelve imposible y la formación del yo en el lenguaje se deteriora. Sin confianza, la reciprocidad no puede funcionar y las relaciones se reducen a transacciones calculadas. La ética relacional de Watsuji describe esas condiciones de posibilidad de la vida compartida, no un código de conducta aplicable desde fuera.

C. La objeción principal es que ese razonamiento comete una falacia naturalista: del hecho de que somos relacionales no se sigue que debemos cuidar nuestras relaciones. R. La respuesta watsujiana es que el *aidagara* no es puramente descriptivo; ya contiene una dimensión normativa. La confianza y la sinceridad no son solo condiciones fácticas de la vida relacional; son condiciones que el sujeto reconoce como válidas al constituirse en ellas. Quien deteriora el *aidagara* que lo constituye no solo viola una norma externa; erosiona las condiciones de su propia existencia. Ese reconocimiento —implícito en la práctica, articulable en la reflexión— es la base de la obligación ética.

²⁹ El vocablo rinri (倫理) combina rin (倫, 'orden de las relaciones' o 'categoría relacional') y ri (理, 'principio' o 'razón'). La combinación puede traducirse como 'principio del orden de las relaciones humanas' o 'razón de los vínculos éticos'. Esa etimología sugiere que la ética es inmanente a la relacionalidad, no exterior a ella.

R adicional: la objeción de la falacia naturalista asume que hay una separación completa entre ser y deber que el esquema relacional precisamente cuestiona. Si el sujeto emerge del "entre", y si ese "entre" requiere confianza y reciprocidad para mantenerse, entonces el deber de cuidar el *aidagara* no es exterior al ser del sujeto; es parte de lo que significa ser *ningen*. La ética watsujiana no deriva el deber del ser en sentido abstracto; lo deriva de la estructura concreta de la existencia relacional.

3.5. La doble negación: argumento formal y objeción de la circularidad

E. El concepto más decisivo para evaluar si Watsuji puede evitar el colectivismo es la doble negación. Watsuji la formula así: "La existencia humana consiste en un movimiento de negación de la negatividad absoluta. La existencia humana es la realización de este movimiento de negación" (Watsuji, 2006, p. 32). El argumento formal que esa formulación contiene puede reconstruirse en seis pasos.³⁰

Paso 1: La totalidad relacional precede al individuo. El sujeto emerge del *aidagara*; no preexiste a él. Paso 2: El individuo niega esa totalidad al diferenciarse. La singularidad se produce mediante el acto de diferenciación respecto de la totalidad que lo ha formado. Paso 3: La individualidad absoluta —el individuo completamente aislado— se revela como abstracción. La separación que el individuo efectúa en el paso 2 solo tiene sentido dentro de la totalidad relacional que sigue constituyéndolo. Paso 4: El individuo retorna a la relación. El retorno no es una rendición; es el reconocimiento de que la individuación y la relacionalidad son inseparables. Paso 5: La totalidad también debe ser negada cuando pretende fijarse como sustancia. Si la totalidad se absolutiza —si pretende absorber definitivamente al individuo—, viola el movimiento que la propia doble negación exige. Paso 6: La existencia humana consiste en la reiteración de ese movimiento, no en su resolución definitiva a favor de ninguno de los dos polos.

³⁰ La formulación 'movimiento de negación de la negatividad absoluta' en Watsuji (2006, p. 32) tiene resonancias con la dialéctica hegeliana, pero no debe reducirse a ella. La negatividad watsujiana opera sobre la existencia concreta y relacional, no sobre el Espíritu absoluto. El individuo concreto y la totalidad social son los términos del movimiento, no las categorías del Concepto.

I. La consecuencia filosófica más importante de ese argumento es que el colectivismo viola la estructura del *ningen* que el propio Watsuji propone. Si *ningen* implica la doble negación, entonces toda lectura que absorba definitivamente al individuo en la totalidad contradice el principio que el texto establece. Es una crítica interna, y por eso resulta más fuerte que cualquier objeción externa: el sistema contiene dentro de sí mismo el criterio para rechazar el colectivismo.

C. La **objeción de la circularidad** es la objeción más fuerte que puede formularse contra la doble negación como condición de libertad: si todos los criterios con los que el individuo evalúa sus relaciones provienen de las mismas relaciones que pretende evaluar, la crítica es circular y genuinamente radical es imposible. El individuo que cuestiona a su comunidad lo hace desde valores que esa comunidad le dio; sus herramientas críticas son el producto del sistema que critica.³¹

3.6. La doble negación como condición de libertad

R. La respuesta a la objeción de la circularidad requiere tres movimientos que esta investigación identifica como una elaboración propia derivada de la lógica de la doble negación pero no explícita en Watsuji.

El **primer movimiento** es señalar que las comunidades contienen contradicciones internas. Sus ideales declarados y sus prácticas efectivas divergen. El individuo que cuestiona una práctica de su comunidad puede apelar a los propios ideales de esa comunidad para justificar la crítica: no introduce valores externos sino exige que la comunidad sea coherente con sus propios principios. La crítica interna no es circular; es la exigencia de coherencia. Ese tipo de crítica no requiere un punto de vista neutro; requiere la identificación de las contradicciones internas de la totalidad.

El **segundo movimiento** es reconocer que la responsabilidad singular no desaparece porque tenga origen relacional. Incluso si mis valores provienen de la

³¹ La objeción de circularidad es la más fuerte contra la teoría relacional del sujeto: si todo criterio crítico proviene de las mismas relaciones que se pretende criticar, la crítica no puede ser genuinamente radical. La respuesta en tres partes que ofrece esta monografía (contradicciones internas de la comunidad, promesas incumplidas, responsabilidad singular) es una reconstrucción propia, no una afirmación explícita de Watsuji.

comunidad, mi respuesta a esos valores es irreductiblemente mía. El sujeto relacional no puede transferir al colectivo la responsabilidad de sus propias decisiones, porque el colectivo no puede actuar en lugar del individuo: puede proveerle los instrumentos de la acción, pero no puede sustituir el acto singular de juzgar y decidir. La responsabilidad singular es el resquicio que la doble negación abre dentro de la relacionalidad total.

El **tercer movimiento** es mostrar que la crítica puede ser una forma de cuidado del *aidagara*, no su destrucción. Cuando el individuo cuestiona una práctica destructiva de su comunidad, no abandona el "entre" que lo constituye; puede estar afirmando los valores — confianza, reciprocidad, sinceridad— que ese "entre" requiere para mantenerse como estructura constitutiva. En ese caso, la crítica no viola el *aidagara*; lo defiende frente a las prácticas que lo deterioran. La ruptura ética se distingue de la ruptura egoísta en que la primera puede formularse en términos de los valores que el *aidagara* mismo sostiene.

I. La consecuencia de esos tres movimientos para el concepto de libertad es la siguiente: la libertad no consiste en carecer de vínculos relacionales sino en la capacidad de responder críticamente dentro de condiciones relacionales que el sujeto no ha creado por completo. Esa es la formulación de la **autonomía situada**: no la independencia respecto de las relaciones sino la capacidad de apropiarse críticamente de ellas, cuestionarlas y transformarlas sin negar que constituyen al sujeto.³²

Resultado parcial: la doble negación es el criterio filosófico que permite al sistema watsujiano evitar el colectivismo sin caer en el individualismo. El colectivismo ocurre cuando el paso 5 del argumento formal —la negación de la totalidad cuando pretende fijarse como sustancia— no se realiza. Ese no-realizar puede ser un error filosófico (no reconocer que la totalidad también debe ser negada) o un error político (identificar la totalidad dialéctica con una totalidad histórica concreta que se presenta como absoluta). El capítulo cinco examina ese segundo error.

³² La 'autonomía situada' que se propone en el capítulo 6 puede compararse con la 'autonomía relacional' desarrollada en la ética feminista contemporánea (Catriona Mackenzie, Natalie Stoljar, eds., *Relational Autonomy*, 2000, Oxford University Press), aunque el fundamento ontológico watsujiano difiere.

3.7. La crítica al individualismo ontológico: resultado del capítulo

E. El término "individualismo ontológico" tampoco es de Watsuji: es la categoría con que esta investigación nombra el modelo que se examina con nombre y apellido en el capítulo cuatro —la *res cogitans* cartesiana y el yo puntual lockeano, tal como Taylor los reconstruye en *Fuentes del yo* (Taylor, 1996, pp. 183, 201)—. Afirmar que Watsuji "supera el individualismo ontológico" sin nombrar a quién refuta sería un enunciado sin cotejo, una crítica sin adversario identificado. La crítica que aquí se reconstruye tiene destinatarios precisos: Descartes, en la medida en que funda la certeza en una interioridad que puede pensarse abstraída de sus condiciones corporales y relacionales; y Locke, en la medida en que funda la identidad personal en la continuidad de la conciencia sin que las relaciones constitutivas entren en la definición del sujeto. El capítulo cuatro desarrolla ese cotejo con evidencia textual de ambos autores; este apartado presupone ese desarrollo y extrae su resultado.

La crítica de Watsuji al individualismo ontológico puede formularse ahora con la precisión que requiere. No afirma que el individuo no exista. Afirmar que el individuo entendido como realidad originariamente autosuficiente —constituida antes de sus relaciones y capaz de describirse sin hacerlas entrar en su propia definición— es una abstracción metodológicamente útil para ciertos fines pero ontológicamente indefendible como descripción de la existencia concreta.

La individualidad concreta —el yo que emerge en el *aidagara* y que se singulariza mediante la doble negación— no es lo mismo que el individuo abstracto del liberalismo clásico. Es una individualidad que lleva consigo su historia relacional, sus disposiciones corporales formadas en un *fūdō* concreto, sus modos de percibir y juzgar que se han formado en el "entre". Esa individualidad tiene responsabilidad, tiene capacidad de disenso, tiene singularidad irreductible. Pero no precede a sus condiciones: emerge de ellas y a través de ellas.

La distinción entre los tres niveles de la relación —exterior, constitutiva, dialéctica— permite articular con precisión lo que la crítica al individualismo establece y

lo que no establece. Establece que el individuo no precede a la relación constitutiva. No establece que el individuo no pueda diferenciarse de esa relación (nivel dialéctico). No establece que todos los vínculos relacionales tengan el mismo peso constitutivo (algunos pueden ser más superficiales que otros). No establece que la pertenencia comunitaria sea el valor supremo. Esas aclaraciones son necesarias para evitar que la crítica al individualismo se convierta en defensa del colectivismo.

3.8. El problema del colectivismo como cuestión pendiente

E. Antes de examinar si Watsuji evita el colectivismo conviene fijar el sentido en que aquí se usa ese término, porque "colectivismo" no es una categoría que Watsuji mismo emplee ni defina. Se entiende por colectivismo, en el sentido restringido y filosóficamente operativo que esta investigación adopta, la subordinación normativa del individuo a una totalidad social que se presenta como fuente última de valor y de verdad moral, de manera que la disidencia respecto de esa totalidad carece de legitimidad interna. Esa noción tiene una larga discusión en la filosofía política —desde la crítica de Isaiah Berlin a las concepciones de libertad "positiva" que subordinan al individuo a fines colectivos, hasta las teorías comunitaristas contemporáneas—, pero esta monografía no la toma de ningún autor específico de esa tradición: la define operativamente para poder preguntar, con precisión, si la doble negación watsujiana la evita o la produce.

La doble negación impide, en principio, que la totalidad absorba definitivamente al individuo. Pero "en principio" no equivale a "inevitablemente". Si la totalidad que constituye al individuo es identificada con una comunidad histórica particular —con una nación, con una cultura, con un Estado— y si esa identificación se naturaliza hasta el punto de que la singularidad individual solo puede realizarse dentro de esa totalidad y nunca contra ella, entonces el colectivismo aparece donde debería estar la dialéctica.³³

³³ Rinrigaku fue publicado en tres volúmenes en 1937, 1942 y 1949, coincidiendo con las fases de expansión del imperialismo japonés. La relación entre ese contexto y el contenido de la obra es una cuestión filosófica genuina, no una cuestión biográfica secundaria.

Crespín (s.f., p. 713) advierte este riesgo: "aquellos que no estén dentro del grupo, que se posicionen fuera de él o contra sus normas o valores establecidos, quedarían en ese momento excluidos y por consiguiente no tendrían vía posible para mantener, dentro del colectivo concreto al que pertenecen, su integridad como sujetos por sí mismos". Esa consecuencia viola la propia lógica de la doble negación: si el individuo pierde su integridad al diferenciarse de la totalidad, entonces la negación de la totalidad —el quinto paso del argumento formal— es imposible. El movimiento se detiene.

La relación entre este riesgo y el contexto político japonés en que Watsuji desarrolló su obra es el tema del capítulo cinco. Lo que importa señalar aquí, al concluir el capítulo central, es que la identificación del riesgo no debilita la propuesta watsujiana sino que la precisa: la doble negación es el criterio filosófico correcto; el problema es que Watsuji no siempre aplicó ese criterio a su propio contexto político.

Capítulo 4. La crítica watsujiana del sujeto desvinculado

Solo después de haber reconstruido con precisión los conceptos de *fūdō*, *aidagara*, *ningen* y la doble negación es posible confrontar, desde el problema que Watsuji plantea, los modelos de sujeto que esa propuesta cuestiona. Ese es el orden metodológico que este capítulo sigue: no se parte de Descartes para llegar a Watsuji; se parte del problema watsujiano ya reconstruido para ver qué es lo que en esos modelos resulta filosóficamente insuficiente. Los interlocutores occidentales aparecen aquí en su función precisa: ser el adversario cuyas limitaciones la filosofía de Watsuji permite identificar con mayor claridad. Esa función no exige agotar la obra de cada autor convocado: exige mostrar, con evidencia textual precisa, el punto exacto en que su modelo del sujeto resulta insuficiente frente a lo que *fūdō*, *aidagara* y *ningen* ya han establecido en los capítulos anteriores.

4.1. La razón desvinculada cartesiana: genealogía de un modelo

Antes de seguir la reconstrucción que Taylor hace de Descartes conviene leer al propio Descartes. En la Segunda Meditación, tras haber sometido a duda metódica el mundo exterior, el cuerpo y hasta las verdades matemáticas, Descartes llega al único punto que la duda no puede tocar: "esta proposición: yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera, cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu" (Descartes, 1641/1977, Meditación segunda). Ese "yo" que la duda no alcanza a disolver es, en el paso siguiente de la Meditación, identificado con una *res cogitans*, una cosa que piensa, cuya existencia queda establecida con independencia de que el cuerpo, el mundo o cualquier relación con otros existan o no. Esa independencia metódica —la posibilidad de afirmar el yo pensante sin necesidad de afirmar nada más— es exactamente lo que Taylor bautiza como razón desvinculada y lo que, leído desde *fūdō*, resulta filosóficamente insostenible como descripción de la existencia concreta.

El adversario filosófico que Watsuji enfrenta no es "Occidente" como bloque sino un modelo específico que Charles Taylor reconstruye con el nombre de "razón desvinculada". La genealogía que Taylor traza en *Fuentes del yo* muestra que el sujeto cartesiano alcanza la certeza mediante una operación de retirada metódica: suspende el

cuerpo, la experiencia sensible, la tradición, el lenguaje, las relaciones concretas (Taylor, 1996, p. 183). Lo que queda —la *res cogitans*— es el resultado de una abstracción filosófica específica: la objetivación de todo lo que constituía al sujeto antes de la reflexión.³⁴³⁵

Esa abstracción produce lo que Taylor denomina **razón desvinculada**: una subjetividad que se define mediante la posibilidad de adoptar una postura reflexiva desde la cual puede objetivar su cuerpo, sus emociones, sus hábitos y el mundo. La diferencia entre esa postura y la descripción fenomenológica que *Fūdō* ofrece no podría ser mayor: donde Watsuji muestra que el sujeto se descubre ya implicado en el frío antes de poder objetivarlo, Descartes propone que el sujeto puede suspender esa implicación para acceder a la certeza. Donde Watsuji muestra que el cuerpo lleva memoria encarnada del *fūdō* concreto que lo formó, Descartes objetiva el cuerpo como *res extensa* separable del yo pensante.

Taylor mismo advierte que la identidad no puede constituirse en el vacío: "La identidad personal y el bien (...) son temas que van inextricablemente entrelazados" (Taylor, 1996, p. 17). Eso ya es una crítica al sujeto desvinculado desde dentro de la tradición que lo produjo. Lo que Taylor no desarrolla de manera sistemática —y aquí comienza el trabajo específico de Watsuji— es que esos marcos de referencia tienen también una dimensión corporal, climática y paisajística. Los marcos de Taylor son morales e históricos; los de Watsuji son también materiales y ambientales. La genealogía tayloriana explica el adversario; la alternativa watsujiana lo supera en amplitud.

Taylor extrae de esa pérdida una consecuencia que conviene subrayar porque anticipa, desde dentro de la propia tradición europea, el diagnóstico que Watsuji formulará por otra vía. Un sujeto sin marcos referenciales no gana con ello mayor libertad: cae en lo

34 El simposio 'Superación de la modernidad' (kindai no chōkoku, 1942) reunió a intelectuales japoneses que buscaban alternativas culturales al modernismo occidental. Algunos de los conceptos de Watsuji fueron invocados en ese contexto, aunque él no participó directamente. Esa proximidad es filosóficamente relevante.

35 La sustancialización de la totalidad designa el error filosófico de convertir una forma histórica de comunidad en la realización definitiva del ningen. Ese error detiene la dialéctica porque elimina el movimiento de negación de la totalidad que la doble negación exige.

que Taylor llama "pérdida de horizonte", que en sus manifestaciones contemporáneas se experimenta como "vaciedad, insulsez y futilidad, de falta de propósito en la vida" (Taylor, 1996, p. 37). El sujeto desvinculado, llevado a su extremo lógico, no es un sujeto más libre sino un sujeto desorientado: la desvinculación que debía liberarlo de sus condiciones termina privándolo de las coordenadas mismas que hacen posible juzgar y actuar. Ese diagnóstico, formulado enteramente desde la genealogía de la modernidad europea, converge con lo que *fūdō* muestra por la vía fenomenológica: la ausencia de situación no es la condición de la libertad sino su vaciamiento.

La insuficiencia del sujeto cartesiano, vista desde *fūdō*, puede formularse así: presupone la posibilidad de un sujeto sin *fūdō*. Un sujeto que puede suspender metodológicamente la corporalidad, el espacio, las relaciones y la historia que lo forman para alcanzar una certeza incondicionada no es universal: es un sujeto que ha olvidado sus condiciones de formación y ha tomado ese olvido por neutralidad. La razón desvinculada no es desvinculada; es vinculada a condiciones que no reconoce. Tiene cuerpo, tiene *fūdō*, tiene historia relacional. Simplemente los ha suspendido metodológicamente y los ha confundido con algo accidental.

4.2. El yo puntual lockeano: identidad como control de sí

Antes de examinar cómo Taylor relee a Locke conviene fijar lo que el propio Locke sostiene. En el capítulo que dedica a la identidad personal, distingue explícitamente entre identidad de sustancia e identidad de persona: un hombre puede perder un miembro sin dejar de ser la misma persona, porque lo que constituye la identidad personal no es la continuidad de una sustancia material o espiritual, sino la continuidad de la conciencia —la capacidad de un ser pensante de considerarse a sí mismo como el mismo yo en distintos tiempos y lugares, en virtud únicamente de esa conciencia—. Locke lo resume con una fórmula que Taylor retomará: ninguna otra cosa que tener conciencia puede unir existencias separadas en una misma persona, "porque cualquiera que sea la substancia, no habiendo conciencia, no hay persona" (Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Libro II, Cap. XXVII). Esa es la tesis que Watsuji, sin nombrarla, tiene detrás cuando

insiste en que el sujeto no puede administrarse a sí mismo desde una posición reflexiva anterior a sus relaciones constitutivas.

Locke radicaliza la desvinculación cartesiana en una dirección diferente. Su teoría de la identidad personal, reconstruida por Taylor en el capítulo dedicado al "yo puntual" (Taylor, 1996, p. 201), define el yo no por la sustancia —alma o cuerpo— sino por la continuidad de la conciencia: somos los mismos a lo largo del tiempo porque podemos extender nuestra conciencia hacia el pasado mediante la memoria.³⁶³⁷

El resultado es lo que Taylor denomina **yo puntual**: un centro de conciencia que puede objetivar y reorganizar sus propias características mediante la reflexión. La identidad no está determinada por las relaciones en las que el sujeto está insertado ni por el *fūdō* en que se ha formado; está determinada por la capacidad de tomar control sobre esas condiciones y reorganizarlas racionalmente. Las relaciones, el entorno, las disposiciones corporales: todo eso puede ser considerado por el yo puntual como material disponible para la autogestión. No como constitución: como contenido disponible para ser modificado.

La insuficiencia del yo puntual, vista desde el *aidagara*, puede formularse así: el *aidagara* no es material disponible para la autogestión reflexiva. Es la estructura en la que el yo se produce. No hay posición previa a las relaciones desde la que pueda administrárselas sin que esa misma posición administrativa sea ya el producto de relaciones previas. La capacidad de objetivación y autocontrol que Locke celebra como fundamento de la identidad es ella misma una práctica formada dentro de un *aidagara* específico, en una cultura y una época que hicieron de ese tipo de autodomínio un ideal.

4.3. Heidegger: lo que Watsuji reconoce y lo que corrige

³⁶ La distinción entre uso político externo de una teoría y ambigüedad conceptual interna es importante para evaluar la relación entre la filosofía de Watsuji y el imperialismo japonés. Esta monografía identifica ambigüedad conceptual interna: el sistema admite una lectura colectivista que contradice la doble negación pero que Watsuji no siempre previno explícitamente.

³⁷ Los tres criterios de legitimidad de una totalidad —reflexividad, contestabilidad, reversibilidad— son una elaboración propia de esta investigación, derivada de la lógica de la doble negación. No aparecen formulados en esos términos en la obra de Watsuji.

La relación de Watsuji con Heidegger es la más compleja de las tres porque Heidegger ya ha superado el dualismo moderno. El *Dasein* no es una conciencia que contempla objetos desde una interioridad sino un ser-en-el-mundo comprometido con una trama de significatividad práctica. La espacialidad del *Dasein* es analizada en los §§22-24 de *Ser y tiempo*; el Mitsein en el §26. Watsuji lo reconoce explícitamente. Lo que objeta no es la ausencia de esas estructuras sino su subordinación.

Watsuji formula esa objeción con precisión: "Si Heidegger no pasó de ahí, se debió a que su *dasein* fue siempre individual" (Watsuji, 2006, p. 18). Y: "El intento de captar la estructura de la existencia humana tan sólo a partir de la temporalidad corre el riesgo de caracterizar la existencia humana exclusivamente desde la conciencia individual" (Watsuji, 2006, p. 33). El *Dasein* heideggeriano se comprende primordialmente como proyecto individual que se temporaliza hacia la muerte; la apropiación de la propia existencia en la resolución es fundamentalmente solitaria. El ser-con —el Mitsein— existe como estructura existencial, pero no alcanza la misma originariedad que la temporalidad en la arquitectura de la obra.

Visto desde Watsuji, esa asimetría produce un *Dasein* cuya historicidad es temporal pero no suficientemente ambiental; cuya autenticidad es singular pero no suficientemente relacional; cuya existencia es en el mundo pero no suficientemente en la comunidad y en el *fūdō* que la precede. "La historicidad se muestra claramente como inseparable de la ambientalidad" (Watsuji, 2006, p. 18): esa formulación es el veredicto de Watsuji sobre la ontología heideggeriana.

4.4. Lo que la propuesta watsujiana añade

El resultado del análisis de los tres modelos permite formular con precisión lo que la propuesta de Watsuji añade. A la razón desvinculada cartesiana opone la **corporalidad constitutiva**: el sujeto no puede abstraerse de su cuerpo porque ese cuerpo es la forma en que existe en un *fūdō* concreto. La capacidad de reflexión que Descartes celebra como signo de la razón desvinculada es ella misma una práctica corporal formada en condiciones históricas y ambientales específicas.

Al yo puntual lockeano opone la **relacionalidad constitutiva**: el *aidagara* no es material disponible para la autogestión reflexiva sino la estructura en la que el yo se produce. La capacidad de objetivar las propias relaciones y reorganizarlas que Locke presenta como fundamento de la identidad es también, ella misma, una capacidad formada dentro de relaciones que la preceden.

A la ontología heideggeriana opone la **primacía igualitaria de la espacialidad y la temporalidad** y la **originalidad ontológica del ser-con**: la existencia no puede pensarse adecuadamente desde la apropiación individual de la finitud temporal porque la dimensión dual —individual y social, temporal y espacial— es constitutiva. Una ontología que prioriza la temporalidad produce una imagen del sujeto que es "tan sólo un aspecto abstracto, si se tiene en cuenta la estructura dual de la vida humana" (Watsuji, 2006, p. 18).

Esos tres añadidos —corporalidad, relacionalidad, espacialidad igualitaria— no invalidan los logros de la modernidad filosófica. Invalidan su pretensión de haber descrito al sujeto en su estructura más básica. Lo que Descartes, Locke y Heidegger describen son aspectos reales de la existencia humana; lo que sus modelos no pueden describir es la existencia humana concreta tal como ocurre: siempre en un *fūdō*, siempre en un *aidagara*, siempre como *ningen*. Por eso los tres modelos son abstractos sin saber que lo son.

Capítulo 5. Los límites internos de la filosofía de Watsuji

Tomar en serio a un filósofo no consiste en defenderlo reverencialmente. Consiste en examinar sus propuestas hasta donde pueden sostenerse y señalar con honestidad los puntos donde no se sostienen. Una monografía centrada en Watsuji que no examine sus límites internos no le rinde tributo; lo reduce a una autoridad incuestionable. Los problemas que este capítulo examina —determinismo ambiental, esencialismo cultural, contexto político y riesgo de colectivismo— son reales. No se resuelven afirmando que "Watsuji no quiso decir eso". Se responden mostrando, cuando es posible, qué recursos del propio sistema permiten manejarlos, y reconociendo, cuando no, que la propuesta exige corrección. La crítica interna es más fuerte que la externa: leer a Watsuji *con* Watsuji y *contra* algunas de sus propias conclusiones produce una evaluación más filosóficamente rigurosa que aplicarle desde fuera categorías liberales o comunitaristas.

5.1. La objeción del determinismo ambiental

E. La objeción determinista puede formularse con la fuerza que merece: si determinados climas producen disposiciones psicológicas específicas y formas culturales determinadas, como sugiere la tipología de *Fūdō*, entonces el *fūdō* no es una estructura de mediación existencial sino una teoría causal que fija identidades colectivas. Las comunidades quedarían determinadas por sus condiciones climáticas y los individuos nacidos en ellas no elegirían sino realizarían el programa inscrito en su *fūdō* de origen. La libertad desaparecería.

I. La respuesta más sólida que puede extraerse del propio Watsuji distingue condición de causa y tendencia de necesidad. Una condición establece el horizonte desde el que la existencia se forma; una causa produce necesariamente un efecto determinado. El *fūdō* monzónico no produce mecánicamente la receptividad y la finura afectiva del mismo modo en que una reacción química produce sus productos. Orienta, ofrece resistencias y posibilidades históricas específicas, forma disposiciones que tienen cierta estabilidad.

El propio Watsuji señala que es posible "apropiarse aspectos característicos" de otros *fūdō* y abrirse a nuevas perspectivas desde el propio (Watsuji, 2006, p. 32). Esa

posibilidad de apropiación no es decorativa; muestra que la ambientalidad no clausura al sujeto en un tipo fijo. La distinción entre condición y causa, desarrollada en el apartado 2.7 de esta monografía, proporciona la base para esa respuesta.

C. Sin embargo, la objeción no queda completamente resuelta. La tipología climática contiene asociaciones entre clima y disposición cultural que van más allá de lo que el argumento fenomenológico puede justificar. Afirmar que el clima monzónico produce "receptividad y finura afectiva" o que el de dehesa produce "racionalidad y dominio técnico" como rasgos permanentes de sus respectivas civilizaciones supera lo descriptivo y entra en el territorio de la generalización cultural sin suficiente evidencia histórica. Ese es un límite genuino del texto que no conviene minimizar.

R. La corrección que permite mantener el núcleo conceptual del *fūdō* sin caer en determinismo es la siguiente: usar el concepto como categoría de la *situacionalidad existencial* —mostrando que la existencia ocurre siempre en alguna parte, en un paisaje históricamente formado— sin pretender que esa situacionalidad produce tipos culturales fijos. La pregunta filosóficamente valiosa que *fūdō* permite hacer es: ¿cómo forma el ambiente al sujeto? No: ¿qué tipo de sujeto produce cada ambiente?

5.2. Esencialismo cultural: cuando la descripción se solidifica en esencia

E. El riesgo esencialista es distinto del determinista, aunque están relacionados. El determinismo afirma que el clima produce efectos culturales necesarios. El esencialismo afirma que esos efectos definen una esencia inmutable de la comunidad que los porta. Se puede sostener que las condiciones ambientales forman históricamente disposiciones sin afirmar que esas disposiciones sean permanentes y que definan lo que una cultura "es" de manera esencial.

Algunos momentos de *Fūdō* se acercan peligrosamente al esencialismo. Cuando Watsuji describe los rasgos de la cultura japonesa a partir de su *fūdō* monzónico, hay una tendencia a la fijación que no está suficientemente contrarrestada por el reconocimiento de la transformación histórica. Los rasgos identificados se presentan con una estabilidad que puede confundirse con permanencia esencial. La descripción de la cultura japonesa como

formada por "receptividad, finura afectiva y resignación activa" ante las fuerzas naturales es una caracterización que ignora la enorme variación interna de la cultura japonesa a lo largo de su historia y la diversidad de experiencias que coexisten dentro de ese supuesto perfil.

I. Aime (2015, pp. 47-53) ofrece el correctivo conceptual más eficaz: las culturas son acumulaciones de prácticas que se transforman, se negocian y se reconfiguran permanentemente. Ningún grupo humano ha permanecido aislado; ninguna cultura ha mantenido intactos sus rasgos culturales originarios. La pureza cultural es un mito. Las culturas se forman en el encuentro y el conflicto, no en el aislamiento y la homogeneidad.³⁸

C. La objeción más fuerte contra el esencialismo de la tipología es la siguiente: ¿puede el concepto de *fūdō* dar cuenta de la migración, el mestizaje, el exilio y la diáspora? ¿Qué ocurre con el sujeto que ha habitado múltiples entornos climáticos, lingüísticos y comunitarios? Si *fūdō* produce tipos culturales fijos, esa persona no puede ser descrita adecuadamente. Si el tipo cultural es una esencia, la persona de origen múltiple es una anomalía o un caso de identidad fragmentada.

R. La corrección que permite conservar el núcleo conceptual del *fūdō* sin esencialismo es precisamente la distinción entre origen e identidad que el apartado siguiente desarrolla: el *fūdō* de origen establece condiciones de formación, no esencias permanentes. Una persona puede llevar múltiples capas de *fūdō* que coexisten, se tensionan y se integran de maneras que ninguna tipología predice. El sujeto migrante, lejos de ser una anomalía, confirma la tesis de que origen e identidad son distintos.³⁹

5.3. Origen e identidad: una distinción elaborada en esta investigación

³⁸ La tesis corporal puede compararse con la crítica de Merleau-Ponty al dualismo cartesiano en *Fenomenología de la percepción* (1945). Sin embargo, Watsuji añade la dimensión ambiental y comunitaria que Merleau-Ponty desarrolla de manera menos sistemática.

³⁹ La subjetividad no se constituye en una única totalidad cerrada sino en la intersección móvil de múltiples *aidagara*: familia, lengua, profesión, comunidad política, relaciones afectivas. Esas pertenencias múltiples pueden entrar en conflicto, produciendo la necesidad de una jerarquización que el sujeto realiza mediante responsabilidad singular.

R. La distinción entre origen e identidad que se propone a continuación no aparece formulada en esos términos en la obra de Watsuji. Es una elaboración conceptual de esta investigación, derivada de la lógica de la doble negación. Se la identifica expresamente como tal.⁴⁰

Por **origen** se entiende el conjunto de condiciones recibidas en las que la subjetividad emerge: el *fūdō* concreto —clima, paisaje, lengua, relaciones—, la historia de la comunidad en que se nace, las disposiciones corporales formadas antes de que haya reflexión posible sobre ellas. El origen es condición, no destino. No determina lo que el sujeto llegará a ser; establece el horizonte desde el que esa llegada ocurre. El origen se recibe sin haberlo elegido.

Por **identidad** se entiende la forma en que ese origen es apropiado, transformado e interpretado en el proceso vivo de la existencia. La identidad no es el resultado automático del origen sino el producto de una apropiación activa que puede ser más o menos reflexiva, más o menos crítica, más o menos abierta a otros horizontes. El origen es recibido; la identidad es producida. Entre los dos hay un intervalo que esta investigación identifica con el espacio de la **libertad situada**: no la libertad abstracta del sujeto desvinculado, sino la libertad concreta de quien sabe de dónde viene y decide, desde ahí, adónde va.

Esa distinción tiene consecuencias políticas inmediatas. Una comunidad o Estado que confunda origen con identidad —que haga de la pertenencia de nacimiento el único criterio legítimo de ciudadanía o de pertenencia cultural— comete el error que Finkelkraut (1987) diagnostica: convierte lo contingente en necesario, lo histórico en esencial, la condición en destino. La respuesta watsujiiana corregida es que el *fūdō* es condición sin ser destino.⁴¹

⁴⁰ Sobre la distinción entre origen e identidad, véase el apartado 5.3 de esta monografía. Esa distinción no aparece en esos términos en Watsuji; es una reconstrucción conceptual propia que esta investigación formula explícitamente como tal.

⁴¹ Una pregunta que permanece abierta: ¿puede la doble negación proporcionar criterios suficientes para evaluar la legitimidad ética de totalidades concretas? La presente investigación propone los tres criterios del apartado 5.7, pero reconoce que esa propuesta requiere desarrollo ulterior.

La distinción también ilumina el caso del sujeto migrante o intercultural. Quien ha habitado múltiples entornos no carece de origen; tiene múltiples capas de origen que se superponen, se tensionan y se integran de maneras singulares. La identidad de ese sujeto no es la suma de sus orígenes ni la síntesis de sus culturas; es una apropiación activa de esas capas que ninguna teoría del determinismo cultural puede predecir. El sujeto intercultural es, paradójicamente, la prueba más fuerte de la tesis de que el origen es condición sin ser destino.

5.4. El contexto político: la sustancialización de la totalidad

E. La ética de Watsuji fue desarrollada en el Japón de los años treinta y cuarenta, en un contexto marcado por el auge del nacionalismo y la expansión imperialista. La relación entre ese contexto y el contenido de la obra no es una cuestión biográfica secundaria; es una cuestión filosófica genuina. Lo que debe preguntarse no es solo qué posición política tuvo Watsuji, sino qué elementos de su teoría permitieron o dificultaron la subordinación del individuo a la totalidad estatal.

El problema filosófico específico puede formularse como el error de la **sustancialización de la totalidad**: el proceso por el cual una totalidad dialéctica —que debería mantenerse abierta a la negación— es identificada con una totalidad histórica concreta que se presenta como definitiva y absoluta.

I. El error puede reconstruirse en cuatro pasos. Primero: *ningen* exige una tensión irreductible entre individuo y totalidad; esa tensión es constitutiva, no accidental. Segundo: el Estado es una forma histórica de totalidad, una entre otras posibles; no es la totalidad misma. Tercero: el Estado imperial japonés pretendió presentarse como la realización ética definitiva del *ningen* japonés, como la totalidad que sintetiza todas las relaciones parciales en una unidad superior. Cuarto: esa pretensión detiene la dialéctica porque elimina el movimiento de negación de la totalidad —el quinto paso del argumento formal de la doble negación— y convierte la singularidad individual en un momento subordinado que no puede diferenciarse.

La conclusión filosófica de ese análisis es precisa: el imperialismo japonés no es una consecuencia *necesaria* de la doble negación sino su *interrupción y deformación*. Un sistema que afirma que la totalidad debe también ser negada no puede ser, desde dentro de sus propios principios, una justificación filosófica del Estado absolutizado. La deformación ocurre cuando el sistema no aplica a sí mismo el criterio que establece.

Ese diagnóstico encuentra un respaldo independiente en la bibliografía sobre pensamiento japonés que Crespín convoca. El historiador de las ideas políticas Maruyama Masao ha señalado que la conciencia histórica japonesa privilegia estructuralmente "la fuerza de la situación" por encima de las voluntades individuales, una prioridad espacial-colectiva sobre la temporal-individual que hace más comprensible por qué la corrección watsujiana a Heidegger encontró terreno cultural favorable, pero también más urgente vigilar sus consecuencias (citado en Crespín, s.f., p. 712). Thomas P. Kasulis, por su parte, distingue entre un "principio de integridad" —que funda el sistema ético en individuos discretos conectados por relaciones externas, como los contratos— y un "principio de intimidad", hacia el que tiende la ética japonesa, en el que el yo y el otro "se solapan entre sí" (citado en Crespín, s.f., p. 712). Ese solapamiento es exactamente lo que el *aidagara* describe en su registro constitutivo; el riesgo que Crespín identifica es que un sistema normativo construido enteramente sobre el principio de intimidad, sin el correctivo de la doble negación, "radicalice dicho solapamiento desdibujando las fronteras que respetan la integridad y autonomía" del individuo (Crespín, s.f., p. 712).

C. Objeción: ¿no es este análisis simplemente una defensa de Watsuji que minimiza su responsabilidad filosófica? R. La respuesta reconoce dos niveles distintos. En el nivel conceptual, la crítica interna es correcta: la doble negación no autoriza filosóficamente la sustancialización de la totalidad. En el nivel histórico, Watsuji no desplegó suficientemente ese criterio crítico en su propio contexto; no formuló explícitamente la incompatibilidad entre la doble negación y el Estado imperial absolutizado. Ese es el límite real: no haber aplicado el criterio correcto al caso más urgente. Reconocer esa tensión no absuelve ni condena a Watsuji; la describe con la precisión que requiere.

5.5. El problema del disenso

E. Este apartado responde una pregunta que el capítulo tres dejó abierta: ¿qué lugar ocupa quien abandona su comunidad, quien se opone a sus normas, quien disiente de manera radical? ¿Puede una persona negar una relación destructiva sin perder su integridad como sujeto? ¿Toda ruptura del *aidagara* es egoísmo, o hay rupturas que son filosóficamente legítimas?

I. La respuesta requiere distinguir entre tipos de ruptura. Hay rupturas egoístas: el individuo abandona relaciones que le exigen responsabilidad para perseguir intereses propios sin reconocer la constitución relacional de su identidad. Hay rupturas críticas: el individuo se diferencia de una práctica de su comunidad porque esa práctica viola los valores de confianza, reciprocidad y sinceridad que el *aidagara* mismo requiere para mantenerse como estructura constitutiva. La ruptura crítica no destruye el "entre"; puede estar defendiéndolo.

Esa distinción permite formular el principio que esta investigación propone como reconstrucción propia —no como afirmación textual de Watsuji—: **una totalidad es éticamente legítima solo si preserva la posibilidad de que sus integrantes la examinen, cuestionen, y si es necesario transformen o abandonen algunas de sus prácticas o vínculos.** Ese principio tiene tres condiciones que lo especifican.

La primera condición es la **reflexividad**: la comunidad debe poder examinar sus propias normas desde dentro. Una totalidad que impide la reflexión sobre sus propias prácticas ha suprimido el primer movimiento que la doble negación exige: el individuo no puede diferenciarse de lo que no puede examinar.

La segunda condición es la **contestabilidad**: los individuos deben poder cuestionar prácticas y decisiones específicas de la comunidad sin que ese cuestionamiento implique la pérdida de su pertenencia o su integridad como sujetos. La exclusión del disidente —descrita por Crespín (s.f., p. 713) como consecuencia del colectivismo watsujiano— viola esta condición.

La tercera condición es la **reversibilidad o posibilidad de salida**: debe existir alguna posibilidad de transformar, rechazar o abandonar relaciones que se han vuelto destructivas. Una relación de la que es imposible salir sin perder la propia identidad reproduce la misma estructura de la totalidad sustancializada: convierte lo que debería ser condición en destino.

Esta lectura del disenso como posibilidad estructural de la doble negación no es una intuición aislada de la presente investigación. En un estudio reciente sobre *Rinrigaku*, Zanghellini y Sato sostienen, a partir de un examen minucioso del texto en su idioma original, que la obra "hace de la autonomía individual algo central para la acción ética" y que "es precisamente en las iteraciones del movimiento de doble negación donde los individuos pueden acceder a la verdad moral", ya sea para cumplir de manera no heterónoma con las exigencias socioéticas o para resistirlas cuando esas exigencias, aun siendo socioéticas, no son genuinamente éticas (Zanghellini & Sato, 2020, pp. 1289, 1305). Esa conclusión, obtenida por una vía filológica independiente de la que sigue esta monografía, converge con el principio del disenso aquí propuesto: ambas lecturas encuentran en la propia estructura de la doble negación —no en un añadido externo de inspiración liberal— el recurso que permite al individuo resistir una totalidad que ha dejado de ser dialéctica.

C. Objeción: ¿no son esas tres condiciones simplemente valores liberales importados desde fuera del sistema watsujiano? R. No. Las tres condiciones derivan de la lógica interna de la doble negación. Si la totalidad debe también ser negada (paso 5 del argumento formal), entonces la capacidad de negarla debe estar estructuralmente garantizada dentro del sistema. Reflexividad, contestabilidad y reversibilidad son las condiciones que hacen posible ese quinto paso. Importarlas desde el liberalismo sería conveniente; derivarlas desde dentro es filosóficamente más riguroso.

5.6. Balance crítico desde el propio Watsuji

El resultado de este capítulo establece qué puede conservarse de la propuesta watsujiana y qué exige corrección. Lo que puede conservarse: la tesis de que la

subjetividad se constituye corporalmente en relación con una ambientalidad; el argumento de que la relacionalidad es ontológicamente originaria y no derivada; la crítica al individualismo ontológico; la fenomenología del *fūdō* como experiencia de implicación; el concepto de *aidagara* como estructura en la que surge la singularidad; y la dialéctica de la doble negación como criterio para impedir que la relacionalidad se convierta en colectivismo.

Lo que exige corrección o rechazo: la tipología climática en su forma de morfología de civilizaciones; la presentación de rasgos culturales como esencias permanentes determinadas por el clima; la identificación entre tradición comunitaria y normatividad ética sin mediación crítica; el privilegio acrítico de la totalidad cuando esta deja de ser dialéctica; y la falta de un principio explícito del disenso que haga filosóficamente operativa la negación de la totalidad.

Esa doble corrección —de *fūdō* como causa a *fūdō* como condición, y de rasgo cultural fijo a formación histórica transformable— sigue de cerca el correctivo que Aime formula para la antropología cultural en general: ninguna cultura permanece aislada ni conserva rasgos inmutables; todas se forman en el contacto, la mezcla y la transformación histórica (Aime, 2015, pp. 47-53). Aplicado a Watsuji, ese correctivo no descarta la tipología climática como herramienta ilustrativa; descarta únicamente su uso como clasificación de esencias culturales permanentes.

Ese balance no debilita la propuesta watsujiana; la hace filosóficamente más honesta. Una teoría que reconoce sus propios límites y los señala desde dentro de sus propios principios es más rigurosa que una teoría que pretende no tener límites. La presente investigación sostiene que los elementos conservables forman un núcleo conceptual suficientemente sólido como para construir sobre él la propuesta del capítulo seis.

Capítulo 6. Reconstrucción de una subjetividad situada

Este capítulo formula la contribución propia de la investigación. No consiste en añadir otro interlocutor ni en compilar las conclusiones de los capítulos anteriores. Consiste en responder, a partir del análisis de las posibilidades y los límites de Watsuji, qué concepción de la subjetividad puede reconstruirse que conserve sus logros, incorpore sus correcciones y produzca una propuesta filosóficamente defendible. Esa propuesta lleva la marca del sistema watsujiano, pero incorpora las elaboraciones propias de los capítulos cuatro y cinco.

Una aclaración preliminar es necesaria. El aporte de esta investigación no consiste en atribuir a Watsuji una teoría que no formuló. Consiste en reconstruir, a partir de la articulación entre *fūdō*, *aidagara*, *ningen* y la doble negación, las condiciones conceptuales de una subjetividad situada que preserve simultáneamente la pertenencia relacional, la singularidad y la capacidad crítica. Tres elaboraciones son expresamente propias: la distinción entre origen e identidad, el principio del disenso con sus tres condiciones, y la noción de subjetividad situada y abierta como categoría integradora.

6.1. Condiciones y declaración del aporte propio

Para formular esta propuesta de manera filosóficamente rigurosa hay que establecer primero qué condiciones debe cumplir. Primero: debe respetar el resultado del análisis de *fūdō* y *aidagara*, mostrando que la subjetividad es constitutivamente ambiental y relacional. Segundo: debe incorporar el resultado del análisis de la doble negación, mostrando que la individuación es un momento necesario que no puede absorberse en la totalidad. Tercero: debe incluir el principio del disenso, que permite a la subjetividad diferenciarse de su constitución relacional cuando esa constitución se vuelve destructiva. Cuarto: no debe producir una nueva oposición entre tradiciones filosóficas ni afirmar la superioridad de ninguna.

La distinción metodológica que debe operar en este capítulo es la que diferencia: (a) lo que Watsuji afirma textualmente; (b) lo que puede inferirse de la lógica interna de su sistema; y (c) lo que constituye una elaboración interpretativa de esta investigación. El

primer nivel requiere cita con página; el segundo requiere reconstrucción argumentada; el tercero requiere declaración explícita. Esa triple distinción se mantiene en los apartados siguientes.

6.2. Siete tesis sobre la subjetividad situada y abierta

Las siguientes siete tesis articulan la propuesta de la subjetividad situada y abierta. Cada una incluye: fundamento textual o inferencial en Watsuji, inferencia filosófica, objeción posible y respuesta. Las tesis son elaboraciones propias de esta investigación pero se derivan de los conceptos watsujianos corregidos.

Tesis 1 (corporal): No existe subjetividad sin corporalidad. La "corporeidad subjetiva es justamente la ambientalidad" (Watsuji, 2006, p. 34). Inferencia: la razón desvinculada cartesiana presupone la posibilidad de abstraerse del cuerpo; esa abstracción es filosóficamente indefendible porque el cuerpo no es el instrumento de la reflexión sino la forma en que el sujeto existe en un *fūdō* concreto. Objeción: la filosofía requiere la capacidad de abstracción. Respuesta: la capacidad de abstracción es ella misma una práctica corporal formada en condiciones históricas específicas; no escapa a la corporalidad, ejerce una forma específica de ella. Consecuencia: toda filosofía del sujeto que omite la corporalidad describe una abstracción, no la existencia concreta.

Tesis 2 (ambiental): El cuerpo está formado dentro de un *fūdō*. "Descubrimos el frío sintiendo frío" (Watsuji, 2006, p. 24). Inferencia: la subjetividad no contempla el ambiente desde afuera; está implicada en él antes de poder reflexionar sobre él. El *fūdō* no es el contexto de la existencia sino su condición constitutiva. Objeción: el sujeto puede elegir cambiar de ambiente, lo que muestra que la relación con el ambiente no es constitutiva sino modificable. Respuesta: que el sujeto pueda cambiar de ambiente no muestra que la relación sea modificable desde fuera; muestra que el *fūdō* de destino comienza a formar nuevas disposiciones que coexisten con las anteriores. La relación es constitutiva en ambos momentos.

Tesis 3 (relacional): El yo emerge dentro del *aidagara*. "Para comprender verdaderamente lo fundamental del ser humano es imprescindible captar la estructura

básica de su existencia al mismo tiempo como individuo y como totalidad" (Watsuji, 2006, p. 32). Inferencia: el yo puntual lockeano presupone la posibilidad de administrar las propias relaciones desde fuera de ellas; esa postura administrativa es ella misma el producto de relaciones que la preceden. Objeción: si el yo emerge del entre, ¿cómo puede haber responsabilidad individual? Respuesta: la responsabilidad surge precisamente del tercer nivel de la relación —la diferenciación dialéctica— que produce singularidad dentro de la relacionalidad.

Tesis 4 (histórica): La subjetividad recibe lenguajes, prácticas y memorias que la preceden. El origen —concepto elaborado en esta investigación— es la totalidad de esas condiciones recibidas. La identidad es la forma en que ese origen es apropiado activamente. Entre los dos hay el espacio de la libertad situada. Inferencia: el sujeto no inventa desde cero sus herramientas conceptuales; trabaja con materiales heredados que puede examinar, transformar y transmitir modificados. Objeción: si todo es heredado, ¿puede haber innovación genuina? Respuesta: la innovación filosófica y práctica surge precisamente de la apropiación crítica de lo heredado, no de su abandono.

Tesis 5 (de individuación): La singularidad surge mediante separación y negación. "La existencia humana consiste en un movimiento de negación de la negatividad absoluta" (Watsuji, 2006, p. 32). Inferencia: el individuo no preexiste a la totalidad relacional que lo constituye; emerge de ella mediante el movimiento de diferenciación que la doble negación describe. Objeción: si la singularidad surge de la totalidad, ¿no es derivada y por tanto secundaria? Respuesta: que algo surja de condiciones previas no lo hace secundario. La singularidad que emerge mediante la doble negación es tan originaria como la totalidad que la produjo; ninguna de las dos precede ontológicamente a la otra en el movimiento que Watsuji describe.

Tesis 6 (crítica): Ninguna totalidad puede cancelar definitivamente al individuo. "Ningen es el 'mundo' en sí mismo y el 'individuo en el mundo'" (Watsuji, 2006, p. 254). Inferencia: el colectivismo viola la estructura del *ningen* al suprimir la negación de la totalidad que la doble negación exige. Una totalidad que se absolutiza ha detenido el

movimiento de la existencia y lo ha convertido en una sustancia política. Objeción: si la totalidad puede ser cuestionada desde dentro, ¿dónde está el límite entre crítica legítima y destrucción del vínculo? Respuesta: el criterio son las tres condiciones del principio del disenso elaboradas en el apartado 5.5.

Tesis 7 (de apertura): La situación constituye al sujeto pero no determina completamente su identidad. El origen establece el horizonte; la identidad es su apropiación activa. La distinción entre origen e identidad es la elaboración propia más importante de esta investigación. Inferencia: el sujeto puede apropiarse críticamente de su *fūdō* de origen y abrirse a otros horizontes sin perder la situacionalidad que lo constituye. La apertura no niega el arraigo; lo reinterpreta. Objeción: ¿no es esa apertura solo posible para quienes tienen los recursos culturales y económicos para cambiar de horizonte? Respuesta: esa objeción es correcta como crítica social; no refuta la tesis filosófica sino señala que la apertura como posibilidad estructural requiere condiciones materiales y políticas que la hagan prácticamente accesible.

6.3. Sujeto situado y sujeto determinado

La distinción entre sujeto situado y sujeto determinado es crucial para evitar que la propuesta de esta monografía se confunda con el esencialismo o el determinismo que el capítulo cinco criticó. Las dos figuras comparten el reconocimiento de que el sujeto emerge en condiciones que no elige; difieren en lo que esas condiciones hacen al sujeto.

El **sujeto determinado** está causado completamente por su origen. El *fūdō* de nacimiento produce un carácter cultural fijo; la identidad es la realización de ese carácter; la comunidad de origen es la única totalidad legítima dentro de la cual puede realizarse el sujeto; el disenso es traición o patología. Esa figura reproduce, en nombre de la situacionalidad, el esencialismo que pretendía superar.

El **sujeto situado** se forma desde condiciones recibidas sin estar clausurado por ellas. El *fūdō* de origen establece el horizonte de formación; la identidad es su apropiación activa; la comunidad de origen es condición pero también objeto posible de crítica; el disenso puede ser la forma más profunda de fidelidad al *aidagara* cuando la comunidad

viola sus propios principios. La situación es el punto de partida de la libertad, no su negación.⁴²

La posibilidad de múltiples pertenencias relacionales simultáneas es el caso que mejor confirma la diferencia entre esas dos figuras. Una persona que ha habitado múltiples entornos, lenguas y comunidades no puede ser descrita como sujeto determinado: su *fūdō* de origen no produce un tipo único e inmutable; sus múltiples capas de *fūdō* coexisten, se tensionan y producen una identidad singular que ninguna tipología puede predecir. Esa persona es, en el sentido de esta investigación, un sujeto situado que ha hecho de la multiplicidad de sus orígenes un horizonte de apertura.

Tabla 2

Sujeto situado y sujeto determinado: distinción fundamental de esta investigación

Dimensión	Sujeto determinado	Sujeto situado (elaboración propia)
<i>Origen</i>	Causa completa de la identidad; el sujeto reproduce su punto de partida	Condición de la existencia; el sujeto se forma desde el origen sin estar clausurado por él
<i>Identidad</i>	Fija, derivada directamente del <i>fūdō</i> de nacimiento; inmutable ante experiencias distintas	Producida mediante apropiación activa; permanece abierta a transformación e incorporación de otros horizontes
<i>Comunidad</i>	Determina exhaustivamente al individuo; el todo absorbe la parte	Condición del sujeto y también objeto posible de crítica interna; el sujeto le responde singularmente
<i>Totalidad</i>	Sustancial: autoridad definitiva sobre el individuo; el quinto paso de la doble negación no ocurre	Dialéctica: también debe ser negada para permitir la nueva emergencia de la singularidad
<i>Libertad</i>	Ausente o ilusoria: el individuo realiza un destino comunitario previamente dado	Apropiación crítica de condiciones recibidas; capacidad de cuestionar, transformar o abandonar relaciones
<i>Disenso</i>	Traición, egoísmo o patología; no tiene lugar filosóficamente legítimo en el sistema	Puede ser la forma más profunda de cuidado del <i>aidagara</i> cuando la comunidad viola sus propios principios
<i>Sujeto migrante</i>	Anomalía: pierde identidad al cambiar de <i>fūdō</i> ; su caso es inexplicable	Confirmación de la tesis: lleva y articula múltiples capas de <i>fūdō</i> ; ilustra que origen no es destino

Nota. Elaboración propia. La distinción entre sujeto situado y sujeto determinado no aparece en esos términos en Watsuji, T. (2006). Es una reconstrucción conceptual derivada de la lógica de la doble negación (Watsuji, 2006, p. 32) y de la distinción entre origen e identidad elaborada en el apartado 5.3 de esta monografía.

⁴² La crisis ecológica como prueba filosófica del concepto de *fūdō*: la pertinencia de la prueba no requiere que Watsuji haya anticipado el cambio climático. Requiere solo que su concepto pueda iluminar el problema de manera que otras teorías no puedan. Ese es el criterio de fecundidad filosófica.

6.4. Relaciones múltiples y subjetividad en intersección

La propuesta de subjetividad situada enfrenta una complejidad que los análisis previos no han tematizado suficientemente: el sujeto concreto no pertenece a una única totalidad relacional sino a múltiples *aidagara* simultáneos que pueden entrar en conflicto. Una persona es simultáneamente miembro de una familia, hablante de una lengua, practicante de una profesión, ciudadana de un Estado, integrante de comunidades afectivas y políticas, y habitante de un entorno ambiental. Esas pertenencias no son solo estratificaciones de un único "entre"; son estructuras parcialmente autónomas que constituyen al sujeto de maneras diferentes y que pueden exigirle acciones contradictorias.

La tensión entre pertenencias múltiples es filosóficamente productiva para la propuesta de esta investigación. Muestra que la subjetividad no se constituye dentro de una única totalidad cerrada sino en lo que puede denominarse **intersección móvil de múltiples *aidagara***. Esa intersección no produce incoherencia identitaria; produce una forma particular de singularidad: la del sujeto que debe responder por sí mismo en el punto de tensión entre obligaciones que no coinciden. La responsabilidad singular es más visible precisamente en esos momentos de conflicto entre pertenencias.

El ejemplo más evidente es el del sujeto que, por razones éticas, debe cuestionar una práctica de su familia, su comunidad o su Estado. Esa situación lo enfrenta a la tensión entre la pertenencia que lo ha formado y los valores que esa misma pertenencia le enseñó a respetar pero que en ese caso viola. La solución no puede ser mecánica —ni la lealtad ciega ni la ruptura automática—; requiere el ejercicio de la responsabilidad singular que la doble negación hace posible. Ese ejercicio es lo que la subjetividad situada y abierta describe.

6.5. La apertura como consecuencia de la situacionalidad

La apertura a lo universal no exige la neutralización de la situacionalidad sino la capacidad de reconocerla como tal. El sujeto que no sabe desde dónde habla no puede comunicarse genuinamente con quien habla desde otro lugar; solo puede pretender que habla desde ningún lado, lo que equivale a presentar su situacionalidad particular como

universalidad abstracta. Esa pretensión es filosóficamente deshonesta y prácticamente ineficaz para el diálogo genuino entre perspectivas diferentes.

El sujeto que reconoce su *fūdō* —que sabe que su corporalidad, su paisaje y sus relaciones han formado sus modos de percibir y juzgar— puede comunicarse con quien viene de otro *fūdō* porque puede distinguir lo que es propio de su situación de lo que podría valer más ampliamente. Esa distinción es un proceso que requiere esfuerzo, honestidad y disposición a ser transformado por el encuentro. Pero es un proceso posible porque la estructura de la situacionalidad es compartida —toda subjetividad es ambientalmente constituida— aunque sus contenidos sean distintos.⁴³

La consecuencia para el problema del cosmopolitismo puede formularse con precisión: un cosmopolitismo filosóficamente consistente no puede ser la promesa de un sujeto sin lugar. Es el resultado de un proceso de apertura que pasa por el reconocimiento honesto de la propia situacionalidad. No el ciudadano del mundo sin ciudad, sino el ciudadano que, desde su ciudad concreta, puede comprender otras ciudades y ser transformado por ese encuentro sin perder la situacionalidad que lo hace quien es.

6.6. La crisis ecológica como prueba filosófica

La crisis ecológica proporciona el campo de aplicación más coherente con la propuesta porque se relaciona directamente con la ambientalidad como condición constitutiva de la subjetividad. No se trata de afirmar que Watsuji anticipó la crisis climática contemporánea; se trata de mostrar que su concepto de *fūdō* proporciona los recursos filosóficos para reformularla de manera que otras teorías no pueden.

Si el paisaje y el clima son dimensiones constitutivas de la subjetividad —si el sujeto se forma en el *fūdō* y lleva ese *fūdō* consigo como memoria encarnada—, entonces la degradación ambiental no puede entenderse solo como pérdida de recursos materiales o amenaza a la supervivencia biológica. Es también una crisis de las estructuras de

⁴³ Sobre la disponibilidad de Rinrigaku en traducción, la edición inglesa de referencia es: Watsuji, T. (1996). *Rinrigaku: Ethics in Japan* (S. Yamamoto & R. E. Carter, Trans.). State University of New York Press.

autocomprensión y de convivencia que hacen posible formas determinadas de vida humana. Cuando desaparece el lago que ha organizado durante generaciones las prácticas, los vocabularios y los ritmos de una comunidad, no se pierde solo un recurso hídrico; se erosiona una capa de sentido que el *fūdō* había sedimentado y que ninguna política de compensación económica puede recuperar.

Pulido Chaves (2021, p. 52) formula este punto con una precisión convergente: la cultura puede convertirse en proceso de enajenación y ruptura del equilibrio con el hábitat. Cuando la relación con el entorno deviene dominación sin límite, el proceso se invierte: la producción histórica de mundo se transforma en destrucción de las condiciones desde las que ese mundo era posible. La crisis ecológica no es solo una crisis de gestión de recursos; es una crisis del tipo de subjetividad que concibe el entorno como exterioridad disponible y no como *fūdō* constitutivo.

La responsabilidad ecológica que surge de esa perspectiva difiere de las éticas ambientales utilitaristas o contractualistas. No surge de proteger algo externo al sujeto — un valor intrínseco de los ecosistemas— sino de reconocer una interdependencia constitutiva: deteriorar el *fūdō* es deteriorar las condiciones de posibilidad de la propia subjetividad. Esa responsabilidad es más profunda que la obligación de proteger recursos porque no es instrumental sino constitutiva. No cuido el ambiente para beneficiarme; lo cuido porque somos mutuamente constitutivos.

Conclusiones

La pregunta que organizó esta investigación era: ¿cómo permiten los conceptos de *fūdō*, *aidagara* y *ningen* formular, desde la antropología filosófica de Watsuji Tetsurō, una crítica del sujeto desvinculado propio de ciertas corrientes de la modernidad filosófica occidental y, al mismo tiempo, concebir una subjetividad situada que no quede absorbida por la totalidad comunitaria? El recorrido de seis capítulos permite responder a esa pregunta de manera ordenada.

La investigación demostró que el concepto de *fūdō*, considerado aisladamente, no es suficiente para cumplir ese doble propósito. La fenomenología de la ambientalidad

muestra que la subjetividad es constitutivamente corporal, espacial e histórica, y que la imagen del sujeto que puede abstraerse de sus condiciones de formación —la razón desvinculada cartesiana, el yo puntual lockeano— no describe la existencia concreta sino una abstracción metodológicamente útil pero ontológicamente indefendible. Ese resultado es filosóficamente sólido. No responde, sin embargo, por sí solo la pregunta por la libertad individual ni impide por sí solo el riesgo colectivista.

El análisis permite sostener que la articulación entre *fūdō*, *aidagara* y la dialéctica de la doble negación produce una respuesta filosóficamente sólida al individualismo ontológico. El individuo entendido como realidad originariamente autosuficiente es una abstracción. La individuación es un momento necesario de la existencia, no su punto de partida. La singularidad concreta tiene responsabilidad, tiene capacidad de disenso, tiene irreductibilidad. Pero no precede a sus condiciones: emerge de ellas y a través de ellas. La libertad no es ausencia de dependencias sino capacidad de responder críticamente dentro de condiciones relacionales que el sujeto no ha creado por completo.

No se sigue necesariamente que la propuesta watsujiana sea colectivista. La doble negación es el criterio filosófico que permite evitarlo: si la totalidad también debe ser negada para permitir la nueva emergencia de la singularidad, entonces ninguna comunidad, cultura ni Estado puede presentarse como la realización definitiva del *ningen*. Ese criterio, extraído de los propios principios de Watsuji, es más fuerte que cualquier crítica externa. Sin embargo, ese principio solo es filosóficamente eficaz si se complementa con el principio del disenso —la exigencia de reflexividad, contestabilidad y reversibilidad— que el propio Watsuji no sistematizó suficientemente.

La condición bajo la cual la propuesta watsujiana puede evitar el colectivismo es precisamente que la totalidad social no sea identificada con una totalidad histórica concreta que se presente como definitiva. El error de la sustancialización de la totalidad —analizado en el capítulo cinco— consiste en detener el movimiento de la doble negación en el cuarto paso, impidiendo el quinto. El imperialismo japonés no es una consecuencia necesaria del sistema watsujiano; es su interrupción y deformación. Reconocer esa distinción no

absuelve a Watsuji de no haber formulado suficientemente el criterio crítico; indica qué dirección toma la corrección.

La principal contribución de esta investigación consiste en mostrar que la crítica watsujiana del sujeto moderno solo alcanza toda su fuerza cuando *fūdō*, *aidagara*, *ningen* y la doble negación se articulan como sistema. Cada concepto es necesario pero insuficiente por separado. Esa articulación produce la noción de subjetividad situada y abierta que el capítulo seis formula mediante siete tesis. Las tres elaboraciones propias de esta investigación —la distinción entre origen e identidad, el principio del disenso con sus tres condiciones, y la noción de subjetividad situada y abierta— se derivan de la lógica interna del sistema watsujiano y lo corrigen donde es necesario. No son atribuidas a Watsuji sino presentadas expresamente como reconstrucciones propias.

El alcance filosófico del aporte puede formularse del siguiente modo: la subjetividad situada y abierta que esta investigación reconstruye no es una posición intermedia entre individualismo y colectivismo que los combine en proporciones adecuadas. Es una inversión del punto de partida. El individualismo presupone un sujeto ya constituido que luego entra en relaciones y en un ambiente. La subjetividad situada muestra que la constitución del sujeto ocurre dentro de relaciones y de un *fūdō* que la preceden. Esa inversión no anula la singularidad; la reubica: en lugar de ser el punto de partida ontológico, la singularidad es el resultado del movimiento de diferenciación que el sujeto efectúa dentro de las condiciones que lo han formado.

El límite de esta reconstrucción aparece en tres puntos. Primero: la incorporación directa de *Rinrigaku* en traducción primaria ampliaría significativamente la fundamentación de los capítulos tres y cinco; las referencias a esa obra se realizan actualmente mediante bibliografía secundaria, lo que reduce la solidez de algunas afirmaciones sobre *aidagara* y la doble negación. Segundo: la tipología climática de Watsuji exige un correctivo histórico y geográfico que rebasa los límites de una monografía filosófica; la crítica que se formula en el capítulo cinco es conceptual, no

empírica. Tercero: la aplicación a la crisis ecológica es filosóficamente pertinente pero necesita ser complementada con filosofía ambiental contemporánea.⁴⁴

Las preguntas que permanecen abiertas merecen enunciarse con precisión porque marcan las líneas de investigación que una continuación de este trabajo debería seguir. ¿Puede la doble negación proporcionar criterios suficientes para evaluar la legitimidad ética de totalidades concretas, o requiere complementarse con una teoría política de los derechos y las instituciones? ¿Cómo describe el concepto de *fūdō* las transformaciones ambientales tan rápidas que deshacen el horizonte constitutivo que habían formado —el cambio climático, la urbanización acelerada, la digitalización del espacio social—? ¿Qué tipo de política ambiental se sigue de reconocer que el entorno es *fūdō* constitutivo y no recurso disponible?

La filosofía de Watsuji no ofrece una respuesta que cierre esas preguntas. Ofrece algo más valioso: el vocabulario filosófico para reformularlas con mayor honestidad y mayor precisión. El ser humano existe siempre en alguna parte, siempre en un cuerpo, siempre en relaciones. Ese "siempre" no es accidental sino constitutivo. Tomarlo en serio —sin absolutizarlo ni olvidarlo, sin convertirlo en esencia ni negarlo en nombre de la universalidad— sigue siendo una de las tareas más necesarias del pensamiento filosófico.

La subjetividad situada y abierta que esta investigación propone no es una solución definitiva a la tensión entre singularidad y pertenencia. Es una forma de sostenerla filosóficamente sin precipitarse hacia ninguno de los dos extremos que esta monografía ha rechazado: ni el individualismo que olvida el origen ni el colectivismo que lo absolutiza. La tensión no se resuelve. Se habita.

⁴⁴ La pertinencia filosófica de la noción de *fūdō* para la crisis ecológica contemporánea no requiere que Watsuji haya anticipado el cambio climático. Requiere que el concepto pueda iluminar el problema de manera que otras teorías no pueden. El criterio es la fecundidad explicativa: ¿qué puede ver la teoría del *fūdō* que las éticas utilitaristas o contractualistas no pueden ver? La respuesta es que el *fūdō* hace visible la interdependencia constitutiva entre sujeto y ambiente, no meramente instrumental.

Bibliografía

- Aime, M. (2015). *Cultura* (I. Marini, Trad.). Adriana Hidalgo. (Obra original publicada en 2013).
- Badiou, A. (1999). *San Pablo: La fundación del universalismo* (D. Reggiori, Trad.). El Peregrino. (Obra original publicada en 1997).
- Crespín, M. (s.f.). La dimensión espacial del sujeto en la filosofía de Watsuji Tetsuro. En *Actes del Primer Congrés Català de Filosofia* (pp. 705-713).
- Finkelkraut, A. (1987). *La derrota del pensamiento* (J. Jordá, Trad.). Anagrama.
- Masiá, J. (1999). La noción de antropología filosófica en japonés, según T. Watsuji. *Thémata*, 23, 199-207.
- Pulido Chaves, O. (2021). Dimensión antropológica del concepto de cultura. En *Hegemonía, cultura y educación: Introducción a las estructuras culturales disipativas* (pp. 29-71). CLACSO.
- Taylor, C. (1996). *Fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna* (A. Lizón, Trad.). Paidós. (Obra original publicada en 1989).
- Watsuji, T. (2006). *Antropología del paisaje: Climas, culturas y religiones* (J. Masiá & A. Mataix, Trads.). Sígueme. (Obra original publicada en 1935).

Referencias

- Aime, M. (2015). *Cultura* (I. Marini, Trad.). Adriana Hidalgo. (Obra original publicada en 2013).
- Badiou, A. (1999). *San Pablo: La fundación del universalismo* (D. Reggiori, Trad.). El Peregrino. (Obra original publicada en 1997).
- Berque, A. (2014). *La mésologie, pourquoi et pour quoi faire?* Presses Universitaires de Paris Ouest.
- Connerton, P. (1989). *How Societies Remember*. Cambridge University Press.
- Crespín, M. (s.f.). La dimensión espacial del sujeto en la filosofía de Watsuji Tetsuro. En *Actes del Primer Congrès Català de Filosofia* (pp. 705-713).
- Descartes, R. (1977). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas* (V. Peña, Trad.). Alfaguara. (Obra original publicada en 1641).
- Dōgen, E. (1985). *Moon in a Dewdrop: Writings of Zen Master Dogen* (K. Tanahashi, Ed. y Trad.). North Point Press. (Obra original del siglo XIII).
- Finkelkraut, A. (1987). *La derrota del pensamiento* (J. Jordá, Trad.). Anagrama.
- LaFleur, W. R. (Ed. & Trad.). (2011). *Purifying Zen: Watsuji Tetsurō's Shamon Dōgen*. University of Hawaii Press.
- Locke, J. (1956). *Ensayo sobre el entendimiento humano* (E. O'Gorman, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1690).
- Mackenzie, C., & Stoljar, N. (Eds.). (2000). *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*. Oxford University Press.
- Masiá, J. (1999). La noción de antropología filosófica en japonés, según T. Watsuji. *Thémata*, 23, 199-207.
- Mayeda, G. (2006). *Time, Space and Ethics in the Philosophy of Watsuji Tetsurō, Kuki Shūzō, and Martin Heidegger*. Routledge.

- Pulido Chaves, O. (2021). Dimensión antropológica del concepto de cultura. En *Hegemonía, cultura y educación: Introducción a las estructuras culturales disipativas* (pp. 29-71). CLACSO.
- Taylor, C. (1996). *Fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna* (A. Lizón, Trad.). Paidós. (Obra original publicada en 1989).
- Watsuji, T. (1996). *Rinrigaku: Ethics in Japan* (S. Yamamoto & R. E. Carter, Trads.). State University of New York Press.
- Watsuji, T. (2006). *Antropología del paisaje: Climas, culturas y religiones* (J. Masiá & A. Mataix, Trads.). Sígueme. (Obra original publicada en 1935).
- Zanghellini, A., & Sato, M. (2020). A critical recuperation of Watsuji's Rinrigaku. *Philosophia*, 49(3), 1289-1307. <https://doi.org/10.1007/s11406-020-00296-1>