

# La dimensión espacial del sujeto en la filosofía de Watsuji Tetsuro<sup>1</sup>

Montserrat Crespín  
Universitat de Barcelona. Facultat de Filosofia

RESUM: El «jo», a la llengua japonesa, s'ubica sempre en un àmbit «relacional», de manera que trobem que en l'estructura existencial del subjecte l'accent queda posat en l'aspecte espacial i no tant en l'aspecte temporal, prioritzat a la filosofia occidental. En aquesta comunicació intentaré exposar l'aspecte espacial del jo en relació amb la teoria del clima que trobem a l'obra de Watsuji Tetsuro *Fúdo* (風土) (1935) que, en la seva recent traducció en llengua castellana, s'ha titulat *Antropología del paisaje. Climas, culturas y religiones*. El meu estudi se centrarà en el pròleg i en el primer capítol, titulat «Filosofia del paisaje», per a fer una anàlisi de la dimensió espacial reconeixent l'espai en tant que element essencial en la constitució del concepte de subjecte en la filosofia de l'autor japonès.

PARAULES CLAU: filosofia japonesa, clima, subjecte, dimensió espacial.

El filòsof japonès Nakagawa Hisayasu nos dice:

Para los europeos, el «yo» es una entidad a priori que trasciende todas las circunstancias: todo empieza por «yo», incluso si, como dice Pascal, «el yo es odioso». No es así en japonés [...].<sup>2</sup>

Nakagawa empieza de este modo un pequeño artículo titulado «Lococentrismo», en el que nos expone una de las características de la lengua japonesa (y por tanto, también de su filosofía, de su pensamiento) que es el hecho de que ese «yo» que en Occidente «trasciende» todas las circunstancias, en el caso del japonés se mueve en función de esas circunstancias, en función de la relación del «yo» con el otro u otros. El «yo» en la lengua japonesa se ubica siempre en alguna clase de aspecto «re-

1. Esta comunicación sigue el orden tradicional en japonés de anteponer el apellido al nombre.  
2. Nakagawa (2006), p. 25.

lacional» siendo así que encontramos el acento puesto en el aspecto espacial en vez de en el temporal. En esta comunicación, expondré la dimensión espacial del sujeto en relación a la teoría del clima que encontramos en la obra de Watsuji Tetsuro *Fûdo* (風土), que en su reciente traducción al castellano se ha titulado *Antropología del paisaje. Climas, culturas y religiones*.<sup>3</sup> Mi estudio se centrará en el prólogo del autor y en el primer capítulo, titulado «Filosofía del paisaje»,<sup>4</sup> tal y como se encuentran en la edición castellana.

Watsuji Tetsuro (1889-1960) pertenece a ese pequeño grupo de filósofos japoneses que han llamado la atención en Occidente y que han hecho que la filosofía japonesa pueda ser conocida en el resto del mundo. A lo largo de su carrera, escribe muchas e importantes obras sobre filosofía occidental y oriental. Encontramos estudios suyos sobre la Grecia antigua, sobre Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard; sobre el budismo primitivo, la cultura japonesa antigua, su estética o ética. Influenciado por Heidegger, o, diríamos mejor, cuestionándose las ideas de éste tal y como las encuentra al leer *Ser y tiempo* en el año 1927, escribe la obra a la que vamos a dedicar estas páginas: *Fûdo* (1935). Esta obra es un reconocimiento a la obra de Heidegger, pero a la vez consiste en una crítica al filósofo alemán. Así nos lo dice Watsuji en el prólogo a la obra:

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?<sup>5</sup>

A ojos de Watsuji, el énfasis heideggeriano en la temporalidad no presta la debida atención al espacio. En su opinión, el filósofo alemán desvincula la relación esencial entre tiempo y espacio de modo que el sujeto tal y como lo expone Heidegger queda ciertamente desdibujado, incompleto. Al darse prioridad o poner el acento en el aspecto temporal del sujeto por encima del espacial, Heidegger olvida que el sujeto tiene una estructura eminentemente dual, a la vez espacial y temporal. Esa dualidad es la que da cabida no solamente al sujeto desde el punto de vista individual, sino a las relaciones del sujeto individual con otros sujetos para conformar toda la red de conexiones sociales y de formas de interactuar que dibujan el espacio ético del «entre» nosotros: del «yo» y sus circunstancias, volviendo al aspecto relacional que tomábamos de las palabras iniciales de Nakagawa. Ese cuestionarse sobre el problema de la temporalidad y la espacialidad es el origen de *Fûdo*.

3. Watsuji (2006).

4. Watsuji (2006). Prólogo del autor a la primera edición, p. 17-19, y capítulo primero: «Filosofía del paisaje», p. 21-42.

5. Watsuji (2006), p. 17.

La palabra japonesa *Fûdo* se compone de dos ideogramas (o *kanji* en japonés), que significan por separado «viento» (風) y «tierra» (土). Como el mismo Watsuji nos dice, el vocablo japonés tiene diversas acepciones:

desde las características climáticas, geológicas o topográficas hasta la fertilidad del suelo y la configuración del paisaje.<sup>6</sup>

Remite, como señala el autor, al modo de concretar los cuatro elementos en un vocablo que señala dos de ellos en su vinculación ineludible con la vida humana. Es ese vínculo íntimo entre la vida humana tal y como se expresa en la cultura y el clima el que quiere analizar el filósofo japonés. De este modo, pretende hablarnos de una «fenomenología del paisaje» en tanto que antropología. El análisis de esa antropología del paisaje mostrará el carácter que ya hemos señalado como dual y que no solamente afirma la dualidad del individuo en tanto que espacial y temporalmente determinado, sino en tanto que individual y social a la vez. Es solamente de este modo, nos dice Watsuji, como podemos mostrar la historicidad «no suficientemente concreta en la obra de Heidegger»,<sup>7</sup> que mantiene una relación de inseparabilidad con la ambientalidad, con los aspectos climáticos que determinan la creación activa y la transformación histórica en individuos y sociedades.

Todos convendremos en afirmar que estamos ubicados de manera inevitable en una determinada tierra, con su particular estructura geográfica y topográfica, con su clima, sus aspectos meteorológicos tales como la temperatura, el cambio de las estaciones, la humedad o la sequedad, el mar o el océano, la flora, la fauna, etc. A esos aspectos naturales que componen el medio ambiente en su sentido natural tenemos que añadirles aquellos otros aspectos que se derivan de éstos y que son los diferentes estilos de vida, la arquitectura particular de nuestros pueblos y ciudades, la moda o el modo de utilizar nuestro tiempo libre. Es decir, el medio ambiente, esa ambientalidad de la que habla Watsuji, si se toma de modo general, muestra todo aquello que de un modo u otro conforma nuestra vida en tanto que paisaje definido aquí como la unión de clima y cultura (o de los aspectos naturales y los culturales). Como dice el autor: «La vivencia del paisaje forma parte de nuestra vida cotidiana.»

La «vida cotidiana» se conforma por tanto en esa relación entre el individuo y el paisaje o entre la sociedad y el paisaje, en el sentido antes señalado. Hay una mutualidad entre el ser humano y el paisaje y entre el paisaje y el ser humano. Hay una conexión interna entre ambos aspectos y de modo bidireccional. El paisaje no es sin el ser humano y éste no sería el que es sin el paisaje. Esa bidireccionalidad, esa relación circunstancial-espacial entre el clima y el individuo es la que hace evolucionar ambos aspectos de la relación. Por tanto, la historicidad evoluciona, se crea y transforma en base a esa relación inseparable. La cultura resultante, o los valores y actitudes de los

6. Watsuji (2006), p. 23.

7. Watsuji (2006), p. 18.

individuos que se relacionan con determinado paisaje, es esa acumulación de la relación entre el tiempo y el espacio particulares (nuestro «espacio» paisajístico determinado en un tiempo concreto) que podríamos llamar «pasado» y su evolución, cambio, transformación, patente en el presente. De este modo, la fenomenología del paisaje de Watsuji nos muestra no solamente que somos aquello que creemos pertenece a nuestro ámbito individual, a ese «yo» que trasciende las circunstancias que le rodean, sino al «yo» que no trasciende, sino que está en relación de inmanencia con el paisaje en el que nace y se desarrolla. De este modo, el paisaje, la íntima relación entre clima y cultura, es constituyente de la existencia subjetiva humana. Para hablarnos de esa relación, Watsuji toma como ejemplo el frío.

Es indudable que sentimos frío. Bastará explicarlo diciendo que un objeto físico, el aire, estimula a una determinada temperatura los órganos sensoriales de un cuerpo, cuyo sujeto interpreta el fenómeno a partir del estado psicológico de sentir frío. En esa explicación tanto el frío como el sujeto que lo percibe serán realidades existentes en sí mismas, por separado. [...] Estaríamos interpretando la relación entre el frío y nosotros como la de una exterioridad sobre una interioridad. ¿Es correcta esta interpretación? ¿Podemos acaso conocer la existencia independiente del frío antes de haberlo experimentado? Imposible.<sup>8</sup>

Si entendemos la relación entre «nosotros» y el «frío» como existentes por separado, estamos objetivando a la vez al sujeto (aquel que siente el frío) y al «frío» como objetos separados, exteriores, sin relación. Pero, evidentemente, no es posible que entendamos el «frío» como meramente externo frente a nuestra propia interioridad. Nos hace falta, por tanto, experimentar qué es el frío para conocer qué es. Nos lo dice Watsuji:

Descubrimos el frío sintiendo frío. Concebir el frío como algo que simplemente nos ataca desde fuera es una falsa interpretación de lo que los fenomenólogos llaman «relación intencional».<sup>9</sup>

Por tanto, sólo sabemos que hace frío si «sentimos» que hace frío. Aquí la «relación intencional» a la que se refiere Watsuji, o la «intencionalidad» que el sujeto lleva en sí mismo, hace referencia directa a la «intencionalidad» según la fenomenología de Husserl. Es decir, se refiere a la orientación del sujeto hacia algo: en este caso el frío. En el sentido husserliano, percibir es percibir algo, y en vez de fenómeno psicológico, Watsuji opta, como en su momento Husserl, por hablar de «vivencias intencionales» para referirse al fenómeno de sentir frío. Por «vivencia intencional», en el sentido husserliano aquí adoptado, entendemos que la propiedad de la intención se refiere a algo objetivo. Es decir, no es solamente un momento de la experiencia del

8. Watsuji (2006), p. 24.

9. Watsuji (2006), p. 24.

sujeto, algo que encerraría a la vivencia en sus fronteras subjetivas. No es un «mero sentimiento subjetivo»,<sup>10</sup> sino que remite a una estructura de carácter objetivo:

El frío como «realidad sentida» en la vivencia que llamamos intencional no es algo subjetivo, sino objetivo. Es correcto, por tanto, interpretar la relación intencional de sentir frío como vinculada ya desde el principio con el aire exterior. El frío como realidad que nos trasciende aflora a la existencia por primera vez en esa relación intencional.<sup>11</sup>

El carácter objetivo del frío o del sentir frío se vincula inevitablemente con el frío exterior con el que nos relacionamos en base a esa intencionalidad. Ahora bien, advierte Watsuji que no debemos confundir el problema a solucionar y por el que cuestionarse. La cuestión no es la relación entre el fenómeno de sentir frío (yo) y el frío exterior (en este caso el algo que percibimos o que sentimos como frío). Ese tipo de planteamiento es un planteamiento que escinde al sujeto y al objeto y vuelve a posicionar al sujeto que siente el frío y al frío mismo como objetos separados. En esa relación intencional, al sentir el frío «estamos» en el frío mismo, estamos «vinculados» al frío:

El hecho de estar vinculados de ese modo con el frío denota que estamos constitutivamente «ahí fuera», como diría Heidegger, dentro del mismo frío. Nuestra manera de existir se caracteriza, como dice el filósofo alemán, por «estar fuera», *existere*; en una palabra, lo que Husserl llamaba la intencionalidad.<sup>12</sup>

Es decir, existimos fuera de nosotros y en este caso, fuera del frío. De ese modo, el «sí mismo» de cada uno se nos desvela en el sentir frío. Al sentir frío, somos nosotros mismos en el frío. El frío no es una cosa u objeto que esté independientemente de nosotros, sino que está en nosotros y nosotros estamos en el frío, relacionados con él. Existimos en el frío y eso es lo que determina en este caso la orientación de esa vivencia intencional en la conciencia del sujeto. Ahora bien, en esa vivencia intencional, no simplemente referimos a la experiencia de una conciencia individual, como señala Watsuji, sino que experimentamos el frío «en nosotros» y «con otros»: podemos decir que hay un «nosotros», una pluralidad, que siente el frío. No solamente el yo tiene la vivencia intencional del frío, sino que podemos hablar de una vivencia intencional común, de muchos que tienen la misma vivencia. Hay una intersubjetividad, una comunidad de vivencia del frío. Sin este aspecto intersubjetivo, no podríamos entender esa misma vivencia en otros.

Quien ha salido fuera de sí mismo y está existiendo en el frío no soy yo solo, sino nosotros. Más exactamente, un yo que implica un nosotros y un nosotros que contiene el yo.

10. Watsuji (2006), p. 25.

11. Watsuji (2006), p. 25.

12. Watsuji (2006), p. 26.

El frío, como ejemplo del paisaje o la ambientalidad entendida como relación entre clima y cultura, es una expresión de la existencia subjetiva humana entendida no meramente desde la posición del yo individual, sino desde el yo individual y social. El yo que siente frío implica siempre a un nosotros que contiene a su vez a ese yo individual. El yo, por tanto, existe en el seno del frío, pero también en el seno del espacio que se crea entre él y las otras personas. Como la expresión de Husserl «vivencia intencional» parece remitir a la conciencia individual y la misma expresión en Heidegger, en tanto que *ex – sistere*, también remite más al espacio individual, Watsuji realiza la primera corrección al término e introduce un concepto que recoge ambos aspectos, el individual y el plural. La expresión japonesa *aidagara* (間柄) recoge ese aspecto intersubjetivo o interrelacional del yo que es un nosotros. La expresión japonesa engloba de modo más acertado esa relación entre el yo y el frío y el yo y el nosotros que sienten el frío. Dicho vocablo puede traducirse por «entre» o «relación» entre personas y entre personas y objetos o cosas, o, en este caso, entre el frío, trazando esa red de relaciones sin las cuales no podemos entender la influencia mutua entre el aspecto climatológico y los seres individuales y la sociedad. Esa relación, ese espacio «entre» el clima y nosotros, hace que nos conozcamos a nosotros mismos. La relación es a su vez una reflexión, un volver sobre sí por el cual nos descubrimos a nosotros mismos.

De este modo, podemos ampliar la red de relaciones y ver que la red no acaba en la tríada frío-yo-nosotros que Watsuji ha descrito. Debemos entender que el clima no es algo que se experimente de modo aislado, exterior, sino que se vincula a otros aspectos: la geografía, el paisaje-natural concreto en el que vivimos, los recursos que inventa el hombre para protegerse o sacar beneficio del clima concreto, la arquitectura, la alimentación, etc. Todos esos aspectos que sería imposible enumerar, se relacionan con la fenomenología del paisaje y son un medio por el cual podemos acceder a una mayor comprensión del ser humano en su totalidad. El estudio de las relaciones existentes entre todas esas formas naturales (geografía, paisaje, flora, fauna, etc.) y las formas culturales (vivienda, vestimenta, alimentación y formas artísticas) nos lleva a concluir que hay una conexión directa entre la existencia humana (individual y social) y su historia cultural. Por tanto, la autocomprensión del ser humano, como nos dice el autor, es autocomprensión de la doble estructura que lo determina, a la vez individual e histórico-social: «Geografía e historia, paisaje y cultura son inseparables.»<sup>13</sup>

Este tipo de inseparabilidad nos lleva a reconocer el carácter dual de los seres humanos en tanto que existentes en el tiempo y en el espacio, en tanto que individuos, pero también en tanto que seres sociales. La referencia debe ser dual, es decir, el espacio debe referirse de modo conjunto al tiempo. Los aspectos individuales se encuentran relacionados con los sociales al igual que el paisaje y la cultura, el clima y la cultura, están íntimamente relacionados. Ahora bien, ¿a qué tipo de «yo» nos remite

13. Watsuji (2006), p. 31.

Watsuji? O, dicho con sus palabras, ¿cuál es el condicionamiento ambiental de la vida humana? Ésta será la segunda parte de nuestro análisis de la importancia de la dimensión espacial en el sujeto. Watsuji analiza el condicionamiento ambiental en la vida humana realizando una ampliación del concepto de «yo» como conciencia individual exclusivamente. Es decir, el «yo» siempre va a ser un «yo» en relación a un nosotros, un «yo» que no puede trascender las circunstancias o el espacio en el que vive, sino que es inmanente a él.

Para empezar, Watsuji utiliza un concepto de ser humano que va más allá de ese ser humano entendido única y exclusivamente como conciencia individual. La relación entre clima y cultura es paralela a la relación entre los hombres. Es decir, de modo paralelo y convergente a la relación entre clima y cultura, está el aspecto ético. Por ética podemos entender el conjunto de modos en que los seres humanos se relacionan entre sí y entre ellos y también, claro está, con las condiciones climáticas. Por ese motivo, no podemos hablar de un individuo aislado, sino, de nuevo, de una relación o *aidagara* entre individuos. De este modo, Watsuji empleará la palabra *ningen* (人間), que designa al ser humano pero que se diferencia de otro vocablo japonés que designa aparentemente lo mismo: *hito* (人). La diferencia es sutil pero muy importante en el matiz que introduce. Si nos fijamos bien, el vocablo *hito* designaría simplemente al hombre (o al *anthropos*, *man*, *Mensch*, en griego, inglés o alemán). El vocablo *ningen*, por el contrario, introduce el vocablo *hito* (人) como hombre y le añade el vocablo *aidagara* (o relación, 間) que antes vimos. De este modo, *ningen* es la palabra que recoge al hombre o a la mujer en tanto que individuo pero a la vez introduce su carácter social en la definición de «ser humano»: el individual y el social, el hombre consigo mismo y en relación con otros. El espacio, en definitiva, individual y social.

De este modo, para entender la estructura básica del ser humano, tiene que entenderse esa existencia dual, como individuo y como totalidad. Es por ese motivo que Watsuji señala que esa estructura dual de la existencia humana es una existencia consistente en «un movimiento de negación de la negación absoluta. La existencia humana es la realización de este movimiento de negación.»<sup>14</sup>

Aunque en el texto que estamos analizando no entra a detallar qué entiende por el movimiento de negación, digamos que lo que está implícito en esta afirmación es el espacio que se crea en la relación entre individuos expresado en el término *ningen*. A lo que se refiere es a un movimiento que lleva a una unidad dialéctica en esa doble naturaleza del hombre. Dicha unidad dialéctica se basa en, por un lado, la necesidad de expresar la propia individualidad negando en cierto sentido lo social y a la vez la negación implícita de la individualidad que existe cuando nos expresamos como miembros de un grupo social. Aparentemente, tenemos una unidad de contradictorios, aunque dicha expresión no sea del todo correcta, puesto que lo que habría en ese movimiento de negación sería una resolución tensional entre lo individual y lo colectivo que hace (o debe tender a) que ninguno de los dos polos desaparezca:

14. Watsuji (2006), p. 32.

Ni una antropología individualista, reducida a uno solo de ambos aspectos, ni la opuesta exageración sociológica responden a la realidad del ser humano.<sup>15</sup>

El movimiento de negación es para el filósofo japonés el movimiento que configura las diversas formas de

integración y comunidad, a través de la fragmentación en numerosos individuos. [...] La estructura fundamental de ese dinamismo de la existencia humana es la índole espacio-temporal de su subjetividad.<sup>16</sup>

El movimiento de negación es, por tanto, el que crea la diversidad de comunidades e integraciones, o si queremos decirlo de un modo más sencillo, de culturas, que no es nada más que lo que aquí llama «fragmentación en numerosos individuos». Esa integración y comunidad a través de la fragmentación produce que el ser humano construya diversos sistemas de carácter dinámico según el movimiento de negatividad antes descrito. Este movimiento dinámico es similar a la definición que Lévi-Strauss da de la diversidad de culturas como fenómeno natural resultante de las relaciones directas e indirectas entre sociedades.<sup>17</sup> En efecto, Lévi-Strauss también plantea un sistema de acción recíproca entre la lejanía y la proximidad de las culturas, siendo así que, desde ese sistema de aislamiento y proximidad, surge la diversidad de las mismas. Evidentemente, de ese sistema dinámico surge la diversidad de las culturas y se conforma, como nos dice Watsuji, la historia y, por tanto, también la ambientalidad. Es decir, la estructura espacio-temporal: hay una inseparabilidad entre lo histórico y lo geográfico que nace, se transforma, se renueva sin cesar en el bucle del movimiento dinámico. De este modo, habría que diferenciar la historia, en el mero sentido temporal, de la historia en relación con el ambiente, con el paisaje, que sería aquella que englobaría una definición más amplia de historia que no acentuaría el carácter temporal por encima del espacial:

Clima y paisaje son, desde el primer momento, históricos. En la doble estructura histórico-ambiental de la vida humana, la historia es historia dentro del paisaje y éste lo es dentro de la historia.<sup>18</sup>

De este modo, Watsuji intenta salvar la concepción errónea de la tradición occidental que concibe al hombre desde una perspectiva esencialmente referida a la conciencia individual. La objeción de Watsuji a Heidegger y por ende a la concepción moderna que se ha centrado en un planteamiento individualista replantea el problema incluyendo al individuo en tanto que social. El lugar de las preguntas sobre el

15. Watsuji (2006), p. 32.

16. Watsuji (2006), p. 32.

17. Lévi-Strauss (1999), p. 47.

18. Watsuji (2006), p. 34.



hombre está en el lugar relacional (espacial) que se crea entre los individuos y entre ellos y el paisaje. Solamente si entendemos esa estructura dual espacio-temporal, individual-social, individual-ambiental y social-ambiental podemos entender el carácter histórico de las formaciones culturales diversas.

El lenguaje circunstancial o lococéntrico del lenguaje utilizado por Watsuji Tetsuro que aquí hemos visto, no es un rasgo original de este autor. Este tipo de explicación que acentúa el «lugar», la espacialidad, es ciertamente una característica de la estructura básica del pensamiento japonés y del modo en que los intelectuales japoneses se acercaron y aún hoy se acercan a los estudios filosóficos o históricos. En vez de posicionarse en la condición temporal de la existencia humana, sacan a la luz la otra condición indispensable para la misma: el espacio, el lugar. Ese posicionamiento espacial cambia la estructura básica de la explicación que los intelectuales japoneses dan, por ejemplo, a la historia. Como señala el especialista en historia de las ideas políticas Maruyama Masao, la conciencia histórica japonesa se centra no en las voluntades individuales, sino en la fuerza de la situación que se crea y en la que están ubicadas las diferentes voluntades individuales. Prima una visión espacial-colectiva por encima de una visión temporal-individual de la historia.<sup>19</sup> El problema es que dicha visión espacial-colectiva desvirtúa la misma individualidad y cambia la responsabilidad debida a la voluntad individual como agente de la acción por una responsabilidad difusa en la sociedad o colectividad en la que se introduce. Cada individuo tiene sentido si y sólo si está en asociación a un grupo social, a un colectivo, si pertenece a un conjunto de individuos (llámese familia, empresa, nación, etc.). Indudablemente sabemos desde Aristóteles que una subjetividad aislada es imposible. Pero también sabemos que un sujeto que desaparece como individuo en una red de relaciones sociales justifica que el individuo tenga que identificarse con la relación social a la que pertenece o corre el riesgo de ser excluido de ella. Según el análisis de Thomas P. Kasulis,<sup>20</sup> la sociedad japonesa basa su sistema ético (o está más fuertemente basado) en lo que este autor denomina «principio de intimidad». Este principio se contrapone al «principio de integridad», que determinaría a grandes rasgos a las sociedades occidentales. El «principio de integridad» fundamenta su sistema ético tomando como entidades discretas al yo y al otro (o al individuo y la sociedad) que se conectan entre sí mediante relaciones externas (por ejemplo mediante contratos). Por el contrario, el «principio de intimidad» al que tiende la sociedad japonesa se basaría en entidades, como el yo y el otro, que se solapan entre sí. Un sistema de normas y actitudes basado en este principio corre el riesgo de radicalizar dicho solapamiento desdibujando las fronteras que respetan la integridad y autonomía de cada una de las partes de la relación individuo-conjunto de individuos, hasta el punto de

19. En Nakagawa (2006), p. 28: «según el análisis de Maruyama, ningún hecho histórico en Japón se explica como el producto de voluntades individuales; la historia se interpreta, en principio, como si (a) todas las cosas se formaran por sí mismas, (b) sucesivamente y (c) con fuerza.»

20. Ver Kasulis (2002).

producir la destrucción de la identidad personal que se posicionara contra la orientación general o la norma establecida por el grupo.

Por tanto, 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: su característica inviolable de ser un todo en sí mismos, autónomos, frente al otro todo compuesto por un conjunto, no se olvide, de sujetos también individuales y autónomos.

Este no es lugar para formular con más detalle las consecuencias que una ética como la que desarrollará Watsuji Tetsuro en su obra *Rinrigaku (Ética)*, en tres volúmenes aparecidos en 1937, 1942 y 1949) tiene al primar el aspecto relacional-colectivo por encima del individual. Baste simplemente apuntar que si bien la corrección a Heidegger y a la filosofía occidental que se ha basado en el aspecto temporal olvidando el espacial es necesaria, la misma no debe llevar a un acento inverso sobre el carácter espacial o de «contexto» del individuo dentro de la red de grupos sociales a los que pertenece. Un acento extremo en la individualidad-temporal llevaría a la sociedad así organizada a la anarquía. Pero una sociedad establecida en base al papel que juegan los individuos solamente en relación al contexto al que pertenecen también desvirtúa el papel que la libertad individual debe jugar en cualquier sociedad. Eso llevaría, contradictoriamente, a desplazar el principio de responsabilidad de los individuos y no solamente la responsabilidad de la sociedad en la transformación histórico-paisajística que Watsuji señala como determinante. Por tanto, se olvidaría que en la estructura dual, el paisaje y el tiempo tienen también como agentes de dicha transformación a los hombres en tanto que seres individuales que deben responder de sus actos si quieren, como parece querer Watsuji, reconocerse como conectados al ambiente en el que están ubicados, en el que viven.

## BIBLIOGRAFÍA

- KASULIS, Thomas P. (2002). *Intimacy or Integrity. Philosophy and Cultural Difference*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1999). *Raza y cultura*. Barcelona: Altaya.
- NAKAGAWA, Hisayasu (2002). *Introducción a la cultura japonesa*. Barcelona: Melusina.
- WATSUJI, Tetsuro (2006). *Antropología del paisaje. Climas, culturas y religiones*. Salamanca: Sígueme.