

Caminos entre la diferencia: pensar la educación desde el *rinrigaku* de Watsuji Tetsurō

In Between Difference: Thinking on Education from Watsuji Tetsuro's *Rinrigaku*

Ana Olivares Muñoz-Ledo

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional Autónoma de México

ana.olivaresml@gmail.com

ORCID: 0000-0002-2209-1973

Resumen: Este artículo propone pensar en la educación desde el sistema ético de *rinrigaku*, ideado por el filósofo japonés del siglo XX, Watsuji Tetsurō. Para lograr este cometido, partimos de la perspectiva de Barbara Cassin acerca de tratar las palabras de otras tradiciones como “intraducibles”, entendidas como aquellos términos que no pueden dejar de traducirse. Así, hacemos un desglose de los elementos que Watsuji retoma, tanto de Europa como de Asia, que nos permiten pensar en eso educativo que deviene de una propuesta ética. En este sentido, debemos continuar un diálogo entre Europa y Asia, pensadores y tradiciones. ¿Cómo podemos pensar en la educación en otras tradiciones? Si bien no se tratará de hacer una equivalencia, el juego entre términos y definiciones es el que, a final de cuentas, nos llevará hacia una reflexión en torno a lo educativo, término que podría ser definido como eso que nos hace ser seres humanos. *Rinrigaku* habla de cómo estamos vinculados entre sí: el ser humano es *a la vez* nosotros y es uno. En tanto que somos individuos y al mismo tiempo somos la comunidad, ¿cómo aprendemos a serlo? El gran compromiso de los seres humanos no está en las relaciones que establecemos sino en cómo las establecemos: a través de la sinceridad del espíritu. Watsuji y la filosofía japonesa nos invitan a pensar en la educación desde otro punto de vista, a poner en tela de juicio eso que hemos pensado como lo que *debería* ser un ser humano y voltear a ver(se) tal cual se es.

Palabras clave: Watsuji Tetsurō, filosofía japonesa, filosofía de la educación, traducción, tradiciones de pensamiento, ética

Abstract: This article invites us to think on education from the ethical system of *rinrigaku*, a system thought by the 20th Century Japanese philosopher, Watsuji Tetsuro. To this end, we start from Barbara Cassin's perspective on languages and tongues as untranslatables, understood as those words that



can never stop to be translated. A breakdown of some of the elements that Watsuji mentions, from Europe to Asia, is necessary. This will allow us to think on the educational aspects that can be decanted from this ethical proposal. In this sense, we must continue with the dialogue between Europe and Asia thinkers and traditions. How can we think on education from other knowledge traditions? Even though our purpose does not lie in making or finding an equivalence, the oscillation between terms and definitions is what, at the end, will lead us towards a reflection on education, which could be defined as all the aspects that make us humans. *Rinrigaku* talks about how we are linked: the human being is all and one, *at the same time*. If we are individuals and simultaneously, we are the community, how do we learn to be so? The biggest commitment of human beings does not lie in the relationships that we establish, but in how we establish them: through the sincerity of the spirit. Watsuji and Japanese Philosophy invite us to think on education from another point of view, to question all the aspects that we have thought that ought to make a human being and to look at oneself (at us) the way we (one) is.

Keywords: Watsuji Tetsuro, Japanese philosophy, philosophy of education, translation, knowledge traditions, ethics

Recibido: 31 de enero de 2022

Aceptado: 3 de junio de 2022

Introducción: el *mochi*, una ventana para conocer a Watsuji Tetsurō¹

Hace unas semanas alguien me obsequió un *kagami mochi*. Se trata de dos bolas de masa de arroz, mejor conocidas como *mochi*,² puestas una encima de la otra, la inferior de mayor tamaño. Arriba de estas, se coloca un *manekineko* (“gato de la suerte”), aunque también se estila colocar una *daidai* (“mandarina japonesa”), ambos como símbolos de abundancia. El presente que tengo en mis manos está hecho de manera industrial. Sin embargo, como apasionada de la cultura japonesa, indagué un poco acerca del origen de esta tradición, con la cual abro el diálogo entre quienes me leen, Japón y Watsuji Tetsurō, el filósofo nipón del siglo XX, quien me acompañará en este escrito.

El arroz ha sido una fuente de alimento indispensable para el desarrollo de las culturas asiáticas en general y Japón, definitivamente, no es la excep-

¹ Al dialogar con una tradición que no es la propia, consideré importante mantener el estilo de la cultura japonesa. En Japón, a diferencia de otras regiones, se estila usar el apellido primero y después el nombre, por eso en este artículo respetamos ese orden.

² Es importante señalar que también se respetará que en japonés los sustantivos no cambian a plural cuando se añade una s, no es como en castellano. En este sentido, se respetará la naturaleza de la lengua japonesa.

ción.³ Inari, el o la *kami* o espíritu⁴ del arroz, la fertilidad y el té, es una de las deidades sintoístas más presentes en Japón incluso hasta nuestros días. Un ejemplo es el Fushimi Inari Taisho, el santuario con más de 1 000 puertas *torii*⁵ en Kioto, dedicado a este *kami* y visitado por millones de turistas cada año. Los *mochi*, al ser de arroz, están vinculados con este *kami*. Se dice que el blanco de las bolas de arroz refleja nuestro rostro y el de miles de generaciones que nos preceden. Incluso, la palabra 橙 *daidai* (“mandarina agria”) tiene otra significación si utilizamos los *kanji* 代々,⁶ es decir, los de generación. Esto último nos lleva a pensar en la importancia de *estar vinculado* uno con el otro, ya sea en una generación o en una comunidad. Otros ejemplos de ceremonias con arroz, simbolizando aquel espíritu que nos une, están en los altares sintoístas dedicados a los familiares fallecidos. En cada ceremonia que involucra arroz o un derivado como el *mochi* o el *sake*, la comunidad se une para honrar al *kami* que vive en el arroz y de paso celebrar a la comunidad misma. Peter Knecht, en su artículo “Rice: Representations and Reality”, comenta que alguna vez presencié un ritual llamado *okonai*, donde la comunidad se une para preparar un *mochi* en conjunto. Así, dice: “es difícil describir la intensa atmósfera del momento, pero era como si uno casi pudiera tocar la presencia divina que llamaba a cada familia a estar en comunión como una sola comunidad, el pueblo. El punto focal donde la comunidad se encontraba con lo divino era el *mochi*”,⁷ la masa de arroz como aquello que se había construido *en conjunto*. ¡Increíble cuánto se puede pensar a partir de un regalo!

³ Un ejemplo de esto es que el *kanji* (caracteres de la escritura japonesa) que se utiliza para referirnos a la comida es el mismo que se utiliza para referirnos al arroz. La palabra ごはん (*gohan*) significa tanto arroz como comida en general. Así, se puede decir que el desayuno es el arroz de la mañana, si lo tradujéramos literalmente (朝ごはん [*asagohan*]).

⁴ El concepto *kami* normalmente se traduce como “dios” o “espíritu”. Sin embargo, encontramos que la traducción es un tanto insuficiente, por lo que dejaremos el original en japonés, *kami*. Como comenta Helen Hardacre: “Los *kami* pueden ser los espíritus de un lugar en particular o las fuerzas naturales como el viento, los ríos y las montañas. Los *kami* como estos no podrían ser entendidos antropológicamente o vistos como entes con principios morales. Algunos son intimidantes y no todos son buenos con los humanos”. Helen Hardacre, *Shinto: A History* (New York: Oxford University Press, 2017), 1. La traducción es mía.

⁵ Puertas sintoístas que se colocan como un símbolo para representar lo sagrado de ese lugar.

⁶ Kakimashou, Japanese Online Dictionary, “*Daidai*” (s.f.), <https://www.kakimashou.com/dictionary/word/%E4%BB%A3%E3%80%85>

⁷ Peter Knecht, “Rice: Representations and Reality”, *Asian Folklore Studies* 66 (2007): 8. La traducción es mía.

Ahora bien, quizá quien me esté leyendo se haya percatado de una idea detrás de esta anécdota y es que el filósofo propiamente anunciado en el título, Watsuji Tetsurō, recuperó algunas nociones inherentes a las tradiciones filosófico-religiosas del Japón de su época, concretamente lo comunitario de la vida humana y la interdependencia de los seres humanos con el medio ambiente, como factores indispensables y decisivos en la construcción de aquello que nos hace seres humanos.

Antes de adentrarnos en el pensamiento de Watsuji Tetsurō, consideramos pertinente reflexionar en torno a cómo nos podemos aproximar a pensar en la educación desde otra tradición de pensamiento. Más allá de pensar *en* la educación con la categoría previamente concebida, sería pertinente pensar en lo que la diferencia cultural implica para entender aquella desde otro lugar.

Consideraciones de entrada: cómo abordar lo otro

A menudo, cuando hablamos de culturas asiáticas o no-occidentales (reconociendo lo discutible de este término), nos resulta un tanto problemático ubicarnos epistemológicamente en relación con ellas. Thomas Kasulis, investigador estadounidense sobre filosofía japonesa, comenta que la “diferencia cultural” surge en el momento en que reconocemos que ese otro puede llegar a entendernos y viceversa.⁸ Kasulis ahonda en lo siguiente: “¿A qué nos referimos exactamente con ‘diferencia cultural’? Si la diferencia no brota de las formas fundamentales de nuestro pensar, ¿de dónde viene? Considero que la verdadera disparidad yace en qué aspecto de nuestra humanidad una tradición cultural tiende a enfatizar, resaltar y preservar como central”.⁹ En este sentido, nos interesa pensar en aquello que Kasulis menciona como “nuestra humanidad” pues consideramos que esto es como un gran mosaico conformado por diferentes tradiciones de pensamiento, cada una brindando un color o material distinto que, por sí solo, resalta por determinadas cualidades y, en conjunto, por otras muy distintas, es decir, por *lo que las une entre sí*. Si pensamos que existe eso que nos hace humanos, como lo pone Kasulis en inglés: *humanness* o bien lo-humano-del-humano, implica que nos podemos preguntar por aquellas cosas que comprenden esta categoría, es decir, por lo que nos hace ser seres humanos y que no es otra cosa que la edu-

⁸ Thomas Kasulis, *Intimacy or Integrity* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2002), 7. La traducción es mía.

⁹ *Ibidem*: 20.

cación. A partir de estas ideas empezamos a pensar en el concepto de *rinrigaku*, desarrollado y profundizado por Watsuji, como una forma de entender lo-humano-del-humano y, sobre todo, el camino que se sigue hacia el conocimiento de esa *humaness* de la que habla Kasulis. En este sentido, consideramos que la diferencia cultural es nuestro eje conductor y no tanto una problemática que nos impide acercarnos a las palabras intraducibles del japonés.

Watsuji Tetsurō (1889-1960): contexto y vida

Antes de entrar de lleno al concepto que lleva por título este texto, será importante situar a Watsuji en su contexto. El filósofo nipón nació en plena restauración Meiji (1868-1912), periodo de la historia del Japón en el que el emperador Meiji termina con el rígido aislamiento del territorio nipón con el resto del mundo, el cual había sido exacerbado por el sogún de Tokugawa. Este punto de quiebre y apertura no solo indujo el acelerado desarrollo tecnológico de Japón, sino que, de manera similar a otras regiones del mundo, trajo consigo problemas de identidad nacional. El gobierno japonés becó a diversos intelectuales para que fueran a estudiar a Europa y Estados Unidos, siempre con el objetivo de conocer otras culturas, mas no imitar. Es aquí donde Watsuji Tetsurō, junto con los filósofos de la famosa Escuela de Kioto, se inserta como uno de esos intelectuales: fue enviado a la Alemania en ciernes. Si bien el joven Watsuji dejó Japón habiendo estudiado los trabajos de Nietzsche, Schopenhauer y Kierkegaard, años más tarde regresó decepcionado por el excesivo individualismo en el que se encontraba el ser humano europeo. Finalmente, a pesar de su entusiasmo por el nacionalismo japonés, Watsuji se vio obligado a cuestionarlo profundamente junto con la Segunda Guerra Mundial y el papel que jugó Japón en esta.

Robert E. Carter señala en la introducción de la obra que lleva por título la palabra *Rinrigaku* del autor nipón en cuestión: “la era Meiji, en su entusiasmo por las cosas occidentales, rechazó el budismo por caduco y por ser algo ajeno a lo japonés. Sin embargo, Watsuji vio al budismo ‘como el principal factor de cohesión en la civilización asiática’”.¹⁰ Al regresar de Alemania, Watsuji retornó a las fuentes de identidad japonesa, tales como el budismo, en busca de aquello que

¹⁰ Robert Carter, “Introduction”, en *Watsuji Tetsuro’s Rinrigaku: Ethics in Japan*, trad. Yamamoto Seisaku y Robert Carter (Albany: State University of New York Press, 1996), 3. La traducción es mía.

le mostrara, según su contexto, eso humano que faltaba en la filosofía europea y que fuera profunda y eminentemente asiático.

La labor de traducción: el camino previo a Watsuji

Los japoneses del siglo XIX comprendieron rápidamente que no se trataba de posicionarse bipolarmente entre lo asiático, concretamente lo japonés, y el pensamiento europeo. James Heisig añade que, en cuanto a la labor intelectual, los japoneses de la segunda mitad del siglo XIX se dieron a la tarea no solo de estudiar a los pensadores europeos, sino de traducirlos al japonés.¹¹ Sin embargo, como veremos más adelante, la traducción de términos del alemán, el francés o el inglés (por nombrar algunas lenguas europeas) al japonés se volvió muy complicada, pues no existían “equivalentes” en japonés para términos como *filosofía*, *literatura*, *ética*, entre otros conceptos. Así pues, los japoneses tenían la necesidad de mostrarle al mundo que ellos hacían “filosofía” tan valiosa como la de los europeos.

Si bien la Escuela de Kioto, liderada por Nishida Kitarō, es reconocida como la corriente más importante de la filosofía japonesa de aquella época, sobre esta postura Gerard Clinton comenta que es importante voltear a ver a las personas que comenzaron esta labor de traducción, no solo de textos, sino de conceptos y categorías pertenecientes al pensamiento europeo.¹² Incluso se ha llegado a argumentar que esta labor de traducción fue realizada sin pasar por un proceso de crítica de la traducción. Un caso muy conocido es el del concepto de *filosofía* traducido por Nishi Amane al neologismo acuñado por él mismo de 哲学 [*tetsugaku*]. El primer *kanji* hace referencia a lo “claro” y/o lo “sabio” y el segundo al estudio de lo primero, similar al sufijo *-logía* en castellano.

En este mismo sentido, la palabra *rinrigaku* se establece de manera previa a la labor de Watsuji como “ética”, sin mayores anotaciones o acotaciones. Esto se criticaría después al identificar esta traducción como una cuestión muy problemática. En la época Meiji, dicha traducción se justificaba por el ímpetu de las mentes japonesas de encontrar equivalencias entre su lengua y cultura con la europea. De tal manera, Watsuji retomó el concepto de *rinrigaku* y le dio una

¹¹ James Heisig, “Orientation”, en *Philosophers of Nothingness* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2001), 11.

¹² Gerard Clinton, “*Philosophy or Religion? The Confrontation with Foreign Categories in Late Nineteenth Century Japan*”, *Journal of the History of Ideas* 69 (2007): 74-71. La traducción es mía.

vitalidad distinta a la mera traducción de términos y concepciones. Es necesario enfatizar la falta de crítica al traducir estos términos antes de la labor de Watsuji, ya que nos permite analizar cómo lo que podría ser traducido como “ética” resulta algo más complejo. La propuesta de Watsuji teje, a la vez, el pensamiento europeo y el japonés, labor que tanto buscó nuestro autor a su regreso después de estudiar en Alemania.

Consideramos que la palabra *rinrigaku*, como diría la filósofa francesa Barbara Cassin, es un intraducible, ya que en la propia labor de traducirla encontramos una pluralidad de posibilidades para su reflexión.¹³ Esto nos permite darnos cuenta de que nunca terminamos de traducir una palabra completamente y ese es el caso de *rinrigaku*, concepto que estaremos analizando a la luz de las ideas de Watsuji, partiendo de la idea de que es un término, ya de suyo, complicado de traducir.

Decir *rinrigaku*: sobre las diferencias y similitudes

La diferencia cultural, como una forma de aproximarnos al pensamiento de Watsuji, nos ayuda no solo a poner en diálogo las respectivas tradiciones, sino también nos muestra lo importante que dicho concepto es en el propio pensamiento del filósofo nipón. ¿Qué es la diferencia? ¿Cómo es que dicha palabra nos podría ayudar a comprender, o bien, dialogar con *rinrigaku*? Esto nos lleva a pensar en dos cuestiones. En primer lugar, será necesario tener en mente el contexto filosófico y político de Watsuji para entender cómo y por qué *rinrigaku* se acuñó de determinada manera. Dicha situación comprende, a grandes rasgos, la oscilación o diferencia entre dos aparentes polaridades como lo son las gastadas categorías de “Occidente” y “Oriente”, o bien, Europa y Asia. En segundo lugar, el concepto de *diferencia* nos puede llevar a pensar en la educación desde *rinrigaku*, esto es, si entendemos este concepto como la descripción entre lo similar y lo no-similar. De tal manera, la diferencia o lo diferente nos puede ayudar a distinguir, en un primer momento, eso que nos hace ser seres humanos, eso humano que Watsuji decidió resaltar. De esta manera, pretendemos aquí abrir el diálogo entre las dos tradiciones antes mencionadas, haciendo un juego de significados en torno a la ética entre “lo europeo” y “lo asiático”, concretamente en torno a *rinrigaku*.

¹³ Barbara Cassin, “Translation as Paradigm for the Human Sciences”, *The Journal of Speculative Philosophy*, 30 (2016): 243.

Watsuji Tetsurō, como los pensadores de la época, pretende equiparar a *rinrigaku* como la versión japonesa de la ética europea. Sin embargo, consideramos que, en los diversos procesos de traducción, tanto de diálogo entre tradiciones, como en los cambios entre las lenguas, pueden devenir ciertos indicios que nos inviten a pensar en la educación. Lo primero sería pensar brevemente en la ética occidental siempre tomando en cuenta que no será un tajante opuesto a las propuestas de Watsuji. Juliana González, filósofa mexicana contemporánea, comenta dos cuestiones, una notablemente distinta al posicionamiento de Watsuji y la otra similar, sobre la palabra *ethos* en el contexto de la filosofía occidental. En primer lugar, comenta: “Es un modo habitual, continuo, de comportarse, de ser en el tiempo; forma de estabilidad y persistencia temporal [...]. De esa idea de ‘consistencia’ existencial, derivaría la noción esencial del *ethos* como carácter, en el sentido de literal *modo de ser, disposición*. [...] El ‘cómo’ del vivir humano resulta determinante del propio ser”¹⁴

González comenta que el “cómo” del vivir humano lo determina el propio ser y son este tipo de ideas las que hicieron que Watsuji se cuestionara el vivir humano, ¿las determina el ser en soledad y abstracción? ¿Dónde queda el espacio y la comunidad? Muchas veces, cuando se define lo ético de o en un ser humano se habla de una cuestión abstracta, como si se tratara de un universal. En este sentido, Watsuji “respondería” a Juliana González: “Aquello que fue considerado universalmente como humano por los europeos, en el pasado, era notoriamente europeo. Esto es comprensible. La importancia de la historia del mundo yace en esto, que el camino de la humanidad se realiza en una variedad de tipos climáticos e históricos”¹⁵ Por eso mismo, añade el autor, lo universal solamente puede serlo en el reconocimiento de lo particular, de ahí la importancia de la diferencia.

Solamente podemos pensar en un ser humano o en una comunidad tal cual es y no como debería ser. Pensar las cosas como son es como si se analizaran todos los aspectos que conforman ese instante. Watsuji presenta a *rinrigaku* tomando en cuenta estos puntos: “El *locus* de los problemas éticos no yace en la conciencia del individuo aislado, sino que precisamente en el *in-betweenness*, en el *entre* entre una persona y otra. Debido a esto, la ética es el estudio de *ningen*. [...] El concepto de ‘ética’ se expresa en japonés a través de la palabra *rinri* [倫理]”¹⁶

¹⁴ Juliana González, *El ethos, destino del hombre* (Ciudad de México: FCE, 2007), 12.

¹⁵ Tetsurō Watsuji, *Watsuji Tetsuro's Rinrigaku*, (Albany: State University of New York Press, 1996), 26. La traducción es mía.

¹⁶ *Ibidem*: 10.

Notemos la diferencia que Watsuji hace al utilizar la palabra *ningen*, dentro de las muchas que hay en japonés, para referirse a *ser humano*, o bien, a *humanidad*. En el pensamiento de Watsuji, la palabra *ningen* 人間 siempre será elegida, de manera deliberada, como un opuesto a la palabra *hito* 人. En el texto “La ética como antropología”, Watsuji ahonda en el hecho de que *ningen* tiene más que ver con el ser humano en sociedad, en el mundo; y, por otro lado, *hito* está vinculado con el ser humano individual. Debido a esto se ha llegado a pensar en *ningen* como “la sociedad”. Sin embargo, Watsuji invita a pensar en el ser humano y la humanidad *al mismo tiempo*, representada en cada persona que habita su determinado contexto. El ser humano *ningen* es a la vez individuo y relaciones entre seres y ambiente.¹⁷ Asimismo, en japonés, lo que separa a una palabra de la otra es el *kanji* 間. Dicho *kanji* precisamente nos invita a pensar en el espacio que hay entre cada ser humano, pues su significado por sí mismo es “espacio” o “intervalo”. Aunado a esto, se distinguen dos componentes: el *kanji* de puerta: 門; y el de sol: 日. Esto, en palabras de John Maraldo,¹⁸ investigador estadounidense sobre el budismo zen, es como si se tratara de un ser humano que está constantemente *haciéndose*, como el sol que nace detrás de las puertas. A través de la vivencia del *rinri* es que el *ningen* llega a ser *ningen*.

El filósofo comenta que *rin* [倫] quiere decir “compañerismo”, pero que el término es más completo si se define por *nakama* en japonés, como el sistema de relaciones establecido dentro de una comunidad. Estas relaciones pueden ser de cualquier tipo, específicas y generales. Asimismo, *rin* también comprende la noción de *kimari*, es decir, acuerdo o *kata*, forma. Para recapitular, en *rin* encontramos que hay una forma y un acuerdo específico de cómo son las relaciones entre *ningen*.¹⁹ Después tenemos el término *ri* [理] que se refiere a la razón. Watsuji agrega: “por lo tanto, *rinri*, eso es, la ética, es el orden o el patrón a través del cual la existencia comunitaria de los seres humanos se puede entender como posible”.²⁰ En otras palabras, gracias a *rinri* somos *ningen*, somos humanos. La terminación de *gaku* [学] se refiere al estudio de algo, en este caso a la “ética”.

De tal manera, nos es posible pasar al segundo punto mencionado por Juliana González al definir el *ethos*, el cual consideramos es similar al postulado de

¹⁷ Tetsurō Watsuji, “La ética como antropología” en *La antropología del paisaje* (Salamanca: Sígueme, 2006), 247-252.

¹⁸ Se escuchó a John Maraldo hablar sobre Watsuji en noviembre de 2019 en una plenaria sobre filosofía japonesa en la UNAM.

¹⁹ Watsuji, *Watsuji Tetsuro's Rinrigaku*, 11.

²⁰ *Ibidem*.

Watsuji. Esto nos permitirá acercarnos más a las cuestiones educativas detrás de *rinrigaku*, que nos llevarán a reflexionar en torno a las tradiciones antiguas de Japón. Así, González comenta: “El *ethos* significa también esa especie de ‘segunda naturaleza’ (la naturaleza *moral y cultural*) que el hombre construye por encima de la mera dada (natural); expresa el poder de trascendencia que le caracteriza en su propia humanidad, el modo que el *ethos* corresponde a la humanización misma de la existencia”.²¹

Desde el comienzo, comentábamos acerca de cómo las cuestiones que apelan a la humanización, o bien ponen en duda qué es lo que hace a un ser humano ser tal, nos invitan a pensar en la educación. En este sentido, el comentario de Juliana González nos permite cuestionarnos si *rinrigaku* es una cuestión dada *a priori* de nosotros mismos. Para Watsuji la respuesta es ambivalente, puesto que *rinrigaku* sucede precisamente en esta oscilación de lo que es, tal cual es, y lo que se va construyendo.²² No obstante, el término “segunda naturaleza” utilizado por González nos brinda la posibilidad de pensar que *rinrigaku* es un proceso, momento y estado en el que se juegan los sentidos que le damos a esta condición humana. Por lo tanto, podría llegar a pensarse como educación.

Revisemos entonces otra idea de Watsuji al respecto. Mencionábamos acerca del *entre* que hay entre una persona y otra, y cómo este fenómeno es de particular interés para Watsuji. La palabra en japonés para *in-between* o *entre* es *aidagara*, la cual está al centro de la propuesta de *rinrigaku* de Watsuji Tetsurō. Por *aidagara*, cuyos *kanji* son 間柄, podemos entender que se trata de “un yo que implica un nosotros y un nosotros que contiene al yo. De nosotros, y no solo de mí mismo, es de quienes se dice que la determinación fundamental de su vida es el ‘ex-sistir’”.²³ Si tomamos esto como lo que nos hace seres humanos, entonces, ¿cómo aprendemos a relacionarnos? Esta pregunta es muy similar a cuestionarnos esa “segunda naturaleza” que representa el *ethos*, la cual aprendemos de diversas formas. Watsuji comenta que para comprender la noción de *ningen* es necesario pasar por un proceso de aprendizaje, donde esto signifique saber preguntar, para “desarrollar la habilidad de pensar para que podamos pensar por nosotros mismos. [...] En japonés, *tou* ‘preguntar’ implica también ir a visitar a alguien o preguntar por ese alguien. [...] De esta manera, existe una pregunta de una forma comunitaria, en el *aidagara*. [...] El aprendizaje tiene que ver con

²¹ Juliana González, “Prólogo”, en *El ethos del filósofo* (Ciudad de México: UNAM, FFyL, 2002), 7.

²² Watsuji, *Watsuji Tetsuro's Rinrigaku*, 11.

²³ Watsuji, *Antropología del paisaje*, 27.

explorar el *aidagara*”.²⁴ ¿Cómo se explora este *entre*? ¿Cómo aprendemos a hacer preguntas? En esta necesidad de crearnos una humanidad en comunidad, hacemos preguntas. Dichas interrogantes no siempre son con el fin de obtener una respuesta sino de iniciar un intercambio *entre* dos personas o más. Es curioso pensar en esto si recordamos la palabra para maestro en japonés, *sensei* [先生], compuesta de los *kanji* de “preceder” y “vivir”: “quien ya vivió” puede enseñar para que otros pregunten, aprendan. Esta relación de quien pregunta y quien contesta sobrepasa el contexto de la educación en un aula; se refiere, más bien, a una forma de vida comunitaria, muy similar a la de un monasterio budista. Sin embargo, aún quedan preguntas por responder, tales como ¿hay un momento en el que el *rinrigaku* se viva plenamente? ¿Cómo se preserva eso que nos hace humanos en un momento y espacio determinado?

Consideramos que esta cuestión nos invita a dialogar no solo con Watsuji como lo hemos estado haciendo, sino con las diversas influencias que el autor nipón tuvo. En este sentido, es tejer *entre* las diferencias para hacer una sola reflexión. James Shields argumenta que si pensamos en los seres humanos como entes eminentemente “éticos” uno “niega el individualismo a través del abandono de la (ya adquirida) independencia de los otros y a la vez a través de la percepción tanto en el sentido de *llegar a ver* y *hacer real* o actualizar la mutua interrelación de las personas”.²⁵ Para Watsuji, esta es la verdadera base del no-goísmo para la bondad o la compasión, ese ir y venir dialógico entre las personas, las culturas y los ambientes. Parecería ser que la comprensión del *rinrigaku* como ética está en reconocer el *aidagara* como un *entre* que une y separa. No obstante, ¿acaso no es esto lo que nos hace ser seres humanos? Consideramos que entender y ser esta interrelación es lo que podría pensarse como una cuestión educativa más que ética.

Siempre lo llamé *Sensei*

Para continuar, tomaremos a los personajes principales de la novela del famoso escritor japonés, contemporáneo a Watsuji, Natsume Sōseki, intitulada *Kokoro*. La trama de la novela oscila entre un señor llamado *Sensei* y un joven, el narrador. Lo interesante es cómo nunca se termina de describir a los personajes, sino

²⁴ Watsuji, *Watsuji Tetsuro's Rinrigaku*, 29-30.

²⁵ James Shields, “Art of Aidagara: Ethics, Aesthetics and the Quest for an Ontology of Social Existence in Watsuji Tetsuro's *Rinrigaku*”, *Asian Philosophy* 19 (2003): 267. La traducción es mía.

la relación entre ellos, así como la oscilación entre el Japón viejo (previo a la restauración Meiji) y el nuevo. La novela comienza: “Siempre lo llamé Sensei. Así lo haré en estas páginas en lugar de revelar su nombre. No es que quiera mantenerlo en secreto, simplemente me resulta más natural. La palabra ‘sensei’ se me viene a los labios cada vez que lo recuerdo”.²⁶ Más adelante, Sensei le dice al joven algo que nos permitirá llegar al meollo de la discusión: “ahora sí, ahora voy a abrirte mi corazón para verter mi sangre sobre ti. Me daré por satisfecho si cuando deje de latir, una nueva vida ha arraigado en tu pecho”.²⁷ La cuestión sobre el *ningen* y la apertura hacia el *aidagara* entre los seres sintientes es, tal como está en la novela, una cuestión de vida o muerte, de ser o no ser (¿un ser humano?). Hemos expuesto algunas ideas sobre esta novela como una forma de resaltar la importancia de lo que está diciendo Watsuji en la cultura japonesa de su época.

Ahora bien, ¿qué implicaría que un personaje denominado *Sensei* vierta su vida con la finalidad de que arraigue una nueva? Como mencionamos, si bien *rinrigaku* puede ser entendida como la hemos desglosado, es importante recordar que, al entablar un diálogo con Watsuji, también debemos escuchar los susurros de las grandes tradiciones sobre las cuales dicho filósofo se encuentra parado. Retomaremos un nuevo concepto en el pensamiento de Watsuji que nos permitirá ahondar en torno a por qué de *rinrigaku*, lo que parece ser una ética, puede devenir una acepción más cercana a lo formativo que a lo ético, sin que sean necesariamente nociones opuestas.

Sonzai: ser y mantenerse

Tal como Sensei lo intuye, *ser una nueva vida* implica cuestiones, a nivel filosófico, mayores. Hasta ahora hemos hablado de las interrelaciones que hay entre las personas y los seres sintientes. Empero, ¿cómo llegamos a *ser* esas personas? Watsuji nos dice que la cuestión sobre ser un ser humano está en las propias relaciones, en el *aidagara*. Sin embargo, las implicaciones de ser *ningen*, individuo y sociedad a la vez, deben ser puestas sobre la mesa. Watsuji añade:

Ningen no puede ser pensado como algo aparte del movimiento constante de la interconexión de los actos. Esto, a pesar de que ciertamente produce individuos, también los hace sumergirse en la totalidad. Esta forma de ser, la cual es peculiar a *ningen* o,

²⁶ Natsume Sōseki, *Kokoro* (Salamanca: Impedimenta, 2014), 19.

²⁷ *Ibidem*: 169.

para ser más precisos, esta transformación de ser a la nada y de la nada a ser (por lo tanto, esta forma de convertirse en ser humano), intentamos expresar bajo el término de *sonzai*.²⁸

Tal parece que no es tanto una cuestión de llegar a ser un ser humano, sino de reconocer que el ser humano y el no-ser humano conviven en movimiento constante y esto es el proceso y momento de *sonzai*. Más adelante, Watsuji comentará que *sonzai* no puede ser traducido como el *Sein* del alemán o el *to be* del inglés, pues no es una cuestión ontológica. Claramente, se trata de una respuesta del filósofo nipón a Heidegger con su problema en torno al *Sein*. Watsuji critica principalmente las ideas del filósofo alemán que se encuentran en la obra *Ser y tiempo*.²⁹ El problema para Watsuji, comenta Yasuo Yuasa, el discípulo principal de Watsuji, es que Heidegger veía la cuestión del ser (*Sein*) y el ser-en-el-mundo (*Dasein*) como cuestiones temporales, dejando de lado las cuestiones espaciales en tanto que una comunidad, para Watsuji, implica una cuestión espacial.³⁰ En segundo lugar, *Dasein*, siendo uno de los conceptos más importantes de Heidegger y de la filosofía occidental contemporánea, desde el punto de vista de Watsuji, es individualista, sin considerar suficientemente la relación entre el sí mismo y lo otro.³¹ ¿Cuál es la importancia del espacio para considerar al ser humano en su contexto? Heidegger, y con él gran parte de la filosofía occidental del siglo xx, pondrá en relieve el carácter finito del ser humano, de ahí que la existencia se mide por su finitud, por su relación con la muerte. No es fortuito que Watsuji piense en el espacio, en el *locus*, como una forma de pensar en la existencia del ser humano y de la humanidad a lo largo del tiempo y en el espacio, puesto que es un postulado del budismo zen, tradición milenaria del sureste asiático. Sin embargo, antes de pasar a una ejemplificación de esto último, conviene que ahondemos en el significado de *sonzai* y por qué no podría entenderse como *Dasein* o como *Sein*.

Si bien hemos considerado que la discusión sobre el pensamiento heideggeriano no es el centro de este artículo, debemos puntualizar de qué manera (*Da sein* y *sonzai* son términos que se pueden poner en diálogo y no tanto como

²⁸ Watsuji, *Watsuji Tetsuro's Rinrigaku*, 19.

²⁹ Al respecto es importante notar que Watsuji criticó ampliamente la primera parte de la obra de Heidegger, ya que dejó de seguir al filósofo alemán en sus trabajos posteriores.

³⁰ Yasuo Yuasa, "The Encounter of Modern Japanese Philosophy with Heidegger", en *Heidegger and Asian Thought* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1987), 165-171.

³¹ *Ibidem*: 169.

opuestos, contrario a lo que Watsuji sostenía en sus textos. Así, tomamos algunas ideas someras sobre el *Dasein* encontradas en el *Diccionario de los intraducibles*, obra coordinada por la filósofa Barbara Cassin. Por ejemplo, se cita al propio Heidegger cuando comenta: “Para mí, *Dasein* no significa tanto un ‘¡aquí estoy!’ como, si lo pongo como algo que podría ser imposible en francés: *être-le-là* [...] El significado común de *Dasein* [...] no puede ser traducido por ‘presencia’ o ‘realidad’. (Cf., por ejemplo, la traducción francesa de *Dasein* en *Sein und Zeit* por ‘realidad humana’)”.³² El *Dasein*, comúnmente traducido por ser-en-el-mundo, tiene una característica temporal, en el sentido de que uno está mientras uno vive. Por otro lado, nos llama la atención que *Dasein* se ha llegado a traducir en francés como “realidad humana”, ya que *sonzai* muchas veces es traducido como “existencia humana”. Esto nos lleva a pensar que ambos conceptos no son *tajantemente* diferentes entre sí. Por un lado, *Dasein* se referirá al ser humano, en el mundo (en sus circunstancias) y en constante movimiento por la propia finitud de su vida. Por el otro, desde *sonzai*, este término ve que, si bien la existencia humana está en constante movimiento por su propia finitud, también está en constante relación con las personas y ambiente que les rodea. No se ve condicionado por su finitud, sino por su subsistencia a través del tiempo y del entorno.

Watsuji comenta que por *sonzai* [存在] podemos entender, a grandes rasgos: “el significado original de *son* en chino es: ‘la subsistencia subjetiva’ [...] porque lo que se mantiene de este modo, continúa siendo, se dice que se sostiene a sí mismo”.³³ De cierta manera es una cuestión de *llegar a ser siendo*, la cual no necesariamente es antagónica a Heidegger. El significado original de *zai* “yace en el hecho de que un sujeto se queda en un lugar. Por lo tanto, *zai* se opone a *kyo* (salir). *Irse* implica que lo que es capaz de irse de sí mismo, se mueve de un lugar a otro. De esta manera, solo lo que es capaz de ir y venir de sí mismo es capaz de quedarse en un lugar”.³⁴ Este *lugar*, característica distintiva en Watsuji, no necesariamente es físico, sino que se refiere a aquellos espacios que están circunscritos por la comunidad, el hogar y el ambiente. Si bien *sonzai ningen* es traducido como “existencia humana”, consideramos que es más que eso y, de igual forma que *Dasein*, difícilmente llegaremos a una definición terminada. *Sonzai*, como el elemento que hace que *rinri* funcione, refiere a la subsistencia de lo humano a

³² Pascal David, “Dasein” en *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*, coord. Barbara Cassin (Princeton: Princeton University Press, 2014), 199. La traducción es mía.

³³ Watsuji, *Watsuji Tetsuro's Rinrigaku*, 20.

³⁴ *Ibidem*: 21.

través del individuo y de la comunidad. De ahí la importancia de las palabras de Sensei en *Kokoro*, que una nueva vida arraigue en quienes nos precedan. Aunque las relaciones entre personas, *aidagara*, nos den esas ideas sobre lo humano-del-humano, el meollo se encuentra en que esto se mantenga y que se efectúe el *sonzai*, esa conservación de lo que significa ser un ser humano a través del tiempo y el espacio.

Watsuji nos dirá que el “sistema” de *rinrigaku* se sostiene gracias a la autenticidad de los vínculos entre las personas. Sin embargo, esto debe analizarse con más cuidado. Para que dicha autenticidad ocurra, que es análoga a decir que se realiza por completo el proceso de ser y no ser un ser humano, finalmente debemos analizar, en primer lugar, al budismo zen. Dicha tradición, fundada en China cerca del siglo v d. C., permea notablemente en el pensamiento de Watsuji. El budismo zen, si se puede resumir en unas líneas, pone al centro la experiencia mística del conocimiento de la nada, en japonés, *satori*. Daisetsu Suzuki describe dicha vivencia como “una piedra que es lanzada a una superficie de agua en perfecta calma y su interrupción la afecta totalmente”,³⁵ siendo el agua quien tiene la vivencia. No solo eso, experimentar *satori* es rehacer la vida entera. El budismo en general se preocupa por romper las dualidades, es decir, romper con el yo objetivo y llegar a la totalidad de la vida, como Isutzu Toshihiko comenta:

Puede decirse que la finalidad primaria del zen es la reintegración del “sujeto” en su justa *posición original*, el centro mismo del círculo, no como un objeto, sino en su subjetividad absoluta. [...] Pero siendo esa la naturaleza esencial del sujeto, la tarea de reintegrarla en este sentido posiblemente no pueda ser cumplida a menos que no se transforme también completamente el círculo iluminado de la existencia que rodea al “sujeto”.³⁶

Con esta brevísima explicación sobre el budismo zen, podemos entonces considerar lo que Watsuji comenta acerca de la autenticidad de los vínculos y el juego que hay entre el individuo y el todo: “No podemos tener acceso a la totalidad de *ningen sonzai* solamente con la muerte como un fin. Esta totalidad se encuentra, primero que nada, más allá de la totalidad de un ser individual y solamente en y a través de las infinitas oposiciones”.³⁷ No solo en el reconocimiento de esto

³⁵ Daisetsu Suzuki, *Essays in Zen Buddhism* (New York: Grove Press, 1949), 259. La traducción es mía.

³⁶ Izutsu Toshihiko, *Hacia una filosofía del budismo zen* (Madrid: Trotta, 2009), 71. Las cursivas son mías.

³⁷ Watsuji, *Watsuji Tetsuro's Rinrigaku*, 224.

último, sino en la vivencia de la totalidad de las totalidades, es que yace el ser humano auténtico, el *ningen* que constantemente se está haciendo a sí mismo. Para ilustrar esta cuestión, presentamos un *kōan*,³⁸ texto del propio budismo zen que servía como una forma de aproximación a la totalidad a través del propio lenguaje. Este “caso”, perteneciente a *El registro del acantilado azul (Hekiganroku)*, titulado “Los bellos copos de nieve de Ho Koji” comienza así:

Él habla de manera independiente, él actúa de manera independiente y se lanza a través del fango por el bien de los demás. Él habla con otros, actúa con otros; y está solo, como montañas plateadas y acantilados de hierro. Si dudas o vacilas, serás un fantasma acechando a un cráneo. Si te detienes a pensar, caerás al precipicio. ¿No ves el sol brillando en el cielo y sientes la brisa fresca soplar por toda la faz de la Tierra?³⁹

Este pasaje, tan característico del budismo zen, logra plasmar la discusión sobre el *sonzai* de una manera muy clara. Los seres humanos *no* somos entes individuales y, de manera simultánea y un tanto contradictoria, tampoco somos entes enteramente comunitarios. Más adelante este *kōan* nos brinda una metáfora, que, si bien puede llegar a ser desconcertante, consideramos que describe mejor al ser humano, al *ningen*: “Koji señaló los copos de nieve que caían y dijo: ‘Hermosos copos de nieve, uno por uno, pero no caen a ningún lado’”.⁴⁰ En este sentido, quien haya estado en presencia de ese misterioso fenómeno de la nieve, habrá visto que los copos cuando se atorán en el cabello o en las manos son perfectos y singulares. Empero, al caer al suelo, se vuelven una totalidad de nieve. Este es el juego en el que se encuentra la naturaleza humana; somos, en efecto, como copos de nieve. La cuestión en todo caso es percatarnos de ello.

Sobre *dónde* está el *ningen sonzai*, Watsuji comenta: “por lo tanto nunca es desproporcionado asir a *ningen sonzai* como la estructura unificada del pasado,

³⁸ Raquel Bouso presenta una buena definición sobre lo que es un *kōan* cuando comenta: “Cada conversación entre maestro y discípulo es una situación única, a pesar de que las preguntas puedan ser parecidas y las respuestas adapten la misma cuestión de fondo, válida para todos, a la ocasión particular. En el siglo XI se desarrolló el ejercicio del *koan*. [...] Se convirtió así en un método de instrucción, en una práctica religiosa cuyo propósito era llevar al estudiante a una realización directa e intuitiva de la realidad sin recurrir a palabras o conceptos”. Raquel Bouso, *Zen* (Barcelona: Fragmenta Editorial, 2012), 26-27.

³⁹ Katsuki Sekida, “The Gateless Gate”, en *Two Zen Classics* (Boulder: Shambala Publications, 1995), 263. La traducción es mía.

⁴⁰ *Ibidem*.

el presente y el futuro”,⁴¹ en otras palabras, el “hogar” de *ningen sonzai*, de esta red de vínculos, está en el presente. De manera similar, Robert Carter agrega que cada uno de nosotros somos la intersección del pasado y el futuro en el ahora.⁴²

Ahora bien, hemos hablado sobre *aidagara*, término utilizado por Watsuji para referirse a ese *in-between* o *entre* que hay entre las personas, el ambiente y los seres sintientes. Para acabar de redondear este concepto es necesario confiar en el budismo zen y el precepto de la no dualidad, es decir, reconocer que hay un *entre* implica admitir que hay dos entes claros y distintos entre sí. Adentrándonos en el pensamiento de Watsuji veremos que si se niega al individuo y si se niega a la comunidad, entonces nos queda la nada, ese *locus* desde donde se percibe todo, el viento por toda la faz de la tierra, el copo de nieve caer.⁴³ En esta nada es donde surge *rinrigaku*. Empero, en la nada, como comenta Robert Carter, todo puede pasar. Entonces, ¿cómo saber qué tipo de vida llevar? Al respecto, Carter dice que en *rinrigaku* se intenta asir la *autenticidad* del *entre*.

Es en una serie espacio-temporal de acciones interconectadas, ocurriendo en el *entre* entre nosotros, que nos lleva a percatarnos de ese entre que ultimadamente elimina al *self* y al otro, claramente desde una perspectiva no dualista [...]. El entre es un lugar en donde la compasión surge y se hace presente de manera desinteresada en el teatro espacio-temporal del mundo.⁴⁴

Podríamos argumentar que es fácil perder el *michi* (“camino”) sobre cuál es la “mejor” vida y la que más nos acerca a lo humano y, si bien es un argumento importante, Watsuji, de la mano de todas las tradiciones asiáticas, nos dirá que mientras se viva *auténticamente*, se vive la vida más cercana a vivir la nada, *satori* y a ser el copo de nieve en ese instante llamado presente. Esto nos lleva a

⁴¹ Watsuji, *Watsuji Tetsuro's Rinrigaku*, 190.

⁴² Robert Carter, “Interpretive Essay: Strands of Influence”, en *Watsuji Tetsuro's Rinrigaku* (Albany: State University of New York Press, 1996), 330.

⁴³ En un texto anterior Watsuji, haciendo alusión al monje budista Dogen y una reflexión sobre el budismo zen en general, comenta que “salvarse a uno mismo es simultáneamente salvar a los otros. Para salvar a los otros, uno debe de estar salvado” como una forma de analizar, desde el budismo, que el excesivo individualismo nos aleja de la salvación, entendida como la experiencia mística de la iluminación. Tetsuro Watsuji, “Shinran and Dogen”, en James Heising, *Japanese Philosophy: A Sourcebook (Nanzan Library of Asian Religion & Culture)* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2011), 852. La traducción es mía.

⁴⁴ Robert Carter, *Encounter with Enlightenment: A Study of Japanese Ethics* (Albany: State University of New York, 2001), 135. La traducción es mía.

pensar en un concepto más, en esta ocasión, del *sintoísmo*, religión endémica de Japón, que nos ayude a comprender la cuestión sobre la autenticidad y la sinceridad necesarias para vivir y comprender la naturaleza de ser un ser humano dentro de *rinrigaku*.

Makoto: la confianza necesaria para vivir auténticamente

En la cultura japonesa de aquel entonces había cuestiones que eran de vida o muerte, como cuando los soldados samurái practicaban el *seppuku*, un ritual suicida, cuando habían perdido la batalla o como castigo; el *junshi*, que era otra forma de suicidio para acompañar al jefe de una comunidad que había fallecido, enterrándose en la misma tumba. De manera similar, la cuestión sobre vivir una vida auténtica puede llegar a ser, en un sentido metafórico, una cuestión de vida o muerte, es decir, si la vida no es vivenciada de manera auténtica, no existimos realmente. Ahora bien, ¿cuáles son las implicaciones de esto? Watsuji comenta que la autenticidad yace en la confianza que depositamos en el otro. Aquí comentaremos acerca de cómo el sintoísmo es otra de las tradiciones que le permite a Watsuji presentar su propuesta de *rinrigaku*. No solo eso: consideramos que la cuestión de vivir la vida auténticamente es donde desenlaza nuestra reflexión en torno a la educación.

Para vivir auténticamente, según Watsuji, debemos partir de la confianza. Este concepto es necesario en cualquier sociedad para que nos atrevamos a salir a la calle sabiendo que no nos pasará nada. Los actos humanos, en general, están basados en la confianza. Esto es lo que nos permite trabajar entre sí: saber que el otro no nos hará daño.⁴⁵ El propio Watsuji se percató de que en la experiencia de la nada, a partir del budismo zen, por ejemplo, esta cuestión de la confianza no se veía permeada por todos los conflictos que surgen en la vida cotidiana. Al respecto, Carter comenta: “No es necesario mencionar que hay una gran diferencia en el ideal del *aidagara* como la nada tal cual descrita y la cotidianidad en la cual la gran mayoría de nosotros vive, en donde esperamos encontrar un atisbo de la moralidad que nos ayude de manera efectiva a vivir nuestra vida bien”.⁴⁶ Es en este sentido que Watsuji vincula la confianza con la sinceridad, o bien, el concepto del sintoísmo llamado *makoto*.

⁴⁵ Watsuji, *Watsuji Tetsuro's Rinrigaku*, 267.

⁴⁶ Carter, *Encounter with Enlightenment*, 135.

Similar al imperativo categórico kantiano, Watsuji comenta que la confianza en lo “bueno” es racional e inherente a cada uno. Empero, él se pregunta: “¿cómo es que en el reconocimiento de una dirección definitivamente volitiva en una persona, la cual se rehúsa a sucumbir al impulso natural, se vuelve una relación de confianza entre seres humanos?”.⁴⁷ Esta pregunta viene a cuento con toda la discusión que hemos tenido en este artículo, puesto que, si la naturaleza de *nigen sonzai* es una cuestión inherente que de alguna forma se preserva en el *sonzai*, ¿por qué nuestra primera naturaleza tendería a cuestiones no dignas de confianza? Watsuji agrega: “una persona no puede rendirse ante su impulso natural si es honesta consigo misma”.⁴⁸ La confianza empieza en la sinceridad, esta es la verdadera base de lo que nos hace ser seres humanos, una confianza que nos hace capaces de existir en el ahora. Quien tiene la capacidad de confiar y ser confiado es quien ha entendido *makoto*, precisamente porque lo vive con suma coherencia entre lo que piensa y hace.

Cuando pensamos en *makoto*, comúnmente traducida como “sinceridad”, debemos ponderar que se trata de un concepto que va más allá de la honestidad como la entendemos. Sinceridad con uno mismo, de hecho, nos recuerda la novela de Sōseki, *Kokoro*, y a la traducción que esta misma palabra tiene. *Kokoro*, si bien puede ser entendida como corazón, también abarca mente-cuerpo-espíritu.⁴⁹ Podríamos pensar que el *makoto* es algo que se vive desde el *kokoro*, en la totalidad de sí mismo. Carter añade que “la sinceridad le exige a uno mismo compromiso, es decir, poner el corazón, mente, alma y cuerpo en compromiso con lo que sea que uno haga”.⁵⁰

¿Cuáles son las implicaciones de *makoto*? Para esto, de manera similar a como pensamos en el budismo zen, será importante que pensemos un momento en el sintoísmo. Como veíamos al principio, se trata de una tradición milenaria y parte esencial de la identidad japonesa, incluso hasta nuestros días. Muchas veces se habla de que es “el camino (*michi*) del pueblo japonés”⁵¹ más que una

⁴⁷ *Ibidem*: 268.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ En la introducción a la novela, el traductor comenta: “*kokoro* es uno de esos términos ‘ambientales’ que implican una atmósfera determinada, una sensibilidad específica. Conceptos como *kokoro* para los japoneses, *saudade* para los portugueses o *huzün* para los turcos, por citar algunos que implican sentimientos, melancolía, belleza en una de sus formas más sugerentes”. Fernando Cordobés, “Introducción”, en *Kokoro* (Salamanca: Impedimenta, 2014), 8.

⁵⁰ Carter, “Interpretive Essay: Strands of Influence”, 326.

⁵¹ Hardacre, *Shinto: A History*, 6-7.

religión. Dicho camino se centra alrededor del reconocimiento de que todo lo que nos rodea es parte de nosotros, es decir, que estamos vinculados *a priori* con el ambiente. Este *michi* es uno relacional, como Carter indica “no nacemos solos, ni nos morimos solos, desde la perspectiva japonesa: siempre *ya* estamos en una relación, del vientre materno, a las relaciones que hacemos en vida, a la muerte eventual [...]”. La interconexión con otros es un aspecto ineludible de estar en el mundo”.⁵² Sin embargo, este reconocimiento de que la vida es relacional depende enteramente de la sinceridad. Para entender *makoto* hay que *ser makoto*.⁵³ En el sintoísmo el “culto” al entorno implica reconocerse como parte de ese entorno. Venerar el arroz que comemos, porque tiene el *kami* del arroz, es reconocer que todo está relacionado.

Aunque no ha sido el eje de este escrito, adentrarse en el pensamiento japonés muchas veces nos llevará al pensamiento chino antiguo, particularmente el confucianismo y el taoísmo. En este caso, el concepto de *makoto*, como el propio Watsuji señala, nos lleva un paso atrás. La sinceridad se equipara con lo bueno, el mejor camino posible. Cuando pensamos que para ser un *ningen* en *rinrigaku* es necesario ser *makoto*, implica que no hay otra forma de ser: la sinceridad es como un espejo de agua en perfecta calma, congruencia entre el interior y el exterior. Watsuji añade:

Muchas veces se resalta que el *makoto* de un ser humano implica *shingon* [‘palabras verdaderas’] o *shinji* [‘cosas verdaderas’] en japonés. Desde tiempos remotos, una palabra china *sei* ha sido usada para denotar esto. También se puede traducir por *seijitsu* [sinceridad], *shinjitsu* [honestidad] y *chujitsu* [fe]. La palabra china *sei* implica que uno es puro y que no hay falsedad en la actitud de uno mismo, así como en las palabras y los hechos.⁵⁴

El camino de *sei*, dice Watsuji, es el camino hacia el cielo y darse cuenta de esto es el camino de un ser humano. Ahora bien, en la medida que nos acercamos a las conclusiones, conviene que vayamos encaminando la reflexión hacia ello. Decidimos incluir algunos aspectos sobre China, concretamente un breve pasaje de Confucio porque es ahí donde consideramos que yace una de las posibles respuestas a nuestra pregunta inicial: ¿qué nos dice Watsuji de lo-humano-del-

⁵² Carter, *Encounter with Enlightenment*, 36.

⁵³ Watsuji, *Watsuji Tetsuro’s Rinrigaku*, 272. Watsuji añade que: “un ser humano se vuelve consciente de *makoto* solamente a través de vivir su vida en ese *makoto*”.

⁵⁴ *Ibidem*: 273.

humano a partir de *rinrigaku*? No solo eso, ¿cómo llegamos a nuestra humanidad? Watsuji nos ha dicho que el camino de la sinceridad es el camino del ser humano. Sin embargo, ¿cuáles son las implicaciones de esto? ¿Realmente la humanidad es algo que se *hace a posteriori*? Para esto, consideramos relevante este pasaje en *Las Analectas*, texto clave para comprender el confucianismo, tradición pilar de Asia:

Yan Yuan preguntó por la humanidad [*manhood*]. Él [Confucio] respondió: “Apóyate en ti mismo y regresa a los ritos, eso hace a un ser humano. Si un humano puede adecuarse a sí mismo por un día y regresar a los ritos, el imperio entero regresaría a casa, a su humanidad. Este asunto de la humanidad brota de uno mismo, ¿cómo puede brotar de los otros?”⁵⁵

El *makoto*, con lo que esto implica, la sinceridad, honestidad y fe, no solo alude al sentido comunitario del *shinto*, sino al sentido que viene en las *Analectas*: eso humano que es la sinceridad, rectitud y honestidad del *kokoro*, está en nosotros mismos. Aunado a esto, “regresar a los ritos”, entendido como un retorno a las costumbres y honrar a la comunidad, implica un retorno a casa de toda la comunidad, pues lo humano brota de uno mismo y, en tanto que somos individuos y comunidad a la vez, si brota de mí todo el imperio regresa a casa.

Conclusiones: pensar lo educativo desde *rinrigaku*

Para cerrar este escrito, como fue advertido desde el comienzo, debemos dejar patentes las reflexiones que esta serie de términos nos ofrecen para pensar la educación. Cuando empezamos esta investigación, la pretensión original era dilucidar por qué *rinrigaku* podía llegar a entenderse como educación. Sin embargo, como en toda investigación filosófica, en el camino, con los textos y el pensamiento de Watsuji, nos dimos cuenta de que un problema *a priori* de este es el origen de la propia palabra *rinrigaku* como un intento de los filósofos del siglo XIX de encontrar un equiparable con la noción de ética en la filosofía europea. En este sentido, no es lo mismo reflexionar en torno a cómo se dice *educación* en otras tradiciones, a pensar en qué de la tradición me permite dialogar con la propia para pensar la educación, o bien, lo que nos hace ser seres humanos desde determinados conceptos. Lo más interesante aquí es cómo en un problema de

⁵⁵ Confucio, *Analects* (London: Peter Owen, 1933), libro XII.1. La traducción es mía.

traducción, una posible resolución está en pensar en *rinrigaku* más como una cuestión educativa que ética, sin que estas sean contrarias.

Si bien no hay y no habrá una respuesta definitiva a esta problemática, voltear a verla definitivamente enriquece nuestro panorama. La pretensión en este escrito ha sido esto último y lo interesante es que nos hemos percatado de ello al final. La búsqueda de elementos que sean *iguales* a los nuestros, considero, cierra la posibilidad que el contacto entre dos lenguas y dos mundos nos ofrece en ese juego interpretativo. Kasulis, a quien mencionamos al principio, comenta que esta “comparación” entre tradiciones es como si observáramos dos árboles y sus respectivas ramas, ¿cuáles son sus diferencias?, ¿sus similitudes? La comparación en primera instancia surge porque consideramos que hay algo *distinto* a lo familiar y queremos ver con qué categorías podemos llegar a conocerlo y, por lo tanto, volverlo familiar.⁵⁶ El verdadero diálogo, entonces, está en el reconocimiento tanto de las similitudes como de las diferencias entre estos árboles llamados tradiciones, pues Kasulis considera que es engañoso voltear a ver dos árboles y decir que son iguales sin haber analizado sus hojas, cortezas y altura. De esta forma, cuando comparamos dos formas de ver el mundo y, con ello, dos formas de entender qué es lo que nos hace ser seres humanos, pasa algo similar: partimos de lo similar, de aquello que nos recuerda el territorio conocido. Es como si fuéramos bordeando el mar. Sin embargo, no atrevemos a separarnos de lo conocido implica no atreverse a remar entre la diferencia, como Watsuji mismo lo hizo al viajar a Europa físicamente y, metafóricamente, en el mundo de las ideas filosóficas.

En este sentido, terminamos el apartado anterior pensando en que los rituales, como aquellas costumbres que se hacen en familia, con amigos o en una comunidad, son lo que nos permiten ese retorno a lo-humano-del-humano que, a final de cuentas, está en el *kokoro* sincero que media estas relaciones. Alguien que posee *makoto* porque vive su vida en *makoto* es un reflejo de lo que percibe en el exterior. Por esto mismo, podemos decir que somos copos de nieve, porque eso que somos lo reflejamos con y en nuestro espíritu. El verdadero arte de ser un ser humano es poder comprenderse en una multiplicidad de escenarios al mismo tiempo que en uno solo, es percibir el copo de nieve a la vez que se es y se desvanece. De tal manera que *ningen sonzai*, esa humanidad y ese humano en constante *hacerse y mantenerse*, trasciende esta vida humana finita en la totalidad del universo y de lo que comprende al ser humano. Estas ideas, si

⁵⁶ Kasulis, *Intimacy or Integrity*, 9.

bien pueden llegar a ser difíciles de asir porque da miedo aventurarse a ese mar abierto, nos muestran *otra* cara de lo que implica ser un ser humano. Asimismo, le quitan el carácter estrictamente temporal a nuestra comprensión de nuestro paso por el mundo. De alguna manera es como si *rinrigaku* nos invitara a pensar en la educación desde otro *locus*: el de la nada. ¿Cuál es este punto de vista? Consideramos que se trata de ese lugar en donde no existe como tal un *ideal* de lo que el ser humano debería llegar a ser. El ser humano y la humanidad, a través y en la sinceridad, encuentran que el mejor camino y la mejor manera de ser seres humanos está en ellos mismos, en lo que son ahora en este momento y lugar. Si bien a primera vista podría parecer que para pensar en la educación debemos recordar las relaciones entre los seres humanos, asunto de suma importancia en Watsuji, consideramos que lo educativo no está en las relaciones *per se*, sino en cómo las hacemos, es decir, a través de la sinceridad y la confianza. Quien vive en *makoto* ha comprendido el núcleo de lo que implica ser un ser humano, puesto que es honesto consigo mismo y con los demás, es el *michi* que guía el actuar humano y este se aprende en un juego dialéctico entre lo individual y lo colectivo, la pregunta y la respuesta.

Quizá este sea el gran cometido de la filosofía de la educación: reflexionar en torno a qué nos hace ser seres humanos a través de pensar en las formas de vivir y dar sentido a la vida humana en su respectivo contexto y no a partir de lo universal. Como ya apuntábamos más arriba, normalmente se finalizan estos viajes con más preguntas que respuestas, pero vaya que el viaje vale la pena.

Bibliografía

- BOUSO, Raquel. *Zen*. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2012.
- CARTER, Robert E. "Interpretive Essay: Strands of Influence", en *Watsuji Tetsurō's Rinrigaku*, trad. Yamamoto Seisaku y Robert E. Carter, 325-354. Albany: State University of New York Press, 1996a.
- CARTER, Robert E. "Introduction", en *Watsuji Tetsurō's Rinrigaku: Ethics in Japan*, trad. Yamamoto Seisaku y Robert E. Carter, 1-6. Albany: State University of New York Press, 1996b.
- CARTER, Robert E. *Encounter with Enlightenment: A Study of Japanese Ethics*. Albany: State University of New York, 2001.
- CASSIN, Barbara. "Translation as Paradigm for Human Sciences", *The Journal of Speculative Philosophy* 30, núm. 3 (2016): 242-266.
- CLINTON, Gerard. "'Philosophy' or 'Religion'? The Confrontation with Foreign Categories in Late Nineteenth-Century Japan", *Journal of the History of Ideas* 69, núm. 1 (2007): 71-91.

- CONFUCIO. *Analects*, trad. Ezra Pound. London: Peter Owen, 1933.
- CORDOBÉS, Fernando. "Introducción", en *Kokoro*, 7-14. Salamanca: Impedimenta, 2014.
- DAVID, Pascal. "Dasein", en *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*, coord. Barbara Cassin, 195-200. Princeton: Princeton University Press, 2014.
- GONZÁLEZ, Juliana. "Prólogo", en *El ethos del filósofo*, 7-17. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2002.
- GONZÁLEZ, Juliana. *El ethos, destino del hombre*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- HARDACRE, Helen. *Shinto: A History*. New York: Oxford University Press, 2017.
- HEISIG, James. *Philosophers of Nothingness*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2001.
- HEISIG, James. *Japanese Philosophy: A Sourcebook (Nanzan Library of Asian Religion & Culture)*. University of Hawaii Press, 2011.
- KAKIMASHOU, Japanese Online Dictionary. <https://www.kakimashou.com/dictionary/word/%E4%BB%A3%E3%80%85>
- KASULIS, Thomas. *Intimacy or Integrity*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2002.
- KNECHT, Peter. "Rice: Representations and Reality", *Asian Folklore Studies* 66, núm. 1/2 (2007): 5-25.
- SEKIDA, Kastsuki. "The Gateless Gate", en *Two Zen Classics*, 145- 402. Boulder: Shambala Publications, 1995.
- SHIELDS, James. "Art of Aidagara: Ethics, Aesthetics and the Quest for an Ontology of Social Existence in Watsuji Tetsuro's Rinrigaku", *Asian Philosophy* 19 (2003): 265-283.
- SŌSEKI, Natsume. *Kokoro*. Salamanca: Impedimenta, 2014.
- SUZUKI, Daisetsu. *Essays in Zen Buddhism*. New York: Grove Press, 1949.
- TOSHIHIKO, Izutsu. *Hacia una filosofía del budismo zen*. Madrid: Trotta, 2009.
- WATSUJI, Tetsurō. *Watsuji Tetsuro's Rinrigaku*, trad. Yamamoto Seisaku y Robert E. Carter. Albany: State University of New York Press, 1996.
- WATSUJI, Tetsurō. *Antropología del paisaje*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- YUASA, Yasuo. "The Encounter of Modern Japanese Philosophy with Heidegger", en *Heidegger and Asian Thought*, coord. Graham Parkes, 155-174. Honolulu: University of Hawaii Press, 1987.

Ana Olivares Muñoz-Ledo

Licenciada en pedagogía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Desde el comienzo de su licenciatura se interesó por la filosofía de la educación y las culturas asiáticas, áreas en las que desarrolló su tesis de licenciatura. Asimismo, tiene interés por la investigación pedagógica, la educación no formal, las políticas educativas y las lenguas asiáticas. Ha participado como ponente y en el comité organizador en diversos eventos académicos nacionales e internacionales. Actualmente labora en la Dirección General de Bachillerato de la SEP, en el área de atención a personas con discapacidad del Sistema de Preparatoria Abierta y también es ayudante de profesor desde octubre de 2020 en el Colegio de Pedagogía de aquella universidad.