

LA NOCIÓN DE ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA EN JAPONÉS, SEGÚN T. WATSUJI

Juan Masía-Juan Haidar. Madrid

En el marco de los planteamientos sobre identidad humana, particularmente relevantes en nuestra circunstancia histórica de fin de milenio, creemos que puede ser muy útil la referencia a un autor como Tetsuró Watsuji (1889-1960), que vivió la preocupación por lo humano desde su propia radicación en la cultura y etnicidad japonesas y que reflexionó sobre el sentido de la antropología filosófica a partir de un contexto cultural determinado y peculiar.

Tetsuró Watsuji fue un filósofo que significó para los japoneses algo parecido al influjo de un Unamuno o un Ortega en los pensadores españoles de nuestro siglo. Cuando en 1912 se gradúa en la Universidad Imperial de Tokyo sus aspiraciones le llevan a la literatura. Sus primeros escritos filosóficos versan sobre Nietzsche (1913) y Kierkegaard (1915). Son estudios que desempeñaron un papel pionero en el estudio sobre estos autores en Japón.

Conjugaba Watsuji su fuerte tendencia al personalismo ético con una búsqueda apasionada de la belleza. Vuelve la vista a la tradición, a la vez estética y religiosa, fijándose en el arte de la imagería budista, que describe en *Peregrinación por los templos antiguos* (1919). Se interesa también por cuanto los antropólogos culturales describen acerca de la antigüedad japonesa y trata de abrir el camino a estudios que sean a la vez de historia de la cultura y del pensamiento. La temporada en Kyoto, a partir de 1925, le proporciona facilidad para ahondar en la investigación de temas clásicos, tanto orientales como occidentales. Cuando, más tarde en 1946, escriba sobre Homero se notará lo influido que está por la filología alemana. Pero en la década de los veinte le interesaba especialmente el estudio del budismo primitivo.

El viaje y estancia en Europa son decisivos para él, así como el aprendizaje con Heidegger. Lo reflejará en 1935 su obra *Fuudo*¹, un estudio del clima y la cultura desde una perspectiva de antropología filosófica; fue publicada al año siguiente de su paso de Kyoto a la Universidad Imperial de Tokyo. De 1937 al 49 se configura su obra principal, su *Ética*, y en 1952 aparece su *Historia del pensamiento ético japonés*.

En 1937, todavía recientes el *Ser y tiempo* (1927) de Heidegger y *El puesto del hombre en el cosmos*, (1928) de Scheler, que Watsuji había conocido en Alemania, escribe el filósofo japonés *La Ética como aprendizaje de lo humano* (1934)².

Para Watsuji, la toma de conciencia de la propia existencia es histórica y paisajística: «Cuando el hombre cobra conciencia de las raíces profundas de su propia

¹ trad. cast. de A. Mataix y J. Masía, *El hombre y su ambiente*, ed. Castellote, Madrid 1973.

² Incorporada, como capítulo primero a su obra *Ética (Rinrigaku)*, Tokyo 1937).

existencia y la expresa objetivamente, el modo de esa expresión no está condicionado sólo por la historia, sino también por el clima... En el clima de la dehesa brilla más luminosa la luz de la razón y en el clima monzónico se cobra mayor conciencia de la finura de sentimientos. Si esto es así, del mismo modo que mediante el músico nos apropiamos la música como cosa nuestra y mediante el atleta vivimos lo que es el deporte, ¿no deberíamos igualmente explotar nuestros propios recursos racionales, aprendiendo de allí donde brilla más la luz de la razón y desarrollar la propia finura de sentimientos, aprendiendo de allí donde ésta se ha dado con mayor perfección?»³.

Acentúa la mutua implicación del condicionamiento espacio-temporal y nuestro modo humano de intentar trascenderlo: «El estar condicionados por el clima ha dado lugar en todos los países a cualidades positivas en diversas direcciones. Eso es precisamente lo que nos hace cobrar conciencia de los propios puntos flacos, y así llegamos a aprender mutuamente. Así es como trascendemos el condicionamiento climático-ambiental y podemos ir creciendo... El país de clima de dehesa es en algún sentido paradisíaco, pero no podemos modificar nuestro clima para que se le parezca. Lo que sí podemos hacer es apropiarnos aspectos característicos de aquella circunstancia. Al hacerlo así, nuestro carácter, determinado por el clima de los tifones, se abrirá a nuevas perspectivas. Al descubrir dentro de nosotros mismos gérmenes de claridad griega y cultivar suficientemente lo racional, no destruiremos por eso nuestro modo de percibir la realidad y congeniar con ella, sino que le daremos una nueva vida...»⁴.

El fenómeno del clima muestra de un modo concreto esta vinculación del ser humano con el paisaje y la geografía: «El doble fenómeno de las grandes nevadas y las lluvias torrenciales muestra la peculiaridad del Japón entre las tierras monzónicas. Es la de una doble naturaleza fría y tropical al mismo tiempo... Se suele citar a menudo como escena típica del paisaje japonés la figura de una planta tropical como el bambú, pero cubierta de nieve. Ese bambú, acostumbrado a soportar el peso de la nieve, se ha ido transformando en bambú japonés. Su curva, a diferencia del tropical, es flexible»⁵.

Estas características de la vida humana abarcan desde los aspectos más cotidianos a los más profundos, como la religiosidad y el arte: «El ser humano, al reflejarse en la naturaleza, siente que se le abre un camino hacia profundidades metafísicas infinitas. Los mejores artistas captan ese camino en sus vivencias y tratan de expresarlo en el arte. Como los monjes del Zen, manifiesta con una expresión poética del paisaje su espíritu liberado...»⁶

Analiza Watsuji en dicho estudio la palabra «*ningen*», que es el equivalente, en japonés, de hombre, en el sentido que abarca al varón y la mujer, es decir, perteneciente a la especie humana. La palabra «*ningen*» se compone de dos caracteres, «*nin*», que significa hombre –en el sentido que incluye a la mujer y al varón– y «*gen*», que

³ *Fuudo*, cap. 2.

⁴ Id. cap. 2.

⁵ Id. cap. 3.

⁶ Id. cap. 4.

significa intervalo, espacio intermedio o relación.

Watsuji toma esta etimología como punto de partida para resaltar la inseparabilidad de lo individual y lo social, de cuerpo y alma, de persona y mundo. «*Ningen*», en japonés, sería el compendio de lo humano en el sentido más integral de la palabra. Se podía haber confeccionado la palabra «antropología» añadiendo la terminación «ron», como en las lenguas occidentales el sufijo «logía»: el resultado habría sido en ese caso «*ningenron*», traducido como «antropo-logía», en el sentido de teoría o *logos* sobre el hombre. Pero, en vez de hacerlo así, Watsuji prefirió acuñar la palabra «*ningengaku*». Usó para ello el ideograma «*gaku*», que significa aprender. El resultado es fecundo y sugerente. En vez de concebirse la antropología como una mera teoría sobre el hombre, se la comprende como «*gaku*», es decir, como aprendizaje: una búsqueda y pregunta acerca de lo humano.

Por otra parte, esta palabra acuñada por Watsuji es la que se utiliza convencionalmente, en el lenguaje filosófico japonés, como término especializado para designar la antropología filosófica. No se la confunde con las antropologías empíricas, ya que para ello se cuenta con el término «*jinruigaku*», literalmente estudio del género humano, en el sentido de investigación científica sobre la especie *homo sapiens*, tanto desde el punto de vista biológico como desde el cultural. Este término es el que desde el siglo pasado se venía usando para referirse en japonés a las antropologías biológicas y a las socio-culturales.

Watsuji concibe la pregunta por el significado del ser humano y el sentido de su vida, así como por el método de estudiar lo humano, como punto de partida indispensable para la reflexión ética. Más aún, antes de entrar a fondo en la fundamentación de la ética, dedica la segunda parte de su obra a analizar despacio la estructura básica de la existencia humana, en la que ve como fundamental la relación entre individualidad y totalidad. Desemboca, al final de esta segunda parte en lo que constituirá la línea central de su ética: comunitaria, relacional, siempre en movimiento y en vía de realización.

El núcleo de esta ética, eminentemente relacional, se desarrolla en la tercera parte, a partir de las estructuras espaciales y temporales, para pasar a centrar el desarrollo particular de la ética en las relaciones humanas a distintos niveles, desde la familia y el grupo hasta la comunidad política, colocando siempre como pivote los valores de sinceridad y confianza mutua⁷.

El ser humano, para Watsuji, no existe originariamente como una mera autoconciencia racional. Previamente está vinculado al mundo de la vida y a los otros afectivamente. Incorpora mucho pensamiento occidental existencial, pero tratando de evitar cuanto pueda conducir a nihilismos negativos. Somos originariamente «*aida*», es decir, «entre», relación, espacio intermedio, intersubjetividad e interacción. Por eso para él la ética es esencialmente antropología filosófica, es decir, aprendizaje de lo humano.

En las diversas relaciones humanas capta la tensión entre el individuo y la totali-

⁷ Tetsuró Watsuji, *Rinrigaku (Ética)*, 1937; hay traducción inglesa: *Watsuji Tetsuro's Rinrigaku*, translated by Yamamoto Seisaku and Robert E. Carter, with an introduction and Interpretive essay by Robert E. Carter, State University of New York Press, Albany, New York, 1996.

dad. En el movimiento de negación de ambos polos se encuadra la moral como un modo de ser, de actuar y de vivir que se extiende a los diversos grupos de relaciones humanas. Algunos le han criticado que, en ese paso de la familia a los otros grupos de convivencia, el último eslabón sea la nación, en vez de la humanidad o la convivencia internacional. Es éste un punto delicado, no inseparable del contexto sociopolítico japonés de preguerra. Pero hay que reconocer el mérito de su esfuerzo por fundamentar comunitariamente los valores morales apoyándose en las raíces de la tradición comunitaria oriental.

Watsuji confrontaba a los japoneses de su tiempo con algunas problemáticas que recuerdan los temas con que Unamuno y Ortega hacían pensar en su época sobre la identidad cultural. En 1895 Unamuno decía a los españoles que había que conjugar la europeización con lo que él llamaba «intraespañolizarse» y «chapuzarse en pueblo». Con una preocupación parecida hablaba Watsuji del aislamiento nacional japonés e insistía en que Japón debía abrirse a Occidente sin abandonar su propia tradición oriental. Cuando Watsuji se repetía la pregunta antropológico-filosófica «¿qué es el hombre?», esta interrogación iba inseparablemente unida a otra: «¿qué es el Japón? ¿quiénes somos y adónde vamos los japoneses?» También Unamuno, a través de sus ensayos, novelas, poesías o dramas, perseguía una cuestión única: «¿quién soy yo y qué será de mí?». Y también en él esta pregunta fundamental iba inseparablemente unida a la pregunta cultural: «¿qué es España y los españoles? ¿Cuál es la esencia de la tradición de Vasconia y de Castilla, de Bilbao y Salamanca?» En ambos pensadores el problema personal, el problema filosófico-humano y el problema cultural de la identidad nacional iban inseparablemente unidos. De ahí la ambivalencia de ambos ante el tema de la europeización y el casticismo.

Watsuji reaccionó fuertemente contra el etnocentrismo europeo. «Los europeos, decía, se interesan de un modo exótico por lo no europeo, pero a la vez que parecen suspigar por lo no europeo continúan sintiendo en el fondo de su corazón a Europa como el centro del mundo». El mismo Watsuji, que había admirado lo que él llamaba el «yo claro europeo» como contrapartida recomendable para complementar el «yo difuminado japonés», recelaba y sospechaba del «yo agresivo europeo», polo opuesto del «yo receptivo» heredado en las tradiciones orientales.

Y. Yuasa, discípulo de Watsuji, buen conocedor de lo japonés y del pensamiento occidental, afirma que los jóvenes japoneses actuales llevan dentro de sí desde pequeños lo japonés y lo no japonés sin saber ni poder distinguirlo; por eso no es extraño que no sepan quiénes son. Yuasa ha estudiado con preferencia el tema del sujeto en algunos filósofos japoneses contemporáneos, cotejándolos con el tratamiento del tema de la subjetividad en el pensamiento europeo, sobre todo en el de las corrientes fenomenológicas. En la obra en que resume el fruto de esos estudios, concluye contrastando el sujeto europeo –que se afirma fuertemente a sí mismo y, cuando se abre a lo trascendente, lo hace trascendiendo hacia fuera o hacia arriba–, con otro tipo de sujeto en autores orientales como Watsuji: un sujeto que se difumina y trasciende más bien hacia abajo o hacia adentro, de modo más receptivo que activo. La tradición de la filosofía oriental, representada por el budismo, nos conduciría, en opinión de Yuasa, hacia ese trascender hacia adentro más que hacia afuera o hacia

arriba. Es posible esa actitud por la presencia en el fondo de un *ethos* tradicional japonés por debajo de las terminologías importadas de la filosofía moderna europea. No se afirma con fuerza ese yo para salir a conquistar el mundo, sino que se coloca más bien en una actitud de receptividad. Es, en palabras de Yuasa difíciles de traducir, una «ilimitada expansión del yo, que retrotrae hasta su propio fondo, en actitud de total receptividad...»

Presentaremos, a continuación, un extracto del texto de Watsuji, traducido directamente del original japonés⁸: «La palabra *ningen* se usa en japonés, no sin cierta ambigüedad, como lo equivalente de lo expresado en lenguas europeas por *anthropos*, *homo*, *man*, *Mensch*. También se usa con sentidos semejantes la palabra *hito*. Ahora bien, ¿qué sentido puede tener –si es que acaso tiene alguno– el unir al término *hito* (individuo de la especie humana) el término *gen* (intervalo, espacio intermedio, relación)? Con la unión de estos dos términos, es decir con la expresión *Zwischen den Menschen* o *das Zwischenmenschliche*, los sociólogos alemanes, por ejemplo, hacen referencia a aquella concepción que entiende la relación entre los hombres principalmente como sociedad. Pero, ¿qué sucede en el japonés? ¿Será que no es posible establecer aquí absolutamente ninguna diferencia de significado entre los términos *hito* y *ningen*?»

Si esto fuera cierto, habría que decir que existen pocas cosas tan carentes de matices como nuestro idioma. Sin embargo la realidad no es esa. No se trata de que sean las palabras mismas las que carecen de matiz significativo, sino, más bien, de que los hombres que las utilizan han confundido ambos significados. Un diccionario muy usado actualmente lo expresa con claridad: *ningen* significa «en el mundo» o «mundo» (*yo no naka*, *seken*); sin embargo, por costumbre se le fue atribuyendo erróneamente el sentido de «hombre» (*hito*). De este modo, la palabra *ningen* significaría originariamente lo equivalente al alemán *das Zwischenmenschliche*, es decir, sociedad; y sólo por equivocación habría ido cambiando su significado por el de *der Mensch*, hasta llegar un momento en que la diferencia entre ambos términos ya no fue tenida en cuenta. Sin embargo, ¿no sería preciso decir que el «error» de interpretar «entre los hombres» o «en el mundo» –es decir, la relación humana– en el sentido de «hombre» estaría señalando la existencia de una deficiencia intelectual demasiado pronunciada? Por lo menos me parece bastante improbable que un sociólogo alemán estuviese dispuesto a discutir con una persona que confunde los términos *das Zwischenmenschliche* y *der Mensch*.

Sin embargo, esta «equivocación» tiene un sentido demasiado profundo como para llamarla simplemente de este modo. Nos encontramos aquí, más bien, con un evento social gestado –si bien inconscientemente– a lo largo de varios siglos de historia de vida japonesa y basado, por otra parte, en un conocimiento directo del ser humano. Esta realidad histórica es la prueba de que la palabra *ningen* en cuanto «en el mundo», puede ser entendida también simplemente en el sentido de *hito* (individuo). Nos encontramos aquí, además, con una profunda intuición sobre nosotros

⁸ Esta versión reproduce el epígrafe n.2: «El sentido de la palabra ser humano», en el cap. 1 de *La Ética como antropología* (en japonés, *Ningen no gaku to shite no rinrigaku*), ed. Iwanami, Tokyo 1971 (ed. revisada; primera ed. de 1934).

mismos. Si el hombre individual (*hito*) pudiese ser comprendido abstrayéndolo completamente de toda relación humana, entonces deberíamos decir que establecer una rígida distinción entre *Mensch* y *das Zwischenmenschliche* es lo correcto. Ahora bien, si el hombre es hombre solamente en la relación humana y, por tanto, en cuanto hombre está ya expresando esta totalidad, entonces tampoco sería un error entender *ningen* en el sentido de *hito*. De este modo, creo que, en el proceso histórico mismo en el que la palabra *ningen*, en cuanto «en el mundo», se fue transformando en *hito*, podemos descubrir nosotros aquella comprensión originaria de que el hombre es al mismo tiempo sociedad e individuo. Intentaremos, por tanto, confirmar el concepto de *ningen*, analizando históricamente su significado.

En principio, de entre las palabras que usamos en japonés, aquella que más se acerca a términos como *anthropos*, *homo*, *man*, *Mensch*, es la palabra *hito*. En la China antigua, el carácter que representa el significado de hombre connotaba «el espíritu de todas las cosas» o «el más espiritual de los vivientes». Aquello que lo constituía como tal no eran ni los dos pies, ni la carencia de pelaje, sino el poseer «discurso» (palabra). Estas dos características se asemejan notablemente a las que los griegos atribuían al término *anthropos*. En el esfuerzo cultural de los primeros tiempos, los japoneses aprendieron el *kanji* (carácter o ideograma) chino hombre –que poseía ya las características que acabamos de señalar– y le adaptaron la palabra japonesa *hito*. Es decir, todo aquello que se dice respecto de *anthropos* es aplicable, en sentido estricto, solamente al término *hito*.

Sin embargo, es necesario hacer notar que, aun esta palabra *hito*, tomada siempre en su sentido más preciso, posee una carga de significación que la separan de palabras como *anthropos* u *homo*. Y la diferencia principal consiste en que *hito* significa, ante todo, «otro» en cuanto opuesto a «uno mismo». El campo de significación ocupado por *hito* no es tanto el ocupado por *anthropos*, cuanto el ocupado por «el otro». Así, por ejemplo, cuando digo en japonés «yo, junto con la gente (*hito*)» no estoy poniendo juntos «yo y *Mensch*», sino que me refiero a que soy «yo, junto con la(s) otra(s) persona(s)». Por otra parte, el significado de *hito* puede extenderse incluso hasta «la gente». «Dicen los hombres» significa así lo mismo que el alemán «*man sagt*»: «dice la gente». Como podemos ver, en este sentido, la palabra *hito* se acerca ya a la expresión «el mundo». Por ejemplo, la expresión «no escuchar bien a la gente» denuncia la incapacidad de alguien para escuchar las voces o signos que le vienen del mundo que le rodea.

Podemos decir, por tanto, que la palabra *hito*, por una parte significa «el otro» respecto del «yo» y que, en este sentido, se extiende incluso hasta la significación de «el mundo». Pero por otra parte, es preciso notar que no queda excluido de su significado el hecho de que yo mismo soy a la vez *hito* con respecto de la otra persona. Así, por ejemplo, frente a una persona que se ríe de nosotros, es posible usar la expresión «no te burles del hombre». Este sentido del término nace de la comprensión de que, para la otra persona, yo mismo soy «otra persona». Cuando deseamos evitar la indebida intromisión de otros en nuestros asuntos personales, usamos la expresión «no interfieras en las cosas del hombre». De este modo, a través de la expresión «no hagas tal cosa respecto del otro» estamos diciendo «no hagas tal cosa

respecto de mi» que soy un «otro» frente a ti. Por otra parte, esta expresión, incluye también la comprensión de la otra persona como un «yo». En resumen, el término *bito* abarca igualmente el yo, el otro, la gente e, incluso, el mundo.

Esta amplitud de sentido no se encuentra en *anthropos* u *homo*. *Homo*, en plural, tiene el significado de «el mundo» o, cuando se aplica a una persona que acabamos de nombrar, puede ser entendida como «él». Sin embargo no podemos decir que incluye claramente el sentido de «el otro». Los franceses, por su parte, basados en los dos significados que acabamos de atribuir a la palabra *homo*, crearon dos términos diferentes: *homme* y *on..* De igual manera, en alemán, la palabra *Mensch* (hombre) nacida de la forma adjetival de Man, se ha separado completamente de la palabra *man* (la gente), a pesar del común origen de ambas. El inglés *man*, a la vez que significa «hombre», se agota en «la gente» o «cierto hombre». Sea como sea, no se encuentra en ninguno de estos términos la riqueza de significación de la palabra *bito*.

Esta particular amplitud de *bito* o *nin* no desaparece al añadirse *gen*. *Ningen* no significa solamente «entre los hombres» sino, entre los hombres en cuanto estos son «yo», «otro» y «la gente». Por otra parte, resulta claro que el hecho de que el hombre sea «yo» o sea «otro» es algo que se fundamenta siempre en la relación «entre los hombres». Al definirse una relación humana surgen tanto el «yo» como el «otro». Es decir, que el hombre sea «yo» o sea «otro» no es más que una restricción de *ningen*. Que lo que constituya al hombre como tal sea su palabra, es algo que encuentra también aquí su fundamento. De este modo, podemos decir que el hecho de que la palabra *ningen* fuese utilizada como *bito* encuentra su razón de ser en la misma amplitud de este último término...

Un punto de referencia importante para comprender la etimología de *ningen* es la traducción china de la doctrina budista. Según la imaginería mítica de la antigua India, en la transmigración, las almas habitan cinco mundos (*loka*): el lugar de los infiernos, el lugar de los espíritus hambrientos, el lugar de las bestias, lo humano (*ningen*) y el lugar de los cielos. Lo que aquí hemos traducido como «el lugar de» no es otra cosa que los diferentes mundos (*loka*). «El lugar de los cielos» es «el mundo de los cielos (*deva*)». Así, *Ningen* es «el mundo del hombre». Este «mundo del hombre» no es la naturaleza que nos rodea, sino, ante todo, la sociedad humana. Tampoco se trata simplemente del hombre, habitante de este mundo. El «Sutra del Loto», que ha sido extensamente leído en Japón, confirma también el uso de *ningen* tal como lo venimos refiriendo. Por ejemplo, es posible encontrar allí expresiones como «por nuestra compasión hacia las almas vivimos en lo humano» o, también, «se existe en los cielos o se está en lo humano»...

Como acabamos de decir, la enseñanza budista de la transmigración, denomina a los cinco mundos por los que transmigran las almas, el lugar de los infiernos, de los espíritus hambrientos, de las bestias, lo humano (*ningen*) y el lugar de los cielos. Cuando el alma se encuentra en «lo humano» es hombre, cuando se encuentra en el «lugar de las bestias» es bestia. Sin embargo, la traducción china de la doctrina, recorta, con frecuencia, «el lugar de» (*loka*) y simplemente habla de «los infiernos», «los espíritus hambrientos», «las bestias», «los hombres» (*ningen*) y «los cielos». Allí, el hombre, es opuesto a las bestias, los espíritus hambrientos, etc. En esta forma y,

a partir de la era Heian y aún en el período feudal, la enseñanza de los seis caminos domina la visión japonesa del hombre. Por un lado, hombre es, como se deduce, por ejemplo, en la expresión japonesa «individuo (*bito*) del mundo de los hombres (*ningen*)», la sociedad humana. Por otro, y en cuanto se lo coloca en situación de comparación con las bestias, es llamado hombre lo que se opone a aquellas... Se puede decir, por tanto, que los primeros indicios del uso de *ningen* en el sentido de *bito*, se encuentran en la interpretación que de estos términos hace la traducción de los textos relacionados con la concepción del hombre de la transmigración de las almas. Este es un acontecimiento completamente fortuito. Sin embargo, el hecho mismo de que este acontecimiento fortuito haya servido de medio para que tal transformación en el uso de las palabras tuviese lugar, es algo que, de ningún modo, puede ser considerado casual.

Hemos visto así, cómo, por mediación del hecho fortuito que significa haber comparado el término *ningen* –que tenía el sentido de sociedad– con el término «bestia», aprehendimos, en la diferenciación con los animales, el significado de *bito*. Sin embargo, es posible decir también que, si la palabra *ningen* no hubiese tenido desde el comienzo el sentido de *bito* y, por más que hubiese existido la mediación que fuese, tal unión no se habría producido. Esto nos prueba que si *ningen* pudo ser usada en el sentido de *bito* es porque, originariamente, incluye ya algo que puede ser interpretado de ese modo...

Sin embargo, ¿es del todo posible que *ningen*, en cuanto «totalidad de lo humano» (es decir, mundo) pueda significar al mismo tiempo *bito* (es decir, individuo)? Si esto es posible, lo es sólo dentro de la relación dialéctica entre el todo y las partes. A la vez que la parte es sólo posible en el todo, el todo es todo sólo en las partes. Nosotros (los japoneses), desde antiguo y habitualmente, hemos contemplado el todo en las partes y hemos llamado a la parte con el nombre del todo. Así, por ejemplo, «tropa» es indudablemente un cuerpo organizado y, con todo, nosotros llamamos del mismo modo a cada uno los miembros que lo componen. Lo mismo sucede con «amigo-grupo de amigos», «joven-los jóvenes», «criada-la servidumbre», «camarada-pandilla», etc. El hecho de llamar hombre (*bito*) a un miembro de la sociedad (*ningen*) no es más que una expresión de este mismo fenómeno. El individuo (*bito*) es hombre en el mundo, y así, siendo hombre, no sólo expresa la totalidad sino que, además, es llamado con el nombre de ésta (es decir *ningen*). Por ejemplo, se dice que lo que distingue al hombre del resto de los animales es la palabra y la razón. Ahora bien, la palabra y la conciencia, siendo productos sociales, se manifiestan en cada individuo concreto. Un hombre, por el mismo hecho de serlo, es decir, en cuanto poseedor de palabra, expresa la sociedad (es decir la totalidad) en la individualidad y merece, por tanto, el nombre de *ningen*. Se mire por donde se mire, dar al hombre los dos significados de «mundo» e «individuo», es algo que se desprende directamente de su esencia.

Lo dicho hasta aquí constituye el trasfondo histórico de la palabra *ningen*. A partir de esta palabra intentamos definir nuestro concepto de hombre. *Ningen* es «el mundo» en sí mismo y «el individuo» en el mundo. Por tanto, ni solamente el individuo, ni solamente la sociedad. Se trata, más bien, de la unión dialéctica de

ambos términos... En el concepto de *ningen* no nos es permitido pensar separadamente *Mensch* y *Gemeinschaft* .

De este modo, nuestro aprendizaje (*gaku*) sobre el hombre (*ningen*), no constituye una «Anthropologie». Antropología es, en sentido estricto de antropología empírica, un estudio sobre el hombre, pero sólo en cuanto «individuo de la especie humana» (*hito*). Abstractar el individuo de la comunidad y pensarlo en las dos direcciones del cuerpo y el espíritu es el origen de la antropología. Sus temas se agotan, así, en el estudio del cuerpo y el estudio del espíritu. Con el auge de las ciencias naturales se desarrolló el estudio sobre el cuerpo del hombre, se le atribuyó el nombre de antropología y se lo consideró una parte de la ciencia animal. Es lo que se traduce también comúnmente como «estudio sobre el género humano» (*jinruigaku*, que es la palabra japonesa para las antropologías empíricas). El estudio del espíritu se desprendió del nombre de antropología y pasó a ser, como psicología, una teoría filosófica del conocimiento. Así, cuando se quiso pensar nuevamente al individuo (la relación del cuerpo y el espíritu o, simplemente, responder a la pregunta ¿qué es el hombre?) desde el punto de vista de la filosofía, no hubo más remedio que diferenciarlo del objeto del «estudio sobre el género humano» y hablar, entonces, de «antropología filosófica». De todos modos, en la antropología filosófica no existe ningún cambio con respecto al hecho de ocuparse del hombre (*ningen*) abstrayendo tan sólo uno de sus momentos (el momento de *hito*). La antropología, tal como es comúnmente entendida, está más cerca de un «estudio filosófico sobre el género humano», que de un «estudio sobre el hombre».