



Universitat Ramon Llull

TESIS DOCTORAL

Título **EL 気 (=KI) EN LA FILOSOFÍA DE YUASA**
LA UNIDAD CORPÓREO ESPIRITUAL COMO CLAVE
ANTROPOLÓGICA DE LA APERTURA PERSONAL A LA TRASCENDENCIA

Realizada por Moe Kuwano

en el Centro Facultad de Filosofía

y en el Departamento Filosofía Teorética y de Historia de la Filosofía y de la ciencia

Dirigida por Prof. Joan Martínez Porcell

ABREVIATURA

ABREVIATURA

OBRAS

- O. C.: *Obras Completas de Yasuo Yuasa (Yuasa Yasuo Zenshû)* Tokyo, Hakua shobô.
- O. C. W.: *Obras Completas de Tetsurô Watsuji (Watsji Tetsurô Zenshû)* Tokyo, Iwanami shoten.
- O. C. N.: *Obras Completas de Kitarô Nishida (Nishida Kitarô Zenshû)* Tokyo, Iwanami shoten.
- STh: TOMAS DE AQUINO, *Suma de Teología*, Madrid, BAC.

VIDA Y OBRAS DE YASUO YUASA

ORDEN CRONOLÓGICO

5. Junio. 1925:

Nace en Fukuoka Yasuo Yuasa. Su padre, Masao Yuasa (1895-1955) fue un creyente de la secta sintoísta, de “Hito-no-michi” (Camino del ser humano).

Yasuo Yuasa pasa su periodo infantil en el colegio interno de esta secta separado de sus padres.

Antes de la segunda guerra mundial, esta secta tuvo un problema frente a la institución imperial y fue oprimida por el estado. El padre de Yuasa fue uno de los fieles principales que estuvieron detenidos en el cárcel durante un tiempo.

1937:

Entra en la escuela media pública de *Sakai* en Osaka.

1940:

Se traslada a la escuela media pública de *Dainichû* en Tokyo.

1943:

Entra en el colegio público en Tokyo.

1945:

Entra en el departamento de Historia japonesa, en la facultad de Humanidades de la universidad de Tokyo. Fue llamado a filas durante la segunda guerra mundial, pero al terminar la guerra, en agosto del 1945, vuelve en septiembre a estudiar en la Universidad. Se especializa en historia antigua y mitología. En esta época tiene un profundo interés por los mitos japoneses y se dedica a leer libros sobre este tema. Deja escritos muchos apuntes sobre lo que había aprendido

acerca de la espiritualidad arcaica y los mitos.

1947:

Se traslada al departamento de Ética, en la misma Universidad, interesándose por las cuestiones filosóficas y religiosas más profundas. Allí conoce a Tetsurô Watsuji y asiste a sus clases de filosofía y pensamiento japonés. Escribe el artículo *Filosofía existencial y literatura japonesa* (=jitsuzon tetsugaku to nihon bungaku) (Lo publica en 1957 en la revista *Jitsuzonshugi*, 12, ed. Risôsha. Tokyo). En esta época se interesa especialmente en Rickert y Bergson.

1949:

Obtiene el diploma de láurea en el departamento de Ética en la facultad de Humanidades, continua sus estudios en el curso de postgrado y profundiza especialmente en Hegel y Heidegger.

1952:

Licenciado en el departamento de Ética en la facultad de Humanidades. Se interesa por la ética de la economía y la religión mundial de Max Webber. Entra en la facultad de Economía en la Universidad de Tokyo.

1956

Licenciado en el departamento de Economía. Pasa un periodo de auxiliar del profesor en el departamento de Ética en la Universidad de Tokio. En esta época empieza interesarse por Carl Gustav Jung, a través de Kinue Motoyama, que es fundador de la secta sintoísta de Tamamitsu. Aprende y practica Yoga y otras prácticas de autocultivo siguiendo la enseñanza del Dr. Hiroshi Motoyama, el hijo de Kinue Motoyama, en la Asociación Internacional de Psicología religiosa y

parapsicología. Se interesa especialmente en la experiencia contemplativa y se dedica a investigar en psicología y psiquiatría.

1961:

Profesor de sociología en el colegio de *Gakushûin*.

1966 -1973:

Periodo de profesor auxiliar en la Universidad de Yamanashi.

1966:

Publicación de *Pensamiento ético de la nación arcaica* (= *kodai kokka no rinri shisô*) y *Religión y humanidad* (= *shukyô to ninghensê*) en la editorial Risôsha.

1967:

Publica el libro *Moralidad del economista* (= *keizaijin no moraru*) en la editorial Hanawa shobô.

1970:

Publica el libro *Filosofía moderna japonesa y pensamiento existencial* (= *kindai nihon no tetsugaku to jitsuzonshisô*) en la editorial Sôbunsha. Esta publicación fue admitida como su tesis doctoral en la Universidad de Tokio, en 1973.

Publicación del artículo “El problema de la razón y del cuerpo en la filosofía moderna japonesa”, en la revista de la Asociación ética de Japón (*Nihonrinri gakkai*), en la editorial Risôsha.

En esta época se dedica a investigar sobre la filosofía occidental a través del pensamiento de Carl Gustav Jung. Mantiene intercambio intelectual con Anselmo Mataix, jesuita profesor de la facultad de Humanidades de la Universidad Sophia, de Tokyo.

1973:

Recibe el título de doctorado en la universidad de Tokyo. Publica el

libro *Nacimiento de los dioses. Investigación sobre la historia del pensamiento japonés* (=kamigami no tanjyô. nihonshinwa no shisôteki kenkyû).

1973-1974:

Obtiene cátedra en el departamento de Educación de la Universidad de Yamanashi

1974 –1981

Obtiene cátedra en el departamento de Humanidades de la Universidad de Osaka.

En esta época, se interesa por las prácticas tradicionales orientales de autocultivo, que dan importancia al cuidado de la respiración.

1977:

Publica el libro *El cuerpo: Perspectiva oriental del cuerpo y la mente* (=shintai. tōyôteki shinshinron no kokoromi) en la editorial Sōbunsha, y el artículo *Metafísica y metapsíquica. En busca de las fuentes de la filosofía comparada entre Occidente y Oriente (= metafísica to metapsíquica. Tôzaiseishin hikaku no genten o motomete)*”.

1978:

Publica el libro *Jung y el cristianismo* (=Jung to kirisutokyô) en la editorial Jinbunshoin.

1979:

Publica el libro *Jung y la espiritualidad europea* (=Jung to yôroppa sêshin) en la editorial Jinbunshoin.

1980:

Profesor invitado en el departamento de Humanidades orientales en la Universidad Nacional de Indonesia.

Publicación del libro *Mundo de la espiritualidad de los arcaicos* (=kodaijin no sêshin sekai) en la editorial Minerva shobo y *Lo profundo de la cultura oriental* (=tôyô bunka no shinsô) en la editorial Meichokankokai.

1981-1989:

Obtiene cátedra en la Universidad de Tsukuba

1981:

Publicación del libro *Conciencia religiosa de los japoneses* (=nihonjin no shûkyô ishiki) en la editorial Meicho kankokai, y el libro *Watsuji Tetsuro. Destino de la filosofía japonesa moderna* (=Watsuji tetsurô. Nihonkindai tetsugaku no unme) en la editorial Minerva.

1983:

Prepara la organización del simposio internacional sobre “La tecnología científica y el mundo espiritual” en colaboración con investigadores franceses.

1984:

Organiza la celebración del simposio “la tecnología científica y el mundo espiritual” como un miembro de los organizadores en colaboración con los medios de comunicación estatal de Francia.

Publicación del libro: *Psicología de la historia y del mito* (= rekishi to shinwa no shnrigaku) en la editorial Shisakusha.

1986:

Organiza un simposio para conmemorar el vigésimo aniversario de la “Paz entre China y Japón”. Publicación del libro *El Ki, la espiritualidad del autocultivo, el cuerpo* (=Ki, Syugyô, Shintai) en la editorial Hirakawa.

1987:

Profesor invitado en la Universidad de estudios extranjeros de Pekín. Publicación del libro *Qué es sincronicidad* (=kyôjisei toha nanika), en la editorial Sannô shuppan. Publicación de la traducción inglesa de *El cuerpo: Perspectiva oriental del cuerpo y la mente* (1977): “*The body: toward an Eastern Mind-Body Theory*”, en la editorial de State University of New York.

1989-1998:

Obtiene la cátedra en la Universidad de Ôbirin, en Tokio.

1988:

Ejerce como consejero de la asociación de la medicina holística en Japón.

Ocupa el cargo del presidente del del vigésimo simposio de la paz en Japón, sobre el “Ki y la ciencia humana”.

1989:

Obtiene la plaza de examinador en la comisión del premio de la cultura Tetsurô Watsuji.

Publicación del libro *La experiencia religiosa y la psicología profunda*

(=*shûkyôkêken to shinsôshinrigaku*) en la editorial Meichokankôkai. y *Jung y Oriente I, II* (= *Jung to tôyô*) en la editorial Jinbunshoin.

1990:

Funda la “Asociación para el estudio científico del cuerpo humano”.
Publicación del libro *El ser cuerpo: La teoría oriental de cuerpo-mente y la actualidad* (= *shintairon. tôyô no shinshinron to ghendai*) en la editorial de Kôdansha¹.

1991:

Publicación del libro *Qué es Ki* (= *ki toha nanika*) en NHK hôsô Shuppankai. Publicación de la traducción inglesa de “*Ki, Shugyô, Shintai*”: “*The Body, Self-cultivation, and Ki-Energy*” en la editorial State University of York y *Entre la religión y la ciencia* (= *shûkyô to kagaku no aida*) en la editorial de Meichokankôkai.

1994:

Publicación del libro *La corporalidad cósmica. Oriente y Occidente* (= *shintai no uchûsê. Sêyô to tôyô*) en la editorial Iwanami shoten.

1995:

Publicación del libro *La visión cósmica de la sincronicidad* (= *kyôjisê no uchûkan*) en la editorial Jinbunshoim.

1998:

Profesor emerito de la Universidad de Ôbirin.

¹ Esta obra *El ser cuerpo: La teoría oriental de cuerpo-mente y la actualidad* fue publicada basándose en las revisiones que hicieron cuando publicaron la traducción inglesa de *El cuerpo: Perspectiva oriental del cuerpo y la mente* en 1987.

2004:

Publicación de su última obra *Nacimiento de la filosofía: Psicología del sexo masculino y femenino* (= *tetsugaku no tanjyô. Danseisei to zyoseisei no shinrigaku*) en la editorial de Jinbunshoin.

7.11. 2005:

Fallece Yasuo Yuasa en su casa de Machida (Tokyo).

INTRODUCCIÓN

Lo que me ha empujado a iniciar estas investigaciones sobre la noción del 気 (=Ki), la filosofía de Yasuo Yuasa, su papel en la unidad corpóreo espiritual y como clave antropológica de la apertura personal a la trascendencia, ha sido, ante todo, el encuentro intercultural entre Occidente y Oriente dentro de mi propia experiencia como japonesa y cristiana.

Al ponerme en contacto con pensadores occidentales, durante mis estudios de filosofía y teología en el ámbito del pensamiento occidental, he podido comprobar la riqueza de esta tradición para hablar de la trascendencia, pero no han sido pocas las ocasiones en que he percibía el olvido de la corporalidad.

Por otra parte, estaba familiarizada con la tradición terapéutica oriental, a través de la práctica y escritos del terapeuta japonés, Dr. Haruchika Noguchi, que acentúa tanto la importancia de la corporalidad, tanto al tratar al ser humano en su conjunto como al pensar sobre su vida. Pero echaba de menos algo a la hora de articular el lenguaje con la apertura a la trascendencia. Si en Occidente, a veces, sobran palabras, en Oriente, a veces, faltan palabras.

A esta doble preocupación por el encuentro entre Oriente y Occidente, especialmente entre la tradición espiritual de China y Japón y la tradición cristiana y por expresar un pensamiento que relaciona corporalidad, subjetividad y trascendencia respondió mi encuentro con la obra de Yasuo Yuasa.

Yuasa Yasuo es uno de los filósofos importantes del siglo XX japonés, que merece ser más conocido en Europa, sobre todo por su aportación a la filosofía de la corporalidad y subjetividad del ser humano.

Encontré en este filósofo japonés, no solamente un modo de acercarme a la filosofía comparada y al encuentro de Oriente y Occidente, sino también un guía que me orientaba para hallar equivalencias interculturales (no meras semejanzas superficiales)

entre pensadores aparentemente lejanos entre sí en las épocas y en los modos de pensar. Por ejemplo, Yuasa se interesa sorprendentemente por la relación entre el pensamiento de Sto. Tomas y la filosofía existencial, así como la de ambos con la búsqueda del sentido de la vida en los filósofos modernos japoneses. Me ha inspirado esta cuestión sobre la filosofía comparada e intercultural, una de sus referencias al comienzo de la obra, *Filosofía moderna japonesa y pensamiento existencial*, en la que comenta así sobre el problema de la filosofía:

“La filosofía es una búsqueda de la eternidad, pero al mismo tiempo, es una actividad que siempre se realiza dentro de las circunstancias de cada contexto histórico”².

Para Yuasa, la filosofía es la búsqueda del sentido último de la vida humana en distintos contextos de la tradición.

El tema principal de esta tesis es considerar la noción chino-japonesa del *Ki* en la filosofía de Yasuo Yuasa como hilo conductor para su búsqueda antropológica y su camino hacia la trascendencia.

La lectura de su obra me confirmó la decisiva importancia en su filosofía de la teoría del ser cuerpo (*shintai ron*). Dentro de ella es decisivo, sobre todo en los escritos de madurez del autor, como pieza clave de la teoría del ser cuerpo, el puesto del *Ki* en la corporalidad.

Había que constatar que la aportación de Yuasa es principalmente su determinación del puesto del *Ki* en la corporalidad y, para ello, centrar en este punto el tema de la presente tesis.

Es sabido que la noción del *Ki* es muy importante para la tradición chino-japonesa; pero aún quedan muchos problemas irresueltos. En el año 80, la noción del *Ki* empezó a atraer múltiple interés. Según la observación del profesor de sociología religiosa Susumu Shimazono, la divulgación explosiva de este interés sobre el *Ki* puede

2 Y. YUASA (1970): *La filosofía moderna japonesa y el pensamiento existencial* (= *kindai nihon tetsugaku to jitsuzon shisô*), Tokyo, Sobunsha, 6.

haber contribuido para el desarrollo de los movimientos de la nueva espiritualidad japonesa que conecta con antiguas tradiciones culturales de Oriente. *Qigong (kikô)* es un ejemplo típico de su desarrollo en Japón como práctica para la espiritualidad del autocultivo y también para mantener la salud psicosomática³.

Otro punto muy importante es, en la filosofía de Yuasa desde el principio hasta el final, su esfuerzo continuo por superar toda clase de dualismo (el dualismo entre el cuerpo y mente, el hombre y el mundo, Occidente y Oriente, etc).

La ventaja de seguir el método de Yuasa en filosofía comparada está, sobre todo, en su perspectiva de totalidad y profundidad. Él no se limita a comparar meramente dos conceptos ya hechos o dos autores entre sí, sino que sitúa los conceptos en el conjunto de la obra y la obra en el contexto histórico; pero además profundiza remontándose a las raíces del pensamiento de un autor en la tradición de la que proviene. Por eso, al estudiar a Nishida, se remonta al Zen japonés medieval y al estudiar la filosofía existencial se remonta a la herencia de ontología medieval latente en los pensadores occidentales, incluso en aquellos que aparentemente se distancian de ella. De este modo Yuasa reflexiona en un marco de totalidad y profundidad sobre la historia del pensamiento, tanto de Occidente como de Oriente.

Esta tesis está dividida en seis capítulos:

En el primer capítulo, tratamos acerca de Yasuo Yuasa en su circunstancia, vida y pensamiento. Quisiéramos analizar especialmente la trayectoria hacia el pensamiento del *Ki* en la unidad corpóreo espiritual a través de sus contextos biográficos y bibliográficos. Pretenderemos además exponer el influjo y el desarrollo de dicho pensamiento de Yuasa en algunos autores actuales.

En el segundo capítulo, abordamos cómo Yuasa ha llegado a tener la idea del *Ki* como clave de la unidad corpóreo espiritual y apertura a la trascendencia, mediante el recorrido por su obra. A lo largo de toda su obra, podemos encontrar las preguntas radicales sobre sí mismo, sobre el mundo, sobre el origen que los trasciende. Yuasa las llama *Ethos*, las corrientes filosóficas espirituales latentes y fundamentales en el fondo

3 Cf. S. SHIMAZONO (2004): *From salvación spirituality*, Melbourne, Trans Pacific Press, 288.

de cada tradición y cultura.

En el tercer capítulo, tratamos una visión de conjunto acerca de la noción del *Ki* y la tradición de pensamiento que la acompaña para introducir su sentido y sus funciones fundamentales. Por ello, pretendemos analizarla tanto desde la perspectiva de su sentido etimológico y sus diversas acepciones en el uso del lenguaje, como desde el punto de vista histórico y de sus diversas dimensiones.

En el cuarto capítulo, consideramos el aspecto del ser humano como unidad cuerpo-mente y su doble carácter; ser inmanente y trascendente del mundo. Al abordar la cuestión de la trascendencia y de la inmanencia en la filosofía existencial que se encuentra en los filósofos modernos japoneses, Yuasa siente la necesidad de remontarse a la ontología medieval en la tradición occidental como la de Santo Tomas. La forma de este pensamiento ontológico (o metafísico) tiene unos aspectos universales y equivalentes con el pensamiento tradicional de Oriente que se encuentra en el fondo de la filosofía existencial en la modernidad japonesa.

A partir de esta base, en el quinto capítulo, intentamos analizar si existe la pregunta hacia la trascendencia en la tradición oriental representada por Yuasa. Yuasa tiene en cuenta la unidad corpóreo espiritual como apertura a la pregunta hacia la trascendencia. La clave de esta unidad es el *Ki*, que según Yuasa, es el flujo que tiene una función fisiológica y psicológica, así como también una función espiritual, que hace conectar al ser humano con el mundo exterior. La idea del *Ki* nos hace abarcar la visión del ser humano a lo largo de la historia del pensamiento científico y antropológico y religioso o espiritual. Por ello, intentaremos analizar la noción del *Ki* desde tres perspectivas: científica, antropológica y espiritual.

En el sexto capítulo, finalmente, tratamos la práctica del *shugyô* que tiene un sentido muy importante para poder considerar la teoría oriental de la unidad cuerpo-mente y es una clave para comprender la trascendencia en la tradición oriental. El *shugyô* indica la ascesis, la práctica o la formación del autocultivo. Dentro del concepto del *shugyô* Yuasa distingue entre la praxis exterior (preceptos *sîla*) y la praxis interior (contemplación *samâdhi*). Nos fijamos especialmente en la praxis interior que es la actividad que se orienta hacia la propia interioridad del ser humano, cuyo significado es

equivalente a la vida contemplativa en el término occidental.

Es interesante fijarnos en la noción del *Ki* que es clave de la unidad cuerpo-mente y nos aporta una nueva visión de la trascendencia oriental y además es el puente entre la tradición occidental y la tradición oriental.

En esta tesis, abordamos especialmente el puesto del *Ki* en la teoría de cuerpo-mente de Yuasa, pero, deberíamos recordar que Yuasa es un pensador estudioso que no se reduce a un solo tema o a un solo campo; su pensamiento es muy amplio, por tanto, hay muchos temas que no pudimos tocar en esta tesis.

Agradecimientos

Quisiera expresar mis agradecimientos a quienes me han ayudado y apoyado durante el camino que ha supuesto la realización de esta tesis doctoral. Sin su ayuda no hubiera podido realizar esta tesis. En primer lugar, a quienes me han ayudado a conocer mejor la vida y el pensamiento de Yuasa, en especial, la viuda de Yuasa: Yôko Yuasa y sus discípulos: Manabu Watanabe y Mikio Kuroki y Yukihiisa Kurosawa y Juan Masiá, y el Instituto de Ética en Tokyo por ofrecerme los informes sobre Yuasa y sus estudios y animarme para que el trabajo de investigación vaya adelante. No olvido al profesorado y a los compañeros del Departamento de Filosofía de la Universidad Ramon Llull que primero, me formó y me han ofrecido distintas claves para poder examinar y profundizar en mis intereses principales para la tesis y me han dado la oportunidad de presentar este trabajo sobre la noción japonesa del *Ki* en el pensamiento de Yuasa. Especialmente a mi director Joan Martínez Porcell que me acompañó durante estos años de la investigación, posibilitando con su docencia una mejor aproximación hacia la cuestión metafísica y su conocimiento. Para finalizar quisiera dar gracias, también a Emilio Masiá por su esfuerzo y paciencia en las tareas de corrección y revisión de estilo.

CAPÍTULO PRIMERO

YASUO YUASA EN SU CIRCUNSTANCIA: VIDA Y PENSAMIENTO

Antes de entrar en nuestro tema principal sobre la noción japonesa del *Ki* y la unidad cuerpo-mente en el pensamiento de Yuasa, quisieramos considerar la posición de Yuasa en el ámbito de la filosofía japonesa contemporánea a través de sus contextos biográficos y bibliográficos. Yuasa es un pensador totalizante que intentó hacer el puente tanto entre la religión, la filosofía y la ciencia como entre Occidente y Oriente. Su método de filosofía comparada influyó en distintos campos intelectuales. Por ello, abordamos la vida de Yuasa y sus pensamientos, y el influjo y el desarrollo que encontramos en algunos pensadores actuales.

1.1. Breve biografía de Yasuo Yuasa

Yasuo Yuasa nació en la periferia de la provincia de Fukuoka, en Japón, el 5 de Junio de 1925. Después del nacimiento de Yasuo, la familia pasó a vivir en Tokyo por unos años, pero más tarde tuvieron que trasladarse a Osaka por razón del trabajo que desempeñaba su padre en la organización religiosa a la que pertenecía.

Su padre, Masao Yuasa (1895-1955) ⁴fue un creyente, miembro de la asociación religiosa de tradición sintoísta “Camino del ser humano” (人の道= *Hito-no-michi*”), en la que tuvo responsabilidades de dirigente. También pertenecía a esta “nueva corriente religiosa”⁵ Toshio Maruyama, que es el fundador de un *Instituto de investigación de Ética*, en Tokio⁶. Yasuo Yuasa pasa su periodo infantil en el colegio interno de esta secta

⁴ El padre de Yasuo Yuasa era licenciado en literatura inglesa por la Universidad de Waseda. Se sintió atraído por el “misticismo”, porque tenía, según refiere Nagatomo, capacidad paranormal de curación y habilidad clarividente. Trabajaba como periodista en el diario *Asahi*, uno de los periódicos principales de Japón. Cultivaba su dedicación como escritor asociado en un círculo de literatura donde participaban novelistas conocidos como Riichi YOKOMITSU o Yasunari KAWABATA (cf. S. NAGATOMO, *Introducing YUASA Yasuo* en D.E. SHANER, S. NAGATOMO, Y. YUASA (1989): *Science and comparative philosophy*, New York, E.J.Brill, 2).

⁵ En cuanto a las nuevas corrientes religiosas a partir del siglo XIX, se han extendido especialmente como manifestaciones de “religiosidad popular”. Esta nueva religiosidad se distingue en tres periodos: en primer lugar, la aparición de las nuevas religiosidades como Tenri, Konkô y Kurozumi, a partir del final del periodo del shogunato de Edo hasta mediados del periodo de Meiji (1868-1912). En segundo lugar, el desarrollo de la religión Tenri y establecimiento de las nuevas religiones como Ômoto y Hitonomichi a partir del final de Meiji hasta el periodo de Taishô (1912-1926). Finalmente en tercer lugar, el desarrollo y la propagación de estas nuevas corrientes de la religión entre los pueblos de Japón, a partir del final de Taishô hasta la mitad de Shôwa. En esta época la mayoría de las nuevas religiones estuvieron reprimidas por la institución imperial. Yuasa analiza la causa de este desarrollo de las nuevas corrientes religiosas como inquietud psicológica de la masa por el cambio político y sociológico con el progreso de la civilización. En el fondo del desarrollo de la religión popular, siempre se halla la necesidad popular de la plegaría para pedir la paz de la vida cotidiana. En estas corrientes, según opinión de Yuasa, se puede encontrar la herencia del ethos del sintoísmo primitivo y medieval (cf. Y. YUASA (1999): *La consciencia religiosa de los japoneses. El ethos en el fondo de la costumbre, cultura y la fe japonesa*, Tokyo, Kodansha, 301-302)

⁶ La secta “*Hito-no-michi*” fue fundada por Tokuharu MIKI y su hijo, Tokuchika MIKI. Su origen está en la denominada “Luz de la virtud” (*Tokumitsu-kyô*), asociación fundada por Tokumitsu KANEDA (1863-1919), cuyo aprendizaje religioso provenía de la rama budista de *Shingon (Palabra verdadera)*. La doctrina de “*Hito-no-michi*” está basada en el decreto imperial sobre educación (“*Kyôiku-chokugo*”) y adora al sol como divinidad. Se da en ella mucha importancia a las actividades de ayudar a los enfermos y a las personas con dificultades, subrayando la verdadera libertad del ser humano y la importancia de dejar su propia vida en manos de la voluntad divina. Por este motivo, fueron detenidos por el estado y tuvieron que disolverse como secta. Después de la segunda guerra mundial, se establecieron de nuevo con el

separado de sus padres. Allí conoce a Takeaki Maruyama, primogénito de Toshio Maruyama. Durante esta etapa de su vida, Yuasa tuvo oportunidad de ver de cerca la práctica terapéutica de diversas actividades de curación psíquica y obviamente se preguntaba cómo es posible que surta efecto esa clase de terapias. Según la interpretación de Shigenori Nagatomo, un discípulo principal de Yuasa y editor de su obra en inglés, esta experiencia infantil se convertiría más adelante en objetivo de su investigación teórica sobre los fenómenos para-psicológicos.

Antes de la segunda guerra mundial, la secta *Hito-no-michi* tuvo que afrontar desgraciadamente el problema de su confrontación con la institución imperial, con la consecuencia lamentable de verse reprimida por el estado. El padre de Yuasa fue uno de los fieles principales que estuvieron detenidos en el cárcel hasta el final de la segunda guerra mundial⁷. Según Nagatomo, este incidente influyó en el carácter introvertido y tímido de Yasuo, que tendía a guardar en su interior sus sentimientos.

En 1945, entra Yuasa en el departamento de Historia japonesa, en la facultad de Humanidades de la Universidad de Tokyo. Fue llamado a filas durante la segunda guerra mundial, cuando las clases universitarias se suspendieron por completo. Durante este periodo, Tokyo se convirtió totalmente en una ciudad incendiada, acosada por los bombardeos de los B 29 norteamericanos. Al terminar la guerra, en agosto del 45, vuelve en septiembre a los estudios universitarios y se concentra sobre todo en el conocimiento de la historia antigua y mitología japonesa, mostrando interés por la interpretación de su tradición cultural. No parece que fuera una mera curiosidad intelectual, sino reflejo y expresión de su propio estado anímico en aquellos días de postguerra en que tantos jóvenes de su edad se cuestionaban la propia identidad a nivel personal y nacional. Veamos como lo evoca él mismo con estas palabras:

“Este otoño, cuando comenzaron de nuevo las clases, fue para mi como si entrase por primera vez en la Universidad. Me sentía envuelto en un ambiente de afán por el estudio y de interés cultural. Respirar este aire era para mí una

nombre de “*Perfect liberty*”.

⁷ Cf. S. NAGATOMO, *Introducing YUASA Yasuo en Science and comparative philosophy*, 2-3.

cierta salvación, porque la situación en esta época era muy insoportable”⁸: Al terminar la guerra, en 1945, me reincorporé a la facultad de historia japonesa de la Universidad de Tokyo. En aquellos días la ciudad de Tokyo se encontraba totalmente destruida y la gente buscaba desesperadamente algo para comer. Fue un periodo en que no pude comprar ni un solo libro. Como estaba prohibido sacar prestados los libros de la biblioteca, no tenía en casa los que hubiera querido leer. Los únicos que tenía eran algunas lecturas sobre los mitos japoneses. Me acostumbré, por eso, a releerlos, familiarizándome así con nuestra mitología”⁹.

En 1947, se traslada Yuasa al departamento de Ética de la misma Universidad, donde enseñaba Tetsurô Watsuji, del que Yuasa llegaría a ser el principal discípulo. Con Watsuji cultiva su interés por la historia de la cultura y del pensamiento, a la vez que aumenta su interés por cuestiones filosóficas más profundas, juntando tres preocupaciones de su formación hasta este momento: la historia, la religiosidad y la ética. Al joven estudiante, ávido de conocer, pero también acuciado por las preguntas por el sentido de la vida, le impresiona el hecho de que, después de la segunda guerra mundial, intelectuales que habían sido nacionalistas se convierten a ideologías de izquierda progresista. Watsuji sigue sosteniendo su postura para mantener la auténtica tradición japonesa, aunque no en el sentido político del nacionalismo militarista de pre-guerra, sino, como formula el mismo Yuasa, en el de un “tradicionalismo intelectual”, propio del pensador, escritor e investigador que fue el fundador del Departamento de Ética¹⁰. Así lo describe Yuasa:

“En aquella época, aumentó radicalizadamente en la Universidad el interés por el marxismo. Los temas de la mitología y el imperialismo estaban relegados al olvido, considerados como si fueran basuras podridas. La facultad de historia japonesa, en la que había ingresado yo antes de la guerra, había sido un centro

⁸ Y. YUASA (1981): *Watsuji Tetsurô: Destino de la filosofía moderna japonesa (Watsuji Tetsurô, Kindai tetsugaku no unmei)* Kyoto, Minerva shobô, 1.

⁹ Y. YUASA, *Epílogo* en O.C.IX, 596-597.

¹⁰ Cf. *Science and comparative philosophy*, 4.

principal de la visión imperialista del país durante la guerra. Precisamente por eso, mi reacción frente al imperialismo fue aún más fuerte. En este ambiente social, concentrarme en el estudio sobre los mitos y poemas arcaicos, aunque me proporcionaba tranquilidad mental, me distanciaba cada vez más de la realidad...Quizás fue este estado anímico lo que más o menos inconscientemente me condujo a descubrir lo originario de los mitos y a formarme una imagen adecuada de ese conjunto cultural, a pesar de que el entorno académico no lo favorecía. En esa circunstancia fue decisivo el encuentro con Tetsurô Watsuji, cuyas clases me impresionaron hondamente”¹¹.

Durante el periodo que pasó Yuasa inscrito en el departamento de Ética, estudió historia de la filosofía occidental, especialmente la filosofía moderna: Kant, Hegel, Schelling, Cohen, Heidegger.

En 1952, obtuvo la licenciatura en el departamento de Ética en la facultad de Humanidades. A continuación, pasó a la facultad de Economía. El motivo inicial fue su interés por la ética de la economía y el enfoque de Max Weber sobre la religión mundial. Durante este periodo, Yuasa estudió a Max Weber, Joseph Schumpeter, Keynes y Hicks, evitando la escuela de economía progresista. A primera vista, podrá parecer un desvío lateral en su trayectoria académica. En realidad, suponía una toma de conciencia de la importancia de fortalecer los estudios de humanidades con el apoyo de las ciencias sociales. Pero además, hay que resaltar que su interés por los temas económicos y sociológicos se acentúa por la necesidad de hacer análisis social en una sociedad que estaba confrontando la confusión ideológica fomentada por la situación de Japón durante la guerra.

En 1956, se licencia Yuasa en el departamento de Economía. Pasó un periodo de auxiliar de cátedra en el departamento de Ética en la Universidad de Tokyo. Durante estos años, a menudo visitaba la casa de Watsuji. Tras mantener temporalmente esta plaza en la Universidad de Tokyo, Yuasa pasó a enseñar en el colegio de segunda enseñanza Gakushûin. Allí dio clases de historia mundial e historia japonesa durante seis años. En esta época, empezó a interesarse por C.G. Jung, a través de Kinue

¹¹ Y. YUASA, *Epílogo* en O.C. IX, 598.

Motoyama, el fundador de la secta sintoísta de Tamamitsu. Aprendió y practicó Yoga y otras prácticas de autocultivo, siguiendo la enseñanza del doctor Hiroshi Motoyama¹², hijo de Kinue Motoyama, en la Asociación Internacional de Psicología religiosa y parapsicología. Estas prácticas conducen a Yuasa a integrar su filosofía con la existencia cotidiana y a conjugar en su propia visión personal de la vida las preocupaciones culturales, éticas y religiosas a las que hemos aludido al enumerar los pasos de su formación académica. Nos interesa subrayar este punto, porque vamos a ver después, a lo largo de nuestro estudio, que Yuasa lleva planteado desde muy pronto en su carrera intelectual el problema de articular la experiencia científica y filosófica de la búsqueda del saber con las experiencias éticas y religiosas o espirituales. Su concentración posterior en el estudio del cuerpo humano y en la filosofía del *Ki* será, como veremos más adelante, el mar en que desembocan las diversas corrientes de su preocupación intelectual y existencial desde el comienzo de su formación.

Según la opinión de Nagatomo, parece que Yuasa tuvo durante este período de su vida alguna experiencia religiosa, que Nagatomo no duda en encuadrar dentro del misticismo. Sin poder confirmarlo con fundamento biográfico y sin pretender discutir lo apropiado del calificativo de “mística”, lo que sí podemos afirmar indudablemente con los datos biográficos de que disponemos es que Yuasa conectó, a partir de estas experiencias de práctica religiosa y terapéutica, su búsqueda teórica de las preguntas filosóficas por el mundo, el sujeto y el más allá, con la orientación de las tradiciones orientales de prácticas de autocultivo, que conducen por el camino de la praxis a la unificación de cuerpo y mente, y de sujeto y mundo, junto con la pregunta por lo que trasciende a ambos.¹³

Yuasa se interesó especialmente por la experiencia contemplativa y se dedicó a investigarla desde la perspectiva de la psicología y psiquiatría. Esta relación con Motoyama, sin duda, repercutió en la filosofía de Yuasa y consolidó su aspiración a

¹² El doctor Hiroshi MOTOYAMA fundó el Instituto de Psicología religiosa en Mitaka, en Tokyo. Es un investigador principal del campo de la parapsicología en el mundo. Es también conocido por la invención del aparato llamado AMI. AMI ayuda en la prognosis de varias enfermedades mediante el flujo de la energía del *Ki* en el cuerpo humano (Cf. H. MOTOYAMA (1988): *Investigación de los nervios y los meridianos según AMI*, Shûkyôshinrigaku shuppan).

¹³ Cf. S. NAGATOMO, *Introducing YUASA Yasuo, Science and comparative philosophy*, 4.

integrar ciencia (cosmología), ética (antropología) y espiritualidad (cuestionamiento metafísico), no sólo teóricamente, sino ayudado por la práctica ascética¹⁴. Como comenta Yuasa sobre su situación en esta época:

“En este periodo, por motivos personales, me concentraba en aprender el manual de contemplación de Yoga. A partir de esta experiencia, me interesó investigar sobre las prácticas de autocultivo ascético (修行=shugyô), empecé a leer libros sobre psiquiatría y psicología. Descubrí entonces que Jung era el autor que había investigado más sobre los manuales de prácticas de autocultivo. Por eso me dediqué a estudiar sus libros de psicología e historia del pensamiento”¹⁵.

La experiencia de Yuasa sobre las prácticas de autocultivo, bajo la enseñanza de Motoyama, sentó las bases de su pensamiento sobre la corporalidad, que fue en años posteriores el tema principal de su investigación.¹⁶

Unos años después de la publicación de su primer libro *La Religión y la naturaleza humana* (1964), que él consideraba como la fundamentación de la experiencia religiosa desde la perspectiva filosófica y psicológica, obtuvo en 1966 la plaza de ayudante de profesor y en 1974, la de catedrático en el departamento de Educación en la Universidad de Yamanashi. En este periodo, publicó su libro principal *Filosofía moderna japonesa y pensamiento existencial (Kindai nihon no tetsugaku to zitsuzonshisô)* (1970), cuya obra había sido entregada como su tesis doctoral en la facultad de humanidades de la Universidad de Tokyo y le mereció después, en 1973, el doctorado. En esta época se interesó además por la filosofía occidental, especialmente la filosofía cristiana primitiva y medieval, a través del pensamiento de C.G Jung. Para investigar estos temas, mantenía intercambio intelectual con Anselmo MATAIX y otros profesores jesuitas de la Universidad Sofía. Mataix acababa de traducir al español el *Ensayo sobre el bien* de Nishida y preparaba, junto con Juan Masiá la traducción de la

¹⁴ E. MCCARTHY (2007) *Yuasa Yasuo (1925-2005): A Retrospective of his life and work* en la revista de Religious Studies Review, vol. 33, 201.

¹⁵ *Epílogo* en O.C. X, 552-553.

¹⁶ E. MCCARTHY (2007) *Yuasa Yasuo*, 201

Antropología del paisaje de Watsuji¹⁷.

En 1974, fue cuando se trasladó Yuasa a Osaka, en cuya universidad pasó unos años decisivos para la formación del pensamiento que se manifiesta en sus obras de madurez. Allí obtuvo la cátedra llamada de “Japonología”, en el departamento de Humanidades de la Universidad de Osaka. Según observa Nagatomo, el hecho de que Yuasa empezase a dar clase de estudios sobre Japón fue significativo en la trayectoria de su currículum, cuyo horizonte se amplía para abarcar la historia intelectual y cultural japonesa.

Al aprender de los trabajos académicos de Watsuji, Yuasa había preparado inconscientemente el camino, dice Nagatomo, para dedicarse al estudio y enseñanza sobre Japón¹⁸. Durante su docencia en la Universidad de Osaka, fue enviado a la Universidad Nacional de Indonesia en 1979, a petición de “Japan Foundation”, como profesor invitado de la sección de estudios japoneses.

Después de la publicación de su tesis doctoral, Yuasa publicó distintos libros importantes, entre los que destacan *El cuerpo (Shintairon, 1977)*, *Jung y cristianismo (Jung to kiristokyô, 1978)* y *El mundo de la espiritualidad de los arcaicos (kodaijinnno seishinsekai, 1980)*. Estas publicaciones sucesivas, aparecidas con poca diferencia de fechas, fueron posibles por lo acumulado en sus veinte años de preparación académica. En este periodo de actividades académicas, según Nagatomo, Yuasa se dedicó a hacer realidad la herencia intelectual y espiritual recibida de su padre.¹⁹

En 1980, se trasladó a la universidad de Tsukuba para dar clases en su Instituto de Filosofía. La Universidad de Tsukuba es una de las Universidades más liberales y, por tanto, le permitió a Yuasa la oportunidad de organizar y participar en varias actividades académicas²⁰: Organizó una conferencia internacional con Ecole de France en la Universidad de Tsukuba sobre ciencia y espiritualidad, en 1984, y una conferencia chino-japonesa sobre *ch'i* o *Ki* y ciencias humanas en 1988. Participó en la Asociación de Ética japonesa; la Asociación de filosofía comparada; la Asociación para Historia del

¹⁷ *El desarrollo de la teoría del ser cuerpo* en O.C.XIV, 758.

¹⁸ Cf. S. NAGATOMO, *Introducing YUASA Yasuo* en *Science and comparative philosophy*, 6.

¹⁹ Cf. *Ibid*,

²⁰ Cf. *Id*, 7.

pensamiento japonés, el Grupo de estudio sobre Jung en Japón, la Asociación internacional de religión y parapsicología, la Asociación japonesa de filosofía y la Asociación japonesa de estudio de las religiones. Fue profesor invitado en el centro de estudios japoneses de la Universidad de estudios extranjeros de Beijing, en 1987.

En 1989, obtuvo cátedra en la Universidad cristiana Ôbirin en Tokyo y en 1998, fue hecho profesor emérito de la misma universidad. Yuasa fue uno de los miembros que fundaron la Sociedad de Ciencias de Mente-Cuerpo, en 1990, y su presidente de 1994 a 1998.

En 2004, publicó su última obra: *Nacimiento de la filosofía: Psicología del sexo masculino y femenino*, como síntesis de su pensamiento a lo largo de su vida. Mientras Yuasa escribía esta obra, sucesivamente ocurrieron acontecimientos trágicos en distintos sitios del mundo: los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York; las guerras de Afganistán e Irak. Al afrontar estas realidades, él sentía que tanto en la actualidad como en la antigüedad, la estructura del estado sentimental de los seres humanos es inmutable y percibía la importancia de preguntar a la propia interioridad de sí mismo para buscar la raíz de la ética humana. He aquí cómo Yuasa encontró el sentido de filosofar. Como dice él:

“La razón de la justicia moral hay que buscarla en la verdad que está dentro del alma. Allí podemos atisbar el origen de la filosofía”²¹.

Al siguiente año, en el 11 de Julio de 2005, falleció Yasuo Yuasa en su casa de Machida, Tokyo por una insuficiencia cardíaca.

²¹ Y. YUASA (2004): *Nacimiento de la filosofía: Psicología del sexo masculino y femenino* (=tetsugaku no tanjyô. dâncese to jyosêsê no shinrigaku) Tokyo, Jinbunshoin, 404.

1.2. La herencia y el desarrollo del pensamiento de Yuasa en los estudios actuales

El pensamiento antropológico de Yuasa acerca de la unidad cuerpo-mente en la historia de la filosofía está influyendo en distintos campos de investigación, que prolongan o amplían su herencia. Hay que mencionar especialmente el congreso anual de la “Asociación académica japonesa para el estudio de las ciencias del cuerpo humano” (*Jintai kagaku gakkai*), fundada por Yuasa en 1990 para estudiar interdisciplinariamente sobre el tema de lo corpóreo-espiritual del ser humano. En la reunión anual y publicaciones periódicas de esta asociación se sigue investigando ampliamente, más allá de las fronteras entre la ciencia y la religión o la medicina y la filosofía, centrándose en la teoría del ser cuerpo. En esta asociación, se pretende investigar la capacidad latente del ser humano y su naturaleza fijándose en la interrelación entre el cuerpo y la mente desde el punto de vista científico y práctico²². La intención principal de este congreso es recoger la herencia de Yuasa y seguir evolucionando en la línea pretendida por el fundador a lo largo de sus investigaciones sobre el cuerpo humano, en las que se articulaba la ciencia con la antropología o ética y la espiritualidad.

Expondremos brevemente aquí el influjo y el desarrollo de las ideas de Yuasa sobre la recuperación de la unidad originaría cuerpo-mente, tal como se refleja en las ponencias de este congreso y algunos estudios acerca del cuerpo-mente, la ética y la interculturalidad.

La recuperación de la unidad originaría de cuerpo-mente ayuda a superar la

22 Sobre el contenido de este congreso “La ciencia de lo corpóreo espiritual”, se pueden tener presente los temas siguientes: 1. La investigación sobre la esencia del fenómeno vital, según una nueva perspectiva de las ciencias de la vida y de la física; 2. La investigación sobre la interrelación entre el cuerpo y la mente teniendo en cuenta la síntesis de la psicología profunda, la medicina psicosomática y la psiquiatría;

3. La investigación sobre la interrelación entre el cuerpo-mente y el medio ambiente; 4. La investigación sobre la visión del ser cuerpo en la medicina oriental; 5. La investigación sobre el método del *shugyō* y el arte corporal; 6. La investigación sobre la energía del *Ki*; 7. La investigación sobre la espiritualidad; 8. La investigación sobre el fenómeno transpersonal y la capacidad latente (Página Web de *Society for Mind-Body*: <http://www.smbs.gr.jp/purpose.htm>).

separación entre ciencia y religión y entre filosofía y espiritualidad. Esta unidad además es clave para la filosofía intercultural, ya que tanto en Oriente como en Occidente, se halla la búsqueda hacia el origen del ser mediante la actividad contemplativa, de lo que encontramos testimonios a lo largo de la historia del pensamiento.

En cuanto a las líneas de la investigación acerca del pensamiento antropológico de Yuasa, especialmente sobre la unidad cuerpo-mente, podemos presentarla aproximadamente en cuatro puntos. En primer lugar, los estudios o el desarrollo sobre la teoría del ser cuerpo en la dimensión antropológica o ética. En segundo lugar, la teoría de la sabiduría del cuerpo o el conocimiento mediante el cuerpo en el campo de los estudios de las religiones y en el desarrollo cultural. En tercer lugar, la unidad corpóreo espiritual en la dimensión espiritual. En cuarto lugar, no podemos olvidar el desarrollo de la teoría del ser cuerpo desde la perspectiva de la filosofía comparada.

El método de investigación de Yuasa se ha caracterizado por investigar unos temas universales más allá de las diferencias culturales o temporales. En su pensamiento no hay frontera entre Occidente y Oriente cuando se compara en profundidad²³. Por ello, su método no es comparar meramente dos conceptos ya hechos o dos tesis determinadas, sino que investiga el *éthos* invisible en el fondo de cada contexto filosófico a lo largo de la historia de ambos pensamientos, oriental y occidental.

1.2.1. La teoría del ser cuerpo en la praxis contemplativa del *shugyô* en la cuestión antropológica y ética

Yuasa mostró con fundamento que la base de la cuestión filosófica del ser cuerpo es un tema central de la filosofía de Asia oriental. Además abrió una nueva perspectiva religiosa y psíquica a través del estudio de los problemas relativos a la relación corpóreo

23 Cf. Y. KURASAWA, *La investigación sobre el pensamiento Oriental según Yasuo Yuasa* en O. C. V, 446-447.

espiritual en las prácticas ascéticas de *shugyô*. Por otro lado, aportó una nueva consideración comparativa para profundizar en el problema del cuerpo en la psicología y filosofía occidentales, cotejándolo con el tratamiento oriental del problema de *shugyô* y de la integración cuerpo-mente²⁴. La aportación principal de Yuasa es, por tanto, la cuestión del ser cuerpo como clave de la recuperación de la unidad originaria de lo corpóreo espiritual que, además, nos abre a una nueva dimensión de la espiritualidad.

A partir de esta base, algunos discípulos de Yuasa profundizan y desarrollan esta línea: Shigenori NAGATOMO lo hace teniendo en cuenta el esquema del cuerpo viviente de Yuasa como su punto de partida; propone la teoría de la sintonización o armonía mediante el cuerpo como respuesta para el encuentro entre Occidente y Oriente, entre lo racional y lo irracional o entre el cuerpo y la mente. Nagatomo trata de ver cómo se supera el dualismo de la vida cotidiana a través del entrenamiento meditativo, centrándose en el concepto del cuerpo vivido o viviente del ser humano²⁵.

La teoría de la sintonización (*attunement*) pretende articular la manera de alcanzar de forma integrada y armónica la interrelación entre el ser humano y su ambiente; esta integración del viviente con el mundo se lleva a cabo tanto a través de la actividad como a través de la comprensión. La tradición de la praxis contemplativa o del entrenamiento meditativo señala un intento de recuperar la unidad originaria entre el cuerpo y la mente o el ser humano y la naturaleza. Nagatomo la representa distinguiendo los tres grados de la relación entre el cuerpo y la mente y entre el ser humano y la naturaleza: traduciendo literalmente los neologismos que él usa en inglés para esta distinción, serían respectivamente “tensionalidad”, “des-tensionalidad” y “no tensionalidad” (*tensionality*, *Distensionalithy*, *non-tensionality*). El paso por estas tres etapas describe el proceso de transformación que, pasando por la superación de la tendencia dualista en nuestra existencia cotidiana, a la posición no-dualista que es el estado ideal de armonía entre el cuerpo y la mente o el ser humano y la naturaleza²⁶. Al

24 He confrontado la ponencia de M. WATANABE, *Los estudios de Yasuo Yuasa y la ciencia del cuerpo humano (Yuasa Yasuo sensei no gakumon to jintaikagaku) en el congreso de la ciencia humana (Jintai kagaku)* 20, 30.

25 S. NAGATOMO (1992): *Attunement through the body*, New York, SUNY Press, XV, 179.

26 Nagatomo explica así sobre tres grados del cuerpo en la transformación hacia la sintonización del ser

seguir el esquema del cuerpo según Yuasa para tratar sobre la parte inconsciente del cuerpo humano, “casi cuerpo inconsciente”, Nagatomo subraya la inseparabilidad entre los sentimientos (lo irracional) y la comprensión (lo racional) en el momento experimental del estado ideal de la sintonización. Es decir, al fijarse en la parte inconsciente del cuerpo, Nagatomo expone la justificación irracional inconsciente que afecta a la expresión de los hábitos del conocimiento²⁷. Al hacerlo así, recoge, la tradición del *shugyô*, la praxis contemplativa del autocultivo oriental, en la que se insiste en la percepción a través de la sabiduría somática. Esto es lo que Yuasa llamaba “体得 (= *taitoku*)”, el aprendizaje a través de la praxis o entrenamiento corporal.

De la misma manera, Manabu WATANABE desarrolla la cuestión de la praxis de *shugyô* y del ser cuerpo en el campo de la religión, teniendo presentes las implicaciones religiosas de la teoría del ser cuerpo en Yuasa: Watanabe considera que, cuando se habla de la acción humana en el contexto de la religión, siempre hay una tarea muy importante, la de aclarar cómo se supera el conflicto entre los sentidos (el cuerpo) y el intelecto (el alma).

Watanabe tiene en cuenta dos maneras de tratar esta tarea: la primera es orientarse hacia la unidad entre el cuerpo y el alma a través de la superación de este conflicto; para ello acentúa el aspecto del cuerpo como cuerpo viviente o animado, cuya integración hay que cultivar. Este es el camino del *shugyô*. Por otro lado, hay otra orientación que supera este conflicto a través de liberarse el alma del cuerpo. Este es el camino de la mortificación, cuya finalidad es olvidarse de sí mismo²⁸.

Yuasa subraya el retorno a la unidad cuerpo-mente como finalidad de la praxis

humano con la naturaleza: La primera condición es la “tensionalidad” que indica el estado de nuestra conciencia de la vida cotidiana que está en la tensión entre los sentimientos y lo intelectual ; la segunda condición es “de tensionalidad” que representa salir de esta condición cotidiana de la tensión entre el cuerpo y la mente tanto en el nivel existencial como en el nivel práctico. Finalmente la tercera condición es no-tensionalidad que señala el punto de llegada de la de tensionalidad, el estado ideal de la armonía entre el cuerpo y la mente o el ser humano y la naturaleza.

27 Cf. S. NAGATOMO (1992): *Attunement through the body*, 253-256.

28 Yuasa se centra en la unidad cuerpo-mente o la identificación del cuerpo con la mente como finalidad de la tradición oriental del *shugyô*. Watanabe añade que el objeto del *shugyô* no es siempre la unidad cuerpo-mente. Es decir, hay otra manera de captar *shugyô* como tradición del shamanismo que orienta a la liberación del alma del cuerpo. Por ello, en cuanto al problema de la actividad contemplativa en la religión, Watanabe se centra en la cuestión sobre cómo se supera el conflicto entre el cuerpo y el alma.

contemplativa, insistiendo en la prioridad del ser cuerpo sobre la conciencia. Desde el punto de vista teórico, el *shugyô* es, según Yuasa, un intento de llegar a una vida mejor que las demás (*Leben mehr als*) a través de ponerse normas estrictas a sí mismo. Entonces, para Yuasa, la elevación de la personalidad o la formación del ser humano se lleva a cabo partiendo del proceso del entrenamiento práctico. Yuasa distingue además entre la praxis exterior y la praxis interior en los métodos del *shugyô* e identifica la praxis interior con la contemplación, exponiéndola como contemplación que orienta la elevación de la propia mente del yo y la pone al servicio de la formación de la personalidad²⁹.

Al aprender de esta visión del cuerpo y del método del *shugyô*, Watanabe pone de relieve el valor de su descubrimiento sobre la contemplación como praxis interior, teniendo presente el ejemplo de la visión sobre la naturaleza y su sentido religioso en el poema de monje budista Saigyô (1118-1190): desde el punto de vista de la praxis interior, se puede decir que la imagen de la luna que se manifiesta en el poema de Saigyô es inseparable del método contemplativo. A través de esta contemplación, Saigyô pretende alcanzar la naturaleza pura y originaria de la mente humana (自性清浄心=*jishô shô jyôshin*)³⁰.

Por otro lado, Watanabe se centra en el desarrollo cultural del método del *shugyô*. La divulgación del sistema del *shugyô* en distintos campos provoca, a veces, situaciones en las que su empleo es solo como mero recurso.

Yuasa, al igual que su maestro Watsuji, da mucha importancia a la dimensión ética, siendo el desarrollo de la personalidad o la virtud uno de los objetivos principales de su investigación sobre la historia del pensamiento antropológico.

Mikio KUROKI se fija en este punto, notando que el significado principal de la

29 Cf. *El ser cuerpo* en O.C. XIV, 215, 216.

30 Cf. M. WATANABE (2008): *El shugyô y el ser cuerpo en la religión. Desde el punto de vista de los estudios religiosos* en la revista de *Journal of religious study* 81 (4), 785-801; cf. M. WATANABE (2009): *El shugyô y el ser cuerpo. Intento de la teoría del ser cuerpo desde la perspectiva de los estudios de la religión (shugyô to shintai. Shugyôgakuteki Shintairon no kokoromi)* en la revista *Rishôdaigaku jimbunkagaku kenkyûjyo nennpô* 17, 153-157.

filosofía, para Yuasa, se relaciona íntimamente con la manera de vivir del ser humano y, en este sentido, la filosofía tiene un fundamento común y universal. Si la filosofía trata acerca de la vida humana, debería abarcar siempre la perspectiva práctica o ética³¹.

Kuroki desarrolla la pregunta existencial u ontológica del ser humano, establecida por Yuasa, sobre cómo tiene que vivirse la vida desde la perspectiva ética. Es decir, Kuroki aplica esta cuestión al ámbito práctico; pregunta, por ejemplo, cómo se supera la tendencia egoísta del ser humano o cómo habría que hacer para recuperar la interrelación entre el ser humano y la naturaleza. En estas preguntas, dice Kuroki, no se debería buscar solamente la coherencia lógica, sino la búsqueda que se orienta al pensamiento ético. Con otras palabras, la cuestión ética trata la realidad propia de la vida humana o, dicho más claramente, aborda el estado de ánimo del ser humano. En este sentido, la ética tiene que estar colocada como fundamento del pensamiento lógico³². Hay que partir de la vida humana, que conlleva la contradicción entre lo pasivo y lo activo: en la vida humana, existe algo que hace vivir al ser humano; pero, al mismo tiempo, ese ser humano tiene que vivir de manera activa. Kuroki subraya aquí que la capacidad humana de adaptarse y asumir esta contradicción tal cual es necesaria para realizar la propia vida de uno mismo. Con otras palabras, la realidad de la vida humana está apoyada por la vida originaria. En este sentido, realizar esta vida dada es la responsabilidad humana o la ética humana. Esto consiste precisamente, según Kuroki, en preguntarse cómo deberíamos vivir en la relación interpersonal o en la relación con la naturaleza³³.

Robert E. Carter profundiza la idea de Yuasa sobre el método del *shugyô* en la tradición del budismo y de las artes desde la perspectiva ética japonesa: Carter se fija en la característica propia del sentido oriental de la sabiduría, que no indica meramente algo intelectual, sino que exige la preparación y la purificación de todos los aspectos de nuestro ser, el cuerpo y la mente. Subraya Carter la transformación que va del estado

31 He confrontado la ponencia de M. KUROKI sobre *Yuasa Yasuo como pensador en el congreso de la ciencia humana (Jintai kagaku)* 20 ,34.

32 Cf. M. KUROKI (2008): *El pensamiento ético (Rinriteki shikô)* en la revista *jinbungaku ronsô* 10, 1-2.

33 Cf. Id, 16-19.

egoísta al estado de “no-ego” o “no yo”, a través de la praxis contemplativa del autocultivo. A través de este camino de la praxis meditativa, el cuerpo se hace el sujeto, se unifica el cuerpo-mente y, finalmente aparece la espontaneidad de “no-yo” o “no-ego”. Con otras palabras, Carter examina el desarrollo de la propia personalidad del sí mismo y la transformación personal a través de la praxis contemplativa del autocultivo, que orienta a alcanzar la capacidad de una personalidad más alta que la de la mayoría de la gente normal, siendo como una característica propia de la ética japonesa³⁴. A partir de aquí, dice Carter que para mantener la ética en la sociedad es necesario seguir a la justicia institucional o el orden social, pero al mismo tiempo, subraya que los seres humanos son la automanifestación o la expresión de la propia actividad divina que es el origen del bien³⁵. Es decir, para hablar de la ética, es muy importante tener presente el aspecto del desarrollo de la propia interioridad o de la virtud de uno mismo a través de la experiencia contemplativa del autocultivo.

De modo semejante, Shigenori Nagatomo trata la cuestión sobre la noción de la libertad en el camino de las artes, según la estética de Zeami. Hay que tener en cuenta este camino, del entrenamiento corpóreo espiritual como clave para comprender esta noción: la teoría de Zeami sobre la libertad está apoyada por la propia experiencia no-cotidiana, a través del proceso de la imitación. Es decir, el concepto de libertad indica aquí superar la ambigüedad existencial y axiológica que existe entre el cuerpo y la mente en el campo de nuestra experiencia cotidiana. Por lo tanto, la libertad se manifiesta como una cualidad alcanzada por la persona, y su dimensión cualitativa se reconoce primariamente en la técnica artística y después en el interior del estado del animo. Es decir, la libertad según Zeami es alcanzar la unidad entre la mente y el cuerpo o las técnicas artísticas, al unirse el propio cuerpo a una cierta forma de distintas técnicas artísticas. Según Nagatomo, la noción de la libertad de Zeami admite los grados de la libertad expresada y encarnada en la acción, así como en la libertad de un estado interior de la mente. Esto indica que uno encuentra su auténtico yo en la unidad

34 Cf. R. E. CARTER (2002): *Encounter with enlightenment*, New York, SUNY, 170-173.

35 Cf. Id, 184-186.

corpóreo espiritual a través del entrenamiento del autocultivo. Por tanto, el auténtico yo de la persona es, según Zeami, la libertad corpóreo espiritual. Es decir, el cuerpo que se une y se expresa espontáneamente con la variedad de las técnicas artificiales y al mismo tiempo se libera del bloqueo del cuerpo por la mente³⁶.

1.2.2. La sabiduría del cuerpo en los estudios de las religiones y en el desarrollo cultural

La teoría de la unidad cuerpo-mente de Yuasa ha sido incorporada también al estudio sobre el conocimiento crítico del cuerpo humano en la historia de las religiones: Lawrence E. SULLIVAN SE fija en el papel del conocimiento corporal en la religiosidad de distintas culturas. Sullivan insiste aquí en que el problema del conocimiento corporal no se limita al entendimiento sobre el mundo a través del cuerpo, sino que esta sabiduría corporal se ha transmitido en un aprendizaje crítico o en una experiencia ritual crítica a lo largo de la historia, más que mediante la transmisión narrativa y doctrinal o discursiva. Es decir, la propia sabiduría corporal es transmitida a través de la cultura formada por la experiencia del cuerpo. Esta sabiduría es además, según este autor, central para la historia de las religiones porque estos aspectos fisiológicos son experimentados y expresados dentro de la actividad religiosa en el caso de los ritos. Sullivan se interesa por la cuestión sobre cómo podemos comprender lo que conocemos a través de la experiencia y en qué manera se puede relacionar el conocimiento corporal con el conocimiento científico³⁷. Ahí incorpora la idea sobre la unidad cuerpo-mente y la praxis del autocultivo de Yuasa, que ayuda para abrir un paso a una nueva filosofía de la interrelación entre la religión y la ciencia. Teniendo en cuenta la idea de Yuasa, que aborda la inconciencia oscura del ser humano mediante la praxis del autocultivo, Sullivan considera que esta parte inconciente del ser humano

36 Cf. S. NAGATOMO (1981): *Zeami's conception of freedom* en *Philosophy East and West*, vol 31 (4), 401-415.

37 Cf. L. E. SULLIVAN (1990): *Body Works: Knowledge of the Body in the study of Religion*, *History of Religions* 30 (1), 86-87.

puede llegar a una sabiduría que la filosofía contemporánea y la ciencia sistemática evitan tratar. La praxis del autocultivo es un intento de proyectar la reflexibilidad de la conciencia para que ilumine el interior de la conciencia oscura³⁸.

La visión sobre la corporalidad es entonces el objeto central de la experiencia y praxis religiosa, y la clave para la comparación intercultural o estudio sobre una cultura específica. Sullivan intenta tratar el papel que tiene la historia general de las religiones dentro del contexto determinado y del proceso de la sabiduría corporal desde la perspectiva de la ciencia objetiva³⁹. En este punto coincide con el método de Yuasa, que subraya la interrelación entre la ciencia y la filosofía o la religión proponiendo que la ciencia ayude a observar objetivamente el cuerpo humano y sus funciones.

El influjo de Yuasa con su teoría del ser cuerpo se encuentra también en la investigación sobre el desarrollo y la enseñanza de los principios somáticos y sus disciplinas: Martha EDDY expone que investigar sobre lo universal o lo humano o lo biológico como líneas de la investigación de cuerpo-mente apoya al enfoque multicultural para la pedagogía holística y la promoción de su campo. La idea de Yuasa sobre que la verdadera sabiduría no se alcanza simplemente mediante la teoría, sino a través del aprendizaje del cuerpo, representa a la experiencia asiática que establece y confirma la relación cuerpo-mente dentro del contexto de las prácticas derivadas en la espiritualidad⁴⁰. Teniendo presente la educación de la danza que incorporó a la visión psicosomática de lo multicultural, especialmente de Asia y Africa, EDDY subraya que, en el campo de la educación psicosomática, se necesita el aprendizaje a través de la participación activa del cuerpo. Este aprendizaje ayuda a cambiar el paradigma pedagógico desde la autoridad exterior a la responsabilidad del sí mismo que emerge de su propia experiencia somática⁴¹.

38 Cf. Id, 97-99.

39 Cf. Id, 88.

40 Cf. M. EDDY (2002): *Somatic practice and dance: Global influences* en la revista *Dance Research Journal*, vol. 34, no.2, 55.

41 Cf. Id, 59-61.

1.2.3. La unidad corpóreo espiritual en la apertura a la metapsíquica

La teoría de la unidad cuerpo-mente de Yuasa nos lleva a un nuevo camino de la cuestión hacia lo trascendente: Yukihisa KURASAWA desarrolla este punto, centrándose en el término de la naturaleza viviente como el punto de llegada de la búsqueda a través de la teoría de cuerpo-mente: Yuasa considera que una característica fundamental de la filosofía oriental se encuentra en el camino de la metapsíquica, así como en la filosofía occidental investiga su origen en la metafísica. En la metafísica, la búsqueda de la trascendencia se orienta hacia el mundo exterior, mientras en la metapsíquica se trasciende a través de la interiorización, es decir, en el propio interior del alma humana. Este camino de la metapsíquica orienta hacia la trascendencia de la naturaleza viviente a través de la experiencia interior.

Kurasawa considera la naturaleza viviente como la dimensión fundamental que da el ser a la existencia humana como ser humano, en el fondo del alma humana. Es decir, la naturaleza viviente es la naturaleza interior y un acto que engendra la vida originaria, más allá de la distinción entre alma y la vida y la materia⁴². Esta naturaleza, por tanto, no es la naturaleza que experimentamos y percibimos en nuestra vida cotidiana. Es la presencia auténtica tal cual, que se nos manifiesta cuando nos orientamos hacia el interior de nuestra alma a través de la contemplación⁴³. Kurasawa analiza además la naturaleza viviente como naturaleza interior, y al mismo tiempo la naturaleza exterior. Para poder manifestar la naturaleza exterior como naturaleza viviente, hay que actuar a través de sumergirse en el fondo de esta naturaleza interior.

Kurasawa examina que la naturaleza viviente es expresada en distintas maneras en los filósofos o el pensamiento tratados por Yuasa. Watsuji expone la idea del “*aidagara*”, el lugar donde existen los seres humanos en la relación interpersonal. Por otro lado, Nishida investiga la naturaleza viviente en la dimensión más profunda del mundo humano expresándola como Dios, que se manifiesta como espíritu viviente y en la época posterior de su pensamiento, la expresa como “lugar de la nada” o el cuerpo

42 Cf. Y. KURASAWA (2008): *Acerca de la naturaleza viviente (=ikeru shizen o megutte)* en la revista *Jintaikagaku* 17-(1) 61-62.

43 Cf. Id, 63.

como condición fundamental.

Desde el punto de vista de la psicología profunda de C. G. Jung, la naturaleza viviente equivale a la inconciencia colectiva. La inconciencia colectiva indica el lugar expansivo donde conecta el ser humano con otro más allá de un individuo y donde actúa la vida y el espíritu que hace vivir la totalidad de la naturaleza. Desde este punto de vista, se puede decir que el espacio no es el lugar donde meramente existen las materias, sino donde se llenan de energía espiritual y vital. Esta idea coincide con la idea sobre el *Ki* en el pensamiento arcaico chino. El flujo del *Ki* hace interconectar el cuerpo con la mente, y el ser humano con la naturaleza. En este lugar donde actúa la energía vital y hace vivir a la totalidad de los seres, hay unidad entre la naturaleza interior y la naturaleza exterior⁴⁴. La existencia de este lugar, según Kurasawa, explica el fenómeno sincrónico y el fenómeno supernatural.

A partir de ahí, desarrolla Kurasawa que la vida de cada ser está principalmente fundada en la actividad de la naturaleza o del mundo o del cosmos que vivifica los seres vivientes. Si es así, dice Kurasawa, la naturaleza, el mundo y el cosmos viven en una cierta unidad: el yo como sujeto vive en el *aida-gara* y el clima; el yo además se sumerge y se une en la actividad vital como origen del cosmos y vive como su manifestación. La iluminación o el despertar indica, entonces, alcanzar a comprender este hecho de que vivimos en cada momento en que se realiza continuamente una nueva totalidad⁴⁵.

1.2.4. La filosofía comparada

El método principal de Yuasa es la filosofía comparada, reflexionar en profundidad sobre la totalidad del pensamiento, tanto de Occidente como de Oriente. Además Yuasa ha captado muy bien la interculturalidad que se encuentra en la filosofía moderna japonesa. Tomas P. KASULIS profundiza especialmente este punto, sobre la

44 Cf. Y. KURASAWA, *Acerca de la naturaleza viviente*, 67; 69.

45 Id, 69.

filosofía comparada desde un punto de vista totalizante, analizando que en Japón es donde se entrecruzan distintos movimientos de las tradiciones intelectuales⁴⁶. Según Kasulis, la tradición filosófica de Japón durante siglos ha resistido la idea de desarrollar una ontología monolítica incluyendo la existencia de un individuo, la verdad que abarca la totalidad. Es decir, la característica de la tradición japonesa es adoptar la multiplicidad de las formas de la verdad del mundo, manteniendo su propia perspectiva de juzgar cuál es la verdad⁴⁷. Por ejemplo, Japón es una nación asiática que consiguió la industrialización y el desarrollo tecnológico de estilo occidental y la expansión capitalista. Kasulis pregunta ¿cómo es posible que exista el pensamiento occidental y la tradición japonesa en la misma cultura? Kasulis considera que los filósofos japoneses modernos trataron esta cuestión desde dos perspectivas: en primer lugar, se preguntaron qué es la forma occidental del pensamiento científico y tecnológico y, en segundo lugar, consideraron cómo puede funcionar en Japón, sin romper el valor tradicional de la espiritualidad y moral de Asia oriental⁴⁸.

Kasulis examina que Yuasa es un filósofo que trata la comprensión interdisciplinar entre el pensamiento occidental y el pensamiento oriental. Esto no quiere decir que una tradición o disciplina sea, sin más, correcta y otro falsa. Cuando aparece aparentemente un desacuerdo entre ambos pensamientos, Yuasa indica que esto es solo en el caso de la mala interpretación. Es decir, un término común puede ser utilizado para referirse a diferentes fenómenos o el mismo fenómeno puede ser visto desde una distinta perspectiva. Yuasa, dice Kasulis, nos ofrece un punto de partida para un diálogo entre Occidente y Oriente y prospectiva de encontrar más conexiones en el futuro. Mediante este gran intento, Yuasa encontró la ventaja de que podemos ver, en alguna manera preliminar, el molde (*pattern*) subyacente en una confrontación aparentemente caótica de las formas del pensamiento⁴⁹. Cada cultura es una acumulación de distintas formas del pensamiento. Kasulis designa el conjunto de estos

46 Cf. T. P. KASULIS, *Editors introducion* en Y. YUASA (1987): *The body. Toward an Eastern Mind-Body theory*, SUNY, 11.

47 Cf. T. P. KASULIS (1995): *Sushi, science, and spirituality: Modern Japanese philosophy and its views of western science* en la revista *Philosophy East and West*, vol. 45 (2), 242.

48 Cf. T. P. KASULIS, *Sushi, science, and spirituality*, 227-228.

49 Cf. T. P. KASULIS, *Editors introducion*, 11-12.

moldes paradigmáticos de la cultura con la terminología de “*intimacy*” (paradigma que predomina en algunas culturas orientales) y “*integrity*” (paradigma que predomina en algunas culturas occidentales), y considera que si nos fijamos en los factores repetitivos en distintos tipos de la cultura, se podría hablar holísticamente sobre sus puntos comunes y diferentes⁵⁰. Con otras palabras, para realizar la filosofía comparada, es muy importante tener la visión de la totalidad de cada pensamiento.

Hemos aducido hasta aquí el ejemplo de algunos autores influidos por Yuasa que prolongan su pensamiento. Es una confirmación del influjo de nuestro autor a través de su teoría del ser cuerpo y de su enfoque sobre la filosofía comparada.

1.2. Intercambio filosófico hispano-japonés en el pensamiento de Yuasa

Como hemos mencionado antes, Yuasa tuvo distintos intercambios filosóficos y culturales con profesores de Universidad Sofía (Universidad jesuita) en Tokyo. Conviene comentar estos intercambios filosóficos hispano-japoneses de Yuasa ya que hay indicios de que fueron muy fructíferos para ambas partes⁵¹.

Yuasa estaba en contacto con la filosofía occidental a través de docentes e investigadores jesuitas de dicha universidad como Anselmo Mataix y Juan Masiá. Al final de la década de los sesenta Mataix y Masiá preparaban la traducción al español de *Fûdo (Antropología del paisaje)* de Tetsurô Watsuji. Con ese fin, Masiá, por recomendación de Yuasa, estudió el pensamiento japonés, principalmente el que se refleja en las obras de Watsuji. Por su parte, Yuasa se interesó por la presentación que hicieron Mataix y Masiá en Japón sobre la obra de Ortega y Unamuno. En 1970, el año en que Yuasa publicó su obra principal, *La filosofía japonesa y el pensamiento*

50 Cf. T. P. KASULIS (2002): *Intimacy or integrity: Philosophy and cultural difference*, University of Hawaii Press, 8-11.

51 Podemos ver un reflejo de estos intercambios en los libros de estos autores, con anotaciones marginales de propia mano de Yuasa, que se encuentran en su biblioteca privada, conservada en el Instituto de la Ética (RINRI Institute of Ethics) en Tokyo.

existencial, a propuesta suya fue publicado un artículo sobre *Unamuno y la filosofía española* en la revista *Jitsuzonshigi* escrito por Masiá⁵².

El artículo: *El idioma japonés y la filosofía* y la presentación de la obra principal de Yuasa: *La filosofía japonesa moderna y el pensamiento existencial* fueron publicados en España en la revista *Pensamiento* en 1971 por dicho autor como resultado de sus estudios hechos bajo la dirección de Yuasa⁵³. En la preparación de ese estudio, Masiá recibió el influjo de Yuasa para interpretar las nociones budistas de Vacío y Nada, tal como las releen los filósofos Watsuji y Nishida. A su vez, Yuasa tuvo ocasión de interesarse por una interpretación del ser en Sto. Tomás que, según Masiá, conectaría con la relectura del Vacío y la Nada que hace Yuasa en su interpretación de Watsuji⁵⁴.

En 1973, Yuasa organizó un programa de televisión sobre paisaje, cultura y lenguaje, en el que dialoga con Masiá sobre los castillos en España y Japón, sobre el clima y la cultura y sobre la complementaridad de las maneras de pensar orientales y occidentales. También organizó un simposio sobre la filosofía de Watsuji. En la mesa redonda que modera Yuasa, se debatió sobre la obra de Watsuji, sobre la complementaridad de las culturas y sobre lenguaje y filosofía. El resumen de este simposio encabezó la colección de estudios sobre Watsuji que Yuasa edita en 1973, en el editorial Sanichi Shobo⁵⁵.

En 1975 Yuasa invitó a Masiá a dar un curso de doctorado en el departamento de humanidades en la Universidad de Osaka. Masiá presentó *La metáfora viva* de P. Ricoeur y su propio libro, *El problema humano y la pregunta por Dios*, y planteó un

52 J. MASIÁ(1970): *Unamuno y la filosofía española, (Unamuno to Supeintetsugaku) Jitsuzonshugi* 54, 97-107

53 J. MASIÁ (1971): *El idioma japonés y la filosofía según Watsuji Tetsurô en Pensamiento* 23, 59-81.

54 Constatamos el influjo de Yuasa en Masiá, pero no podemos decir lo mismo a la inversa, por lo que se refiere a la lectura de santo Tomás, por no encontrar referencias explícitas sobre este punto en la obra de Yuasa, aunque su interpretación de la noción de “Vacío” (*Ku*) en Watsuji y del sentido existencial del verbo ser (*Aru*) invitan a deducir las convergencias sugeridas por Masiá.

Este autor subraya la conjugación de trascendencia e immanencia y la genialidad tomista de la noción de Dios como *Ipsium esse subsistens* (en japonés: *jizon suru sonzai sono mono to shite no kami*) J. MASIÁ y J.G. CAFFARENA (1975): *El problema del hombre y la pregunta por Dios, (Ningen no mondai to kami e no toi)* Tokyo, Universidad Sofía, 32-35

55 Y.YUASA (1973): *Watsuji Tetsurô. Vida y obr, (=Watsuji Tetsurô.Hito to shisô)*, Tokyo, San-ichi 9-15; 309-398.

debate hermenéutico sobre el Ser, el Vacío y la Nada⁵⁶.

Según la mención de Masiá, Yuasa se interesó especialmente por dos temas filosóficos a través de este intercambio: en primer lugar, la comparación de Ortega y Unamuno con la Antropología del paisaje de Watsuji en el tema de la complementariedad de las culturas⁵⁷, y, en segundo lugar, el tema del lenguaje y la metafísica, concretamente la posible relación entre el ser como infinitivo en Sto. Tomas (*esse*) y las nociones budistas de Vacío y Nada.

Estos intercambios filosóficos, en el contexto de la amistad de Yuasa con Mataix y Masiá desde la década de los sesenta, prosiguen en los años siguientes, en que se envían mutuamente sus respectivas publicaciones. Seguirán haciéndolo en los años siguientes cuando, en la década de los noventa, Masiá dio clase de antropología filosófica en la Universidad Comillas (Madrid) y presentó al alumnado los estudios de Yuasa sobre la filosofía japonesa⁵⁸ y sobre el cuerpo⁵⁹, relacionándolos con las publicaciones de Pedro Laín Entralgo sobre cuerpo y alma en esas mismas fechas.

⁵⁶ Las lecciones del curso de doctorado de Juan Masiá en la Universidad de Osaka como profesor invitado por el Departamento de Yuasa fueron publicadas posteriormente en tres artículos sucesivos: J. Masiá, *Filosofía de la Palabra y hermenéutica bíblica* (= *kotoba no tetsugaku to seisho no yomikata*, en: *Catholic Studies (Katorikku kenkyû)* 15, 155-171; *La metáfora y el ser humano según P. Ricoeur (metafâ to ningen. Ricoeur no tetsugaku ni tsuite)*, en: *Sophia (Revista de Humanidades de la Universidad Sophia)* 26, (1977) 115-129; *La metáfora como mediación* (= *baikai to shite no metafâ*) en: *Gengogaku kenkyûjô kiyô* (1978) 58-66.

57 J. MASIÁ (1998): *Ensayos Hispano-Japoneses publicado* por la Universidad Sofía, Tokyo, 23-38 y Y. Yuasa, *Watsuji Tetsurô*, 367-380: En este libro se refiere Yuasa a las comparaciones establecidas por A. Mataix sobre Ortega y Watsuji, y por J. Masiá sobre Unamuno y Watsuji (361-367). Comenta así: "Watsuji aspiraba a superar el tradicionalismo estrecho o japonismo y, mediante la profundización de las características de lo japonés, alcanzar el ideal de universalidad humana. La tensión entre el casticismo y la europeización es problema hoy, pero no solo de España y Japón, sino de la totalidad del mundo no europeo" (367).

58 J. MASIÁ (1995): *Actitudes ambivalentes frente a Europa en filósofos japoneses*, en I. MURILLO (ed.) *La Filosofía ante la encrucijada de la nueva Europa*, Madrid, *Diálogo filosófico*, 43-54.

59 Cf. J. MASIÁ (1997): *El animal vulnerable. Invitación a la filosofía de lo humano*, Madrid, U.P. Comillas, 163, 165: Masiá descubrió que la idea de Yuasa sobre la unidad cuerpo-mente coincidiría con la visión holística sobre el cuerpo y la mente de Pedro Laín Entralgo.

1.4. Situación de Yuasa en el contexto del pensamiento contemporáneo japonés

Yasuo Yuasa pertenece a la generación siguiente a las grandes figuras de la filosofía moderna japonesa, como Kitaro Nishida (1870-1945) y Tetsuro Watsuji (1889-1960). Nishida pertenece a la generación un poco más joven que Edmund Husserl, y Watsuji es de la misma generación de Martín Heidegger.

En la época en que vivieron Nishida y Watsuji, el Japón que se esforzaba por pertenecer a la modernidad estaba atravesando un periodo muy difícil. Después de muchos años de “Sakoku“ (Nación clausurada o aislada), en que se había mantenido el país alejado de casi todo influjo del extranjero, el gobierno japonés se veía ahora obligado a adoptar la civilización occidental para poder sobrevivir como nación a nivel internacional en medio de la tensión con otros países grandes. Se esforzó entonces por importar excesivamente las maneras de vivir y pensar consideradas modernas y abrazar indistintamente la occidentalización. Los japoneses se lanzaron a imitar a Occidente tanto en la forma de vestir como el estilo de viviendas y alimentación⁶⁰. Los filósofos japoneses, incluidos Nishida y Watsuji, tuvieron que afrontar esta situación de inestabilidad de la sociedad japonesa, confusa entre dos mundos: por una parte, lo que llegaba de Occidente y, por otra, la tradición propia de Japón. Yuasa expresa así el problema de la modernidad japonesa:

“En el caso de Japón, apareció la conciencia de nación o de estado, en su sentido amplio, a partir de la época moderna, en el periodo del caudillaje de los Shogun de Edo (1600-1867). Sin embargo, este desarrollo de la autoconciencia propia del ser japonés quedó cortado a mitad de camino y se vio obligado a asimilar de golpe la occidentalización bajo la presión de las potencias occidentales”⁶¹.

⁶⁰ En cuanto al contexto histórico de la época moderna japonesa (*Meiji jidai*), me remito al estudio conclusivo de la obra: NATSUME SOSEKI, *Kusamakura*, traducido por E. MASÍA y M. KUWANO (2009): Salamanca, Sigueme, 201.

⁶¹ Y. YUASA *Filosofía moderna japonesa y pensamiento existencial*, 5.

La misma situación se nota claramente también en el período posterior a la segunda guerra mundial. Como causa de la pérdida de la guerra, había una tendencia a adoptar la filosofía e ideologías occidentales exageradamente, poniéndose sin más en contra del nacionalismo japonés, contra el que estaba en el ambiente la reacción de los intelectuales japoneses. Como dice Yuasa:

“En esta época, eran más populares entre los estudiantes y la generación joven el existencialismo y marxismo. Como filósofos se estudiaba mucho a Sören Kierkegaard, Martín Heidegger, Jean Paul Sartre, Karl Jaspers. El marxismo atraía más a las personas con gran interés político; pero, en todo caso, podemos observar que en la base de estas tendencias estaba latente la cuestión sobre cómo podemos vivir nuestra vida”⁶².

Por otro lado, la mayoría de los japoneses, a pesar de haber adoptado la democracia, siguió apoyando al emperador. Como expresa Yuasa, “surgió una gran divergencia entre la psicología de los intelectuales y la de la mayoría de la gente”⁶³.

Yuasa vivió su vida universitaria dentro de esta realidad de inestabilidad en la sociedad japonesa y tuvo que afrontar este problema de estar escindido entre dos mundos diferentes. Precisamente por ello, se sintió obligado a hacer una filosofía comparada entre Occidente y Oriente, con la que poder pensar este tema.

El punto de partida de su investigación, subrayando el encuentro entre Occidente y Oriente dentro de la propia interioridad, fue el que expresa su pregunta: ¿qué es la filosofía para nosotros, pensadores japoneses⁶⁴? Su interés hacia el pensamiento intercultural o filosofía comparada aparece en todas sus obras.

Los intelectuales no europeos, dice Yuasa, tienen una tarea inevitable y común: ¿Cómo podemos afrontar el problema de la relación entre el movimiento mundial de la modernización y nuestra propia tradición cultural? La modernización suele entenderse

⁶² *Epílogo* en O.C. X, 559.

⁶³ *Id.*, 560.

⁶⁴ Cf. Y. YUASA, *Filosofía moderna japonesa y pensamiento existencial*, 4-7.

como occidentalización, que empezó en Occidente y se difundió por el mundo no europeo a largo de la historia moderna. Por lo tanto, insiste Yuasa, para nosotros japoneses, la relación entre la tradición y la modernidad corresponde al encuentro intercultural entre Occidente y Oriente. Si la modernización se refiere a “la modernización occidental”, ¿la modernización de la tradición japonesa significa que los japoneses se convierten en europeos? Yuasa no lo cree así. Como él dice:

“A pesar de que la sociedad japonesa está bajo la influencia de la modernidad, en la actualidad la conciencia de los japoneses de que Japón no pertenece al mundo europeo, sino está radicado en una tradición totalmente distinta de la occidental, es cada vez más evidente”⁶⁵.

En efecto, según Yuasa, la tradición cultural muestra las raíces ancestrales de la estructura mental profunda de cada pueblo. Precisamente por ello, Yuasa insiste en que, al tratar de elaborar una filosofía comparada, no basta la mera comparación de los conceptos desde un punto de vista exterior, sino hay que abordar desde el punto de vista de la psicología profunda de la interioridad humana el tema de la religiosidad y espiritualidad.

Por otro lado, la modernización actual es para Yuasa el marco indispensable para poder compartir mutuamente la comprensión de las diferentes tradiciones culturales y puede ser vehículo e instrumento de diálogo y comunicación. Por tanto, investigar y pensar sobre la propia cultura no se opone a la modernización. Ni ésta tiene por qué suponer el rechazo de la tradición. Esta interrelación entre modernidad y tradición abre la posibilidad de una nueva filosofía que ayude a unas y otras culturas a descubrir la verdad más allá de las respectivas tradiciones. Podemos observar aquí por qué la filosofía comparada proporciona al filósofo japonés un punto de partida para su investigación. Yuasa comenta sobre su método así:

“Para mí el mundo del pensamiento oriental se me presentaba como algo

⁶⁵ *El fondo de la cultura oriental. Entre la psicología y la ética* en O.C.V,217.

que ha de redescubrirse a través de la modernidad occidental”⁶⁶.

En la época moderna japonesa, anterior a la guerra, se nota una tendencia entre los intelectuales japoneses, tanto en el ámbito político como en el filosófico, a intentar recuperar su propia tradición. Yuasa consideró las cuestiones que planteaba esta corriente de la vida humanística y el mundo intelectual japonés, embarcado en el influjo de la modernidad occidental, y analizó las reacciones polivalentes ante la occidentalización por parte de los grandes pensadores japoneses de la época moderna.

Yuasa tiene presente, al hacer esas reflexiones, a Kitaro Nishida y Tetsuro Watsuji, como típicos ejemplos de este movimiento de “retorno a Japón o a Oriente”. Comenta así sobre el pensamiento de ellos:

“Al nivel del pensamiento lógico y de la crítica intelectual, tanto Nishida como Watsuji, intentan pensar dentro del marco indispensable y general del pensamiento moderno occidental. Sin embargo, al nivel de la percepción humana y de su estructura mental, ambos son conscientes de que son orientales. No reconocen este hecho meramente de un modo cognitivo, sino que lo afirman a través de las manifestaciones intuitivas que podríamos decir son corporales y hasta fisiológicas”⁶⁷.

Yuasa es el discípulo principal de Watsuji y recoge también la herencia de Nishida. Watsuji y Nishida buscaron las raíces de la filosofía japonesa en el marco del encuentro entre Occidente y Oriente dentro de la propia interioridad. Ambos influyeron muy decisivamente en el alumbramiento de las ideas filosóficas principales de Yuasa, especialmente a su teoría sobre lo corpóreo espiritual.

⁶⁶ Id, 218.

⁶⁷ Y. YUASA, *El fondo de la cultura oriental. Entre la psicología y la ética en O.C. V*, 219.

1.4.1. Tetsuro WATSUJI

En su profesor Tetsurô Watsuji vió Yuasa un modelo de profundización de la filosofía antropológica y cultural, así como del desarrollo de una ética de las relaciones humanas. Watsuji está considerado como el pensador que consolidó un puesto en la filosofía japonesa contemporánea por su estudio sistemático de los problemas éticos⁶⁸.

Watsuji nació en Himeji en 1889. Cursó sus estudios en el departamento de filosofía de la Universidad de Tokyo, graduándose en 1909. En la época de su juventud, sus aspiraciones eran dedicarse a ser escritor. Según la observación de G. K. Piovesana, sus estudios sobre Nietzsche (1913) y Kierkegaard (1915) y el que hizo sobre “Restauración de los ídolos (Gûzô Saikô)” o “Renacimiento del espíritu del pasado” (1918) caracterizan el estilo de los primeros años de su actividad filosófico-literaria. En 1925, obtuvo la plaza de profesor auxiliar de ética en la universidad de Kyoto y posteriormente la cátedra de ética en la universidad de Tokyo, en 1934⁶⁹. Escribió ampliamente sobre la filosofía occidental, el cristianismo, el budismo, la historia del pensamiento japonés y la ética⁷⁰. Se interesó también por la estética y las religiones orientales. Uno de sus escritos principales *Peregrinación por los templos antiguos* (1919) es muy conocido e importante a la hora de contemplar la belleza de imágenes de budas en los templos antiguos de Nara y Kyoto, acompañada de la debida explicación e interpretación estética e histórica.

En el ámbito filosófico de Japón, Watsuji empezó a darse a conocer como filósofo mediante su presentación de la filosofía de Nietzsche y Kierkegaard. Watsuji

⁶⁸ Cf. G. K. PIOVESANA (1967): *Pensamiento japonés contemporáneo*, Madrid, FAX, 123.

⁶⁹ Cf. H. NAKAMURA (ed.) *Diccionario de la filosofía comparada*, 593.

Sobre el pensamiento de Watsuji, vease M. SAKABE (2000): *Watsuji Tetsurô. Forma de la convivencia intercultural (Ibunka kyôshô no Karachi)* Tokyo, Iwanami shoten; J. MASIA CLAVEL (1988): *Ensayos hispano-japoneses*, Tokyo, Universidad Sofía; (1971): *El idioma japonés y la filosofía según Watsuji Tetsurô*, *Pensamiento* 23, 59-81.

⁷⁰ Podemos tener presenta como sus escritos principales: *Peregrinación por los templos antiguos (Koji junrei)*(1919); *Cultura japonesa antigua (Nihon Kodai bunka)* (1920); *Significado histórico-cultural de la cristiandad primitiva (Genshi Kiristokyô no bungakuteki ighi)*(1926); *Ética (Rinrigaku)*(1931); “*Antropología del paisaje (Fûdo)* (1935); *Crítica homérica (Homerus hihani)* (1946); *Historia de la ética japonesa* (1952).

fue un experto en la historia intelectual de su país y se dedicó afanosamente a aclarar el carácter propio del pensamiento y de la cultura japonesa mediante la comparación con otras tradiciones, especialmente del mundo occidental⁷¹. Yuasa fue, según la referencia de su discípulo Manabu WATANABE, casi el único discípulo de Watsuji que recogió plenamente en su aprendizaje la herencia del maestro.⁷² El interés de Yuasa por la ética y la influencia de Watsuji se puede observar en todas sus obras. Según la referencia de Nagatomo, Yuasa lo evocaba así:

“Cuando escuchaba la explicación de Watsuji sobre Kant y Dilthey en su curso de ética, sentía por primera vez que mis ojos estaban abiertos a la filosofía”⁷³.

Watsuji analiza la configuración de las relaciones humanas en la interacción de las actitudes respectivas de sus componentes. En esta idea se ve la influencia del pensamiento confuciano; pero, al mismo tiempo, se nota que Watsuji distingue cuidadosamente la aplicación propia del pensamiento confuciano en Japón. Watsuji investiga la ética de la comunidad subrayando la ética humana en el contexto de los varios niveles de la sociedad. Según la opinión de Piovesana, para Watsuji, la ética era la ciencia del hombre como tal, la única antropología.

La palabra “倫理 (*Rini*)” (ética) consiste, según analiza Watsuji, en dos caracteres chinos que significan respectivamente “倫 (=rin)”, la relación asociada y comunitaria con los demás para Watsuji, equivale a la palabra “仲間 (=nakama)”, que significa compañero, y 理 (=Ri), razón, es decir, el orden racional de la relación entre las personas⁷⁴. La ética, para Watsuji, consiste por tanto esencialmente en la relación entre los seres humanos, la convivencia humana, que se concreta, ante todo, en la familia y la sociedad. Como dice él:

“El lugar del problema ético se encuentra en la relación entre los seres humanos

⁷¹ Cf. *El ser cuerpo*, en O. C. XIV, 139.

⁷² Cf. M. WATANABE (2006), *In memoriam Yuasa Yasuo (1925-2005)*, en *Bulletin of the Nanzan Institute for Religion and Culture* 30, 58.

⁷³ Y. YUASA, *Watsuji Tetsurô*, 2.

⁷⁴ Cf. G. K. PIOVESANA, *Pensamiento japonés contemporáneo*, 131.

(*aida gara*). Por lo tanto, la ética es el aprendizaje del ser humano”⁷⁵.

Watsuji fue enviado a Alemania en 1927 y estudió historia del pensamiento ético. Al leer *Ser y tiempo*, de Martín Heidegger (1889-1976), mientras estaba en Berlín, Watsuji comenzó a escribir lo que sería más tarde una de sus principales obras, “*風土* (=Antropología del paisaje)”, que muestra la etnicidad de las diversas personas a partir de los distintos climas en que viven⁷⁶. Según la opinión de Gino. K. Piovesana, “*Fûdo*” es una obra en la que se manifiestan los diversos aprendizajes de Watsuji sobre temas orientales bajo la influencia de la filosofía occidental⁷⁷. Esta obra *Fudo* (*Antropología del paisaje*) fue una respuesta a la idea de Heidegger sobre “estar en el mundo”: él intentó captar la relación entre el ser humano y el mundo solamente desde la perspectiva de la temporalidad o de la conciencia sobre la temporalidad; pero no es suficiente para abordar la cuestión fundamental sobre la existencia humana. Es decir, no es suficiente la consideración de la subjetividad de la conciencia para determinar la forma de la existencia humana. Para Watsuji, que en este punto pretendía ir más allá de Heidegger, es decisivamente importante la espacialidad o la ambientalidad, en la que arraiga dicha subjetividad. Toda existencia está circundada por una espacialidad y ambientalidad concretas. Igualmente la temporalidad es esencialmente inseparable de la ambientalidad⁷⁸. Se comprende que, aludiendo a Watsuji, fuese muy accesible a los

⁷⁵ O.C.W, X, 12.

⁷⁶ Cf. M. WATANABE, *In memoriam Yuasa Yasuo*, 58.

⁷⁷ G. K. PIOVESANA, *Pensamiento japonés contemporáneo*, 128.

⁷⁸ En cuanto a la cuestión sobre la temporalidad y la espacialidad y la ambientalidad comenta así Watsuji: “Fue en Berlín, a comienzos del verano de 1927, cuando empecé a pensar en el problema de la ambientalidad por primera vez. Acaba de leer *Ser y tiempo de Heidegger*. El intento de comprender la estructura de la existencia humana como temporalidad cautivó mi interés. Sin embargo, me dejó planteado un problema. La temporalidad, como estructura existencial del sujeto, no podía estar descrita más vivamente. Pero ¿por qué no hacer lo propio con la espacialidad? No quiero decir con esto, ni mucho menos, que en Heidegger no aparezca la espacialidad. Al contrario, en sus observaciones sobre el espacio concreto en la existencia humana parece revivir lo que los románticos alemanes decían sobre la naturaleza viva. Con todo, la espacialidad quedaba un tanto velada frente al luminoso énfasis en la temporalidad, de modo que, en este punto, me pareció ver una limitación de la obra de Heidegger: la temporalidad desvinculada de la espacialidad no puede llamarse estrictamente temporalidad” (T.WATSUJI [2006]: *Antropología del paisaje. Climas, culturas y religiones*, Salamanca, Sígueme, 18).

japoneses la presentación que hacía Mataix de la filosofía de Ortega sobre el yo y su circunstancia.

Al aprender fenomenología existencial de Husserl y Heidegger, Watsuji descubre que el “lugar” (en japonés “場(=ba)”, espacio y ambiente concreto, que incluye paisaje, historia y lenguaje) del ser humano es una determinación principal del individuo humano. Es decir, la totalidad es anterior al ser individual. Para poder explicarlo más claro, Watsuji tiene en cuenta la palabra japonesa “人間 (=ningen)”. “人間 (=ningen)” es una palabra que equivale, en castellano, a “ser humano”. Se compone de dos caracteres, “人 (=nin)”, que significa el ser humano y “間(=gen o aida)”, que significa intervalo, espacio intermedio o relación. Etimológicamente, el concepto “人間 (=nin-gen)” connota tres sentidos: en primer lugar, es el lugar donde viven los seres humanos, en sentido espacial o ambiental; en segundo lugar, es la totalidad del ser humano en la perspectiva de la existencia social; finalmente, expresa la características personales del ser humano, que existe “entre” o “en relación con” otros seres humanos. Por ello, al reflexionar sobre la palabra japonesa “nin-gen”, Watsuji subraya la relación interpersonal “間柄 (= aida-gara)” y habla de la inseparabilidad del individuo con relación a la sociedad o la comunidad:

“El ser humano individual, en el sentido de “人 (=hito)” es, al mismo tiempo, el ser humano que vive en comunidad y sociedad. Este doble aspecto del ser humano es necesario para entenderlo. Para comprender verdaderamente lo fundamental del ser humano es imprescindible captar la estructura básica de su existencia al mismo tiempo como individuo y como totalidad”⁷⁹.

Watsuji analiza en su obra *La ética como Antropología*, la palabra *ningen* se usa en japonés con ambigüedad⁸⁰. Sirve para decir lo que se dice en lenguas europeas con palabras como *anthropos*, *homo*, *man*, *Mensch*. También se usa con sentidos semejantes la palabra *hito* para referirse al individuo de la especie humana. En término *gen*

⁷⁹ T.WATSUJI, *Antropología del paisaje*, 32 (cf. *Fûdo* en O.C. W, VIII, 14-15).

⁸⁰ Cf. T. Watsuji, *La ética como antropología* en O. C. IX, 13-21.

(intervalo, espacio intermedio, relación) se junta al de *hito* (o *nin*) y tenemos la palabra *ningen*.

Al juntar así el “individuo” y el “ente” se obtiene la palabra *ningen*, que sería, al pie de la letra, “individuo humano entre o en medio de...”, es decir, se hace humano el individuo entre los humanos, no aislado y solo. Como dice Watsuji:

“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 seres humanos principalmente como sociedad. Pero, ¿qué sucede al expresarlo en 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 lenguas tan carentes de matices como nuestro idioma. Sin embargo, no es así en realidad. No se trata de que los términos mismos carezcan de matiz significativo, sino de que quienes los utilizan confunden ambos significados. Un diccionario muy usado actualmente lo formula con claridad: *ningen* significa "en el mundo" o "mundo" (el ideograma *gen* es el mismo de *ken* en la expresión *seken*, que significa "la gente" o "en medio del mundo"; sin embargo, por costumbre se le fue atribuyendo erróneamente el sentido de "individuo humano" o *hito*). De este modo, la palabra *ningen* significaría lo que equivale en alemán a *das Zwischenmenschliche*, es decir, lo interhumano, la sociedad; 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 tomada en cuenta. Sin embargo, ¿no sería preciso decir que el error de interpretar lo interhumano o el estar en el mundo, es decir, el conjunto de las relaciones humanas, con el mismo sentido de hombre (varón-mujer) ser humano señala la existencia de una deficiencia intelectual demasiado pronunciada? Por lo menos me parece bastante improbable que un sociólogo alemán estuviese dispuesto a discutir con quien confunde los términos *das Zwischenmenschliche* y *der Mensch*”⁸¹.

Pero, al mismo tiempo que hacía esta observación, Watsuji pensaba que

⁸¹ T. Watsuji, *La ética como antropología* en O. C. IX, 13-14.

había en esta equivocación un sentido profundo. No podemos considerarla simplemente un error, sino un evento social inconsciente a lo largo de siglos de historia y basado en un conocimiento del ser humano. Sobre este punto dice Watsuji:

“Nos encontramos aquí, con una profunda intuición sobre nosotros mismos. Si el hombre individual (*hito*) pudiese ser comprendido abstrayéndolo completamente de toda relación humana, entonces deberíamos decir que es correcto establecer una rígida distinción entre *der Mensch* y *das Zwischenmenschliche*. Ahora bien, si el ser humano lo es solamente en el seno de la interrelación humana y, por tanto, en cuanto ser humano ya está expresando esa totalidad, tampoco sería un error entender *ningen* en el sentido de *hito*. De este modo, en el proceso histórico mismo en que la palabra *ningen*, en cuanto "estar en el mundo", se fue transformando en *hito*, podemos descubrir nosotros aquella comprensión originaria del ser humano como inseparablemente individual y social”⁸².

En la antigua China, observa Watsuji, el carácter que representa el significado de “ser humano” connotaba el “espíritu de todas las cosas” o “el más espiritual de los vivientes”. Lo constitutivo suyo no era la bipedestación ni la carencia de pelaje, sino el poseer la capacidad de hablar y discurrir. Esta característica se asemeja notablemente a la que los griegos atribuían al término *anthropos*. En el esfuerzo cultural de los primeros tiempos, los japoneses aprendieron el *kanji* (carácter o ideograma) chino que designa al hombre (varón-mujer) y le adaptaron la palabra japonesa *hito*. Es decir, cuanto se dice acerca de *anthropos* es aplicable, en sentido estricto a *hito*.

Según Watsuji, “la particular amplitud de *hito* (que, como vimos, también se lee y pronuncia *nin*) no se altera al añadirse *gen* para formar la palabra *ningen*. *Ningen* no significa solamente “entre los humanos” o “en medio de los humanos”, sino existir entre los humanos en cuanto que cada ser humano es un “yo”, es “otra persona” como yo, y es también parte de lo que llamamos “la gente”. Por otra parte, resulta claro el hecho de que cada ser humano, como “yo” u “otra persona”, se

⁸² T. Watsuji, *La ética como antropología* en O. C. IX, 14.

fundamenta siempre en la interrelación humana. Al definirse una relación humana, surge tanto el “yo” como la “otra persona”. Es decir, el que el ser humano sea “yo” u “otra persona” no es más que una restricción del sentido de *ningen*. Aquí encuentra también su fundamento la constitución del ser humano en cuanto tal por el lenguaje. Con estos análisis pretendía Watsuji explorar el peso histórico de la palabra *ningen*. Concluye así:

“A partir de esta palabra intentamos definir nuestro concepto de ser humano. *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”⁸³.

Teniendo en cuenta este pensamiento, ha desarrollado Watsuji la inseparabilidad de cuerpo y mente, persona y ambiente o entorno natural. La convivencia con lo otro y la naturaleza es una base muy importante para la reflexión sobre el ser humano en el marco de la antropología filosófica en Oriente⁸⁴. Por ello, Watsuji reflexiona en *Antropología del paisaje*, sobre la ambientalidad -clima y paisaje- como algo que forma parte de la estructura de la existencia humana. Dice así en el primer capítulo de dicha obra:

“La vivencia del paisaje forma parte de nuestra vida cotidiana”⁸⁵.

⁸³ T. Watsuji, *La ética como antropología* en O. C. IX, 20.

⁸⁴ Hay que subrayar también la visión de la naturaleza en el marco del pensamiento antropológico oriental. En este marco, se da mucha importancia a la armonía de la vida humana con la naturaleza. Es decir, se considera que los seres humanos originalmente forman parte de la naturaleza. Esa visión de la naturaleza, según opinión de Yuasa, influye el desarrollo del pensamiento antropológico entre Occidente y Oriente: En la tradición cristiana occidental donde se considera el ser humano como “*Imago Dei*”, la naturaleza es vista como criatura que está bajo de él. Por tanto, la naturaleza puede ser un objeto a captar. En Oriente, se considera que la vida humana está envuelta en la totalidad de la vivencia en la naturaleza. Recordamos las palabras de Lao-Tsé sobre la naturaleza: “la naturaleza es como Madre de las criaturas donde crece uno mismo” [*Lao-Tsé: Camino hacia la virtud*, cap.40] (Cf. Y. YUASA, *El cuerpo: perspectiva oriental sobre cuerpo y mente [Shintai-ron: Tôyôteki Shin-Shinron to gendai]* Tokio, Kodansha [2001] 43).

Existir en “間柄 (=aida-gara)” es existir en la vida cotidiana, en el paisaje, en la naturaleza viviente. Se puede decir, desde la perspectiva espiritual, que existir en “間柄 (aida-gara)” es el punto de partida y llegada de lo humano.

Por tanto, según Watsuji, el comienzo de un gran error en la modernidad ha sido captar el problema de la ética meramente a nivel de la conciencia de un individuo. Desde el punto de vista de la corporeidad humana, el ser humano nace por la relación de los padres y existe en su propio cuerpo. Desde el momento del nacimiento, el ser humano está inserto en la relación interpersonal. Este hecho es precedente a la lógica⁸⁶.

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

El mérito de Watsuji frente a la filosofía contemporánea, según opinión de Yuasa, es que ha fijado la cuestión de la relación entre el cuerpo y el espacio y ha subrayado la interrelación entre los humanos en la mediación de la corporalidad: la relación humana está originalmente arraigada en la vinculación corporal.

1.4.2. Kitarô NISHIDA

Kitarô NISHIDA es uno de filósofos principales de la modernidad japonesa, el de mayor influjo para pensar sobre el intercambio de Oriente y Occidente la temática de la

⁸⁵ T. WATSUJI, *Antropología del paisaje*, 24.

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

⁸⁶ Cf. *Desarrollo de la teoría del ser cuerpo* en O.C. Y XIV, 776-777.

subjetividad y la ontología⁸⁷. En interacción con su pensamiento, repiensa Yuasa las preguntas sobre el yo y el ser. Nishida es el único filósofo de la modernidad que formó una escuela de filosofía llamada la Escuela de la Universidad de Kyoto (Kyôto-ha)⁸⁸. Según Piovesana, Nishida es considerado “como el pensador que intentó expresar con categorías occidentales los problemas lógico-metafísicos del Oriente”⁸⁹.

Nishida nació en Kaga (Ishikawa) en 1870, unos años después del comienzo de la Restauración de Meiji. Cursó sus estudios en la facultad de filosofía de la Universidad imperial de Tokyo. Obtuvo cátedra en la Universidad de Gakushûin y la Universidad de Kyoto. Formó varios discípulos que prolongaron audazmente sus intuiciones, como Kiyoshi MIKI y Keiji NISHITANI. En su juventud, estuvo familiarizado con la práctica del Zen en la línea de la escuela de Rinzai, a la que pertenecía Daisetsu SUZUKI.

Bajo la influencia del pensamiento de William JAMES sobre el “flujo de la conciencia” (“stream of consciousness”) y de la intuición de Henri Louis BERGSON, elaboró su propia idea sobre la que él llama “experiencia pura” de unidad entre el sujeto y el objeto, o entre la comprensión y lo objetivo⁹⁰. En una de sus obras más conocidas, *Ensayo sobre el bien*, se halla esta noción de “experiencia pura (純粹經驗=*junsuikēiken*)”, con la que intenta profundizar en el mundo de la unidad vivida, anterior

⁸⁷ Sobre la filosofía de Kitarô Nishida, vease M. KÔSAKA (1965): *Filosofía de Nishida (=nishida tetsugaku)* en *Colección de las obras de Masaaki*; KÔSAKA VIII, Tokyo, Rizosa; S. UEDA (2001): *Nishida Kitarô* en *Colección de Shizuteru Ueda I*, Tokyo, Iwanami shoten; Y. NAKAMURA (2001): *Nishida Kitarô*, Tokyo, Iwanami ghendai bunko.

⁸⁸ Cf. G. K. PIOVESANA, *Pensamiento japonés contemporáneo*, 84.

En cuanto a la escuela de Kyoto, J.W. Heisig comenta así: La escuela de Kyoto con su aportación se sitúa entre las corrientes filosóficas principales de la historia de las ideas mundial. Esta escuela, además de aportar el pensamiento japonés originario a la filosofía occidental, hizo una filosofía de carácter propiamente oriental. La escuela de Kyoto fue planteada como una corriente filosófica por figuras como Kitarô Nishida, Hajime Tanebe y Keiji Nishitani. Se puede considerar, dice Heisig, que la escuela de Kyoto es la primera corriente filosófica en Japón partiendo del pensamiento de Nishida como su fuente. Los filósofos principales de dicha escuela superaron la suposición de que la única filosofía mundial es una filosofía hecha con el molde occidental (la tradición occidental representada por la línea de los pensadores como Sócrates y Platón, a Aristóteles, de Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, a Descartes, Kant y James). Según Heisig, los escritos de la escuela de Kyoto han aportado alteración tanto para la posición de la filosofía occidental en Japón como la de filosofía japonesa en Occidente. (Cf. J.W. HEISIG(2002): *Filósofos de la nada. Un ensayo sobre la Escuela de Kyoto*, Barcelona, Herder, 25-32).

⁸⁹ K. PIOVESANA, *Pensamiento japonés contemporáneo*, 123.

⁹⁰ Cf. *Diccionario del pensamiento comparado*, 587.

a la separación entre el sujeto y el objeto⁹¹. Nishida comenta así sobre la experiencia pura:

“Cuando experimenta directamente el estado de su propia conciencia, la sabiduría en la que aún no existe ni el sujeto ni el objeto sintoniza totalmente con lo objetivo⁹².”

A principios del siglo XX, el neokantismo era una de las corrientes que ejercían gran influencia en el mundo filosófico de Japón. Nishida también estudió a Kant para poder expresar su idea con los términos kantianos⁹³. Una de las nociones típicas en la filosofía de Nishida es el término de raigambre budista “無=mu” es decir, “Nada”. En una de sus obras principales, *Determinación auto-consciente de la nada (Mu no jakakuteki gentei, 1932)* expone la noción de “mu” como “iluminación (=悟り)” en el sentido budista, cuya noción indica la experiencia de “空=kû”, “vacío”⁹⁴, junto con la experiencia absoluta de la nada, llamada la “Nada absoluta (絶対無= zettaimu)” o “lugar de la Nada (無の場所= mu no basho)”. *Determinación auto-consciente* indica, según Nishida, las distintas categorías de la experiencia fundada por la Nada absoluta, que sintoniza con la auto-conciencia. Es decir, Nishida considera que la experiencia de auto-conciencia está determinada por la intuición mística que conecta con el mundo de lo trascendente. Como dice Nishida:

⁹¹ La experiencia pura significa, en el sentido de la filosofía de Nishida, el conocimiento directo de las cosas tal como son. En esta experiencia pura se incluyen el pensamiento y el pensar. El pensar indica no sólo una causa de conceptos abstractos universales, sino que es también el alma de la realidad concreta como fuente del universal hegeliano. La experiencia pura es como una intencionalidad universal que trasciende a la experiencia individual. No es una mera percepción pasiva ni mucho menos un estado subjetivo de conciencia. Está incluida también la voluntad que realiza la experiencia pura (cf. G. K. PIOVESANA, *Pensamiento japonés contemporáneo*, 91).

⁹² K. NISHIDA, *Ensayo sobre el bien* en O.C.N. I, 9.

⁹³ A este dato, Yuasa comenta que su uso de la terminología kantiana para la filosofía moderna japonesa quizás no era adecuado. Porque la esencia de su filosofía no se funda en el racionalismo idealista, sino que tiene una característica religiosa, intentando reconocer el valor de la intuición que no es racional (Y. YUASA, *El cuerpo* en O.C. XIII, 138).

⁹⁴ La Nada y el Vacío en el sentido de la filosofía de Nishida, no se refiere a la nada ontológica a la que se alude en la filosofía occidental. Es más bien, “vaciar” en el presente absoluto con todos sus procesos y contradicciones (cf. G. K. PIOVESANA, *Pensamiento japonés contemporáneo*, 105).

“La auto-conciencia del yo es mirar el yo por el yo mismo. Pero, si es mirado como el yo, entonces no es el auténtico yo. Cuando el yo mismo no está mirado, es decir, el yo mismo está determinado por la Nada, es la auténtica auto-conciencia”⁹⁵.

Así entiende la subjetividad trascendental de Kant (en un sentido que nos recuerda los idealismos postkantianos) como algo que supera la conciencia experimental y, por lo tanto, debe ser “Nada”⁹⁶.

Nishida se acercó además al misticismo occidental a través de su propia consideración sobre Dios como Nada, interesándose por las corrientes de pensamiento teológico representadas por la teología dialéctica. En su última obra, *La lógica del lugar y visión del mundo religioso (Bashoteki ronri to shûkyôteki sekaikan)*, se ve claro que Nishida intenta desarrollar las convergencias entre el cristianismo y budismo. Por ejemplo, la confianza absoluta del Amidismo y el desprendimiento del Zen coincidirían con el tema evangélico de perderse para encontrarse⁹⁷.

El mérito de la filosofía de Nishida estriba en su intento de construir y desarrollar un sistema propio de pensamiento oriental, utilizando los métodos de filosofía occidental. Como dice Yuasa sobre él:

“Él (Nishida) no investiga sobre el Zen como Daisetsu Suzuki, ni pretendía investigar sobre el pensamiento oriental (distinguiéndolo del pensamiento occidental). Lo que intentaba Nishida era plantear su propia metafísica, para superar la filosofía occidental, aunque su filosofía está familiarizada completamente con la tradición oriental”⁹⁸.

⁹⁵ K. NISHIDA, *Determinación auto-conciencia de la nada* en O.C. N VI, 117.

⁹⁶ Y. YUASA, *El ser cuerpo* en O.C. XIV, 138.

⁹⁷ Cf. K. NISHIDA, *Pensar desde la nada. Ensayos de filosofía oriental* (2006): Salamanca, Sígueme, 131.

⁹⁸ Y. YUASA, *El ser cuerpo* en O.C. XIV, 193.

1.5. Las “Obras completas” de Yuasa: una trayectoria de complementariedad

En 1999, se empezaron a publicar las obras completas de Yasuo Yuasa: son 21 volúmenes, más un volumen especial. De momento, están disponibles desde el volumen I hasta el XIV. Las obras están clasificadas según la temática de la investigación de Yuasa:

En el tercer capítulo de nuestro estudio tendremos que dedicarnos detalladamente a su contenido. Pero aquí, tras haber presentado las líneas generales de la vida de Yuasa y encuadrado su pensamiento en el marco de la filosofía japonesa moderna, será oportuno concluir la introducción a Yuasa y su circunstancia viendo la trayectoria de los resultados académicos de su pensamiento. Haremos un breve recorrido cronológico por la trayectoria de su pensamiento reflejado en sus obras completas, para mostrar el denominador común de una vida intelectual orientada a buscar complementariedades y superar contradicciones entre tradición y modernidad, oriente y occidente, sujeto y mundo, cuerpo y espíritu, ser humano y lo trascendente.

En cuanto a la cosecha de resultados académicos, Yuasa cultivó un campo interdisciplinar que abarca la historia japonesa intelectual, la filosofía, la psicología profunda y la teoría de lo corpóreo espiritual. Los frutos de su investigación se concretan en la publicación de más de cincuenta libros y trescientos artículos.

En primer lugar, hay que constatar que cosechó resultados en sus estudios sobre el pensamiento oriental y japonés. No trataba solamente de estudiar el pensamiento ético del estado en la época antigua o en la mitología, sino también de investigar la historia de la conciencia religiosa desde la antigüedad pasando por la época medieval y la modernidad. Yuasa profundizó y consolidó una perspectiva para poder comprender el pensamiento japonés, especialmente desde la perspectiva de la filosofía japonesa moderna y el pensamiento existencial, teniendo presente la filosofía comparada entre Occidente y Oriente como su método principal para afrontar este tema.

En segundo lugar, Yuasa es conocido también por sus profundos estudios del pensamiento de Carl Gustav Jung sobre la psicología analítica y la psicología profunda.

Ha contribuido a la presentación y la divulgación del pensamiento de C. G. Jung en el ámbito académico de Japón a través de la traducción de algunas sus obras⁹⁹, como *El secreto de la flor de oro* y *Acerca de la psicología de la meditación oriental*. Ha buscado además unos puntos de contacto entre la historia intelectual de Occidente y la filosofía de la religión en Oriente, especialmente la tradición chino-japonesa del autocultivo. Así como entre la ciencia y la religión. Yuasa pretendió hacer una comparación entre la religión occidental y la oriental dentro del marco de la psicología profunda. Se interesó especialmente por la idea de los últimos años de C.G. Jung sobre la sincronicidad y allí creyó encontrar la visión cósmica que conectaría con el pensamiento arcaico chino del *I-Ching* (易經) y del taoísmo.

En tercer lugar, Yuasa muestra un gran interés por el problema de la corporeidad humana. Fundó la Asociación para el estudio científico del cuerpo-mente, con el fin de estudiar el cuerpo humano desde la perspectiva interdisciplinar de las ciencias de la vida como medicina, psicología y ciencia informática y ciencias humanas. Se fijó especialmente en la noción del *Ki*, en su relación con la tradición oriental de las actividades de autocultivo (*shugyô*), como clave para elaborar la teoría del cuerpo-mente. Al incorporar en estas reflexiones las nociones de “気 (=Ki)” y “修行 (=shugyô)”, abrió una nueva visión de la corporeidad humana¹⁰⁰.

En el volumen I sobre *Ética de la economía; Ética profesional; Historia del pensamiento ético* (*Keizai rinri, Shokugyo rinri, Rinri shisoshi*) se ve cómo Yuasa trató la relación entre el sentido del valor económico y los seres humanos. Yuasa decidió pasar a estudiar economía justo unos años después de la segunda guerra mundial: Japón concluye entonces el tratado de alianza con Estados Unidos y, por petición especial de

⁹⁹ C. G. JUNG y R. WILHELM, *Das Geheimnis der goldenen Blüte* (1929) traducido por Y. YUASA y A. SADAKATA (1980) Kyoto, Jinbunshoin; C. G. JUNG, *Zur Psychologie östlicher meditation* (1943/1948) traducido por Y. Yuasa y M. Kuroki (1983): *Ôgon no hana no himitsu*, Osaka, Sôgensha; C. G. Jung *Letters on parapsychology*, traducido por Y. Yuasa (1991): *Jung, chôshinri shokan*, Tokyo, Hakua shobô. Yuasa mostró gran interés en la experiencia transpersonal o parapsicología, y tradujo a parte de Jung, algunos autores que trataron este tema, como obra de J. B. Rhine y J. G. Pratt *Parapsychology: frontier science of the mind* (1957): *Chôshinrigaku gaisetsu*, Tokyo, Shûkyôshinrigakukenkûjyô (1964).

¹⁰⁰ Cf. M. WATANABE, (2006): *In memoriam Yuasa Yasuo*, 60-61 Cf. T. MARUYAMA (2006): *Memoria de Prof. Yasuo Yuasa. Su vida y logro académico* en la revista *Jintaikagaku* 15-(2), 2.

Estados Unidos, iba a recuperar su economía debilitada a causa de la guerra. Al mismo tiempo, la política japonesa también se estabilizó. A partir de aquí, empezó Yuasa a tener interés por la cuestión del valor del ser humano a través de Max WEBBER. Dice así sobre el motivo de sus estudios sobre la economía:

“Me interesé por la economía, porque para poder comprender la sociedad humana, pensé, hay que entender la economía. Comprender la situación política y la ideología no es muy difícil para estudiantes universitarios. Pero como pasé una época confusa después de la guerra perdida, no podía fiarme de ninguna política”¹⁰¹.

En la actualidad, en que la unidad fundamental de la actividad humana está en las instituciones u organizaciones más que en los individuos, hay una tendencia entre los teóricos de la economía a tratar la actividad económica considerándola separada de las perspectivas humanas. Sin embargo, insiste Yuasa, el hecho de que el centro de la actividad económica es siempre el ser humano es inmutable a través de la historia. Por lo tanto, no podemos olvidar, dice, que existe “la vida de un individuo” detrás de la sociedad¹⁰².

En el volumen II, destaca su “*Filosofía de la religión. Psicología de la religión*” (*Shûkyô Tetsugaku. Shûkyô shinrigaku*). Esta obra consiste en dos partes, que recogen las tesis de Yuasa sobre filosofía de la religión y psicología de la religión. El tema central de esta obra es el desarrollo de la humanidad. En cada tesis de esta obra, Yuasa intenta aclarar el proceso de la experiencia psíquica o religiosa anormal de la interioridad de un individuo que manifiesta la religiosidad a través de la historia desde el punto de vista de la psicología profunda, de la psicología y de la psiquiatría¹⁰³.

Algunas obras de este volumen son de los años sesenta. En este período, Yuasa estaba en el departamento de ética como ayudante de profesor. El ambiente universitario

¹⁰¹ *Epílogo* en O.C. I, 498.

¹⁰² Id., 504-505.

¹⁰³ O.C.II, 738.

de entonces estaba tenso y dominado por el problema del movimiento contra el Tratado de alianza y mutua de cooperación entre Japón y Estados Unidos. Yuasa estaba lejos de esta atmósfera social. Su vida contemplativa transcurría tranquilamente practicando Yoga. Empezó a estudiar el pensamiento de C.G. Jung, interesándose por la experiencia religiosa y el misticismo.

Yuasa se ha fijado en que la experiencia religiosa de la interioridad humana es el sentido principal para la ética humana. Es decir, para poder tratar el problema ético, habría que tratar la experiencia personal, sobre cómo podemos cultivar la virtud humana, como dice Yuasa en la obra *El problema de la experiencia religiosa y de la ética*:

“Desde el punto de vista de la historia humana, es evidente que originalmente la religión y la ética tenían una profunda relación mutua. Es decir, una relación entre la experiencia interior y la expresión exterior. Sin embargo, al disminuir el poder de la religión a partir de la modernidad, la doctrina ética de cada religión solamente se trata como un objetivo de la investigación exegética o hermenéutica. A pesar de admitir su importancia y necesidad, existe el peligro de que esta doctrina ética de cada religión sea investigada por separado de su origen en la experiencia interior y se quede solo en su forma externa”¹⁰⁴.

Subrayamos este punto, que tiene que ver con la preocupación de Yuasa, a que nos hemos referido antes, por integrar la experiencia ética y la experiencia religiosa, así como por una metodología filosófica que haga posible la articulación de ambas experiencias con la experiencia científica del mundo. Esta triple articulación y la búsqueda de la complementaridad entre esas tres experiencias será una constante a lo largo de su vida y obra.

En sus reflexiones sobre la experiencia ética, Yuasa da importancia al tema de la virtud. Como se nota, por el modo de tratar sobre las virtudes humanas, no habla de la virtud como idea, sino como capacidad personal que hay que cultivar, por lo que

¹⁰⁴ Y. YUASA, *El problema de la experiencia religiosa y de la ética* en O.C. II, 7.

conecta con el tema de las prácticas de autocultivo ascético. Para poder profundizar este tema del desarrollo o crecimiento de la virtud humana, piensa Yuasa, sería útil estudiarlo desde la perspectiva de la psicología y medicina psiquiátrica. La razón es que así, dice, podemos explicar dentro de lo posible, el carácter propio de la experiencia humana que se puede encontrar en todas religiones como punto de encuentro común¹⁰⁵. Precisamente por ello, en este volumen, se encuentran estudios sobre la parapsicología y la psicología clínica de varios psicólogos o médicos psiquiátricos. Además de estudios sobre S. Freud y C.G. Jung, también se interesa Yuasa por los que están desarrollando nuevas técnicas de estudios psiquiátricos como R. Assagioli. La cuestión principal que entonces se plantea Yuasa entonces es: ¿cuál es el papel de la religión para la naturaleza humana¹⁰⁶? O, dicho más claramente: ¿qué hay en el fondo de la conciencia humana? Yuasa propone cómo superar las tendencias dualistas de los manuales, habituados a distinguir demasiado nítidamente entre teoría y praxis, ciencia y ética o la fe. Él piensa que hay que tomar en serio la articulación, integración e interrelación de ciencia, ética y religión o espiritualidad. Evitando el exceso de confianza hacia los estudios científicos o psicológicos, comenta así Yuasa en su artículo *La experiencia religiosa y la psicología profunda*:

“Creo que hoy existe una nueva perspectiva sobre la relación entre la visión del mundo científica (o psicológica) y la ética y religión. El hecho de que la conciencia ética y la experiencia religiosa misma pueden ser objetivo de investigación, indica que hoy ya está superada la mentalidad dualista kantiana de separar la teoría y la praxis y la ciencia y la ética (o fe). Si no reflexionemos sobre la contradicción teórica y reacción social que aportaron estos dualismos, la religión acabará siendo el sistema muerto de una ideología”¹⁰⁷.

Conviene resaltar estas afirmaciones, al hacer el recorrido por la obra de Yuasa, porque este esfuerzo por superar todo dualismo es una constante a lo largo de su vida y obra. El interés de los últimos años de Yuasa por la filosofía del KI responde

¹⁰⁵ Cf. *Epílogo*, O.C.II, 719-720.

¹⁰⁶ Cf. *La experiencia religiosa y la psicología profunda* en O.C.II, 438-442.

¹⁰⁷ Y. YUASA, *La experiencia religiosa y la psicología profunda* en O.C. II, 445.

precisamente a la necesidad de superar estos obstáculos de la modernidad.

Basándose en esta interrelación entre la perspectiva científica (o psicológica) y la perspectiva ética o religiosa, Yuasa considera la relación entre la ética y la religión. Como dice él:

“Pensé que la praxis del autocultivo o la experiencia contemplativa es una cuestión que se puede estudiar desde el punto de vista científico y se puede encontrar así su valor y sentido importantes para pensar la humanidad”¹⁰⁸.

En los volúmenes III-IV y V-VII, se tratan respectivamente, *Historia del pensamiento occidental (seiyôseishinshi)* y *Historia del pensamiento oriental (toyôseishinshi)*. A pesar de que en las obras completas, se dividen en dos estos temas de estudios sobre historia del pensamiento, no se puede distinguir fácilmente, con fórmula estereotipada, cuál es el pensamiento occidental y cuál es el pensamiento oriental. Porque el método principal de Yuasa es la filosofía comparada y, por lo tanto, en la obra sobre la historia del pensamiento occidental, se hallan a menudo referencias sobre el pensamiento oriental. También cuando habla del pensamiento oriental, a menudo tiene en cuenta el pensamiento occidental. Yuasa intenta esclarecer las cuestiones yendo más allá de la diferencia cultural o del contexto entre Occidente y Oriente y de la época¹⁰⁹. Tanto en la obra sobre *Historia del pensamiento occidental* como en la obra sobre *Historia del pensamiento oriental*, trata principalmente el tema sobre la interioridad humana en la experiencia contemplativa.

La mayor parte de los volúmenes III y IV, contiene los escritos sobre el pensamiento de C.G. JUNG. Yuasa empezó a estudiar sobre Jung en el año cincuenta, justo coincidiendo con la época en que él se familiarizaba con el manual contemplativo de Yoga. Yuasa empezó a estudiar el pensamiento de Jung porque este autor trata el sentido de la experiencia contemplativa y la conciencia religiosa o ética del ser humano, que no encontraba en los otros pensamientos filosóficos que estudió Yuasa, como la

¹⁰⁸ *Epílogo*, O.C. II, 735.

¹⁰⁹ Cf. Y. KURASAWA, *Investigación del pensamiento oriental en el pensamiento de Yasuo Yuasa (Yuasa Yasuo no tōyōshisō kenkyū)* en O.C. V, 446-447.

filosofía neokantiana, la hegeliana, o la de Nishida. En el artículo *El ser humano y lo verdadero-Acerca de fenomenología espiritual* en el volumen VI, habla del problema epistemológico en la filosofía moderna a que se enfrentó Yuasa en el año cincuenta mientras estudiaba acerca del idealismo alemán. Yuasa se interesó sobre la polémica de las aporías kantianas en el problema del conocimiento. Los filósofos modernos, como Rickert, Hegel, Heidegger, y también Nishida tratan este problema del sujeto humano solamente desde la categoría lógica o la teoría del conocimiento. Les falta considerar, dice Yuasa, el aspecto psíquico del ser humano¹¹⁰. Para Yuasa, el tema principal de la filosofía es preguntar por la raíz de la vida humana. En este sentido, el pensamiento de Jung entraba más el tema de la conciencia o de la interioridad:

“A partir de los cuarenta años, me sumergí en el estudio sobre Jung, porque su investigación tiene una profunda relación con la cuestión psíquica y religiosa y la tradición filosófica oriental, centrada en las orientaciones para la práctica contemplativa”¹¹¹.

El pensamiento de Jung, además, le hizo reexaminar a Yuasa, el carácter propio de la filosofía oriental, como dice en su obra *Dimensión de profundidad de la cultura (tôyôbunka no shinsô)* en el volumen V de las Obras completas:

“Lo que me ha dado acceso directo para acercarme al pensamiento oriental ha sido la filosofía japonesa moderna, representada por Kitarô Nishida y la psicología profunda del freudismo, especialmente la de C.G. Jung¹¹²”.

Por otro lado, Yuasa se interesó por el pensamiento cristiano, especialmente lo primitivo y medieval, a través de estudios sobre Jung. Yuasa intentó descubrir lo verdadero en la visión de Jung con relación al cristianismo. Por este motivo, en el año setenta, estudió sobre el pensamiento cristiano, especialmente la patrística, centrándose

¹¹⁰ Cf. *Epílogo*, O.C. IV, 546-549.

¹¹¹ *Epílogo* en O.C. IV, 552.

¹¹² *Dimensión de profundidad de la cultura oriental* en O.C. V, 219.

en su tradición de oración y contemplación. Lo que atrae a Yuasa en esta investigación es: ¿Qué problema nos expone el pensamiento judeo- cristiano por lo que configuró el carácter propio de la filosofía occidental ante la naturaleza del alma humana?¹¹³. No se trata de la cuestión sobre la trasmisión del dogma cristiano a través de la historia occidental, sino lo que subraya Yuasa es el sentido de la fe o religiosidad para la interioridad del ser humano al nivel de la cuestión antropológica. Estos estudios sobre la tradición cristiana de oración y de contemplación, hicieron descubrir a Yuasa el carácter propio de la filosofía oriental que abarca especialmente las tradiciones contemplativas: la filosofía oriental se funda en la experiencia interna o religiosa del ser humano. Es decir, en la tradición de la filosofía oriental, no se separan la teoría y la praxis¹¹⁴. Como dice Yuasa:

“La sabiduría que se alcanza mediante la praxis equivale verdaderamente a la comprensión teórica”¹¹⁵.

Los volúmenes sobre la *Historia del pensamiento oriental*, son abordados, entonces, desde esta perspectiva del mundo interior del ser humano en la experiencia contemplativa. La psicología profunda que nació en Occidente, se fijó en la tradición oriental de contemplar la experiencia psíquica de la interioridad humana y recibió su influencia. Precisamente por ello, el método de investigación de Yuasa sobre el pensamiento oriental se apoya en la psicología profunda de Jung. Así intentó retornar al origen de la tradición oriental a través de la filosofía comparada entre Occidente y Oriente¹¹⁶.

En los volúmenes VIII-XIII, se aborda el tema sobre la *Historia del pensamiento japonés (Nihon tetsugaku shisôshi)*. Como la historia de la investigación de Yuasa comenzó por la historia del pensamiento japonés, sus escritos sobre el

¹¹³ Cf. Y. YUASA (2002): *Jung y cristianismo (Jung to kiristokyô)* Tokyo, Kôdanshagakuzyutsubunko, 371.

¹¹⁴ Cf. *La teoría de la conciencia de la escuela budista “Yoga-cara” y Psicología profunda* O.C. V, 32-33.

¹¹⁵ Id, 33.

¹¹⁶ Cf. Y. KURASAWA, *Investigación del pensamiento oriental en el pensamiento de Yasuo Yuasa* en O.C.V, 450.

pensamiento japonés ocupan hasta seis volúmenes de las obras completas. Podemos distinguir sumariamente esta investigación en dos partes principales¹¹⁷: primariamente, el análisis sobre la historia de la ética, de la religión y de la mitología japonesa, investigando el origen de la conciencia religiosa japonesa y su transformación desde la antigüedad pasando por lo medieval y la modernidad (Volúmenes, VIII; IX; X) . En segundo lugar, basándose este estudio sobre la religiosidad o la ética japonesa, Yuasa profundizó sobre la cuestión existencial de los filósofos japoneses modernos, teniendo presente sus situación en el contexto de la modernidad japonesa (Volúmenes, XI; XII; XIII).

El punto de partida de su investigación sobre la historia del pensamiento japonés ha sido el pensamiento mítico japonés. Al afrontar la catástrofe del imperialismo japonés después de la segunda guerra mundial, le surgieron unas cuestiones como: “¿Qué relación hay entre la nación y la religiosidad? ¿Qué hay en el fondo de la vida humana? ¿Existe una fe mítica arcaica que sigue viviendo en el fondo de nuestra interioridad? Las ideas básicas de sus escritos sobre el mito fueron elaboradas cuando Yuasa era todavía alumno del departamento de historia japonesa. Una de sus obras principales *Nacimiento de los dioses. Investigación sobre el pensamiento de los mitos japoneses (kamigami no tanjyô)* (1972) es un típico ejemplo de cómo se basan sus primeros estudios sobre el mito japonés¹¹⁸. En esta obra, Yuasa describe el proceso de adaptar el budismo y el confucianismo como religión civilizada, al unificarse Japón como una nación. A partir de esta idea como base, desarrolló su punto de vista en otras obras como *Mundo espiritual en la antigüedad japonesa (Kodaijin no seishinsekai)* (1980), acentuando el papel del budismo en la antigüedad japonesa, especialmente la filosofía de los monjes SAICHÔ y KÛKAI como pensamiento central de esta época¹¹⁹ También es importante *La conciencia religiosa de los japoneses (nihonjinno shûkyôishiki)* (1981), en que analiza el carácter de la religiosidad japonesa desde la antigüedad hasta la época moderna¹²⁰.

¹¹⁷ Cf. *Epílogo*, O.C. X, 552.

¹¹⁸ *Ibid*, 553.

¹¹⁹ Cf. *Epílogo* en O.C. X, 553-554.

¹²⁰ *Id*, 554, 565.

Al empezar a practicar Yoga y familiarizarse con el pensamiento de Jung en 1955, dice Yuasa, ello le llevó a cambiar su punto de vista para afrontar el tema de la mitología: Como comenta él:

“El mecanismo psíquico del ser humano existe universalmente en el fondo de la interioridad humana... Desde este punto de vista, el mito no es una leyenda lejana de la antigüedad, sino que es algo que, de alguna manera, domina nuestra mente incluso hoy. Eso no es la lógica del pensamiento expresado y comprendido intelectualmente, sino que es un poder latente que actúa en el fondo de la psicología de la masa... Desde esta perspectiva, podemos decir que si analizamos la relación entre el imperialismo y el sintoísmo solamente desde el punto de vista de la política actual, no podemos comprender su importancia en sentido psicológico para los japoneses”¹²¹.

En sus obras posteriores, se ve claramente esta reflexión sobre el sintoísmo desde la perspectiva del mecanismo psíquico inconsciente que existe en el fondo de la mente humana.

Los volúmenes XI, XII, XIII, se centran en el pensamiento existencial, teniendo en cuenta especialmente la filosofía moderna japonesa. El libro *Filosofía moderna japonesa y pensamiento existencial* (volumen XI), es el punto de partida de la filosofía de Yuasa y es muy importante para conocer su pensamiento. El motivo por el que a Yuasa le interesó al pensamiento existencial fue la pérdida de la segunda guerra mundial: el ámbito de la filosofía en Japón, a partir de la modernidad, está basado en la importación de la filosofía moderna alemana. Donde Yuasa aprendía filosofía, también permanecía esta tendencia muy densa. Al terminar la guerra Yuasa buscaba un pensamiento que pudiera servir de apoyo para considerar su propia vida. Sin embargo, en ese ambiente centrado en el idealismo alemán, representado por la filosofía de Hegel, dice Yuasa, no podía encontrar lo que él buscaba. Al mismo tiempo, descubrió que los filósofos principales de la modernidad japonesa, Kitarô NISHIDA, Hajime TANABE, Sêichi HATANO, Tetsurô WATSUJI y Kiyoshi MIKI tienen su propia actitud

¹²¹ Id, 560.

de percibir la subjetividad diferente de estos filósofos occidentales¹²². En varios escritos de estos como *Adaptación de la filosofía moderna occidental en Japón*(1959) y *Filosofía moderna japonesa y pensamiento existencial (kindinohon no tetsugaku to jitsuzonshisô)* (1970) se halla la cuestión sobre la percepción de la subjetividad en la filosofía japonesa fundada en la tradición de las prácticas contemplativas comparándola con la filosofía moderna occidental.

Por otro lado, Yuasa subraya la gran influencia del pensamiento existencial de Heidegger en la filosofía moderna japonesa. Para los filósofos japoneses modernos, según análisis de Yuasa, la filosofía indicaba una pregunta: ¿Cómo podemos vivir nuestra propia vida¹²³? Los filósofos que recibieron directamente la influencia del pensamiento existencial de Heidegger son Miki y Watsuji, pero la cuestión ontológica que propuso aquél, remontándose a la tradición de la filosofía griega tiene un sentido muy importante y ha dejado una tarea que ha de considerar la filosofía japonesa¹²⁴.

En los volúmenes XIV-XV, se trata la teoría del cuerpo, cuyo tema es lo más central de la investigación de madurez de Yuasa. En cuanto al volumen XV, todavía no está publicado. Las obras principales del volumen XIV son “*La teoría del ser cuerpo: La perspectiva oriental del cuerpo-mente y la actualidad (shintai ron: tōyō teki shinshinron to gendai)*”(1990) y *El Ki, la espiritualidad del autocultivo y el cuerpo (ki, shugyō, shintai)* (1986).

Por lo que atañe al libro “*El cuerpo*”, Yuasa empezó a elaborar sus ideas sobre la teoría del cuerpo en la tradición oriental, a partir del año setenta, después de la publicación de su tesis doctoral, *Filosofía moderna japonesa y pensamiento*

¹²² Cf. *Epílogo*, O.C. XI, 501-502.

¹²³ En cuanto al contexto histórico de la filosofía moderna japonesa, véase 1,2 de esta tesis.

Sobre esta actitud de tratar la filosofía como forma de vivir, coincidiría con el filósofo francés Pierre Hadot que trata los ejercicios espirituales y la filosofía antigua acentuándose el sentido de la filosofía como vida. La noción de la filosofía en la antigüedad, no indicaba un sentido teórico sino que se consideraba como vida, experiencia, sabiduría, y una forma de vivir siguiendo la guía de la razón (Cf. P. HADOT (1995): *Philosophy as a way of life: Spiritual Exercises from Sócrates to Foucault*, Oxford, Blackwell, 129-130.

¹²⁴ Cf. *Epílogo*, O.C. XI, 498-501.

existencial”. En 1977, fue publicado titulándose *La teoría del ser cuerpo-Intento de una teoría oriental del cuerpo* por la editorial Sôbunsha. En 1987, fue publicada su traducción en inglés: “*The body: Toward an Eastern Mind - Body Theory*” por Nagatomo y Kasulis, modificando algunas partes. Basándose en esta traducción inglesa, en 1990, fue publicado de nuevo titulado “*El cuerpo: La perspectiva oriental del cuerpo-mente y la actualidad*”¹²⁵. A través de esta obra, Yuasa cuestionó sobre cómo se puede superar el dualismo para recuperar la unidad cuerpo-mente, analizando el carácter propio de la tradición de la filosofía japonesa: en primer lugar, Yuasa se fijó en la perspectiva de los filósofos japoneses (Watsuji y Nishida) sobre la corporalidad. En segundo lugar, analizó la experiencia contemplativa del autocultivo en la historia japonesa intelectual, tanto en la religión como en el arte. Finalmente, en tercer lugar, analizó la teoría actual del cuerpo desde el punto de vista de medicina, neurofisiología y filosofía, teniendo presente especialmente a Henri L. BERGSON y Maurice MERLEAU-PONTY.

Por otro lado, el método de Yuasa al desarrollar el problema del cuerpo nos hizo descubrir la característica interdisciplinar de la filosofía japonesa como la expresa T. Kasulis: “Japón es el lugar donde se entrecruzan varias grandes tradiciones y movimientos intelectuales”¹²⁶.

Esta publicación originó oportunidades para la divulgación sobre la filosofía japonesa a nivel mundial, especialmente en Hawái, en Estados Unidos¹²⁷.

Al desarrollar sus ideas sobre la teoría del cuerpo en su obra “*El Ki, la espiritualidad del autocultivo y el cuerpo*”, Yuasa se dio cuenta de que la concepción del “*気(=Ki)*” es como clave para el método de las prácticas del autocultivo y la corporeidad en la perspectiva de la medicina oriental. Esta obra también fue traducida al inglés en 1993, con el título “*The Body, Self-Cultivation and Ki-Energy*”.

En el año ochenta, al aumentar el interés sobre el concepto del Ki en el mundo intelectual, Yuasa desarrolló su estudio sobre el Ki, relacionándolo con la tarea de la

¹²⁵ *Desarrollo de la teoría del ser cuerpo* en O.C. XIV, 806.

¹²⁶ Y. YASUO, T. P. KASULIS(ed.) (1987): “*The body: Toward an Eastern Mind - Body Theory*”, New York, SUNY Press, 11.

¹²⁷ Cf. *Desarrollo de la teoría del ser cuerpo* en O.C. XIV, 773-774.

filosofía y la ciencia contemporánea para superar el dualismo de la modernidad. En este período, Yuasa organizó y participó en varios congresos o simposios sobre la nueva ciencia y el *Ki* como “*La tecnología científica y el mundo espiritual*” (1984), “*El Ki y la ciencia humana*”(1988) Comenta así sobre el sentido de estudiar el *Ki*:

“La cuestión del *Ki* tiene un sentido muy importante frente a la tecnología científica actual y al mismo tiempo está relacionada con la mente y el espíritu del ser humano. Creo que al investigar esta cuestión, se nos abrirá una nueva imagen del ser humano y un nuevo paradigma científico”¹²⁸.

En los volúmenes XVI, XVII, que aún no están publicados se tratará el estudio sobre el *Ki* y una nueva visión sobre la ciencia humana subrayando la visión sincrónica. Podemos tener presente como sus obras principales sobre este tema: *Qué es el Ki ?(ki toha nanika)* (1991); *La corporalidad cósmica (shintai no uchûsei)* (1994); *La visión cósmica de la sincronicidad (kyôjisei no uchûkan)* (1995). A través de estos nuevos estudios, Yuasa intenta redescubrir el sentido y el valor que existían en los pensamientos arcaicos para afrontar los problemas actuales. Los estudios sobre la visión sincrónica, la tradición de medicina oriental, la ciencia del *Ki*, le ayudaron a considerar la visión de la naturaleza y la visión humana desde un nuevo punto de vista¹²⁹. El mérito de Yuasa es que considera el problema de cuerpo y mente del ser humano desde la perspectiva de la encrucijada entre la filosofía y la ciencia o la medicina. La noción del *Ki* es la clave que hace conectar el cuerpo con la mente, la filosofía con la ciencia. Como dice Yuasa “La cuestión del *Ki* tiene un contenido muy importante, que nos hace reflexionar sobre la visión del ser humano, de la ciencia y de la sabiduría”¹³⁰.

De este modo el breve recorrido, por sus obras completas nos pone de relieve la línea central de su pensamiento, que hemos calificado como búsqueda de complementaridades. El estudio detallado del capítulo tercero tratará de corroborar

¹²⁸ Y. YUASA(1990): , *Investigación sobre el Ki y la ciencia del cuerpo humano* en Y. YUASA (ed): *El Ki y la ciencia humana*, Tokyo, Hiragashuppan, 32

¹²⁹ Cf. Y. YUASA (1999): *La corporalidad cósmica. Oriente y Occidente*, Tokyo, Iwanamishoten, 6-7.

¹³⁰ Y. YUASA (1990): *Sentido de la investigación sobre el Ki en la actualidad*, en Y. YUASA (ed): *El Ki y la ciencia humana*, 29.

cómo fue madurando a lo largo de su vida y obra su búsqueda de articulación entre ciencia, ética y espiritualidad, para desembocar en el estudio de la filosofía del *Ki* como una clave para encontrar esta articulación.

Capítulo Segundo

LA PREGUNTA POR SÍ MISMO: REFLEJO DEL ETHOS TRADICIONAL JAPONES EN LAS OBRAS DE YUASA

En el capítulo primero, cuando situamos a Yuasa en su circunstancia, notamos su pertenencia a la generación siguiente a las grandes figuras de la modernidad filosófica japonesa y la interrupción por la guerra de sus primeros pasos en la formación universitaria. Destacamos en dicho capítulo la inquietud intelectual y existencial del joven Yuasa, que se preguntaba por las raíces de su identidad cultural en una época en que ésta se hallaba especialmente en crisis en su país.

A lo largo de toda su obra, como dijimos al exponer las líneas generales de su producción filosófica, está presentes las preguntas radicales sobre sí mismo, sobre el mundo y sobre el fundamento que los trasciende. Diríamos, con expresión de la tradición filosófica occidental, que están presentes en él las preguntas metafísicas. A la hora de responderlas Yuasa se planteó, como dijimos allí, la tarea de articular ciencia, ética y religión (o espiritualidad), que le condujo en sus años de madurez a profundizar en el estudio de la filosofía del *Ki*. Vamos a detenernos en el presente capítulo en el recorrido por su obra para confirmar estas características de su pensamiento. El primer paso será fijarnos en sus primeros estudios sobre las raíces culturales japonesas en la mitología y la religiosidad antigua y sobre la filosofía existencial en los filósofos modernos japoneses. En segundo lugar, trataremos los estudios sobre el psiquismo humano y la contemplación religiosa basándose especialmente en el pensamiento de C. G. Jung. En tercer lugar, vamos a tener en presente la teoría del ser cuerpo de Yuasa y finalmente en cuarto lugar, examinaremos el puesto del *Ki* en su teoría del ser cuerpo.

2.1. En el análisis sobre la historia del desarrollo de la conciencia religiosa japonesa:

2.1.1. Encrucijada entre el sintoísmo arcaico y el budismo: del mundo mítico al Estado en la antigüedad

El estudio de Yuasa sobre el desarrollo de la religiosidad japonesa no trata meramente de investigar el pensamiento en el estado antiguo o la mitología, sino de analizar la conciencia religiosa latente que sigue existiendo en nuestra interioridad desde la antigüedad hasta hoy. Por ello, estudiar la historia significa, para Yuasa, remontarse hasta el origen de la conciencia humana, es decir, conocer el sentido de la existencia de uno mismo. Como comenta él, en su obra *El nacimiento de los dioses. Investigación sobre el pensamiento en los mitos japoneses*:

“Originalmente, conocer la historia conlleva el esfuerzo para responder a una pregunta fundamental: “¿por qué existe tal como es el mundo en que vivimos nosotros ahora?” Podemos comprender la causa y el sentido de que existamos así, de la manera que existimos aquí y ahora, remontándonos al origen histórico. Con otras palabras,- conocer la causa de la existencia del mundo significa conocer el origen de la existencia de uno mismo”¹³¹.

El mito nos hace atisbar el origen de nuestra conciencia religiosa. Considerar la propia conciencia religiosa es conocer el puesto de nuestra existencia en el mundo. Precisamente por ello, al tratar sobre la historia japonesa, Yuasa parte de la cuestión fundamental: “¿Cómo podemos considerar el carácter propio de la religiosidad japonesa¹³²?” ¿Existe una tradición propia de pensar sobre lo trascendente a lo largo de la historia japonesa? Yuasa trata de explorar estas preguntas remontándose al conjunto imaginario mítico primitivo de la tradición japonesa en sus mitos sobre los orígenes del

¹³¹ Y. YUASA, *El nacimiento de los dioses. Investigaciones sobre el pensamiento en los mitos japoneses* (=kamigami no tanjyô. nihonshinwa no shisôteki kenkyû) en O.C.IX, 80.

¹³² Ibid.

mundo natural.

En la religión, dice Yuasa, se supone generalmente un ser que gobierna el cosmos, como Dios o como lo Sagrado. Esta existencia es originalmente sin forma y es imposible percibirla. Yuasa explica, citando a Watsuji, las imágenes de dioses personalizados en término de “divinidades mediadoras”. Sin embargo, detrás de estas imágenes se supone, aunque con incertidumbre, algo que se designa como “lo sagrado”¹³³.

La tarea principal que trató Yuasa a través de este tema es: ¿cómo era la visión del mundo en la espiritualidad arcaica? Y ¿Cómo desarrolló este mundo el carácter propio de la tradición japonesa? Como dice Yuasa:

“Esta cuestión es precisamente el tema central de la investigación sobre la historia del pensamiento arcaico”¹³⁴.

Yuasa tiene en cuenta dos tipos de actitudes para abordar la historia desde la perspectiva externa e interna: uno es el método general, basándose en la investigación sobre los hechos históricos en la institución política o en la economía; considera el papel o el sentido de un pensador o una tendencia del pensamiento en el contexto del condicionamiento de su época. Otro, es una actitud de analizar el pensamiento de un pensador o una tendencia del pensamiento desde la perspectiva interna¹³⁵. Yuasa subraya principalmente el segundo: reflexionar sobre la historia de la religión o de la ética desde la perspectiva de la interioridad del ser humano. Como comenta él:

“Cuando comprendemos la historia del pensamiento desde la perspectiva immanente, descubrimos una clave muy importante. Al tener esta perspectiva, podemos tener acceso para sintonizar con la experiencia interna de los arcaicos en la que se funda el pensamiento mítico y la visión del mundo de la religión

¹³³ *Epílogo* en O. C. IX, 602-603.

¹³⁴ Y. YUASA (1980): *Mundo espiritual de los arcaicos* (= *kodaijin no sêshin sekai*) = Historia y japoneses 1, Kyoto, Minerva shobô, 2.

¹³⁵ Cf. Id, 86.

arcaica”¹³⁶.

Desde el punto de vista de la relación entre la historia y el mito, dice Yuasa, muchas veces se acentúa el proceso de cambio de la sociedad humana, basado en la conciencia de la temporalidad. Sin embargo, en el mundo mítico, no existe la conciencia temporal. La espiritualidad del mito se orienta al espacio y a la naturaleza. Esta estructura psíquica se difunde en el fondo de nuestra conciencia. Es decir, nuestra mente existe en un lugar donde se conecta entre la sociedad humana y la naturaleza y ahí, surge la inseparabilidad entre el ser humano y el cosmos en la perspectiva de la temporalidad y el espacio. En este sentido, se puede analizar que cada religiosidad primitiva tiene unos puntos comunes más allá de las diferencias del desarrollo cultural y filosófico¹³⁷.

“Los pensamientos míticos de cada pueblo primitivo, tienen originalmente unos caracteres comunes y universales. Dentro de estos pensamientos, no existe una distinción entre lo propio de este pueblo y lo ajeno. La característica propia de algo nacional nunca se opone la universalidad de algo internacional”¹³⁸.

Yuasa cuestiona: ¿Cómo y a partir de cuándo comenzó el carácter propio de la religiosidad japonesa? Es decir, ¿en qué época se ha dado el tránsito desde una sociedad primitiva a la civilización o el paso del mito a la religión?

Desde el punto de vista de la historia de la religión, en Japón, no ha existido una doctrina que exprese la visión del mundo de forma ortodoxa como en el caso del cristianismo en Occidente o el confucianismo en China. O, dicho más exactamente, dice Yuasa que, en el caso de Japón, el pensamiento ortodoxo ha existido siempre “latente e inmutable en el fondo de las expresiones cognitivas que se desarrollan en la superficie de la historia; “Esta corriente escondida y sin forma es precisamente lo característico del

¹³⁶ Cf. Id, 91.

¹³⁷ Cf. Y. YUASA, *Epílogo* en O.C. IX, 603-604.

¹³⁸ Id, 287.

pensamiento japonés”¹³⁹.

Las religiones mundiales representadas por el cristianismo, islamismo, budismo, confucianismo, las que tienen determinadas doctrinas sistemáticas, adoptan la religiosidad primitiva de cada pueblo y la desarrollan civilizándola. En el caso de la historia del pensamiento japonés, podemos tener en cuenta la relación entre el sintoísmo arcaico y el budismo como clave de este proceso del paso de lo primitivo hacia la civilización. La visión propia del mundo intelectual japonés fue formada, según el análisis de Yuasa, a partir del budismo del periodo de Heian (siglo VIII-XII), que tiene carácter ascético y popular separado del poder del estado¹⁴⁰.

“Al adoptar el budismo, que era una religión mundial, el pueblo japonés pasó de lo primitivo a la civilización y entró en el mundo de la espiritualidad que implica una universalidad antropológica”¹⁴¹.

La tradición de la religión japonesa fue formada por el budismo basándose en la fe sintoísta de los mitos. La palabra “fusión de divinidades y budas” 神仏習合 (=shinbutsushûgô) “proviene del intento de armonizar las divinidades sintoístas–con el Buda¹⁴². Yuasa subrayó el hecho histórico de que, por el budismo ascético del periodo

¹³⁹ Cf. *Mundo espiritual en la antigüedad japonesa*, 5. Esto nos recuerda la expresión de Unamuno sobre la “intrahistoria” (artículo sobre *Unamuno y Watsuji* de J. Masiá, *el Estudios hispano-japoneses*)

¹⁴⁰ El budismo hasta el periodo de Nara (710-784) fue el “budismo de la capital”, que está centrado en la capital, Nara (*Heijôkyô*), mientras el budismo de la época de Heian se instala en las montañas. Esta espiritualidad budista relacionada con la montaña coincidiría con la fe del sintoísmo arcaico. Es decir, una espiritualidad que se apoya en la experiencia ascética de las montañas, como la de Saichô y de Kûkai (cf. Y. YUASA: [1981]: *Conciencia religiosa de los japoneses* (= *nihonjin no shûkyô ishiki*), Tokyo, Kôdansha gakujutsubunko, 57-58; Y. YUASA, *Mundo espiritual de los arcaicos*, 119-120).

¹⁴¹ Id, 9.

¹⁴² Yuasa comenta así sobre el carácter de la religiosidad japonesa a partir de la modernidad: El sintoísmo nacionalista, a partir de la modernidad, se formó separándose el sintoísmo del budismo. En este sentido, el sintoísmo nacionalista se caracteriza por haber sido introducido obligatoriamente por el poder político. Al perder la guerra, a pesar de la pérdida del poder político, persistió la política moderna de separación entre el sintoísmo y el budismo. Sin embargo, al nivel de la conciencia religiosa popular, persiste la conducta habitual de la fe que se había cultivado inconscientemente a través de la historia. Es decir, el poder de la tradición espiritual actúa en el nivel más profundo de la intimidad humana (cf. *Epilogo*, O.C.

de Heian representado por las sectas de Tendai: el monje Saichô (767-822)¹⁴³ y de Shingon, el monje: Kûkai (774-835)¹⁴⁴, la fe mítica sintoísta es incorporada en la fe budista en el nivel psíquico. Explica así la incorporación y la función de la fe sintoísta con la budista:

“Para la espiritualidad de los arcaicos, existe otro mundo al que han de enfrentarse más allá del mundo real y existe un mundo espiritual trascendente mas allá de su vida cotidiana. La filosofía del budismo arcaico se muestra que está en la base del *ethos* popular”.

Yuasa subraya especialmente el papel del budismo esotérico (密教=Mikkyo) para considerar la tradición propia japonesa de la integración entre Divinidades sintoístas y Buda. En el budismo esotérico se da mucha importancia al mundo espiritual de la interioridad humana. Se desarrolló en él un sistema de rituales y prácticas de

X, 565-566).

¹⁴³ La secta Tendai (天台=T'en t'ai en chino) se origina en un templo de la montaña china de “T'en t'ai”. Fue fundada por Chih-i (538-597). El monje Saichô estudió ahí y fundó luego la secta de Tendai en Japón. Su enseñanza principal es el *Sutra del Loto*, pero también tiene en cuenta la importancia de otras enseñanzas de la corriente Mahayana como las escuelas de Kegon, la práctica del Zen y el budismo Tantra. Construyó un templo para formar Bodhisattva Mahayana en el monte de Hiei al noreste de Kyoto, independientemente de las escuelas de Nara. Por presión de la escuela de Nara, el gobierno no dio el permiso estatal durante muchos años. Después de la muerte de Saichô, finalmente se lo dieron y desde entonces se convirtió en uno de los más importantes centros de estudio y práctica del budismo. Yuasa subraya que el contexto histórico de las regulaciones para recibir la ordenación como Bodhisattva Mahayana existía la fe espiritual en la base del *ethos* de la fe hacia las montañas en el sintoísmo arcaico. Al unirse esta fe con la visión de la práctica del autocultivo, abrió el camino hacia la comprensión budista propia de Japón.

¹⁴⁴ Shingon (真言; Mantra, en sánscrito) significa las palabras secretas que manifiestan lo verdadero: encarnación en el sonido de un poder divino que produce efectos espirituales y resultados temporales. Deriva de la corriente de Tantra que surgió en el último período de desarrollo Mahayana en India.

Kûkai, a quien se le conoce popularmente con el nombre de Kôbo Daishi, el Gran Maestro de la Enseñanza, fue a China y estudió esta corriente de Tantra en 804. Regresa trayendo a Japón en 806 enseñanzas, rituales y mandalas del budismo esotérico (*Mikkyô*). En 816, funda el monasterio Kongôbuji, en el monte Koya, En 823 recibe el monasterio de Tôji, en Kyoto, que se convierte en centro del budismo esotérico japonés. Entre sus obras: *Sangô Shiiki* (en la que afirma la superioridad del budismo sobre el confucianismo y taoísmo; *Jûjûshinron*, en la que expone los pilares de su hermenéutica budista. El opúsculo suyo que hemos traducido-es, en su brevedad y densidad, un resumen profundo de la idea central de su pensamiento religioso; *Sokushin jôbutsu*, hacerse Buda ya en esta vida y en este cuerpo presente. En nuestra traducción libre, parafraseada: *Morada de iluminación, el propio cuerpo*.

autocultivo. Por ejemplo, las *mandalas* son la revelación de las imágenes que se alcanzaron desde la experiencia interna del ser humano¹⁴⁵. Al fijarse en la experiencia de la interioridad humana como punto de encuentro con el *ethos* del sintoísmo arcaico, Yuasa se dio cuenta de que la filosofía de Kūkai tiene un sentido histórico muy importante para considerar la conciencia religiosa de los japoneses. La filosofía de Kūkai se consolidó por la experiencia del autocultivo y ahí podemos atisbar la tendencia realista y empirista de Kūkai que, como Saichō, perseguía la idea de la paz del estado; pero, a diferencia de Saichō, no demostró interés por la relación entre el budismo y el estado. Como comenta Yuasa:

“Su interés filosófico no se orientaba hacia el problema del estado, sino que le interesaba la cuestión sobre cómo se logra entrar en el mundo enigmático trascendente a través de la práctica del autocultivo mental. Por lo tanto, su filosofía no se relaciona tanto con la construcción del estado antiguo, sino que, sintoniza profundamente con el *ethos* del sintoísmo arcaico que existía en el fondo de la mente popular”¹⁴⁶.

Según la opinión de Yuasa, podemos entender la imagen del mundo y la característica de la metafísica a través del método de la filosofía de Kūkai. Yuasa expone cómo Kūkai complementó su filosofía sobre lo trascendente, teniendo presente la cuestión sobre la relación entre lo trascendente y la inmanencia en el desarrollo de la historia del pensamiento indio y chino: la tradición de la forma de pensar en la filosofía india tiene una tendencia ascendente para trascender a partir del mundo real de la experiencia cotidiana. La idea de “coincidencia de la vacuidad con la forma”色即是空 (=shikisokuzekū), “vacuidad y formas” formulada por Nagarjuna (150-250), es un típico ejemplo de ese pensamiento que tiende a identificar la forma (literalmente, el color y figura) con la vacuidad. La palabra traducida aquí como “forma” (en sánscrito, *rūpa*, forma, color y figura) se refiere a todo aquello que existe con una forma

¹⁴⁵ Cf. Y. YUASA, *Conciencia religiosa de los japoneses*, 77-80.

¹⁴⁶ Y. YUASA, *Mundo espiritual de los arcaicos*, 184.

determinada y representa las criaturas del mundo, tal como las percibimos en la experiencia de la vida cotidiana. La palabra “vacío” o “vacuidad” (en sánscrito, *śūnyata*) remite a la “nada” o “negación de toda determinación”¹⁴⁷. Pero eso no significa meramente la inexistencia de algo, sino que indica el hecho de que la condición y el carácter del mundo de las formas que percibimos no es el auténtico semblante de la realidad. Desde ese punto de vista, se denomina al auténtico semblante de la realidad como “vacío” por contraste con “las formas”¹⁴⁸. Es decir, una “vacuidad” que es el estado absoluto intuido en la iluminación, es el estado sin distinción, más allá de la experiencia de la vida cotidiana¹⁴⁹.

Frente a este problema, en la filosofía budista china representada por las sectas de Kegon y de Tendai se intentó integrar trascendencia e inmanencia. Por ejemplo, en la secta de Tendai, la concepción de “vacuidad y formas” es percibida como la unidad entre el mundo experimental (formas) y el mundo de lo trascendente (vacuidad). Mientras, la secta de Kegon desarrolló más esta unidad entre las formas y la vacuidad, subrayando la importancia de la mente en la base de la experiencia subjetiva de la práctica. En este ámbito de la filosofía, se percibe lo esencial de la realidad trascendente como poder que se orienta a la inmanencia proponiendo tres categorías del mundo de la iluminación: 1. El mundo del *logos* sin distinción, cuya noción indica la “vacuidad” del budismo indio de Mahāyāna (理法界= *rihōkai*); 2. la equivalencia entre la dimensión del mundo del *logos* y la dimensión experimental de las cosas (理事無礙法界= *rijimughehōkai*); 3. El punto de llegada de la filosofía de Kegon, en el que esta unidad entre el *logos* y las cosas trasciende la vida cotidiana (事々無礙法界= *jijimughehōkai*). Teniendo en cuenta esta filosofía de la secta Kegon como base, Kukai complementó la cuestión sobre la identificación entre la trascendencia y la inmanencia¹⁵⁰. Yuasa comenta así sobre el método de la filosofía de Kūkai:

¹⁴⁷ El concepto de “vacío” muchas veces se malinterpreta como “nada” en un sentido nihilista o egoísta. El sentido principal de vacío y nada es la interdependencia o la interrelación de todas las criaturas. Por ello, el auténtico sentido de dichos conceptos es más cercano al pensamiento cristiano primitivo.

¹⁴⁸ Cf. T. YAMAORI, *Los problemas del pensamiento budista* en AA VV., *Diccionario de la cultura budista*, Tokyo (1989) 45-46.

¹⁴⁹ Cf. Y. YUASA, *Mundo espiritual de los arcaicos*, 216

¹⁵⁰ Cf. Id., 218-221.

“El pensamiento básico de Kūkai está más cerca de la filosofía de la secta de *Kegon* que de la secta de Tendai, pero a diferencia de la secta *Kegon*, desde el punto de vista metodológico, su filosofía no está planteada con la metodología exegética, sino que está fundada en la experiencia interna de la subjetividad humana...La filosofía de Kūkai es como una ontología apoyada por la psicología experimental. Precisamente por ello, se consolida su propia filosofía como percepción de lo esencial de la realidad trascendente como actividad que trasciende hacia la interioridad... Por su método de filosofía, se consolidó la visión sobre lo trascendente propia de Japón, es decir, la forma de la metafísica japonesa”¹⁵¹.

Yuasa dice que la idea de la trascendencia de manera propia japonesa se ha manifestado claramente a través de la unificación entre la trascendencia y la inmanencia de Kūkai. Su idea es la primera filosofía sistemática en la historia del pensamiento japonés. En la filosofía de Kūkai, el ser trascendente (*Nyorai*= Buda eterno) es considerado como existencia que habita dentro de uno mismo mediante la actividad de la fuerza vital y espiritual cósmica que se percibe en la experiencia del alma en el interior de la persona que practica la contemplación de autocultivo. Yuasa subraya que la filosofía sistemática de Kūkai está principalmente apoyada por la experiencia contemplativa y la práctica del autocultivo del ser humano. Por ejemplo, una de sus obras principales “十住心論=*Jūjūshinron*” indica los “Diez grados de la conciencia religiosa” partiendo desde la situación de extravío hasta el logro de la iluminación. Es decir, es una representación del desarrollo y de la elevación del estado mental de la persona que medita, hasta su alcance de la iluminación¹⁵². Según este pensamiento de

¹⁵¹ Y. YUASA, *Mundo espiritual de los arcaicos*, 221-222.

¹⁵² Los diez grados del estado mental de la persona que propone Kūkai en *Jūjūshinron* son: el primer estado es la vida animal que se repite, reencarnación por los deseos como apetitos sexuales; el segundo estado es la formación de la conciencia ética de la vida cotidiana como ética confuciana; el tercer estado es el despertarse a la religión al nivel de la conciencia religiosa general, representado por el hinduismo; el cuarto estado es “声聞(=*shōmon*; *śrāvaka* en sanscrito)”: los que escuchan la predicación del Buda y despiertan a la iluminación en el más bajo de los cuatro estados de ella; el quinto estado es “縁覺

Jûjûshinron, el Buda eterno (大日如来=*dainichi nyorai* en japonés, *Mahāvairocana* en sánscrito) es el principio absoluto de la compasión que desciende al mundo viviente¹⁵³. Como lo expresa Yuasa :

“Mahāvairocana significa la esencia misma de la inconciencia latente que existe en el fondo de la interioridad humana...por lo tanto, Mahāvairocana es originalmente el Buda absoluto que se alcanza a través de la contemplación”¹⁵⁴.

Como hemos repetido varias veces, el punto central de la metafísica de Kûkai es la iluminación dentro de la propia interioridad de sí mismo, es decir, conocer el fondo de su propia interioridad mediante la experiencia contemplativa del autocultivo. Por lo tanto, Yuasa expone que: “el núcleo de la metafísica de Kûkai es comprender el ser trascendente como actividad trascendente de profundizar hacia la inmanencia en la experiencia interna de la propia su vida”¹⁵⁵.

A este propósito, lo que queremos subrayar en este estudio sobre el desarrollo de la conciencia religiosa en la historia del pensamiento arcaico, era una cuestión principal para Yuasa preguntarse si existe la perspectiva trascendente en el pensamiento de la religión japonesa. Yuasa responde que, en cierto modo, sí: la idea sobre la trascendencia puede manifestarse de diversas formas. Es decir, cada forma de percibir la trascendencia se desarrolla dentro de un determinado contexto de tradición. Por lo tanto, no sería correcto juzgar, por ejemplo, que los japoneses no pueden comprender la

(=engaku; *pratyekabuddha* en sánscrito): los que logran llegar a la iluminación por sí mismos y la cultivan para sí, por contraste con el bodisatva, que se dedica a salvar a los demás. El cuarto y el quinto estados indican los santos del Hīnayāna, vehículo menor; a partir del sexto estado, finalmente se entra en el estado de Mahāyāna india, Gran vehículo representado por “唯識論 (=yuishiki; vijñapti-mātratā en sánscrito)” de la secta de Hōshō; el séptimo estado es representado por la filosofía de la vía media (中觀哲學=Madhyamaka-kārikā); el octavo estado indica la enseñanza de la secta de Tendai y el noveno está representado por la enseñanza de la secta de Kegon; finalmente el décimo es el estado del budismo esotérico de la secta de Shingon (Palabra verdadera) (cf. Y. YUASA, *Mundo espiritual en la antigüedad japonesa*, 190-192; *El sutra del loto* traducido por J. MASÍÁ CLAVEL (2009) en ediciones Sígueme [Salamanca] y Kosei Publishing Co [Tokyo], 24, 427).

¹⁵³ Cf. Y. YUASA, , *Mundo espiritual de los arcaicos*, 190-199

¹⁵⁴ Id, 198.

¹⁵⁵ Id, 224.

idea auténtica de la trascendencia comparando con la idea del Absoluto trascendente que se desarrolló en el contexto histórico de la tradición occidental. Por lo tanto, dice Yuasa:

“Cada pueblo que creó su propia cultura, tiene su manera propia de percibir la visión sobre el mundo metafísico, es decir, la idea de la trascendencia. En la historia del pensamiento japonés, entonces, existe una tradición propia de la visión sobre la trascendencia”¹⁵⁶ .

Esta metafísica consolidada por Kûkai, que percibe, por una parte, la trascendencia como vida cósmica inherente que actúa en el mundo real y, por otra parte, capta lo verdadero como expresión interior de la experiencia subjetiva, se trasmite al budismo medieval, manteniendo y desarrollando su propia forma de pensamiento¹⁵⁷ .

2.1.2 Del estado religioso al estado laico: Relación entre el desarrollo de la nación japonesa y la conciencia religiosa

Yuasa observa que el periodo Sengoku (siglo XV-XVI) fue un siglo que marca de la separación entre lo medieval y la edad premoderna y que aportó un gran giro de cambio en la historia del pensamiento japonés: empieza a darse la separación al nivel de la sociedad institucional entre el mundo religioso y el mundo estatal. Es decir, la cuestión religiosa se ha convertido totalmente en una cuestión personal¹⁵⁸ .

Como tema principal del pensamiento de la conciencia religiosa japonesa, Yuasa expone dos ejemplos típicos: los cristianos japoneses (*Kirishitan*) y una secta budista, la *Verdadera Secta de la Tierra Pura*. Ambos se enfrentan con la cuestión escatológica de la muerte en el periodo desesperante de la guerra. Para la autoridad política en este

¹⁵⁶ Y. YUASA, *Mundo espiritual de los arcaicos*, 223.

¹⁵⁷ Cf. Id., 240-241.

¹⁵⁸ Cf. Y. YUASA, *Conciencia religiosa de los japoneses*, 262-264.

periodo, la victoria en el mundo presente es un valor absoluto. En cambio, los creyentes cristianos y los de la *Verdadera Secta de la Tierra Pura* valoraban, la vida después de la muerte¹⁵⁹. Yuasa subraya esta visión escatológica sobre la muerte para considerar la tradición de la conciencia religiosa de los japoneses. En efecto, cuando se considera a un ser humano frente a la muerte es inevitable afrontar el mundo de lo trascendente, como dice Yuasa:

“Aunque una persona sea poderosa en este mundo, frente a la propia muerte inevitablemente debe retornar a su soledad desnuda. El mundo de lo trascendente siempre estuvo presente en la conciencia de cada una de estas personas”¹⁶⁰.

La historia del pensamiento premoderno empieza a partir de la división entre la autoridad política y la religión. En las épocas premoderna y moderna, empezó a desarrollarse la sociedad japonesa como una nación bajo la influencia del pensamiento confuciano, de la japonología (*kokugaku*) y de la filosofía occidental¹⁶¹. Pero lo que nos interesa aquí es una corriente de pensamiento oculta bajo del desarrollo histórico de la sociedad japonesa. Yuasa sostiene que en el fondo de la conciencia religiosa de los japoneses sigue existiendo la estructura psíquica de la época arcaica del mito, aunque la sociedad japonesa evoluciona en la civilización política y tecnológica. Por ello, insiste Yuasa en que lo más importante para aprender historia no es perseguir los datos históricos exteriores, sino preguntarse sobre el sentido de la existencia en el fondo de la naturaleza humana. Comenta así sobre la tarea de aprender la historia:

“En la época histórica actual a la que pertenecemos, incluso ahora es como si estuviéramos en la prorrogación de la llamada “estación de la política”. Creo que cada uno de nosotros, necesita plantearse esta cuestión a sí mismo. Mi respuesta es así: enfrentarse contra el poder usando la ideología del poder, en

¹⁵⁹ Cf. Id, 257-262.

¹⁶⁰ Cf. Y. YUASA, *Conciencia religiosa de los japoneses*, 265.

¹⁶¹ Cf. Id, 272.

esta civilización tecnológica actual que ha llevado hasta el extremo la deshumanización, solamente producirá la autodestrucción de la humanidad. En mi opinión, el pensamiento que verdaderamente supera al poder debería consistir en un pensamiento sobre la realidad que trasciende más allá del mundo del poder”¹⁶².

2.2. En la cuestión existencial en la filosofía japonesa moderna:

La obra *La filosofía japonesa moderna y el pensamiento existencial* representa el núcleo y el punto de partida de la filosofía de Yuasa, que parte vitalmente de la cuestión fundamental que él se plantea a nivel personal: ¿Cuál es el sentido de nuestra existencia?

Como notamos al leer su planteamiento de esta cuestión, la pregunta filosófica está principalmente arraigada en el interés personal del mismo filósofo sobre el sentido de la existencia humana. En una palabra, le preocupa, ante todo, preguntarse a sí mismo sobre sí mismo. Para Yuasa, filosofar significa definitivamente reflexionar sobre la propia vida. Precisamente por ello, le interesó tanto el pensamiento existencial, cuya lectura no se limitaba simplemente a aportarle nuevos conocimientos, sino que le proporcionaba apoyo y sentido para su propia su vida. Como dice él:

“La filosofía existencial es para mi como una pregunta sobre mi propia manera de vivir: ¿Cómo vamos a vivir nuestra propia vida? Planteada así la cuestión, queda claro que el interés ético funda el pensar”¹⁶³.

Hay que subrayar aquí que, en el análisis de Yuasa sobre la filosofía moderna japonesa, no se trata solamente de exponer las corrientes filosóficas de pensamiento en

¹⁶² Id, 267.

¹⁶³ *Epílogo* en O.C XI, 500.

la modernidad japonesa, sino de reflexionarla desde el punto de vista de la filosofía existencial acerca de la tarea que ha de abordar su propia filosofía.

Yuasa define la filosofía como “una búsqueda de la eternidad, pero al mismo tiempo, como una actividad que siempre se realiza dentro de las circunstancias de cada contexto histórico”¹⁶⁴. Es decir, en primer lugar, la filosofía debería ser considerada como “un intento de buscar lo verdaderamente universal para los seres humanos”¹⁶⁵, pero hay que tener en cuenta, en segundo lugar, que “la filosofía está dominada y limitada en cada país por la propia historicidad de su respectiva tradición cultural”¹⁶⁶.

Yuasa presenta dos métodos necesarios para abordar esta cuestión: el primero es tratarla desde la perspectiva de la crítica exterior, reflexionando sobre la propia tradición cultural de uno mismo; el segundo es tratarla desde la perspectiva interior, pensando desde el punto de vista propio de un ser humano o un filósofo ¹⁶⁷. Ambos métodos, dice Yuasa, son imprescindibles para poder considerar la filosofía moderna japonesa, porque

“para nosotros, que vivimos en la época contemporánea, sin pasar por la actitud primera de reflexionar acerca de sí, no llegaríamos a la actitud segunda del punto de vista universal”¹⁶⁸.

Por lo tanto, las actitudes principales de Yuasa al afrontar la cuestión de la filosofía moderna japonesa, son: poner de manifiesto que en el telón de fondo de esa filosofía está la relación entre la filosofía moderna japonesa y el pensamiento existencial. Para aclarar este punto hay que remontarse, dice Yuasa, al contexto de la tradición heredada por estos pensadores modernos japoneses; y, al mismo tiempo hay que considerar el puesto del pensamiento existencial condicionando el modo de conjugar esa tradición con la reflexión en la actualidad.¹⁶⁹.

¹⁶⁴ Y.YUASA, *Filosofía moderna japonesa y pensamiento existencial*, 6.

¹⁶⁵ Ibid.

¹⁶⁶ Ibid.

¹⁶⁷ Cf. Ibid, 3,6

¹⁶⁸ Ibid.

¹⁶⁹ Y.YUASA, *Filosofía moderna japonesa y pensamiento existencial*, 13-14.

Yuasa analiza que en la conciencia de los filósofos modernos japoneses, representados por Kitarô Nishida se encuentra una cierta actitud ambivalente, que él califica con la metáfora de la “refracción” , que modifica y matiza ambiguamente su pensamiento, a la vez muy tradicional, y muy influido por la presión de la cultura occidental. Para aquellos intelectuales, el encuentro entre Occidente y Oriente ha sido ante todo, “un encuentro dentro de sí mismos”¹⁷⁰. Es decir, la filosofía japonesa es como “un fruto de su reflexión al sentir la incompatibilidad de su propia tradición diferente de la occidental por presión externa”¹⁷¹. O dicho más claramente:

“La forma del pensamiento de la filosofía moderna japonesa se caracteriza por ser una filosofía de la autoconciencia moderna, moldeada en la tradición asiática, pero bajo una notable influencia de la modernidad occidental”¹⁷².

Como hemos visto anteriormente, en el ambiente de la filosofía japonesa en la época moderna, predominaba la adaptación de la filosofía moderna alemana. Al comparar los filósofos idealistas, representados por Kant y Hegel, con los filósofos modernos japoneses partiendo de Nishida, Yuasa se dio cuenta de la diferencia de actitud filosófica entre ambos a la hora de situar la captación el sujeto y el objeto en sus respectivas metodologías. Como comenta él:

“Según el paradigma de la epistemología, que caracteriza al idealismo alemán, el pensamiento se coloca entre el mundo y la autoconciencia en una relación de oposición. El sujeto domina al objeto utilizando las categorías de la lógica intelectual, la lógica que capta el mundo racionalmente. Este es el camino de la que podemos llamar *expansión infinita de la autoconciencia*... Sin embargo, los filósofos japoneses no acentúan esta actividad expansiva de la autoconciencia... Denomino la actitud básica de los filósofos japoneses como profundización de la autoconciencia, que avanza introspectivamente hacia al telón del fondo o el contexto de la propia interioridad. Es decir, el sí mismo se despliega a partir de

¹⁷⁰ Id, 7.

¹⁷¹ Id, 12.

¹⁷² *Epílogo* en O.C. XI, 516-517.

la interioridad como un “gran Yo” [un sujeto profundo, no un sujeto superficial] que abarca lo otro y el mundo. Esto se logra, mediante el esfuerzo de negar aquella otra forma de expansión de la autoconciencia que se afirma a sí misma hacia fuera [para dominar al objeto]. Llamaría a este paradigma intelectual, que más bien avanza hacia atrás, retrotrayéndose hacia su interior, la *expansión infinita de la receptividad*¹⁷³.

2.2.1. La cuestión del sujeto en la filosofía moderna japonesa

Yuasa analiza la “estructura de la subjetividad humana” subyacente en la filosofía de la autoconciencia moderna, expresada en algunos filósofos japoneses que representan a la modernidad japonesa: Kitarô NISHIDA, Hajime TANABE, Seichi, HATANO, Tetsurô WATSUJI y Kiyoshi MIKI.

Kitarô NISHIDA

Según el análisis de Yuasa, la actitud básica del pensamiento de Nishida es: “captar la autoconciencia como toma de conciencia de la realidad de uno mismo, fundada en la propia interioridad de uno mismo”¹⁷⁴. Pero, la conciencia a la que se refiere aquí no se centra en descubrir la base de las certidumbres del sujeto conciente, sino que es la conciencia que va descendiendo hacia dentro de uno mismo. Es decir, no es una conciencia que afirma su yo fuertemente y se lanza hacia fuera para dominar al objeto del conocimiento y de la acción, sino que es “una conciencia que se sumerge en el fondo de sí misma”¹⁷⁵. Esta manera de enfocar la reflexión sobre la estructura de la conciencia se puede encontrar en el pensamiento principal de Nishida sobre lo que él

¹⁷³ Id, 501-502.

¹⁷⁴ Y. YUASA, *Filosofía moderna japonesa y pensamiento existencial*, 22.

¹⁷⁵ Id, 28.

llama el “Lugar de la nada (無の場所=*mu no basho*)” en la obra “*Del hacer al mirar*”. “Hacer” indica “actuar descendiendo hacia la propia interioridad de sí mismo”. Es decir, dejar que la realidad se manifieste tal cual es, negándose a sí mismo como sujeto que “hace” y sumergiéndose en la propia interioridad. Dentro de este pensamiento, la conciencia es percibida como sujeto que “trasciende descendiendo al fondo del lugar -en el que existe ahora-aquí”¹⁷⁶. La concepción básica del “lugar” en la filosofía de Nishida demuestra el fundamento que apoya la relación propia de oposición entre el sujeto y el objeto. Con otras palabras, el “lugar” indica el aspecto contradictorio de la realidad fenomenológica que alcanza al fin a identificarse con la “nada” y el “vacío”¹⁷⁷. Por lo tanto, Nishida lo llamaba “predicado trascendental”. Es decir, como dice Yuasa, “la pregunta hacia el origen del ser”¹⁷⁸. La conciencia o el sujeto humano abre una perspectiva más amplia y profunda al retornar, descender al fondo del propio sí mismo llamado el “lugar de la nada”. Como lo expresa Yuasa:

“Negándose a sí mismo y saliendo de sí, se sitúa en lo que él llama el «lugar de la nada» y deja que se le manifieste la realidad tal cual es y se convierte en la condición de quien «actúa, sin explicitar quién-actúa», «saber sin explicitar quién- sabe» y «mirar sin explicitar quién mira»”¹⁷⁹.

La verdadera realidad, según el pensamiento de Nishida, puede percibirse solo a través de este esfuerzo por descender hasta el fondo de la misma conciencia. El mérito de Nishida según Yuasa, es que consolidó la estructura del sujeto o la conciencia en la base de la tradición propia del pensamiento oriental”. Como analiza Yuasa:

“Considero que esta estructura de la expansión infinitamente receptiva, mediante la cuál el sujeto se retrotrae y descende, sumergiéndose (背進的没入=*haishinteki botsnyû*) hasta su fundamento, es la estructura básica de la

¹⁷⁶ Ibid.

¹⁷⁷ P.K. PIOVESANA, *Pensamiento japonés contemporáneo*, 87.

¹⁷⁸ Y. YUASA, *Filosofía moderna japonesa y pensamiento existencial*, 34.

¹⁷⁹ Id, 29.

conciencia del sí mismo y la característica fundamental de la autoconciencia moderna en Japón”¹⁸⁰.

Yuasa expresa la característica de la conciencia en la filosofía moderna japonesa como un esquema de “expansión ilimitada de la receptividad a través de sumergirse el sujeto en el fondo de la propia interioridad”, algo diferente de la comprensión occidental del sujeto. El sujeto o la conciencia en la filosofía de Nishida, llega por fin a la autoconciencia universal en la que el yo se trasciende, sumergiéndose en la profundidad inmanente al mundo, y se hace un yo real. Esta idea es sostenida por su creencia de que “la filosofía es aprender a negarse a sí mismo y olvidarse del yo”. Según Yuasa “con este pensamiento de Nishida se da un paso adelante a través de descender el yo hacia atrás. Así está planteada la dirección básica de la subjetividad moderna japonesa”¹⁸¹.

Yuasa indica que esta manera de percibir el sujeto en la base del pensamiento en la obra *Lugar de la nada* está apoyada en la experiencia del Zen. Este esquema de la conciencia coincide con el interés de Yuasa sobre la interrelación entre la cognición y la práctica. Por ejemplo, dice Yuasa, la práctica del sentarse en postura de Zen es una actitud corporal para salir del esquema de la conciencia sobre el sí mismo o el mundo. A través de este esfuerzo de diluirse los lindes de cuerpo y mente (心身脱落 = *shinshindatsuraku*), el sujeto se convierte en la “conciencia sobre el mundo sin explicitar el sujeto conciente”. Dicho sujeto se queda en actitud receptiva a la espera de que la realidad se deje ver tal cual es¹⁸².

Esa inseparabilidad entre la práctica y la cognición está, según Yuasa, representada en la teoría de la “intuición activa”, intuir al actuar y actuar intuyendo de Nishida. Se trata de un conocer que actúa y una actuación que es conocer. El punto de énfasis de esta teoría es la cuestión sobre la corporeidad en la consideración filosófica. Nishida insistía en que la corporalidad es imprescindible para reflexionar sobre el

¹⁸⁰ Ibid.

¹⁸¹ Id, 59.

¹⁸² Cf. Y.YUASA, *Filosofía moderna japonesa y pensamiento existencial*, 29-30; O.C XI, 518.

sujeto. Como dice él: “No existe el “yo” sin su corporalidad”¹⁸³, porque la corporalidad es mediación entre el conocer y el actuar. A partir de aquí, Yuasa interpreta la teoría de Nishida sobre la intuición agente según la estructura definida como “expansión ilimitada de la receptividad a través de sumergirse el sujeto en el fondo de la propia interioridad”. Lo formula así:

“Cuando la conciencia desciende en la acción retrotrayéndose al interior del mundo, se extingue y se trasciende la autoconciencia racional y se adentra en su propio interior dando un paso hacia atrás. Entonces, se identifica el mundo con nuestro cuerpo mediante la estructura esquemática que enlaza el cuerpo, el instrumento, la cosa y el mundo. Según Nishida, ese yo, que hace identificarse al mundo con su propio cuerpo, es la verdadera autoconciencia creativa”¹⁸⁴.

Según la interpretación de Yuasa, la expansión ilimitada de la receptividad está fundada en la interrelación entre el mundo y el cuerpo o el yo. En la verdadera autoconciencia que capta la auténtica realidad tal cual puede comprenderse la unidad entre el yo y el mundo a través del propio cuerpo. Yuasa se fijó en que el núcleo principal de la filosofía de Nishida es el papel del cuerpo. La estructura receptiva de la subjetividad que se retrotrae y desciende, sumergiéndose, asentándose el *Lugar de la nada*, según Yuasa, se refleja en su pensamiento sobre la teoría del cuerpo¹⁸⁵.

Hajime TANABE (1885-1962)

Hajime Tanabe empezó a filosofar bajo la influencia de Nishida y configuró su

¹⁸³ Colección de la tesis filosófica II en O.C.N VIII, 277, 283.

¹⁸⁴ Id, 52.

¹⁸⁵ Id, 51.

pensamiento a través de la crítica a la filosofía de Nishida. La filosofía de Tanabe tiene una tendencia-racionalista bajo influencia de la filosofía moderna alemana; pero, sobre todo, en sus últimos años demostró su interés hacia el tema de la conversión en la filosofía cristiana y budista.

Según Yuasa, los componentes principales sobre la conciencia en la filosofía de Tanabe son: la actitud de sostener la conformidad o coherencia lógica y su gran interés hacia la práctica ética. Tanabe se familiarizó con la filosofía de Kant, pero su idea sobre el sujeto es, a diferencia del pensamiento kantiano, la posición que confronta la negación del yo. Es decir “la coherencia lógica y la intención ética pueden percibirse a través de la relación tensa con algo irracional que resiste y niega la propia conciencia”¹⁸⁶.

Para Tanabe, la rigidez de negar el yo es inseparable de la de consolidar el yo. De este conflicto entre ambos, aparece la estructura de la conciencia en la filosofía de Tanabe. Al investigar la dialéctica del idealismo alemán, la incorporó en su teoría de la negación del yo. Yuasa lo explica así:

“Hay un punto contradictorio esencial entre, por una parte, negar lo exterior del yo, pero por otro lado, ese yo tiene que convertirse por la naturaleza en un yo interior. Ahí urge la dialéctica”¹⁸⁷.

Un punto de énfasis que subraya Yuasa en la filosofía de Tanabe es el problema del cuerpo. Como dice él:

“Tanabe considera negar el yo como un destino irracional que domina el contexto histórico del Japón y ve el cuerpo o materia irracional como su substrato”¹⁸⁸.

Su interés hacia el cuerpo aparece claramente dentro de su pensamiento sobre la

¹⁸⁶ Id, 63.

¹⁸⁷ Cf. Y.YUASA, *Filosofía moderna japonesa y pensamiento existencial*, 66.

¹⁸⁸ Id, 67.

“lógica de la especie”: Tanabe utilizó la dialéctica para identificar al individuo con la totalidad mediante la especie. Tanabe percibe el sujeto con su doble carácter exterior el interior (基体即主体: la identificación del sujeto individual con la base específica que los sustenta). Es decir, en Tanabe esta doble característica trascendente e inmanente de lo que niega el yo se sustenta sobre una base biológica y cultural¹⁸⁹.

Otro punto que subraya Yuasa es el cambio de la estructura del yo en Tanabe a raíz de la conversión de su pensamiento después de la catástrofe de la segunda guerra mundial. Tanabe manifestó su pensamiento como “filosofía sin filosofía”, es decir, el abandono de su perspectiva racional sobre el sujeto. Su conversión se ha manifestado especialmente en las obras *Filosofía como metanoia, Existencia, amor y práctica* y la *Dialéctica del cristianismo*¹⁹⁰. La concepción *metanoia*, que también utilizó Hatano, proviene del pensamiento de Shinran, que es el monje de la secta budista de la escuela de *Jôdoshinshû*, cuya noción indica algo que trasciende lo racional. Según la interpretación de Yuasa, Tanabe reconoció su error respecto a la perspectiva del sujeto, a través del camino de *metanoia*. Comenta así sobre la conversión de su pensamiento:

“Está clara la visión sobre la relación entre reconocer el yo y negarlo. En Tanabe esta relación está totalmente cambiada. Lo que verdaderamente niega el yo no está enfrente del yo, sino es una mirada de amor y compasión absoluta que se manifiesta por medio de la nada que está detrás del yo”¹⁹¹.

Su experiencia de la catástrofe de lo racional, le hizo comprender que, a través de la conversión de negar y olvidar el yo mismo, por primera vez se puede encontrar el auténtico yo oculto¹⁹².

¹⁸⁹ Id, 69.

¹⁹⁰ H. TANABE, *Filosofía como metanoia* (=zanghedô toshitenô tetsugaku) en *Obras completas de Hajime Tanabe IX* (1963): Tokyo, Chikuma shobô; *Existencia, amor y práctica* (=jitsuzon toa i to jissen) en *Obras completas de Hajime Tanabe IX*; *Dialéctica del cristianismo* (=kiristokyô no jissen) en *Obras completas de Hajime Tanabe X*.

¹⁹¹ Id, 75.

¹⁹² Cf. Y. YUASA, *Filosofía moderna japonesa y pensamiento existencial*,

Sêichi HATANO (1877-1950)

Seichi Hatano es, según Yuasa, un filósofo que vivió en la fe cristiana. Desde su juventud, publicó varias obras importantes como *Esquema de la filosofía occidental* (1901) y *Los orígenes del cristianismo (kiristokyô no kigen)* (1908)¹⁹³. Yuasa se fija en el hecho de que Hatano fue a Alemania a aprender la filosofía neokantiana representada por Wilhelm WINDELBAND y Ernst TROELTSCH y Adolf Von HARNACK, en una época en que justamente se consolidó el academismo de la filosofía japonesa por el neokantismo¹⁹⁴.

A pesar de que Hatano tiene mayor interés hacia la teología, su pensamiento no se limita a la intención de la teología, sino que pretende ser una filosofía de la religión universal. Yuasa tiene presente a este filósofo como “un filósofo que consideró profundamente el pensamiento religioso desde las dos perspectivas: de la espiritualidad japonesa y del pensamiento occidental”¹⁹⁵.

Según la observación de Yuasa, lo que ha sostenido a Hatano en su aprendizaje de la filosofía kantiana son: en primer lugar, el problema de la negación de la metafísica o la teología racionalista caracterizado por el pensamiento del racionalismo y el sobrenaturalísimo, y en segundo lugar, la visión ética del personalismo en la base de la fe hacia Dios como amor y como base absoluta de la filosofía de la religión.

La caída de la filosofía neokantiana por aparecer la filosofía existencial, así como la fenomenología y la teología dialéctica, le hizo esforzarse para superar el choque con la nueva corriente de la filosofía existencial y de la vida¹⁹⁶. Pero un punto

¹⁹³ S. HATANO, *Esquema de la filosofía occidental (seiyô tetsugaku kenkyû)* en *Obras completas de Sêichi Hatano I* (1968): Tokyo, Iwanami shoten; *Los orígenes del cristianismo (kiristokyô no kigen)* en *obras completas de Sêichi Hatano II*.

¹⁹⁴ Ibid, 86-87.

¹⁹⁵ Cf. Y. YUASA, *Filosofía moderna japonesa y pensamiento existencial*, 86.

¹⁹⁶ Yuasa analiza como un problema de la filosofía de Hatano que hay una discordancia en su sistema epistemológico por disgustarle la filosofía existencial. A pesar de eso en su filosofía de la religión se pueden encontrar algunos elementos de la filosofía existencial al analizar la vida humana, Hatano no da importancia a la vida de la naturaleza tal cual es. Sin embargo, comenta Yuasa, para poder exponer su pensamiento nuclear sobre la revelación como trascendencia hacia dentro, habría que descubrir también el

interesante de la filosofía de Hatano es, como comenta Yuasa:

“En las obras de sus últimos años, no se encuentran las referencias a la filosofía existencial y la filosofía de la vida, y aparentemente se ve una crítica hacia la sistemática de la filosofía clásica. Sin embargo, si lo examinamos profundamente, se halla una cierta influencia del pensamiento existencial junto a su crítica”¹⁹⁷.

Al encontrarse frente a la caída de la filosofía kantiana, Hatano estuvo inmerso en la reflexión sobre el auténtico sentido del idealismo por medio del misticismo de Plotino. Hatano da muchísima importancia al misticismo como expresión experimental religiosa que equivale a la teología dogmática. Yuasa lo subraya interesándose por su manera de percibir el sujeto y dice que: “para Hatano la experiencia mística tiene el papel de hacer invertir la postura del yo idealista al yo realista de nivel alto”¹⁹⁸. Para llegar al yo auténtico realista, hay que invertir la intencionalidad del yo, pasar desde el yo hacia fuera al yo receptivo. Hatano incorpora el problema de la revelación e insiste en la receptividad de la revelación. Es decir, lo esencial de la revelación consiste en cobrar conciencia (*jikaku*) de la receptividad que hay en el fondo del sujeto para abrirse a lo trascendente. Aquí podemos encontrar, según Yuasa, en la estructura del yo de la filosofía de Hatano, la expansión ilimitada de la receptividad a través de sumergirse el sujeto en el fondo de la propia interioridad, que consolidó Nishida. Este es el yo que se convierte en la nada mediante la contemplación que ahonda hacia la interioridad. Lo cierto es que Hatano pretende encontrar la realidad absoluta como persona más allá de la nada a la que llega el yo, pero pienso, sigue diciendo Yuasa, que lo que ha llegado a ser el núcleo del sistema propio de la filosofía de Hatano es que se consolidó el yo que contempla lo interior¹⁹⁹. Aquí Yuasa encuentra el carácter propio de la tradición de la

auténtico sentido latente también dentro de la vida de la naturaleza. La explicación de Hatano sobre la realidad puede provocar la confusión de que la realidad o la existencia de la naturaleza es algo meramente sin valor (cf. Id, 95-106).

¹⁹⁷ Id, 88.

¹⁹⁸ Id, 92.

¹⁹⁹ Cf. Y. YUASA, *Filosofía moderna japonesa y pensamiento existencial*, 94.

filosofía japonesa a partir de Nishida: el yo que contempla lo interior, y que se expande ilimitadamente a través de sumergirse hacia adentro.

Tetsurô WATSUJI

Yuasa comenta sobre Watsuji calificándolo como “buscador del valor y del destino del yo”²⁰⁰. En sus primeras obras, dice Yuasa, se halla una actitud que da mucha importancia a la experiencia interna del yo. Es decir, una pregunta por sí mismo y sobre cómo deberíamos vivir. Sin embargo, en el sistema ético de sus últimos años, el problema del yo desapareció totalmente. Yuasa cuestiona el paradero de este yo oculto de Watsuji para poder comprender su ética. Según la opinión de Yuasa, la visión sobre el sujeto de Watsuji empezó cambiar a partir de su obra *Cultura antigua japonesa* (1920). En esta obra, Watsuji expresa el carácter propio de las emociones de los japoneses arcaicos como “sentimentalidad contenida (しめやかな心情=*shimeyaka na shinjyô*)” cuya característica se manifiesta y desarrolla en su obra *Fûdo (Antropología del paisaje)* como carácter nacional propio de los japoneses. Estos sentimientos latentes, dice Yuasa, consisten en dos características: en primer lugar, “la inseparabilidad entre la mente y el cuerpo”²⁰¹. En segundo lugar, “el ser humano y la naturaleza viven en la unidad vital”²⁰². Desde la perspectiva de la vida originaria, se establece el esquema de “la mente = el cuerpo = la naturaleza”. Así como “la forma de la sentimentalidad contenida hace unirse entre sí a las personas y consolida sus relaciones, actuando en la relación interpersonal, llamada en japonés “間柄 (=aidagara)”, de manera invisible”²⁰³.

Yuasa considera que la *Filosofía práctica del budismo primitivo (genshi bukkjó no jissen tetsugaku)* tiene importancia para su proceso de cultivo del pensamiento:

²⁰⁰ Id, 109.

²⁰¹ Id, 119.

²⁰² Ibid.

²⁰³ Ibid.

teniendo en cuenta el “silencio del Buda”, Watsuji indica que el camino de la verdadera cognición es percibir la experiencia cotidiana, abandonando el esquema del contraste entre el yo y el mundo exterior, entre el sujeto y el objeto. Esto es, dice Yuasa, la posición del “no-yo²⁰⁴”. Al aplicar la fenomenología de Husserl, Watsuji la relaciona con la explicación tradicional budista de la insustancialidad del yo (“no-yo”) y los cinco elementos: 色 (rûpa): forma física; 受(vedanâ): sensibilidad; 想(samjñâ): pensamiento 行 (samskâra): acción; 識 (vijñâna): conciencia. Estos cinco principios son las categorías de la existencia de la experiencia cotidiana y entre ellos no existe la distinción entre el fenómeno psicológico y físico. Por lo tanto, la verdadera cognición de Buda, “contemplar la verdad, el *Dharma*, en la insustancialidad del yo” es “una actitud de percibir las cosas desde la posición de no admitir el contraste (separación radical) entre el sujeto y el objeto”²⁰⁵. En este punto, dice Yuasa, se muestra evidente la diferencia entre el yo planificador (計我) y el no-yo (無我), el yo que sale de sí. Es decir, uno es el sujeto que acentúa el sí mismo hacia fuera y otro es el sujeto que se sumerge hacia el interior de sí o del mundo. Como comenta Yuasa:

“La posición del yo racional se consolida a través de la historia del pensamiento occidental, y tiene el mismo carácter que la expansión ilimitada y activa del yo que llegó a la cumbre en la epistemología moderna. Por ello, la orientación del sujeto como «un yo que sale de sí» está indicada por lo que he llamado la «expansión ilimitada de la receptividad a través de sumergirse el yo hacia atrás». Esto es el camino de la extinción o nirvana”²⁰⁶.

Aquí subraya Yuasa que hay una inseparabilidad entre la cognición y la praxis, el conocer y el actuar como se veía también en la “intuición agente” de Nishida. Cuando habla del budismo primitivo como filosofía práctica, incluye el sentido de la filosofía teórica.

Yuasa observa que, a través de esta búsqueda del “no-yo” negando el yo

²⁰⁴ Id, 113.

²⁰⁵ Cf. *Filosofía practica en el budismo primitivo (=genshi bukyô no jissen tetsugaku)* en O. C. W., V.

²⁰⁶ Cf. Y. YUASA, *Filosofía moderna japonesa y pensamiento existencial*, 116.

racional, la pregunta de Watsuji hacia la interioridad del sujeto desapareció totalmente. Sin embargo, dice Yuasa, la estructura del sujeto de Watsuji es meramente negar el yo racional y no ha tocado el problema de las emociones o de superar los deseos del yo. Es decir, la visión del sujeto de Watsuji “ha llegado a la puerta del camino de sumergirse hacia atrás, pero se negó a entrar dentro de este camino”²⁰⁷.

Esta actitud de Watsuji de negar el yo racional, según análisis de Yuasa, está reflejada en su ética; para Watsuji, “la relación entre los seres humanos (*aidagara*) para el ser humano es más fundamental que el sujeto personal, es decir, «*aidagara*» o la interrelación es nuestra existencia originaria”²⁰⁸. Pero esta idea de Watsuji “se desarrolla siempre dentro de la dimensión cotidiana”²⁰⁹, es decir, en el nivel del ser humano cotidiano y consciente, por contraste con la filosofía de Nishida que busca la causa latente de la existencia del yo. Watsuji mostró personalmente su falta de interés hacia la religión. Sobre este punto comenta Yuasa que:

“El hecho de que a Watsuji no le interesó la religión, al final, coincide con su problema fundamental de que eliminó toda la conciencia del yo. Efectivamente, la esencia de la religión no puede reducirse a una actividad cultural, se conecta con la cuestión sobre la causa absoluta de la existencia del sujeto”²¹⁰.

Kiyoshi MIKI (1897-1945)

El filósofo Miki es conocido por su concepto peculiar de la “experiencia

²⁰⁷ Id, 118.

²⁰⁸ YUASA, *Filosofía moderna japonesa y pensamiento existencial*, 127.

²⁰⁹ Id, 128.

²¹⁰ Id, 131.

Vemos aquí que Yuasa está más abierto a la espiritualidad que Watsuji, en la línea de Nishida. Al mismo tiempo, está más abierto a la fenomenología que Nishida, en la línea de Watsuji. Hereda de ambos, prolongándolos. Pero va más lejos que ambos en su preocupación por el tema de la corporalidad y por la articulación de las experiencias éticas y religiosas con la experiencia científica, como veremos en sus estudios sobre el *Ki*. Por eso no es extraño que algunos especialistas en Watsuji muestren reservas ante la interpretación de Watsuji por Yuasa y que algunos especialistas de Nishida muestren reservas ante la interpretación de Nishida por Yuasa. En este sentido Yuasa tuvo una característica rara en pensadores japoneses: la capacidad hermenéutica de relacionar, contrastar y complementar pensamientos y metodologías diversas. No nos extraña por eso que sintonizase con el estilo de un pensador como Ricoeur que ha tardado en ser aceptado por el academicismo japonés.

fundamental”. El punto de partida del desarrollo de su pensamiento filosófico es según Yuasa, “la pregunta constante hacia el fondo del yo oculto”²¹¹. Según Miki, lo “fundamental” es la experiencia que constituye la base y el fundamento del *logos*. Lo que conecta el *logos* con la experiencia fundamental es la antropología. Al recibir la influencia de Heidegger, Miki intentó reexaminar el ser humano mediante el discernimiento de la forma de la conciencia subjetiva o el fondo de la existencia humana. La cuestión principal de Miki a lo largo de su vida fue: “investigar el medio o la relación estructural entre el *logos* y el *pathos* como su experiencia fundamental y originaria”²¹². Al incorporar el pensamiento de Nishida en sus últimos años, Miki define el *pathos* como “el cuerpo en el sujeto”. Es decir, algo irracional y emocional sin forma que apoya las cosas desde el fondo.

Yuasa analiza el doble carácter de la estructura del sujeto de Miki: “la orientación hacia el interior que desciende hasta el fondo del *pathos* y la orientación hacia el exterior que forma el *logos*”²¹³. Es decir, “el estado de conciencia del sujeto es determinado por el objeto que hay enfrente y a la vez, es determinado por su telón de fondo: la profundidad de la nada como *pathos*. Esta doble determinación es la estructura de la conciencia del sujeto en la filosofía de Miki”²¹⁴. Miki se interesó, según Yuasa, por superar esta doble determinación a través de la actividad. Este acto de sintonizar el *logos* con el *pathos*, o el yo y las cosas o el mundo que pretende Miki, “no es algo que ocurra enfrente del yo, sino, por así decirlo, ”a sus espaldas”, detrás de él. A través de la realidad de que el yo trascienda la conciencia desde su propio “atrás”, es decir, se sumerja hacia la profundidad del *pathos* que es la nada, por primera vez se hace posible trascender el mundo objetivo que está enfrente”²¹⁵. Según Yuasa, esta manera de percibir el sujeto representa claramente la forma básica de la filosofía japonesa moderna que se consolidó por el pensamiento sobre el “lugar de la nada” de Nishida. Como comenta él:

²¹¹ Id, 136.

²¹² Id, 138.

²¹³ Y.YUASA, *Filosofía moderna japonesa y pensamiento existencial*, 147.

²¹⁴ Id, 149.

²¹⁵ Id, 150.

“El pensamiento de Miki sobre la doble trascendencia hacia el frente y hacia atrás, manifiesta de manera verdaderamente clara la estructura básica del problema sobre el yo que está en el fondo de la filosofía moderna japonesa”²¹⁶.

2.2.2. Encuentro entre Oriente y Occidente en la filosofía moderna japonesa

A partir del análisis sobre la estructura del yo en algunos filósofos modernos principales, Yuasa tiene presente cómo se relaciona la característica de sus actitudes de pensar con la tradición del pensamiento oriental. Yuasa se fija en que, a pesar de que el contenido de cada pensamiento es bastante diferente, se hallan unos rasgos en común más allá de estas diferencias. Si es así, dice:

“Podemos considerar que una cierta corriente de la tradición japonesa anterior a la modernidad, de alguna manera, influyó en el pensamiento moderno y se enfrentó con el problema de la adaptación de la filosofía occidental y por consiguiente, causó el acercamiento hacia la filosofía existencial”²¹⁷.

Yuasa analiza que, en primer lugar, “en el fondo de sus pensamientos, se halla claramente una actitud de investigar la unidad originaria que relaciona la cognición teórica y la praxis ética”²¹⁸. En segundo lugar, “la praxis es considerada como el camino más básico para llegar a esta unidad”²¹⁹. Es decir, la característica de la forma del pensamiento en la filosofía moderna japonesa es:

“A través de sumergirse hacia atrás, que es el camino de la praxis hacia la interioridad, se hace posible la unidad originaria entre la praxis hacia el exterior y la comprensión teórica. En este caso, es más fundamental la posición práctica

²¹⁶ Ibid.

²¹⁷ Id, 152.

²¹⁸ YUASA, *Filosofía moderna japonesa y pensamiento existencial*, 156.

²¹⁹ Id,158.

que la posición teórica”²²⁰.

Yuasa subraya que la característica de la actitud de estos filósofos japoneses, esta en tratar la filosofía como la cuestión ética sobre cómo deberíamos vivir. Esta es una cuestión de la vida humana y a la vez es una cuestión social. Yuasa acentúa que la actitud de acercarse a la filosofía desde el interés práctico, es decir, por las prácticas de autocultivo del sujeto es totalmente diferente en comparación con la actitud teórica en la filosofía moderna occidental, en la que la teoría es antes que la praxis. Y dice:

“Dentro del budismo y del confucianismo que es la fuente importante –que cultivó la tradición del pensamiento filosófico japonés, no se halla una actitud teórica de contemplar abandonando todo el interés práctico”²²¹.

Yuasa considera que esta actitud de la “unión entre la sabiduría y la acción (知行合一)” es decir, la unidad originaria entre la cognición y la praxis proviene del pensamiento del confucianismo moderno. A pesar de que en la modernidad, este pensamiento confuciano está negado exteriormente como típico del pensamiento conservador del feudalismo, se encuentran los elementos principales de dicho pensamiento que existe por debajo de los conocimientos de estos filósofos²²². Esta forma del pensamiento confuciano, según Yuasa es la herencia del budismo Mahayana. En el budismo Mahayana, ha aparecido claramente el esquema sobre la comprensión fundada en la experiencia práctica²²³.

El pensamiento en que consiste la filosofía práctica budista consiste básicamente en dos temas: la iluminación (*nirvâna*) y la compasión. La iluminación es “la orientación hacia la trascendencia del mundo que trasciende al mundo cotidiano” y la compasión indica “la orientación interna que desciende al mundo cotidiano”. Es decir, “se busca la iluminación hacia la interioridad del yo, pero al mismo momento, se insiste

²²⁰ Id, 175.

²²¹ Cf. YUASA, *Filosofía moderna japonesa y pensamiento existencial*, 166.

²²² Cf. Id, 166-167.

²²³ Cf. Id, 167

en orientarse hacia el exterior, la praxis hacia los otros o la sociedad”²²⁴. En este sentido, dice Yuasa que: “la forma del pensamiento sobre la unidad entre la praxis interior y exterior proviene del budismo Mahayana”²²⁵. Esta forma del pensamiento es transmitida en el neoconfucianismo como la manera más realista de aplicar esta unidad en la relación humana.

Pero lo que nos interesa aquí es que la ontología del budismo y del neoconfucianismo está basada en la praxis. Es decir, las prácticas antes mencionadas de autocultivo de la interioridad. Esta ontología “no esta fundada en la lógica teórica, sino que corresponde a la experiencia práctica”. Es decir, la ontología se apoya en la praxis experimental del yo hacia el interior y el exterior que está fundada en su estructura como “expansión ilimitada por medio de sumergirse hacia atrás en su interioridad”. Como dice Yuasa:

“La concordancia entre la forma del pensamiento lógico sobre la existencia y la forma de la práctica experimental es una clave muy importante para comprender el estado del budismo o del pensamiento filosófico oriental”²²⁶.

En la tradición oriental, hay una profunda concordancia del pensamiento teórico sobre el mundo con la práctica experimental del yo. Ahí se encuentra una cuestión diferente de la filosofía moderna occidental. Yuasa observa que esta tradición se prolonga en la filosofía moderna japonesa. Por lo tanto, dice Yuasa:

“Creo que reflexionar metodológicamente desde la perspectiva de la filosofía existencial y la perspectiva fenomenológica me daría acceso para poder examinar las herencias de su pensamiento”²²⁷.

Yuasa tiene en cuenta dos problemas acerca de la manera de percibir el yo al adoptar la filosofía occidental en la filosofía moderna japonesa: el primero es la

²²⁴ Id, 179.

²²⁵ Ibid.

²²⁶ YUASA, *Filosofía moderna japonesa y pensamiento existencial*, 187.

²²⁷ Id, 201-202.

adaptación del racionalismo occidental y el segundo es el interés hacia la corporalidad.

Yuasa considera que la mayoría de los filósofos modernos japoneses mostraron interés hacia el racionalismo occidental, sin embargo no llegaron a aceptarlo en la parte nuclear de sus pensamientos. Como expresa Yuasa, en sus pensamientos aparece una actitud de comprender el racionalismo basándose en el irracionalismo²²⁸. Es decir, los filósofos modernos japoneses intentaron descubrir el yo por medio de dar paso atrás hacia la causa del yo. Eso indica que: “ellos perciben el sujeto humano como existencia racional que en su fondo tiene la profundidad irracional”²²⁹. En segundo lugar, Yuasa señala que el punto de encuentro entre lo racional y lo irracional es el yo como cuerpo y descubre que, en el fondo de la filosofía japonesa, existe un mayor interés hacia la cuestión filosófica sobre el cuerpo basada en la tradición del budismo Mahayana, del neoconfucianismo y de la visión japonesa sobre la naturaleza. El cuerpo es además percibido como medio entre el yo y el mundo o entre el sujeto y el objeto. El cuerpo es “el lugar donde existe el yo” y “la entrada donde penetra el yo en el mundo trascendente de la causa de la existencia”²³⁰.

El pensamiento básico que abarca estas cuestiones es “el paso adelante a través de sumergirse desde el telón de fondo hacia la dimensión causal originaria”²³¹. Aquí podemos ver una actitud de filosofar que tiene en su base la experiencia profunda del sí mismo. En esta actitud consiste la forma del pensamiento existencial japonés.

2.2.3. El pensamiento existencial y la recuperación de la ontología

La tarea principal de Yuasa a través del estudio sobre la filosofía moderna japonesa es cómo examinamos y recibimos esta herencia del pensamiento. Yuasa analiza la relación entre el pensamiento existencial y la ontología por propio interés personal. Yuasa nota que la ontología es como la clave principal para el pensamiento

²²⁸ Id, 238.

²²⁹ Ibid.

²³⁰ Id, 239.

²³¹ Ibid.

existencial como búsqueda del yo, a pesar de que los filósofos anteriores no se interesaron por este problema ontológico. Como dice él:

“Para poder pensar el puesto del pensamiento existencial o para poder heredar la filosofía moderna japonesa, siento la necesidad de reexaminar el sentido del fenómeno de la recuperación de la ontología”²³².

Este tema de la recuperación de la ontología en el pensamiento existencial indica que la ontología como origen de la filosofía occidental que estaba oculto por la aparición de la epistemología, es redescubierto por el pensamiento existencial. Yuasa analiza el fenómeno de la aparición del pensamiento existencial, fijándose en el problema de la distinción entre la filosofía teórica y la filosofía práctica. Al tratar la cuestión de la superación de la tradición de separarlas en dicho pensamiento, Yuasa propone la necesidad de remontarse a la parte más radical, incluso antes de aparecer su distinción ²³³.

Yuasa cuestiona entonces, ¿qué es la parte más radical anterior a la separación entre la filosofía teórica y la práctica? Y ¿Cómo podemos acercarnos a este problema? Aquí, Yuasa nota la cuestión del cuerpo como clave principal para poder superar la forma del pensamiento epistemológico de contraposición entre sujeto y objeto. El cuerpo es: “la vía para percibir el problema de la comprensión empírica o el problema de la trascendencia y la inmanencia en la relación entre el yo y el mundo”²³⁴. Y cuestiona “si el problema del cuerpo tiene una relación profunda con la forma del pensamiento ontológico anterior a la epistemología”²³⁵. El interés principal de Yuasa es la continuidad entre la ontología tradicional y la actual y por otro lado, la coherencia entre la filosofía japonesa y la ontología. Como dice él:

“En la forma de la filosofía ontológica medieval, a pesar de la gran diferencia

²³² Id, 247.

²³³ YUASA, *Filosofía moderna japonesa y pensamiento existencial*, 250.

²³⁴ Id,

²³⁵ Id, 252.

aparentemente con la tradición oriental que está en el fondo de la filosofía moderna japonesa, se hallan unos puntos comunes en ambos pensamientos”²³⁶.

Como representativa de la filosofía medieval, Yuasa tiene presente la ontología de santo. Tomas. En su pensamiento ontológico, el ser humano es percibido desde su doble carácter: es un ser inmanente del mundo como sustancia sintética de alma y cuerpo ; y es trascendente al mundo por su relación con Dios, la causa absoluta trascendente. La contemplación es el camino para la trascendencia, el alma (anima, en japonés *jiga*, yo) a partir del estado imperfecto de una razón (ratio) que habita en el cuerpo, hasta alcanzar la situación de intelecto (*intellectus*) pasando por la sublimación de la pasiones alcanza la perfección del propio alma (en japonés *tamashi*) de sí mismo (*jiko* por el contraste con el *jiga*, es decir, “yo profundo” por contraste con el “yo superficial”). Por lo tanto, la contemplación es el proceso de conocer intelectualmente de forma perfecta en el sentido de la realidad (ser, en japonés *sonzai*) del mundo y, al mismo tiempo, el proceso de praxis interiorizante para lograr que el yo superficial pase de la situación de inautenticidad a la de autenticidad”²³⁷. Aquí, dice Yuasa, podemos encontrar algo común con la tradición oriental. Es decir, “en la tradición oriental, el proceso de la praxis interior por la que el sujeto intenta llegar al estado originario (auténtico) (por ejemplo, el Buda) desde el estado no-originario (inauténtico) por medio de la corporeidad es al mismo momento el proceso de la cognición metafísica”²³⁸.

Sin embargo, según Yuasa, esta contemplación está, en el caso de la filosofía medieval, basada principalmente en el nivel de la comprensión. Yuasa observa que este dato ha provocado una interpretación en la que la contemplación se convirtió en observación, es decir, la base que compone subjetivamente la teoría en la epistemología moderna. Por consiguiente la praxis es percibida, en este ámbito, como contraposición de la teoría²³⁹. Entonces lo que intentó Heidegger a través de la recuperación del ser fue redescubrir el sentido de la propia existencia en el fondo de la tradición medieval de la

²³⁶ Id, 350.

²³⁷ Ibid.

²³⁸ Ibid.

²³⁹ Cf. YUASA, *Filosofía moderna japonesa y pensamiento existencial*, 267-282; *Epílogo*, O.C XI, 525-528.

ontología. Como dice Yuasa:

“Deberíamos ver que la pregunta de Heidegger por el sentido del ser no niega totalmente el pensamiento ontológico de la tradición sino que redescubre nuevamente la cuestión que estaba oculta en su fondo”²⁴⁰.

Este intento de Heidegger se ha heredado en el pensamiento existencial completando su pensamiento desde la perspectiva de la corporalidad y de la praxis. Esto es lo que pretende decir Yuasa con la idea de recuperar la ontología en el pensamiento existencial. Yuasa descubre una profunda coincidencia entre esta ontología recuperada y la tradición oriental en la que se funda la filosofía moderna japonesa²⁴¹. Es decir, el yo que cuestiona la causa de su existencia hacia la interioridad.

Esta consideración ontológica basada en la cuestión existencial, prosigue y se desarrolla después en una de sus obras muy importantes “*La teoría del ser cuerpo*” (1977).

2.3. Estudios sobre el psiquismo humano y la contemplación religiosa

Otro aspecto que influyó en el desarrollo de la teoría de Yuasa sobre el cuerpo fue el estudio de C.G. Jung sobre su análisis de la experiencia religiosa desde la perspectiva de la psicología analítica y profunda. El estudio del pensamiento de Jung le hizo percatarse a Yuasa de la importancia de la experiencia contemplativa y la parte inconsciente del ser humano en la historia de la religión japonesa. Es decir, para poder

²⁴⁰ Id, 375.

²⁴¹ Cf. *Epílogo* en O.C. XI, 529.

comprender el sentido de la religión para el ser humano, hay que analizar en la interioridad del ser humano cómo funciona su psiquismo en la oración y contemplación. Como comenta él:

“Creía que la experiencia religiosa es una cuestión que pertenece al interés personal y no puede ser el objetivo de la investigación intelectual. Sin embargo, llegué a pensar que en esta experiencia hay un contenido de vivencia que no podemos comprender muy bien sólo desde los estudios exegéticos o hermenéuticos sobre la religiosidad de los antiguos, si no hacemos por ponernos en su lugar y compartir sus experiencias contemplativas”²⁴².

La psicología analítica y profunda de Jung, le ayudó a Yuasa a analizar la religión oriental desde la perspectiva de la interioridad del ser humano.

El mérito de analizar la religión desde el punto de vista de la psicología, dice Yuasa, es que se puede atisbar el estado psíquico del ser humano universalmente, más allá de las diferencias entre las religiones o de la variedad de registros culturales a lo largo de la historia. Es decir, analizar la experiencia religiosa al nivel psíquico nos hace descubrir el verdadero universal y la característica psicológica común que existe en el fondo inconsciente del ser humano²⁴³.

A la luz de este pensamiento de Jung, Yuasa se fijó en la diferencia de actitud que se manifiesta en las características tradicionales respectivas de Occidente y Oriente: la actitud occidental de pensar se orienta “hacia el exterior” y “observa el mundo exterior e intenta captar la existencia humana en la base de la contraposición entre la conciencia humana y el mundo exterior”²⁴⁴. Mientras la actitud de pensar en la tradición oriental “se orienta hacia el interior y antes de observar las cosas del mundo exterior, tiende a contemplar su propia interioridad”²⁴⁵.

En este sentido, en Oriente, los estudios sobre el estado psíquico del ser humano

²⁴² *Epílogo* en O.C. III, 389.

²⁴³ *La religión oriental y la psicología profunda. Hacia la encrucijada entre Oriente y Occidente* en O.C. II, 325.

²⁴⁴ *Id.*, 326.

²⁴⁵ *Ibid.*

incluyen la filosofía o la metafísica. En la tradición oriental, la cuestión psíquica abarca el sentido metafísico. Es decir, en este ámbito del pensamiento, no existe la separación entre la psicología y la filosofía o la metafísica. Yuasa comenta así sobre la característica de la actitud oriental del pensamiento en su obra “*La psicología profunda como método de la investigación sobre el pensamiento comparado*”:

“En la tradición oriental, se da siempre la tendencia a la unión de psicología y metafísica. Pero la psicología a que nos referimos aquí indica la consideración de cada hecho psicológico que se experimenta en el proceso de cultivar la propia personalidad y, por lo tanto, desde el punto de vista actual, tiene una profunda relación con la psicología profunda y la psicología analítica”²⁴⁶.

La psicología mencionada aquí es la psicología profunda que busca la parte inconsciente del ser humano, según Yuasa más en la línea de Jung que Freud o la psiquiatría o la psicología analítica que cuida el desequilibrio o la deformación de la personalidad y acentúa como Frankl la búsqueda del sentido.

Si reexaminamos la filosofía oriental, dice Yuasa en el artículo: *Las teorías budistas de la conciencia y la psicología profunda*, citando a Jung, desde la perspectiva de la psicología, se puede encontrar un valor muy importante. Por ejemplo, la ontología o la epistemología del budismo tiene una característica totalmente diferente de la occidental que está fundada en el concepto de metafísica que se desarrolló en el marco de la filosofía occidental. La metafísica como pensamiento que va más allá de la física sobre todas las cosas que existen en el mundo exterior, es la teoría que aclara su forma fundamental de existir. En la base de esta forma de ontología, hay una manera habitual de captar los objetos desde fuera de sí. La epistemología moderna occidental a partir de Descartes, según Yuasa, fue el complemento de esta ontología. Es decir, la experiencia humana sobre las cosas exteriores se realiza dependiendo de nuestra capacidad de comprensión subjetiva. A partir de aquí surge la contraposición entre el idealismo y el

²⁴⁶ *La psicología profunda como investigación sobre la filosofía comparada* en O.C. V, 61.

empirismo²⁴⁷.

Por otro lado en el budismo, el estado de ánimo ideal a que se aspira es la “cognición que contempla el Dharma en el yo que sale de sí, dicho con otras palabras, el objetivo de la filosofía budista es comprender la existencia tal cual es. Pero la existencia en el sentido budista se refiere a algo que existe en el mundo interior, es decir “la realidad variada que se experimenta y se desarrolla en el interior de la mente”²⁴⁸. El objetivo central es entonces, “comprender el estado del mundo interior del ser humano a través de la praxis hacia la interioridad...la cognición es comprender el mundo interior”²⁴⁹. En la filosofía budista hay una inseparabilidad del sujeto y el objeto, que podría expresarse como inseparabilidad de la ontología con relación a la epistemología. Yuasa subraya aquí que “la actitud básica de la filosofía oriental se orienta hacia la propia interioridad del sí mismo”²⁵⁰, como dice Jung, “la tradición de la espiritualidad oriental se sitúa en la visión introvertida y la espiritualidad occidental se sitúa en la visión extrovertida”²⁵¹.

La teoría budista de la conciencia (*vijañapti-matrata*) del budismo Mahayana es una teoría más sistemática que representa el objetivo de la filosofía budista²⁵²: negar la forma de la existencia del yo superficial e investigar el mundo interior sumergiéndose en el fondo de la existencia para comprender el auténtico yo que está en lo más hondo de la propia interioridad. Esta actitud de percibir la existencia del yo profundo del sí mismo más auténtico coincide con lo que pretende la psicología profunda: lo que se halla en lo más profundo de la conciencia colectiva como función mental que surge del

²⁴⁷ Cf. *La teoría de la conciencia de la escuela budista “Yoga-cara” y Psicología profunda* en O.C.V, 36-37.

²⁴⁸ Id, 37.

²⁴⁹ Ibid.

²⁵⁰ Id, 38.

²⁵¹ C. G. JUNG, *Psychological Commentary to the Tibetan Book of the Great Liberation en Psychology and religion: West and East: The collected Works of the Carl Gustav Jung XI* (1969): London, Routledge & Kegan Paul, 481.

²⁵² La teoría de la conciencia única (*vijañapti*) consiste en los ocho fenómenos del estado psíquico: en primer lugar, los seis sentidos que manifiestan la relación con las cosas del mundo exterior: los ojos; las orejas; la nariz; la lengua; el cuerpo; la conciencia; en segundo lugar, los dos fenómenos que están colocados en el fondo de la conciencia: los engaños latentes que están en el fondo de la conciencia humana (*manas*) y el poder psíquico en el fondo de la vida humana que permanece más allá de la persistencia de las cosas del mundo actual (*alaya-vijañana*).

fondo del inconsciente humano, es el auténtico sí mismo. Jung califica como “individualización” al proceso que identifica el sí mismo con este auténtico yo profundo. Es decir, es el proceso por el que el yo reconoce lo más auténtico suyo, se une así consigo, y se convierte en lo individual²⁵³.

En el fundamento de la filosofía budista, “hay una actitud de investigar el estado interior de la mente al reconocer el estado de engaño o extravío (*mayoi*) del ser humano”. En este sentido, dice Yuasa, puede considerarse como un tipo de psicología. Yuasa examina esta característica de la actitud oriental de buscar lo verdadero profundizando hacia la interioridad. Analiza para ello el concepto de la meta-física en la tradición occidental: si la metafísica occidental pretende alcanzar la meta de la naturaleza (*physis*) como estado absoluto, la metafísica oriental se orienta hacia la meta dentro de la propia interioridad. Por eso es más adecuado expresar la metafísica como metapsíquica. Como dice Yuasa:

“Si el ideal a que aspira la filosofía budista consiste en alcanzar el más allá de la iluminación que supera el engaño mediante la búsqueda de la propia interioridad, podemos con razón calificar a la metafísica como metapsíquica”²⁵⁴.

Lo que acentúa Yuasa sobre la observación de Jung acerca de la concepción metafísica es que, en Oriente no existe la metafísica en el sentido occidental de trascender hacia una “meta”, fuera de la *physis*. Lo que existe es una trascendencia hacia dentro de la naturaleza, es decir, buscar la realidad “meta” dentro de la *psychê* por medio de la praxis contemplativa. La concepción de la mente en la tradición oriental, originalmente abarca el sentido metafísico²⁵⁵.

Tenemos que subrayar aquí que esta comparación de las maneras diferentes de captar metafísica y metapsíquica, no quiere decir una mera distinción entre la filosofía occidental y la tradición de la filosofía oriental. Lo que le interesa a Yuasa es analizar el

²⁵³ Cf. *La teoría de la conciencia de la escuela budista “Yoga-cara” y Psicología profunda* en O.C. V, 49.

²⁵⁴ Id, 62

²⁵⁵ Cf. Y. YUASA (1996): *Jung y el cristianismo*, Tokyo, Kodansha, 348.

contexto tradicional en el que se formularon ambas ideas e investigar unos puntos comunes acerca de psiquismo humano. El lugar para encontrarlos es el fundamento de la experiencia religiosa o espiritual.

En la obra sobre “*Jung y el cristianismo*” (1978), Yuasa investiga la idea de la trascendencia en la filosofía cristiana primitiva desde la perspectiva metapsíquica a través del análisis de Jung: en la historia de la filosofía occidental, especialmente en la época medieval, cuando existía la inseparabilidad del psiquismo humano y la metafísica. A partir de ella o dentro de ella sería más fácil encontrar una corriente como la que Yuasa llama metapsíquica. La idea de la metafísica occidental se consolidó ya en la filosofía patrística con la idea de la “creación de la nada”. Pero, en la visión cósmica o de Dios en la filosofía patrística, que recibió una gran influencia de la filosofía platónica, existían las dos corrientes de la metafísica y la metapsíquica²⁵⁶. Es decir, la metafísica platónica indica originalmente, el camino a través de *physis* y el camino hacia dentro de la *physis* y de la *psyche*. Por ejemplo, en el pensamiento de san Agustín, dice Yuasa, podemos encontrar “la actitud de elevarse hacia Dios mediante el descubrimiento y cultivo del alma dentro de la naturaleza”²⁵⁷: Agustín considera que en el alma humana habita la imagen de Dios y el ser humano puede acercarse a Dios a través del camino interior buscando la verdad en su propia interioridad. Su referencia sobre contemplar la interioridad a través de ejercitarse el alma representa “el camino de la cognición espiritual como metapsíquica”²⁵⁸.

Al desarrollarse y consolidarse la teología en la era medieval, la corriente metapsíquica quedó escondida bajo el peso de la corriente metafísica a lo largo de la historia²⁵⁹. Yuasa se ha fijado en esta corriente de la tradición metapsíquica que le parece pasar a segundo plano en la filosofía occidental. Porque ahí se halla una base común de la experiencia religiosa o espiritual²⁶⁰.

Lo que valora Yuasa en el análisis del pensamiento de Jung es su perspectiva hacia la experiencia humana universal que funda las raíces comunes de cada religión. Es

²⁵⁶ Cf. Id, 350-351.

²⁵⁷ Cf. *La psicología profunda como investigación sobre la filosofía comparada* en O.C. V, 65.

²⁵⁸ Y. YUASA, *Jung y el cristianismo*, 352.

²⁵⁹ Id, 351.

²⁶⁰ Cf. *La psicología profunda como investigación sobre la filosofía comparada* en O.C. V, 91.

decir, le interesa investigar unos puntos comunes al nivel del psiquismo humano basándose en la experiencia contemplativa²⁶¹. Por lo tanto, insiste Yuasa en que la idea de la meta-psíquica que se desarrolló especialmente en la tradición oriental, debería reflexionarse y revalorizarse desde este nuevo punto de vista. Así nos ayuda a abrir una nueva visión de la filosofía comparada y descubrir el verdadero universal más allá de las diferencias culturales o religiosas²⁶². Como comenta Yuasa:

“Si comparamos el contenido de la experiencia contemplativa de ambas tradiciones (occidental y oriental) desde el punto de vista psicológico , podemos encontrar la naturaleza psíquica del ser humano o la parte experimental de la espiritualidad más allá de las diferencias tradicionales de Occidente y Oriente”²⁶³.

2.4. La teoría del ser cuerpo

El tema principal de la teoría del ser cuerpo es: ¿Cómo se ha tratado el problema de la corporalidad en la tradición oriental? Pero la corporalidad a la que se refiere aquí incluye la mente o la espiritualidad. Lo que pretende Yuasa, a través de esta teoría no es explicar la relación entre la mente y el cuerpo tal como la analiza objetivamente el punto de vista del positivismo, sino que pretende conseguir el retorno a la unidad cuerpo-mente. Como dice él:

²⁶¹ Yuasa observa que en las polémicas teológicas en el mundo occidental, se echa de menos la perspectiva psíquica común del ser humano. Esto es causado por la interpretación intelectual del dogma en la base de la exégesis o hermenéutica de la Sagrada Escritura, por lo tanto depende del juicio intelectual de la conciencia humana. Allí surgen las ideas de ortodoxia y herejía. En el mundo oriental, no se encuentra apenas este tipo de polémica que distingue entre la ortodoxa y la herejía. Eso es, dice Yuasa, por dar más importancia a la base psicológica del ser humano (cf. O.C. V, 325).

²⁶² Cf. *La psicología profunda como investigación sobre la filosofía comparada* en O.C. V, 94.

²⁶³ *Epílogo* en O.C. III, 391.

“La expresión de la “teoría del ser cuerpo” indica la actitud de percibir la relación del cuerpo-espíritu desde una perspectiva existencial de acuerdo con la experiencia subjetiva”²⁶⁴.

2.4.1. La teoría del ser cuerpo en la filosofía moderna japonesa

Yuasa empezó a tener interés por el problema de la corporalidad mediante la investigación sobre la filosofía moderna japonesa representada por la de Kitaro Nishida, Hajime Tanabe, Tetsuro Watsuji, Kiyoshi Miki. En la filosofía de estos autores, según Yuasa, se refleja la manera propia de cada uno de ellos de percibir el cuerpo, a pesar de que entre sus escritos no se encuentren obras que particularmente traten sobre el cuerpo. Así Yuasa se dio cuenta de que la visión del cuerpo propia de estos filósofos no se origina en el pensamiento occidental, sino proviene de la tradición japonesa o, dicho más ampliamente, de la tradición histórica del pensamiento oriental.

Yuasa examina la característica de la visión oriental de la corporalidad, que “está representada por su actitud de percibir la inseparabilidad del cuerpo y la mente”²⁶⁵:

1) La consideración de Tanabe sobre la dialéctica absoluta está basada en la idea de recuperar la unidad entre el idealismo y el materialismo, pero en el fondo de este pensamiento se halla la idea de la inseparabilidad del cuerpo y la mente. Además, la identificación del sujeto con el substrato, en la obra de Tanabe “La lógica de la especie” se puede entender, según Yuasa, como identificación del cuerpo con la conciencia²⁶⁶.

2) En la idea de Miki sobre la unidad del *pathos* y el *logos* en su obra “*Lógica del poder de la imaginación*”, Yuasa descubre la característica propia de la filosofía oriental: la intencionalidad de Miki hacia la unidad entre el cuerpo y el sujeto por medio de percibir el *pathos* no como mera función de la pasión interior, como se encuentra en

²⁶⁴ *El ser cuerpo* en O.C. XIV, 385.

²⁶⁵ Id, 391.

²⁶⁶ Cf. Id, 391-392.

la mayoría de la filosofía occidental, sino como un estado del cuerpo. El concepto del *pathos* para Miki es el cuerpo existencial que se percibe desde el interior de la vida²⁶⁷.

3) El tema principal de la antropología de Watsuji es “*aida-gara*”, la relación interpersonal. El lugar de la relación humana es anterior al individuo. Es decir, para la filosofía de Watsuji la totalidad está mas allá del individuo. Existir en “間柄(=*aida gara*)” indica estar en la “vida = el espacio”. A partir de aquí, Yuasa desarrolla la idea de “*aida-gara*” de Watsuji relacionándola con la corporalidad: “existir en el lugar espacial significa para los seres humanos, que dicho lugar no es otro que estar en el cuerpo”²⁶⁸. Yuasa subraya la importancia de la corporalidad en el lugar o el espacio para la antropología de Watsuji. Como comenta Yuasa²⁶⁹:

“Watsuji no llega a mencionar explícitamente la corporalidad. Pero cuando investiga el fundamento no mencionado de su punto de vista, el problema de la existencia del cuerpo en el espacio tiene una gran importancia definitiva para su comprensión del ser humano”²⁷⁰.

4) La idea sobre la intuición activa de Nishida indica la forma básica de la existencia humana. Es decir, el yo como sujeto humano existe relacionándose con el mundo, a través de la intuición activa. La peculiaridad del pensamiento de Nishida es que “percibe esta estructura de la intuición activa según la corporalidad”²⁷¹. La vida humana como “existencia en el mundo” es posible porque existimos bajo la condición de tener un cuerpo. El yo que existe en el cuerpo tiene la doble característica contradictoria de la existencia: el cuerpo es un sujeto que mira y al mismo momento un objeto mirado. Por lo tanto, la forma de la existencia humana “es el sujeto, al mismo tiempo que es el objeto”²⁷². Es decir, “el ser humano existe dentro del mundo como unidad corpórea

²⁶⁷ Id, 389; 392.

²⁶⁸ Id, 151.

²⁶⁹ Cf. Id, 141; 149-151.

²⁷⁰ Id, 151.

²⁷¹ *El ser cuerpo* en O.C XIV,

²⁷² Id, 164.

espiritual o conciencia corporal”²⁷³.

2.4.2. La superación del dualismo por la vía de la praxis

La característica de la teoría oriental del ser cuerpo está tradicionalmente expresada como “心身一如 (=shinshin ichinyo)” por el monje del Zen Eisai. Con el significado de “unidad de lo corpóreo- mental”. Esta expresión se utiliza tanto en la contemplación del Zen como en el arte del teatro del *Noh* o en las artes marciales. La palabra “Shinshin ichinyo” es “el estado ideal donde se entrecruzan la contemplación interior y la actividad exterior”²⁷⁴. En la tradición oriental, dice Yuasa, se considera que los ejercicios o los entrenamientos corporales son inseparables del cultivo de la mente, es decir, se da importancia a formar la personalidad moral. La visión del cuerpo, especialmente en la filosofía moderna occidental, muestra una tendencia de carácter dualista; se tiende a separar el cuerpo o la materia y la mente o el espíritu representado por la filosofía de Descartes. Sin embargo, el intento de retorno a la unidad del cuerpo y de la mente no es una tendencia que se encuentra solamente en Oriente, sino que se halla también en la corriente filosófica occidental, especialmente después de Descartes, en pensadores como Bergson o Merleu-Ponty. Por tanto, lo que subraya Yuasa es que: “hay que cuestionar en qué sentido o idea se insiste en la inseparabilidad entre el cuerpo y la mente”²⁷⁵.

Yuasa analiza la característica propia de la filosofía oriental, que se encuentra en la tradición de *shugyô*. El *shugyô* significa ascesis, es decir, las prácticas de autocultivo para alcanzar la verdadera sabiduría. Según Yuasa “la autentica sabiduría filosófica se puede llegar a comprender solo a través de la experiencia corporal”²⁷⁶. Es decir, es algo que “se aprende en el cuerpo”²⁷⁷.

²⁷³ Ibid.

²⁷⁴ Id, 141.

²⁷⁵ Id, 142.

²⁷⁶ Id, 143.

²⁷⁷ Ibid.

Hay distintas tradiciones orientales que dan mucha importancia a la práctica del autocultivo como el budismo e hinduismo en India o el taoísmo en China. Yuasa examina el significado del concepto de *shugyô* en el contexto histórico y en la relación con la filosofía budista: una característica incluida en el concepto de *shugyô* es la observancia de los mandamientos (“戒律=kairitsu”). Estos mandamientos tienen cuatro sentidos: en primer lugar, *vinaya* (律), que indica los preceptos que han de obedecer los monjes del budismo Hinayana: los que entran en el mundo budista del autocultivo: deben salir de todas las obligaciones del mundo seglar y obedecer a las limitaciones impuestas por estos preceptos.²⁷⁸

En segundo lugar, es *sîla* (戒) que significa los preceptos de la vida cotidiana que cada uno se impone a sí mismo por su propia voluntad controlando los deseos. Estas dos clases de preceptos son componentes fundamentales de los mandamientos que se fundan en la tradición de la sociedad india. En la tradición china donde se entrecruzan el budismo y el taoísmo, el concepto de *shugyô* se ha desarrollado de manera diferente a la de la tradición india, como la práctica dentro del mundo cotidiano. Es decir, *shugyô* es el intento de superar la vida cotidiana al nivel seglar estando dentro del orden del laicado. En este sentido, la distinción entre *vinaya* (律) y *sîla* (戒)” está desapareciendo en la sociedad china. Yuasa subraya el hecho de que los preceptos ascéticos de *shugyô* en China son aceptados de manera activa y autónoma como camino para la formación de sí mismo. En el budismo en Japón, dice Yuasa, se sigue más o menos a la manera de ser la tradición budista china²⁷⁹.

Sin embargo, en la tradición japonesa radicada en el sintoísmo arcaico, no ha arraigado ni los mandamientos *vinaya* (律) ni los preceptos *sîla* (戒). Lo que se desarrolló más en la tradición budista en Japón, en tercer lugar, es *samâdhi* (定), que indica la actitud de colocar la contemplación como centro de los mandamientos, como se hace a partir de los monjes Saichô y Kûkai, que son iniciadores del budismo de

²⁷⁸ Id, 202-203.

²⁷⁹ *El ser cuerpo* en O.C. XIV, 204-209.

Heian. Yuasa analiza que es especialmente en China y Japón donde aparecieron los laicos que entran por el camino de la práctica del autocultivo. Con el desarrollo del budismo Mahayana, han dado muchísima importancia a la contemplación como núcleo de los mandamientos²⁸⁰.

Finalmente en cuarto lugar, Yuasa tiene presente la “ceremonia” para entrar al camino de la fe budista o de la práctica del autocultivo. La ceremonia en el budismo Mahayana se desarrolla junto con la idea de la ceremonia mágica. En este ámbito, la ceremonia es percibida como recibimiento de gracia o carisma. A partir de aquí, el cuidado de los ritos y ceremonias tiene profunda relación con el *samâdhi* (定), la contemplación del autocultivo. Esta interrelación entre la ceremonia y la tradición mágica se desarrolla especialmente en el budismo esotérico²⁸¹.

Yuasa comenta que el *shugyô* es teóricamente “imponerse a sí mismo los preceptos estrictos respecto a la norma de la vida cotidiana en la experiencia seglar”²⁸². La característica de la forma del *shugyô* en el budismo es que “desarrolla el método de los rezos o de la contemplación en distintas maneras a través de incorporar el método de la contemplación de Yoga”²⁸³. El sentido general de *shugyô*, según Yuasa, consiste en los dos Clases de preceptos, la praxis exterior (*sîla* 戒) y la praxis interior (*samâdhi* 定): la praxis exterior es la relación entre el yo y el mundo en la vida cotidiana, mientras la praxis interior es la práctica que se orienta hacia dentro de la propia interioridad. Es decir, los rezos o las contemplaciones.

El objetivo absoluto del “shugyô” es la iluminación, contemplar la verdadera existencia tal cual es. Es decir, el logro de la iluminación se realiza a través del “shugyô”. Como dice Yuasa:

“El *shugyô* es el método y la vía para alcanzar la sabiduría de la iluminación. Allí podemos encontrar la pauta para considerar la cuestión metodológica

²⁸⁰ Cf. Id, 211-212.

²⁸¹ Cf. Id, 213-215.

²⁸² O.C. XIV, 215.

²⁸³ Ibid.

propia de la metafísica oriental”²⁸⁴.

La tradición del *shugyô* influyó en distintos campos culturales en Japón. En la teoría de las artes japonesas representada por la poesía, el teatro Noh y el camino del té, se considera los entrenamientos o las prácticas (稽古=*keiko*) del arte como *shugyô*. Por ejemplo, en el teatro del Noh de Zeami (1363?-1443?)²⁸⁵ se considera que el concepto del *keiko* es un entrenamiento que identifica el cuerpo propio con la forma constante. Es decir, aprender con el propio cuerpo. El arte según Zeami, no puede comprenderse solamente a través de la idea teórica, sino que es algo que ha de aprenderse con el cuerpo a través de la práctica. Para poder captar el verdadero estado de la mente, debería preceder la forma del cuerpo. Es decir, el auténtico espíritu del arte logra alcanzar el arte como forma correcta del cuerpo mediante el entrenamiento. El auténtico estado de la mente que menciona Zeami es el estado de la mente de “no-pensar”, cuyo concepto equivale al “lugar de la nada” de la filosofía de Nishida. En el estado de “no-pensar”, la ambigüedad del sujeto y del objeto en la mente y el cuerpo del yo desaparece, y el cuerpo como objeto se hace completamente sujeto. Mediante este alcance de la identificación de la mente con el cuerpo, las cosas que tienen formas aparecen tal cual son²⁸⁶. El *keiko* en el teatro del *Noh* significa entonces, unirse el movimiento de la mente con el movimiento del cuerpo. Esto es, según Yuasa, “superar la dualidad del sujeto y objeto, y el cuerpo que se hace sujeto a través del entrenamiento o la práctica”²⁸⁷.

El método de *shugyô* en el camino de las artes proviene del pensamiento budista del Zen. En el budismo japonés, los que cuestionaron y desarrollaron el problema del *shugyô* han sido los monjes de Dôgen y Kûkai:

²⁸⁴ Id, 144.

²⁸⁵ Zeami es el actor y el autor principal del teatro de *Noh* en el principio del periodo Muromachi (1392-1573). Elaboró especialmente para refinar la elegancia del teatro del *Noh* y le dio el fundamento de la teoría de la arte en el favor del Shogunado Yoshimitsu Ashikaga y Yoshimochi Ashikaga.

²⁸⁶ Cf. *El ser cuerpo*, O.C. XIV, 227.

²⁸⁷ Id, 223.

1) Dôgen

El pensamiento de Dôgen (1200-1253)²⁸⁸ sobre el “sentarse a contemplar “en postura de loto” “冥想打座 (=meisô taza)” se caracteriza por la palabra de “diluirse los lindes del cuerpo y de la mente (*shinshin datsuraku*)”. La experiencia de diluirse los lindes del cuerpo y de la mente indica negar la actitud cotidiana del sujeto que con la mente domina al cuerpo, y descubrir el auténtico estado del cuerpo que domina a la mente. Esta experiencia se realiza solo a través de la contemplación del autocultivo²⁸⁹.

Hemos visto antes, los dos estados de la práctica: *sîla* (戒) y *samâdhi* (定), es decir, la praxis exterior y la praxis interior. La sabiduría de la iluminación se logra a través de estos dos estados de la praxis: la contemplación del autocultivo para Dôgen es “Actuando de acuerdo con un molde fijo, el cuerpo precede a la mente y reconocer que mediante esta situación artificial, se toma conciencia de que la comprensión cotidiana acerca del modo de existir uno mismo es inauténtica”²⁹⁰. El molde se refiere a la praxis exterior. Pero lo que subraya Yuasa en el “sentarse a contemplar” de Dogen es que, a través de esta praxis exterior, se identifica el yo con el molde o la forma sumergiéndose hacia la propia interioridad del sí mismo (la praxis interior). El sentarse a contemplar de Dôgen es, según Yuasa, “el intento de afrontar la pregunta sobre qué sentido tiene la parte de la conciencia oscura para la existencia del sujeto humano, fijándose en la limitación fundamental (o el cuerpo como *pathos*) que está escondida bajo la experiencia cotidiana”²⁹¹.

2) Kûkai

La filosofía de Kûkai representa la visión japonesa del autocultivo y fue decisiva para fundar la forma del pensamiento en el budismo japonés. El mérito del pensamiento de Kûkai es que pretende sistematizar la experiencia religiosa de *shugyô*,

²⁸⁸ Dôgen es un monje del Zen en el principio del periodo de Kamakura. Es el fundador de la secta budista del Sôtô. Aprendió en la monte de Hiei y después bajo enseñanza de Eisai. En el 1223, fue a estudiar en China. Se concentra exclusivamente en la meditación en posición recta con las piernas cruzadas (*zazen*). Es conocido por una de sus obras principales: *Shôbô genzô*: aprender a mirar.

²⁸⁹ Cf. *El ser cuerpo* en O. C. XIV, 235-236.

²⁹⁰ Id, 241

²⁹¹ Ibid.

acentuando la corporalidad humana. En este sentido, dice Yuasa, se puede considerar que su filosofía es la metafísica que se desarrolla partiendo de la teoría del cuerpo²⁹².

Para poder hablar de su interés por el cuerpo, hay que tener en cuenta la visión de la sexualidad en el budismo esotérico: por ejemplo, en una de las obras principales de Kūkai, “*Jūjūshinron*”, los diez grados de la conciencia religiosa, expone la sexualidad como su punto de partida y clave para comprender la naturaleza humana. La sexualidad según Kūkai es principio de la vida y la causa que hace existir al cuerpo en la tierra. Es decir, “al poseerse el propio cuerpo como sexualidad, el ser humano se hace-conciente de que el yo es una existencia en el mundo”²⁹³.

Yuasa subraya el hecho de que Kūkai busca la causa de la existencia del yo, en lo hondo latente del ser humano. Como él dice:

“Para conocer el auténtico yo, debe buscarse en su parte oscura invisible hacia el fondo del cuerpo del yo que llegó existir por la unión sexual”²⁹⁴.

Otro punto de énfasis que subraya Yuasa, en cuanto al interés del cuerpo en la filosofía de Kūkai es “*Sokushin jōbutsu*”, que significa hacerse Buda ya en esta vida y en este cuerpo presente. La palabra “*Sokushin jōbutsu*” originalmente, se utilizaba en el budismo esotérico para mostrar la rapidez de la iluminación. Kūkai añadió un nuevo sentido: en el propio cuerpo. Es decir, hacerse Buda ya desde ahora en este cuerpo presente. Para poder considerar la relación entre el cuerpo y *shugyō*, Yuasa tiene presente el triple misterio del cuerpo, de la lengua y de la mente. El cuerpo y la lengua y la mente son tres estados de la actividad humana que se convierten en los tres misterios a través de *shugyō*, la experiencia contemplativa del autocultivo (三密加持=*sanmitsu kaji*). Es decir, “mediante el camino de la práctica del autocultivo, se abre la parte invisible y escondida en el fondo del mundo cotidiano y la triple actividad humana de la experiencia cotidiana se invierte en el triple misterio en que habita el poder de Buda que

²⁹² Ibid, 278.

²⁹³ Ibid, 254.

²⁹⁴ *El ser cuerpo* en O.C. XIV, 256.

surge de la dimensión trascendente”²⁹⁵. A través de “shugyô”, entra el triple misterio de buda dentro de sí mismo y la triple actividad del yo entra en el buda y al unirse el yo con el buda, la triple actividad se convierte en el triple misterio.

La experiencia religiosa en el *shugyô* de Kûkai es, como dice Yuasa: “el método práctico de desvelar el lugar invisible bajo la experiencia cotidiana, superar e invertir la manera habitual del yo de comprender el mundo”²⁹⁶. En el momento de la experiencia de la iluminación “no hay distinción del cuerpo entre el yo y lo otro, o del ser humano y el Buda”²⁹⁷. En este momento, el cuerpo deja de ser el objeto y el yo deja de ser el sujeto²⁹⁸. Este estado absoluto es “Epifanía de la vida 現成公案 (=genjô kôan)” de Dôgen y “Nada absoluta (絶対無=zettai mu)” de Nishida.

2.4.3. El sentido actual de la teoría del ser cuerpo

A partir de la tradición de la teoría del ser cuerpo, Yuasa cuestiona qué sentido tiene esta tradición para la actualidad, teniendo presente la visión del cuerpo en la filosofía contemporánea de Bergson y Merleau-Ponty. En la epistemología moderna, se observa la relación entre el sujeto y el objeto desde el punto de vista de la cognición intelectual y por lo tanto, cuando se habla de la mente, se acentúan las funciones de la lógica y de los sentidos, mientras la actividad del cuerpo está completamente olvidada. El mérito de Bergson y Merleau-Ponty es que, según Yuasa, perciben la relación entre el sujeto y el objeto subrayando el acto corporal²⁹⁹:

Bergson intentó reconsiderar el mecanismo del cuerpo y de la mente a través del problema de la percepción humana. La percepción humana tiene el doble carácter de espacial y temporal o de pasividad y actividad. Es decir, la percepción espacial del ser humano siempre lleva su continuidad temporal. Decir que en la percepción, penetra la continuidad temporal, dice Yuasa, significaría que la función activa de la conciencia está

²⁹⁵ Id, 272.

²⁹⁶ Id, 273.

²⁹⁷ Id, 278.

²⁹⁸ O.C. XIV, 278.

²⁹⁹ Cf. *Epílogo* en O. C. XIV, 764.

ya metida dentro de la percepción. Con otras palabras, el sujeto que existe en el mundo “tiene siempre intencionalidad latente, que da el sentido a la percepción en el momento mismo en que percibe”³⁰⁰.

La actitud básica de Bergson es, según la opinión de Yuasa, considerar el mecanismo del cuerpo en la relación con el mundo. Bergson define el cuerpo, entonces, como mecanismos sensorio-motrices convertidos en hábitos para la utilidad de la vida. Siguiendo esta característica esencial del cuerpo, el cerebro no es un órgano que guarda la memoria, sino un órgano que selecciona los datos necesarios según la utilidad de la vida. Por lo tanto, el cuerpo se hace un cuerpo vivo a través de la relación activa con el mundo. Bergson insistió en que el cuerpo es como mediador entre la memoria pura, la que no tiene la dimensión espacial, y la percepción pura, la que no tiene la dimensión temporal³⁰¹.

Merleau-Ponty desarrolló el cuerpo como procesos sensoriales y motores e intentó aclarar el mecanismo concreto de la forma existencial en la que el sujeto humano existe con el cuerpo como existencia en el mundo³⁰². Merleau-Ponty supone la existencia del cuerpo habitual en el fondo de los circuitos sensorio-motrices como mecanismo fisiológico, cuya función es vivificar al cuerpo. Yuasa subraya que Merleau-Ponty se fija en las percepciones internas del cuerpo. Las percepciones fisiológicamente indican las sensaciones profundas que están en el fondo de las sensaciones exteriores (del tacto, de la presión, del calor, del frío, del dolor). Para Merleau-Ponty, las percepciones internas son como fundamento esencial para el cuerpo existencial y las percibe como algo sucesivo de las percepciones externas³⁰³.

El esquema motor del cuerpo de Bergson y el esquema corporal en el cuerpo habitual de Merleau-Ponty intentan aclarar este enigma que se encuentra en el fondo de los sentidos fisiológicos del cuerpo. Merleau-Ponty considera que el cuerpo habitual es

³⁰⁰ *El ser cuerpo* en O. C. XIV, 283.

³⁰¹ *Id*, 289.

³⁰² *Ibid*; Sobre el esquema corporal de Merleau-Ponty hemos confrontado: M. MERLEAU-PONTY (1975): *Fenomenología de la percepción* =Historia, ciencia, sociedad 121, Barcelona, Península, 87-170.

³⁰³ Cf. *El ser cuerpo* en O. C. XIV, 290-291.

el arco de la intencionalidad existencial que hace relacionar latentemente a los sentidos motores internos con el mundo espacial³⁰⁴. Es decir, el cuerpo habitual es como mediador entre lo psicológico y lo fisiológico (o corporal). Entonces, según Merleau-Ponty, este esquema corporal anticipa el mundo exterior; por lo tanto en el momento en que percibimos algo, podemos comprender el sentido de esa percepción³⁰⁵.

Al analizar el esquema del cuerpo en Bergson y Merleau-Ponty, Yuasa nota que ambos filósofos se fijan solamente en los sistemas sensorio-motrices o la conciencia y el sistema cutáneo. Es decir, en ambos se acentúa la conciencia. Por lo tanto, dice Yuasa:

“tanto en la investigación de Bergson como en la de Merleau-Ponty, no se ha considerado suficientemente la función de los sentimientos o de las emociones en la perspectiva del cuerpo-mente”³⁰⁶.

Sin embargo, desde el punto de vista de la tradición de *shugyô*, según Yuasa, hay que subrayar el sistema nervioso autónomo que se relaciona con las emociones y la inconsciencia. Por ejemplo, *shugyô*, en el sentido budista, es luchar con los deseos. Los deseos indican los complejos emocionales. Por lo tanto, insiste Yuasa en que “para aclarar el sentido actual de la tradición oriental de cuerpo-mente, hay que examinar la investigación fisiológica y psicológica sobre las emociones”³⁰⁷.

Para aclarar el mecanismo del cuerpo y de la mente, Yuasa tiene presente la perspectiva de la psicología fisiológica: desde el punto de vista psicológico, no se puede distinguir claramente entre la conciencia e inconsciencia en la estructura del cuerpo y de

³⁰⁴ Sobre el arco de la intencionalidad dice así Merleau-Ponty: “Es este arco intencional lo que forma la unidad de los sentidos, la de los sentidos y la inteligencia, la de la sensibilidad y la motricidad” (M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción*, 153).

³⁰⁵ Cf. *El ser cuerpo* en O.C. XIV, 293.

Sobre este punto, comenta así Merleau-Ponty: “como la génesis del cuerpo objetivo no es más que un momento en la constitución del objeto, el cuerpo, al retirarse del mundo objetivo, arrastrará los hilos intencionales que lo vinculan a su contexto inmediato y nos revelará, finalmente, tanto al sujeto perceptor como al mundo percibido.

³⁰⁶ *El ser cuerpo* en O.C. XIV, 297.

³⁰⁷ Id, 300.

la mente. Estas dos dimensiones se entrecruzan mutuamente³⁰⁸. Yuasa distingue dos estructuras para considerar la relación del cuerpo con la mente: “la estructura exterior” y “la estructura fundamental”³⁰⁹: en primer lugar, la parte principal de la conciencia que consiste en los circuitos sensorio-motrices que están en el centro de la corteza cerebral, y la percepción exterior y los sentidos motores y la función mental que están conectadas funcionalmente con dichos circuitos. Esta estructura exterior formula el estrato exterior de la existencia humana como “existencia en el mundo”. La visión de Bergson y Merleu-Ponty sobre el cuerpo está basada en esta estructura. En segundo lugar, en el fondo de esta estructura exterior, Yuasa coloca otra estructura fundamental: la estructura relacionada con cada órgano interno que está dominado por los nervios autónomos y las emociones o los órganos de los sentidos internos que funcionalmente están conectados con dicho órgano interno. Desde el punto de vista psicológico, la mayor parte de la función de esta estructura fundamental está hundida en el inconsciente. Es decir, esta estructura “configura la conciencia oscura que está escondida en el fondo de la conciencia iluminosa”³¹⁰.

Yuasa subraya que tanto la psicología o la psiquiatría actual como la tradición oriental del *shugyô* se han fijado en esta “conciencia oscura” de la parte inconsciente. Es decir, el punto común de ambas perspectivas es que “se acentuó la influencia de las emociones que pueden provocar efectos en la relación del cuerpo y de la mente”³¹¹. En la estructura del cuerpo-mente se distinguen en dos partes: la exterior y la fundamental, así como la conciencia iluminosa y la conciencia oscura desde la perspectiva psicológica, o el sistema cutáneo y el sistema nervioso autónomo desde la perspectiva fisiológica. Estas dos partes están conectadas mediante la función emocional. Por lo tanto, dice Yuasa, podemos entrar profundamente en la parte de esta estructura fundamental y controlarla a través de entrenar las emociones. En este punto, Yuasa incorpora la tradición oriental de *shugyô*. Como dice Yuasa:

³⁰⁸ Cf. Id, 308.

³⁰⁹ Id, 308-309.

³¹⁰ Id, 309.

³¹¹ Cf. Id, 341.

“Podemos decir que la práctica de la contemplación es un proceso que controla y supera las emociones inestables provenientes de la parte inconsciente. En el budismo primitivo, la condición de la caída del ser humano en la vida cotidiana la expresaban «煩惱=*bonnô* en japonés, *Klesa* en sanscrito » los deseos... Los deseos pueden indicar la pasión o el impulso *oscuro* y egoísta. El hecho de percibir la existencia humana en el mundo cotidiano en la base de este estado de las emociones indica que, en la visión budista sobre el ser humano y el cuerpo-mente, se acentúa la estructura fundamental en la relación del cuerpo y de la mente”³¹².

Yuasa se fija en que actualmente la tradición oriental del método de la contemplación está llamando la atención de los nuevos movimientos de investigación en la psiquiatría. A la luz de la nueva investigación, hoy se ha aclarado que la contemplación tiene un cierto efecto para cada sistema de los circuitos autónomos. Por ejemplo, dice Yuasa: “tanto en la práctica del Yoga como en la del Zen se comienza por el entrenamiento de la respiración. Desde el punto de vista fisiológico, este método de la respiración tiene un significado muy importante”³¹³. La respiración temporalmente formula la unión entre la zona cortical y la inferior a ella por reflejos condicionados. Por ello, se hace posible controlar el sistema nervioso autónomo. Precisamente por ello, la tradición oriental del *shugyô* se ha desarrollado junto con la terapia psicológica como podemos observar en el método de la contemplación de la secta budista Tendai. Como dice Yuasa:

“La respiración desde el punto de vista fisiológico es el acto de respirar, pero al mismo tiempo, desde el punto de vista del pensamiento oriental, es un acto que tiene sentido filosófico que vincula con la dimensión metafísica del *Ki*”³¹⁴.

En la tradición oriental, especialmente en el budismo, el hinduismo y el taoísmo se investiga la naturaleza humana de acuerdo con el puesto del cuerpo-mente propios

³¹² *El ser cuerpo* en O.C. XIV, 334.

³¹³ *Id*, 337.

³¹⁴ *Ibid*.

como una existencia a través de la práctica del *shugyô*. A partir de aquí, por primera vez se cuestiona el puesto de la existencia humana en el mundo. Por ello, dice Yuasa que se convendrá en llamarlo como “meta-psíquica” o “meta-psicofisiológica”. Es decir, en este ámbito de la tradición oriental “la teoría del cuerpo-mente es el fundamento y la vía para la metafísica”³¹⁵. La tarea principal de la teoría oriental del cuerpo-mente es investigar el mecanismo que está en el fondo de la estructura fundamental por la vía de la praxis. Yuasa propone la prospectiva de la teoría del cuerpo-mente citando el pensamiento de Jung sobre el tema de la inconciencia humana inmutable:

“La teoría oriental del cuerpo-mente en la base de la experiencia de *shugyô* sería un intento de investigar la parte permanente más allá de la corriente del tiempo mediante la praxis. Si existe el mecanismo inmutable del alma que no está relacionado con el cambio de la historia sobre la forma del pensamiento teórico y la visión del mundo en el nivel de la conciencia, y si dicha teoría del cuerpo-mente, de alguna manera, es el pensamiento que está basado en la investigación experimental de este mecanismo, podemos encontrar el verdadero sentido que tendría tanto para la ciencia como para la filosofía actual”³¹⁶.

En la filosofía oriental tradicionalmente hay una inseparabilidad entre la psicología y la metafísica. Es decir, el tema principal de la metafísica oriental es el “estado del alma que está sumergida en el fondo de la corporalidad como naturaleza interior”³¹⁷. Para la metafísica oriental entonces, la investigación experimental sobre el cuerpo y la mente es como una clave muy importante³¹⁸. Precisamente por ello, dice Yuasa, “en la tradición oriental, no se admite metódicamente la diferencia esencial entre la filosofía y la ciencia experimental”³¹⁹. La sabiduría de la iluminación se afirma y se comprende experimentalmente a través del proceso de la experiencia contemplativa. A través de dicha experiencia, por primera vez se expresa la parte experimental de la

³¹⁵ Id, 343.

³¹⁶ Id, 345.

³¹⁷ Id, 199.

³¹⁸ Cf. Id, 344.

³¹⁹ Ibid.

iluminación de manera teórica. Por lo tanto, la filosofía y la investigación experimental “se relacionan y se entrecruzan mutuamente”³²⁰.

2.5. EL PUESTO DEL KI EN LA CORPORALIDAD

Al profundizar el esquema del cuerpo-mente en la tradición oriental, Yuasa descubrió la noción del “*Ki*”: energía de lo corpóreo espiritual como clave de su visión holística. Como comenta Yuasa:

“Al pensar a partir de la tradición filosófica oriental fundada en la experiencia subjetiva de la contemplación y la práctica del autocultivo, resalta la importancia del problema del inconsciente y de las pasiones en el campo de lo psíquico. Por otra parte del campo corporal aparece claramente la inseparabilidad de cuerpo-mente. Por consiguiente, se deducirá un punto de vista holístico que acentúa la integración total del sistema. Me dí cuenta de que la visión del cuerpo en la medicina psicosomática y en la medicina oriental están basadas en este modo de pensar. Al reflexionar sobre ello, me percaté de que la tradición oriental es aquí donde encontramos el pensamiento sobre el *Ki*”³²¹.

2.5.1. La triple característica del Ki: el carácter psicológico, el fisiológico y el cosmológico

La visión de Yuasa sobre el puesto del Ki en la corporalidad se ha expuesto especialmente en sus obras, “*El Ki, la espiritualidad del autocultivo y el cuerpo*” (1986) y “*¿Qué es el Ki?*” (1991). En la obra “*El Ki, la espiritualidad del autocultivo y*

³²⁰ Id, 147.

³²¹ Y. YUASA, *El Ki, la espiritualidad del autocultivo y el cuerpo (Ki, shugyô, Shintai)* en O.C. XIV, 771.

el cuerpo”, Yuasa desarrolla la relación entre el *Ki* y el cuerpo en la perspectiva del método de las prácticas del autocultivo y de la perspectiva terapéutica oriental, a partir del esquema de cuerpo-mente que se ha abordado en su teoría del cuerpo: como hemos visto antes, el acto principal para los métodos de la contemplación oriental es la respiración. La respiración hace unir la parte fisiológica con la parte psicológica y por ello, los métodos de la contemplación oriental tienen el efecto también terapéutico aparte del sentido religioso. En el ámbito de la tradición oriental desde la antigüedad, se ha considerado que la respiración tiene una íntima relación con el *Ki* como se muestra en los artes marciales o en la práctica del Zen. La palabra *Ki* “en algunas ocasiones se ha usado con el sentido del aire, pero generalmente se considera su significado es distinto de éste. Aunque se hable de hacer circular del *Ki*, en realidad se trata de que la persona que medita haga circular el *Ki* en la mente. Esto es muy difícil de entender para una mentalidad moderna”³²². En los entrenamientos de la contemplación oriental se comienza por la respiración para que la mente perciba el flujo del *Ki*. Es decir, el *Ki* no es una actividad que podemos conocer en nuestra conciencia cotidiana, sino que podemos llegar a sentirlo a través de los entrenamientos de cuerpo-mente, como la respiración o la contemplación³²³. Por tanto, la noción del *Ki* es la energía propia del cuerpo vivido que fundamentalmente indica la característica psicológica y a la vez la fisiológica.

El flujo del *Ki* se relaciona profundamente con el entrenamiento o la práctica del autocultivo y en este sentido conlleva la característica psicológica. Pero al mismo tiempo, desde el punto de vista terapéutico, dicho flujo tiene el efecto de vivificar los sistemas fisiológicos³²⁴. Es decir, “el cuerpo percibido desde interior de la propia piel (el cuerpo vivido desde dentro) es una existencia psíquica. El cuerpo envuelto por el piel percibido desde fuera es el lugar en el que la función fisiológica interior se expresa en el exterior. La corriente del *Ki* es tránsito de mediación entre esta interioridad y exterioridad”³²⁵. La energía del *Ki* además se conecta con el flujo del *Ki* del mundo

³²² *El Ki, la espiritualidad y el cuerpo* en O.C. XIV, 460.

³²³ Cf. Id, 461-462.

³²⁴ Id, 489.

³²⁵ Id, 489-490.

exterior mediante los circuitos de las manos y los pies. La piel del cuerpo humano es entonces, dice Yuasa, la encrucijada entre las funciones psicológicas y fisiológicas, así como, entre el cuerpo- mente del ser humano y el mundo exterior mediante el flujo del *Ki*³²⁶.

Podemos afirmar aquí el triple carácter de la función del *Ki* en la perspectiva psicológica, la fisiológica y la cosmológica.

2.5.2. El *Ki* en el sistema del cuerpo

Yuasa expone cuatro pasos de los circuitos para la consideración del cuerpo humano, a partir de los estudios sobre el esquema del cuerpo de Bergson y Merleau-Ponty como base: en primer lugar, los circuitos sensorio-motrices, que conectan el cuerpo con el mundo externo. Se trata del sistema informativo que hace relacionarse el cuerpo con el mundo exterior. Observa, en segundo lugar, el ámbito de los circuitos cenestésicos, que está relacionado con la sensación interior del cuerpo: los sentidos motores e internos. En tercer lugar, el sistema de información emotivo-instintivo, que está muy relacionado con la actividad del sistema nervioso autónomo, la parte inconsciente del cuerpo: los nervios para controlar el sistema interno como órganos respiratorios, órganos circulares, órganos intestinos. Estos circuitos son los principales para mantener la propia vida humana. Finalmente en cuarto lugar, el circuito latente que remite a lo que desde antiguo se ha llamado los meridianos o lugares de paso del flujo del *Ki*. Desde el punto de vista psicológico, los circuitos sensorios motrices y los circuitos cenestésicos pertenecen a la conciencia y los circuitos emotivo-instintivos pertenecen a la inconsciencia. Los meridianos son como una conexión invisible que hace circular la energía latente dentro del cuerpo y se conecta también con el mundo exterior, mediante el *Ki*, el flujo del órgano respiratorio o la piel³²⁷. Los meridianos tienen doce conexiones principales dentro del cuerpo, a partir de la cabeza, pasando por

³²⁶ Id, 490.

³²⁷ *El Ki, la espiritualidad del autocultivo y el cuerpo* en O.C. XIV, 491-492.

los órganos internos hasta los puntos finales de las manos y los pies llamados “井穴 (=seiketsu)”. Estas conexiones son consideradas como visión básica de la corporalidad en la medicina oriental. Como dice Yuasa:

“Lo que quiero subrayar aquí es la relación del cuerpo con el mundo exterior... el flujo del *Ki* concuerda con el mundo exterior a través de los puntos finales de los meridianos. Creo que en este punto se halla la característica básica de la visión de la corporalidad en la tradición oriental. En la medicina moderna se capta el cuerpo como sistema cerrado separándolo del mundo exterior y se observa su sistema clasificando cada órgano de la estructura. Mientras en la medicina oriental, se percibe desde el principio el cuerpo como sistema abierto al mundo exterior. Se observa que el cuerpo conecta con el mundo exterior a través de la sintonización de una cierta energía vital invisible o la inspiración y la expiración del *Ki*”³²⁸.

La corporalidad es, según Yuasa, como un sistema abierto hacia fuera y es inseparable de la naturaleza.

Yuasa incorpora la consideración del *Ki*, el flujo de la energía vital, dentro de su esquema del cuerpo, al circuito del “cuasi-cuerpo inconsciente (無意識標準の身体=muishikihyôjyuntekishintai)”³²⁹: cuasi-cuerpo inconsciente es, según Yuasa, una mediación entre la parte consciente y la parte inconsciente del cuerpo, a través del flujo del *Ki*. Por tanto, dice Yuasa, el sistema de los meridianos es una mediación en la frontera entre el cuerpo o la materia y la mente o el espíritu y la experiencia científica y

³²⁸ I, 488.

³²⁹ En el pensamiento de Merleau-Ponty sobre el cuerpo vivido, se halla algo parecido a la consideración de los meridianos en el cuasi cuerpo inconsciente: Merleau-ponty ha colocado el cuerpo habitual, como cuerpo vivido en el fondo del cuerpo objetivo que se percibe por la cognición. El sistema de este cuerpo vivido se orienta al mundo exterior (intencionalidad). Por este sistema invisible, el cuerpo anticipa inconscientemente el acto humano que va a realizar. Es decir, el acto intencional precede a la cognición. Sin embargo, en el esquema del cuerpo de Merleau-Ponty, a diferencia de la visión del cuerpo en la tradición oriental, dice Yuasa, no se encuentra la conexión entre la ciencia experimental y la consideración filosófica. Según Yuasa, si existe alguna actividad intencional y latente del cuerpo-mente, esto debería ser, de alguna manera, algo verificable como fenómeno de energía (cf. YUASA, *El Ki, la espiritualidad del autocultivo y el cuerpo* en O.C. XIV, 500-504).

la consideración filosófica, vinculando íntimamente la relación de ambos³³⁰.

El sistema cuasi- cuerpo inconsciente no pertenece al cuerpo objetivo que puede captarse anatómicamente; puede solamente mostrarse a través del análisis fisiológico. Por lo tanto, el flujo del *Ki* puede solamente captarse intuitivamente en estados de la conciencia fuera de la normalidad. Por ejemplo en las situaciones de los entrenamientos contemplativos o estéticos³³¹.

Yuasa subraya que la finalidad de los métodos de entrenamiento y autocultivo es integrar el poder inconsciente en la zona de lo consciente. Es decir, el circuito del “cuasi cuerpo inconsciente” se puede hacer visible y se puede activar su función a través de los diferentes ejercicios de autocultivo. Por ejemplo, cuando uno practica el camino de la meditación, el flujo del *Ki* aparece a veces como emoción, a veces como el engaño o la ilusión, en estos casos, no se percibe la unidad entre el cuerpo y la conciencia. Pero cuando llega el momento del logro de la iluminación, en el que los circuitos sensorio-motrices y el sistema nervioso autónomo están integrados en la meditación, uno puede darse cuenta de que estas emociones son manifestaciones del flujo del *Ki*. Esta concordancia mutua entre la mente y la energía del *Ki*, la llama en japonés, “心気一致 (=shinki-ichi)”. Como comenta Yuasa:

“Los entrenamientos contemplativos cambian la orientación de la actividad del *Ki* latente en la unidad de lo corpóreo espiritual: la reorientan desde la situación de una característica material dirigida hacia mundo exterior (expresada por el carácter 精«sei» de la palabra 精神«sei shin» que se refiere a la condición material del espíritu) y la orientan más bien hacia una situación espiritual depurada (expresada por el carácter 神«shin» de la palabra «sei shin», se refiere a la condición inmaterial del espíritu). Mediante este entrenamiento del control la persona que medita realiza la excelente capacidad creativa latente en el campo de lo inconsciente y puede alcanzar una situación notablemente

³³⁰ Id, 499-503; 519.

³³¹ Id, 514.

transfigurada de la personalidad”³³².

2.5.3. El *Ki* y la sincronicidad

Como hemos visto antes, en la función del *Ki* se distinguen tres partes: la perspectiva psicológica; la fisiológica y la física. El punto de énfasis del tema del *Ki* es, según Yuasa, la perspectiva psíquica del ser humano. La perspectiva psíquica incluye la inconciencia que es el fundamento de la actividad consciente. Considerar el tema del *Ki* significa, entonces, examinar el flujo del *Ki*, que actúa en la triple dimensión psicológica, fisiológica y física, incluyendo la parte de la experiencia latente, que no se puede comprender por medio de los sentidos³³³.

Yuasa se fija aquí en el *Ki* como relación entre el espacio y la inconciencia teniendo en cuenta especialmente el pensamiento de Jung sobre el concepto de la sincronicidad. La sincronicidad es la coincidencia accidental del sentido entre la experiencia interior y la experiencia exterior. Es decir, la relación mutua o la concordancia entre los accidentes físicos (el mundo exterior) y los accidentes psicológicos (el mundo interior).

La teoría de la sincronicidad se apoya en tres cuestiones distintas: la parapsicología, la física actual y los libros de las mutaciones (*Yi-jing*). En primer lugar, en el pensamiento parapsicológico se acentúa los accidentes físicos observados, que no se pueden explicar teóricamente con los principios de la relación causal conocidos hasta ahora. Sin embargo, dice Yuasa citando a Jung, el punto de énfasis en que debería insistirse aquí es la perspectiva psicológica en el interior del sujeto humano³³⁴. El significado, en el pensamiento sincrónico, de la concordancia entre el mundo exterior y el mundo interior, según Yuasa, es la manera práctica de la vida humana. Es decir, la

³³² Y. YUASA, *El Ki, la espiritualidad del autocultivo y el cuerpo* en O.C. XIV, 465.

³³³ Cf. Y. YUASA (1991): *¿Qué es el Ki? La energía que emite del cuerpo humano* = NHK books 613 Tokyo, Nihon hōshō shuppan kyōkai, 193.

³³⁴ Cf. Y. YUASA, *El Ki, la espiritualidad y el cuerpo* en O.C. XIV, 523-524.

cuestión ética del sentido de la vida humana³³⁵. En segundo lugar, hay que citar el cambio en el nuevo movimiento de la física actual: se relaciona la cuestión psicológica de la inconsciencia con la cuestión científica sobre el fenómeno vital. Es decir, el problema de la inconsciencia no se limita a la perspectiva psicológica, sino que se relaciona con los campos de la ciencia de la naturaleza. Según la opinión de Yuasa:

“entre la mente y las cosas, existe la corporalidad que se conecta con la vida. En la tradición de la ciencia experimental y la filosofía oriental de la antigüedad, se ha considerado la armonía latente del microcosmos y el macrocosmos a partir de la vida de un individuo. Ahí precisamente se centra la cuestión del *Ki*”³³⁶.

En tercer lugar, está la visión cósmica que se muestra en el pensamiento del texto originario de la filosofía china de la antigüedad, *Yi-jing*: La visión del mundo-ser humano en el *Jing*, el mundo interior y el mundo exterior, sintonizan o coinciden mutuamente. Es decir, según el texto de *Yi-Jing*, entre el ser humano como microcosmos y el movimiento del macrocosmos, existe una armonía preestablecida o una concordancia latente. *Ying* era originalmente una técnica que realiza un poder o una fuerza que actúa en los órdenes latentes en la vida cotidiana. Podemos observar aquí que en la tradición oriental se orienta la búsqueda hacia el mundo interior, la propia interioridad del ser humano³³⁷.

En la visión sincrónica se acentúa la coincidencia o la sintonización de las cosas o los fenómenos que están en distintos espacios. En la antigüedad china se ha considerado que en esta coincidencia actúa una fuerza o una energía invisible. Esta fuerza o energía invisible es precisamente, dice Yuasa, el flujo del *Ki*³³⁸.

En la tradición oriental no se desarrolló la ciencia que evolucionó en el mundo occidental, la que observa el mundo exterior como objeto, pero existía desde el principio una ciencia como un saber “mental o espiritual”³³⁹. En la actualidad, dice

³³⁵ Cf. Y. YUASA, *¿Qué es el Ki?*, 204.

³³⁶ Cf. Y. YUASA, *El Ki, la espiritualidad del autocultivo y el cuerpo* en O.C. XIV, 525.

³³⁷ Cf. *Ibid.*

³³⁸ Cf. Y. YUASA, *La corporalidad cósmica*, 52.

³³⁹ Cf. Y. YUASA, *El Ki, la espiritualidad del autocultivo y el cuerpo* en O.C. XIV, 525.

Yuasa, en que se ve que el desarrollo científico y tecnológico moderno llegó a la cumbre, “deberíamos revalorizar el sentido de la sabiduría en la tradición oriental de la antigüedad”³⁴⁰.

³⁴⁰ Ibid.

Capítulo Tercero

HISTORIA Y DIMENSIONES DEL 氣 (=KI)

Hemos visto en el capítulo anterior la vida de Yuasa y situado su pensamiento en la filosofía moderna japonesa, destacando la aportación a la teoría de la corporalidad espiritual, en la que desempeña un papel importante su estudio sobre el *Ki*. Antes de adentrarnos en este tema central de nuestra investigación, es necesario presentar una visión de conjunto acerca de la noción del *Ki* y la tradición de pensamiento que la acompaña. Por eso, en este capítulo, vamos a tratar la noción del *Ki*, tanto desde la perspectiva de su sentido etimológico y sus diversas acepciones en el uso del lenguaje, como desde el punto de vista del contexto histórico y las distintas dimensiones de este concepto fundamental. Nos preguntamos: ¿Qué sentido tiene exactamente el *Ki*? , ¿Cuál es su sentido originario? ¿Cómo se ha interpretado dicha noción a lo largo de la historia chino-japonesa?

El término 氣 (*ki*, en japonés; 氣 o 气 [=chi] en chino) es casi intraducible a los idiomas occidentales, sobre todo si pretendiéramos aplicarle un único equivalente. Encontramos algunos significados parecidos en los otros idiomas: en el sánscrito, *prāna*, por lo que refiere al principio vital o el poder de la energía vital³⁴¹, así como *rūah* en el hebreo, *psyché* o *pneuma* en el griego. En el pensamiento cristiano, podemos encontrar la noción de espíritu, que es considerado como el principio vital del ser humano³⁴².

³⁴¹ En la sagrada escritura “Atharva-veda”, se subraya la noción de *prana* como fuerza vital y principio absoluto del cosmos. Esta noción al mismo tiempo, indica también la subjetividad del individuo y la energía vital relacionada con la respiración y es un concepto principal para la medicina y Yoga (cf. T. MARUYAMA, *Ki* en H. NAKAMURA (ed.) (2001): *Diccionario del pensamiento comparado (Hikakushisôjiten)*, Tokyo, Tokioshoseki, 94-95.

El concepto del *Ki* se define generalmente como flujo desconocido que lleva energía y existe por todas partes y provoca algunas funciones según la situación. Se trata de una especie del flujo de la energía que existe antes de todo lo material y hace vivificar a los seres humanos y a todos los seres³⁴³. Según el análisis etimológico, originalmente el concepto del *Ki* indicaba Dioses del cielo y tierra (天神 =tenjin · 地祇 =chighi) y el demonio humano. A partir de aquí, se ha desarrollado siendo reconocido como función invisible o poder que hace actuar o lleva esta función, y fenómeno visible, manifestado por algo invisible. La noción del *Ki* es utilizada especialmente en China, para explicar la función y la estructura de la naturaleza, incluidos los seres humanos, y es un concepto principal para tratar sobre la génesis de las realidades y de la ontología³⁴⁴.

Por otro lado, el concepto del *Ki* en el lenguaje japonés, muchas veces indica el estado psíquico o los sentimientos o la atmósfera.

³⁴² Según Toshiaki Maruyama, la noción del *Ki* se parece a la noción de *pneuma* que se encuentra en el pensamiento arcaico griego y romano. La noción de *pneuma*, que se identifica con el aire y la respiración, se percibe como principio vital que habita en el cuerpo cuya idea se desarrolló sistemáticamente en la teoría de la medicina de Galeno. Por otro lado, en el estoicismo, se percibe la noción de *pneuma* como principio que es inmanente y hace actuar y da forma a todas las cosas. En este sentido, el concepto del *pneuma* tiene algunos puntos comunes con la idea oriental del *Ki* (cf. Ibid).

³⁴³ Sobre la noción del “気(=ki)” por lo que atañe a la energía vital que nos hace vivir, se pueden encontrar algunos elementos semejantes a las palabras “*rūah*” y “*pneuma*” que se refieren la fuente de la vida o la fuerza vital y también al poder que cura a las personas humanas en el pensamiento bíblico: “*rūah*” como soplo vital (Gen. 2,7; Job. 12,10; 27, 3; 33, 4; 34,14;Sal. 104, 24-30 e.t.c.) y “*pneuma*” como espíritu que vivifica a los seres humanos (Mt. 27, 50; Jn. 19, 30; Lc 23, 46; Hch 7, 59; Rm 8,11; 1 Cor 15, 45).

³⁴⁴ K. HAYASHI, I. BAKUTANI, M. BABUCHI, *Ki* en Y. MIZOGUCHI ET. AL. (ed.) (2001): *Diccionario de la historia de las ideas en China*, Tokyo, Todai shuppan kai, 18-19.

3.1. Contexto histórico chino-japonés

3.1.1. Sentido etimológico

Para poder acercarse a la etimología de la palabra *Ki*, hay que tener en cuenta un texto importante de la antigua etimología china en la época de la dinastía de Han, “說文解字 (*Shuowen Jiezi*)”, el diccionario etimológico, que sirvió de fundamento para el estudio de los ideogramas chinos.

Según el análisis de este texto, el carácter “氣 (=chi)” consiste en “米” (= *mai* o *mi* en chino, *kome* en japonés) y “气 (=qi)” que significan respectivamente “arroz” y “nube o vapor que forma las nubes”³⁴⁵. El sentido central es “米” el arroz, y “气 (=qi)” es su fonética³⁴⁶. El carácter “气” indica los fenómenos naturales o el estado del ánimo de los seres humanos; se le ha añadido la palabra “米” que incluye el sentido de “饌”, que significa regalo u ofrenda o sacrificio en la festividad³⁴⁷.

El sentido del *Ki* que nos interesa ahora es el carácter “气 (=qi)” que indica según lo que señala el citado “*Showen Jiezi*”, el flujo del vapor que asciende desde las montaña y ríos para formar las nubes. Antiguamente esta palabra representaba rezos u oraciones que se elevan hacia lo alto hasta las nubes³⁴⁸. Recordemos aquí qué sentido

³⁴⁵ En cuanto a la etimología de la palabra *Ki*, hay distintas explicaciones, pero normalmente se centra en el significado del carácter “气 (=qi)”, interpretando como vapor que sale de uella cuando se hace arroz (cf. M. FUJIDO, *Diccionario de la etimología del carácter chino*) o como energía vital por los granos (cf. G. KURODA, *La investigación sobre el Ki*).

³⁴⁶ Cf. S. MAEKAWA, *El Ki en el texto de la escritura de caparazones y huesos y la escritura bronce (kôkotsubun kinbunn ni mirareru ki)* en S. ONOZAWA. ET. AL. (2005): *El pensamiento sobre el “Ki” (Ki no shisô)*, Tokio, Universidad de Tokyo, 14-15.

³⁴⁷ S.SHIRAKAWA (2005): *Diccionario etimológico de los caracteres chinos (Jitou)*, Tokio, Heibonsha, 145.

³⁴⁸ Id, 143:

Según el análisis del sinólogo Shizuka Shirakawa, el carácter “气 (=qi)” equivale al carácter

tenían las nubes en la antigüedad china. En un texto de la *escritura de caparazones y huesos* (甲骨文=*jiaguwén*) se explica que, en la antigüedad china, el arroz era la alimentación principal y recoger arroz o grano abundantemente significaba estabilidad en la vida cotidiana y en la sociedad. Por tanto, las nubes que aportan lluvia eran consideradas como benefactoras y dadoras de vida.

En este ámbito, emergió una fe hacia la naturaleza, relacionándose el concepto del “*Ki*” con los fenómenos naturales (lluvia, nubes y viento) que aportan una gran mutación en la formación de la vida de todos los vivientes: los fenómenos naturales, a veces, pueden causar desastres en la tierra, pero sobre todo aportan un don, que hace vivir a cuanto vive sobre la tierra³⁴⁹.

La idea original del “*氣*(=*chi*)” se identifica, sobre todo, con el fenómeno del viento y de la tierra: el viento trae un cambio del tiempo e influye en el cultivo de los granos. Por tanto, el viento se asemeja a Dios, que hace vivir a los seres criados y existe por todas partes. Para los chinos arcaicos, la tierra es un lugar sagrado donde surgen y crecen las criaturas y donde se supone que arraiga la fuerza vital. En este ámbito, se considera que la tierra proviene de la energía negativa, por la que surge de la energía original.

Por lo tanto, el sentido original de la noción del “*Ki*” se halla dentro de las ideas del viento (天氣= *tenki*) y del espíritu de la tierra (地氣= *chiki*), representada en la *escritura de caparazones y huesos* (甲骨文=*jiaguwén*)³⁵⁰. De este conjunto de las dos ideas del viento y del espíritu de la tierra, surgió la noción del *Ki*, cuyo pensamiento se desarrolla juntando varios elementos cosmológicos,– antropológicos y metafísicos o espirituales a través de la historia del pensamiento chino y japonés.

乞(=*kitsu o kou*) que significa querer o pedir o rezar. El flujo del vapor indicaba la presencia del espíritu divino (*Shinki*) y el carácter “*气* (=qi)” es entonces algo que hace surgir la fuerza vital. Por lo tanto, la palabra “*氣* (qi)”, junto con el carácter de arroz significa granos o comida que cuida a esta fuerza.

³⁴⁹ Cf. S. MAEKAWA, *El Ki en el texto de la escritura de caparazones y huesos y la escritura bronce*, 20-21.

³⁵⁰ Cf. Id, 25-18.

3.1.2. Desarrollo del *Ki* en la tradición chino-japonesa

3.1.2.1. La visión de la vida primitiva y el *Ki*

En el siglo IV-V antes de nuestra era, la noción del *Ki* se encuentra en los textos arcaicos chinos, reconocida como un concepto general. En esta época, el significado de la noción del *Ki* se ha transformado, pasando desde un carácter mítico hasta desembocar en el término filosófico que indica el fenómeno vital tanto en la naturaleza como en los seres humanos. A partir de la mitad de la época conocida como la de los reinos guerreros, se apreció una nueva visión del mundo, en la que se define el concepto del “*Ki*” como “principio de todos los seres o funciones en el mundo fenomenal”. Es decir, en esta época, “*Ki*” es considerado como componente absoluto del átomo que crea todos los seres existentes del mundo. El “*Ki*” además, no se consideraba solamente como principio de todas las cosas, sino se pensó que es también el principio de la vida y la fuente de la vida humana³⁵¹. En el periodo de los Anales de las primaveras y otoños, aparecen varios pensamientos sobre la teoría del *Ki* en las cien escuelas de pensamiento y el *Ki* era uno de los temas principales para las discusiones.

Dentro del pensamiento taoísta y confuciano, en el periodo de los reinos guerreros, la noción del *Ki* aparece dentro del marco de la medicina como “血氣 (= *Kekki*)”, la traducción literal sería *Ki* de la sangre, que indica el origen de la energía vital con la que se forma el cuerpo humano o la vida humana. “血氣 (= *Kekki*)” consiste en varios sentidos de deseos sexuales y de fuerza vital y de respiración, palabras y de apetitos. En la época arcaica se identificaba la fuerza vital con la respiración. La fuerza vital es considerada como un poder que genera el espíritu que habita dentro del cuerpo humano y la respiración es el fenómeno manifestado por el espíritu³⁵². La idea de *kekki* continúa, pasando por el militarismo, hasta el pensamiento de Meng-Zí.

En el militarismo (兵家 = *heika*), la noción del *Ki* es considerada dentro de la

³⁵¹ Cf. T. MARUYAMA, *Ki* en H. NAKAMURA ET. AL (2000): *Diccionario del pensamiento comparado*, Tokyo, Tokyo Shoseki 94-95.

³⁵² Cf. K. HAYASHI, *Ki* en *Diccionario de la historia de las ideas en China*, 18-19.

etiqueta o la moral en la sociedad humana, cuyo significado indica el principio del estado de ánimo o la fuerza de la colectividad de los seres humanos. Esta idea del *Ki* es continuada por el método de cuidar *Ki* de Meng Zí: Meng Zí consideraba el *Ki* en relación con la virtud humana insistiendo en mantener la etiqueta y el camino justo, cultivando este flujo del *Ki*³⁵³.

En el taoísmo el “*Ki*” es considerado especialmente dentro de la relación con los métodos de cuidar la mente o la vida humana. A partir de aquí, emerge un interés por la acción humana hacia el mundo exterior o la mutación de la naturaleza, y el concepto del “*Ki*” se extiende al ámbito de la filosofía de la naturaleza.

Otro pensamiento principal sobre la teoría del *Ki*, entre cientos de escuelas de pensamiento, es la escuela de *ying* y *yang* en esta escuela, se expone claramente la función del *Ki* en los fenómenos naturales mediante su doble naturaleza. Esta idea fue incorporada en el pensamiento de Yi, cuya teoría construyó sistemáticamente el pensamiento del *Ki*³⁵⁴.

El pensamiento principal sobre el “*Ki*” en el confucianismo y en el taoísmo se desarrolla junto con la teoría de la génesis del mundo en el pensamiento del *Tao* de Lǎo-Tsé (=老子 en japonés, Rôshi) y en el pensamiento del 太極 (*Tai-chí*) de 易 (*Yi*). Estas dos ideas se entrecruzan a través de los antiguos textos escolásticos de 呂氏春秋 (*Lǔ shì chūqū*) (siglo III a. C.) y 淮南子 (*Hualinanzi*) (sig. II a. C.) y se desarrollan relacionándose con la cosmología y la medicina: la estructura según el texto de *Yi Jíng: Tai-chí- doble naturaleza opuesta -cuatro estaciones- ocho fenómenos* es un texto típico y claro de ontología y génesis de la vida, estimulado por la enseñanza del taoísmo en los últimos años del periodo de los reinos guerreros. Desde entonces, la doble naturaleza opuesta es interpretada como doble naturaleza de la energía negativa y

³⁵³ Tanto en la visión humana taoísta como en la de Meng-Zí, se consideraba que la estructura del cuerpo humano consiste en *Ki* -mente o intención -palabra u oído. Sin embargo, mientras que en el taoísmo se acentúa más la función de *Ki* como existencia principal de ser humano, Meng-Zí daba mucha importancia a la mente o la intención que puede causar la etiqueta humana.

³⁵⁴ Cf. S. TAKAHASHI, *Pensamiento y historia del Ki* en Y. Yuasa (ed.) (1990): *El Ki y la ciencia humana*, Tokyo, Hirakawa, 73.

positiva, suponiendo su principio del *Ki* (*ikki*). He aquí cómo incorporaron el concepto del *gen*: originario o principio en la escuela de *chûqû*, y apareció la idea de 元氣 (=genki) que indica origen del cosmos³⁵⁵.

En el taoísmo, especialmente, se acentúa la transformación de la naturaleza y la relación del ser humano con el mundo exterior y se relaciona el significado del *Ki* con el concepto filosófico de la naturaleza dentro de la investigación sobre la vida y la naturaleza. Es decir, se considera el papel del *Ki* como fundamento vital de todas las criaturas. En este marco, por lo tanto, la noción del *Ki* se desarrolla junto con el método de cuidar cuerpo-mente cultivando el *Ki*.

En la época de la dinastía de Han, al aparecer la teoría de la génesis de las todas criaturas, se identifica la existencia del *Ki* como origen de la mente, de Dios, de la forma y de la materia. La noción del *Ki* es denominada “元氣 (=Gen-ki)”, el principio de los seres vivos dentro de la idea principal de “Tao originario unido” y se desarrolla y se expande relacionándolo con la teoría de la energía negativa (*Yin*) y positiva (*Yang*), y de los cinco elementos. He aquí cómo la génesis del mundo’ es entendida dentro del esquema de Tao (道=*michi*) -principio originario del *Ki* (元氣 =genki)-criaturas (万物=*banbutsu*) basando la teoría del *Ki* en el taoísmo.

3.1.2.2. La noción del KI en el pensamiento confuciano, budista y taoísta

La idea del *Ki*, incorporada a la génesis del mundo en el pensamiento confuciano y taoísta, se profundiza y se concreta tanto en la dimensión mística como en la dimensión técnica, como base de la creencia en la divinidad suprema y el carácter celestial del Emperador.

En la época de la Dinastía de Tang (sig. VII-X), la idea sobre génesis del “元氣 (=gennki)”, principio del *Ki*, es un pensamiento fundamental común del confucianismo

³⁵⁵ Cf. K. FUKUNAGA, *El pensamiento del Ki en la dinastía Qin y Han (shinkanki no ki no shisô)* en *El pensamiento sobre el Ki*, 138-139.

y del taoísmo tanto en la perspectiva filosófica como en la perspectiva patológica.

Por otro lado, aparece una corriente de pensamiento que interpreta “Tao” como *Logos* (理), considerando la antelación de “Tao” de Lǎo-Tsé respecto a *Tai-chi* de *Yin*.

En este marco, Tao es algo inmóvil más allá del mundo de la vida y de la muerte y de la mutación y como principio de todo, incluso del *Ki*. Esta corriente de pensamiento, se desarrolla en la escuela de budismo de la época de la Dinastía de Sui y Tang.

La noción del *Ki* en el budismo es considerada como una especie de poder o fuerza latente que actúa en el mundo interior y exterior. Esta consideración se funda especialmente en las interpretaciones de la sagrada escritura desde la época de Han y del pensamiento del taoísmo en la época de las Dinastías del sur y del norte: la tradición de cultivar *Ki*, sobretudo en el pensamiento taoísta, influye en el método de la contemplación como autocultivo. Por tanto, en el pensamiento del budismo, como se ve representado en el manual de la espiritualidad de budismo Tendai, *Pararse a contemplar* (小止觀=*Shôshikan*) escrito por Chi-i, la idea del “*Ki*” es utilizada en relación con la respiración o con los recursos técnicos del Zen y se desarrolla junto con su manual terapéutico para mantener la salud.

3.1.2.3. El “*Ki*” en la filosofía del “*Riki* (理氣)”

Al considerar la teoría de la génesis del mundo, se presentaron dos modos distintos de considerarla: uno es colocar el origen del *Ki* como principio absoluto; y otro es suponer algo absoluto como “nada” o “Tao”, encima del origen del *Ki*³⁵⁶.

En la época de la Dinastía de Song, se formula la nueva filosofía confuciana de la escuela de Song basada en el conjunto del pensamiento confuciano, taoísta y budista. La noción del *Ki* es incorporada en la estructura confuciana de la génesis de todas criaturas: la noción del *Ki* se consideró en relación con la noción del “理 (= *Ri*)”,

³⁵⁶ T. MARUYAMA, *Ki*, 94.

que indica un orden racional o *logos* o causa que existe más allá del mundo del *Ki* (理気哲学=*Riki-tetsugaku*). En esta filosofía el concepto del “*Ki*” es considerado como conjunto del mundo fenomenal y el principio de la materia, de la fuerza vital y activo, mientras “*Ri*” es como un orden intelectual que yace en el fondo de la existencia del *Ki*³⁵⁷. El *Ri* y el *Ki* pueden existir solo por su relación mutua: la variedad de las criaturas está formada por la interrelación entre el *Tai-chi* y el *Ki* positiva, negativa y los cinco elementos. La teoría del “*Ri*” y “*Ki*” evoluciona en la relación con la mente y los sentimientos, acentuándose la existencia del “*Ki*”. A partir de aquí se forma y una filosofía del “*Ki*”.

3.1.2.4. Introducción del concepto del *Ki* en la tradición japonesa

El concepto japonés del *Ki* consiste principalmente en el sentido etimológico derivado de la tradición china y el que proviene de la tradición japonesa. A la palabra china del “氣”(se pronuncia originalmente “*i*” en japonés) se incorporaron en las nociones japonesas de “*Iki*”, “*Ki*” y “*Ke*” que significan respectivamente, la respiración, la vida de un ser viviente y ese mismo ser viviente que evoluciona desarrollado algo: la palabra “*iki*” proviene del concepto del “*i*” y su raíz equivale a la palabra “生き” que significa vivir. Por tanto, las palabras japonesas como “いき (=iki)” (respiración), “いぶき (=ibuki)” (respiro o sople), “いのち *inochi*”(vida) “いきほい *ikihoi*”(fuerza) “いかる *ikaru*”(airarse) “いぶせし *ibuseshi*”(depresión) provienen de la misma raíz común del “氣 (=i)”. Entonces, el sentido del “*iki*” en

³⁵⁷ Sobre la interrelación entre el *logos* y el *Ki*, se explica así en el texto de Zhûzî que representa la filosofía del *riki*: Todos los seres que existen entre el cielo y la tierra conllevan el *logos* y el *Ki*. El *logos* es el Tao trascendente y el principio que engendra los seres. El *Ki* es el recipiente y el componente de los seres. Por tanto cuando se engendran los seres humanos, en cualquier caso reciben el *logos* desde el cielo para obtener su naturaleza y reciben también el *Ki* para obtener la forma (Zhûzî, *Zhûzî* en K. ARAKI (ed)[1990]: *Sekaino meicho* XIX, Tokyo, Chuôkôronsha c.5, 2). Como se nota en la historia del pensamiento del *Ki*, hay dos líneas de la interpretación: una es situar el *logos* como principio absoluto de los seres más allá de la función del *Ki*. Otra es considerar el *Ki* como principio vital, el origen de todos los seres criados.

japonés no significa meramente la respiración sino que se refiere también a la presencia de la vida como estado de ánimo o fuerza vital.

Por otro lado, el “*ke*” indica una existencia que se deriva de dentro hacia fuera - si lo expreso de manera zubiriana, se podrá decir “dar de sí” - o la fuente de la fuerza o energía vital como “食 (=ke)” que es el elemento principal de la fuerza vital que cuida la vida³⁵⁸.

El pensamiento del *Ki* se trasmite al Japón a través de la medicina, la literatura, la religión o la espiritualidad y las artes. Al principio, el *Ki* se expande en el campo de la medicina y de las artes junto con las tradiciones del autocultivo. El estudio de la noción del “*Ki*” se desarrolla a partir de la modernidad dentro de las corrientes de pensamiento espirituales y filosóficas de la antigüedad china, especialmente bajo influencia de la filosofía confuciana y budista³⁵⁹.

El pensamiento sobre la unidad originaria del “*Ki*” (一元氣), de Jinsai Itô (1627-1705), es un típico ejemplo de alguien que reflexiona sobre el “*Ki*” dentro de la influencia del pensamiento confuciano que acentúa la relación interpersonal o el orden de la sociedad humana como principio de la ética para el ser humano. Al reflexionar sobre el pensamiento del *Ki*, ha fijado el estado natural del ánimo humano y ha acentuado la armonía del mundo como objeto absoluto de la ética humana. Teniendo en cuenta el pensamiento confuciano del “仁 (=jin)”, el estado de ánimo espontáneo de la persona humana como base, Jinsai subraya la visión de la vida como virtud viviente y materia activa fundada por la actividad de la unidad originaria del *Ki* (一元氣)³⁶⁰. Jinsai examina las actitudes humanas, reconociendo que están fundadas en el amor y, por lo

³⁵⁸ Cf. S. SHIRAKAWA, *Qi* en S. SHIRAKAWA (2005): *Jikun: Diccionario de la etimología japonesa* Tokio, Heibonsha, 59-60; 277.

³⁵⁹ En cuanto al modo de utilización de la noción del “*Ki*”, hay una cierta diferencia entre japonés y chino. En japonés, se acentúa la perspectiva fluida o sentimental como “気持ち” (=kimochi): el estado de ánimo o los sentimientos, 気がある: (=kiga-arui) interesarse por algo o gustarle algo a alguien; 気にかける (=ki-ni-kakeru) preocuparse o acordarse de alguien o algo. Mientras en la tradición arcaica china se subraya más bien su característica existencial.

³⁶⁰ J. ITO(1970): *Interpretación del significado en las palabras de Mengzi* en *Colección de J. ITO. Pensamiento japonés* 11, Tokio, Chikuma, 40-41.

tanto, dice Jinsai, la unidad originaria del *Ki* debería ser considerada dentro de una profunda relación con la concepción del “*Jin*”, que indica la benevolencia: la armonía permanente de la energía negativa (*ying*) y positiva (*yang*) es el camino del cielo (天道 =*Tendo*). Para poder aprender esta profunda y auténtica armonía, insiste Jinsai, hay que alcanzar la comprensión verdadera y la virtud de la benevolencia³⁶¹.

Sobre la noción del *Ki* en el ámbito de la cultura japonesa, se puede observar un carácter emocional y sentimental. En este marco, el flujo del “*Ki*” es percibido en la perspectiva experimental o sensitiva en la vida cotidiana. Por ello, hay muchísimas expresiones japonesas que indican los estados del ánimo o las condiciones psicológicas³⁶².

3.1.2.5. El *Ki* en el contexto de la cultura japonesa

En cuanto a los significados del *Ki* en el lenguaje japonés diario³⁶³, hay numerosos usos y es muy difícil clasificarlos precisando el sentido de cada uno y definirlos con exactitud. La mayoría de las frases que se componen utilizando el término *Ki* provienen del japonés antiguo, excepto algunas que están traducidas de lenguas extranjeras. A parte de estas expresiones idiomáticas compuestas con el *Ki*, hay también bastantes palabras derivadas de la misma raíz de la palabra *Ki* en el lenguaje

³⁶¹ Id, 47.

³⁶² H. ISHIDA, *Ki* en NAGAI H. ET AL. (2002): *Diccionario de la filosofía*, Tokyo, Kodansha, 222-223.

³⁶³ En japonés, la palabra 気(=*ki*)se utiliza en varios sentidos en el lenguaje diario. Aquí voy a presentar algunos términos fundamentales que se utilizan más a menudo: 1. El movimiento de los fenómenos naturales del clima: 天気 (= *ten-ki*), tiempo; 気温 (= *ki-on*), temperatura; 気候 (*ki-kô*), clima. O el origen de la energía: 気勢 (= *ki-sei*), 気力(=*ki-ryoku*) esfuerzo; 精気(=*sei-ki*), ánimo; 元気 (= *gen-ki*), ser activo, estar animado, saludable; sería, al pie de la letra “el origen del *ki*”. 2. El movimiento o la condición del corazón o mente: 気持ち (= *ki-mochi*), el sentimiento o estado anímico; 心気(=*shin-ki*), la mente; 気がある (= *kiga-aruu*), interesarse por algo o gustarle algo a alguien; 気にかける (= *ki-ni-kakeru*), preocuparse o acordarse de alguien o algo. 3. La relación entre las personas y las cosas vivientes: 気が合う、気が通じる (= *ki-ga-aiu*), encontrarse bien, sería, al pie de la letra “sintonizar o concordar con su *Ki*”. 4. Algo invisible que fluye dentro del espacio: 空気 (= *kuu-ki*) aire; 雰囲気 (= *fuin-ki*), atmósfera o ambiente; 氣息 (= *ki-soku*), la respiración. 5. Los elementos que manifiestan la índole de una cosa o una persona: 気質 (= *ki-shitsu*), carácter; 色気 (= *iro-ke*) gustoso o sabroso.

diario, como *kegare* (mancha, en el sentido de la impureza) y *kiku* (escuchar) que provienen respectivamente de las palabras 気枯れ (el Ki se hace impuro) y 気来 (el Ki viene). Entonces el sentido originario de la palabra *Kegare* es marchitarse el *Ki*, y *Kiku* es el *Ki* del otro que viene hacia mi y, por ello, puedo oír.

Según el análisis de Shôji TACHIKAWA, la variedad y la riqueza de la palabra *Ki* en el lenguaje japonés abarca una gran parte de las características propias de la cultura y de la espiritualidad japonesa³⁶⁴. Es decir, la noción del *Ki* está íntimamente relacionada con estas características y está muy arraigada en la mentalidad, o en la forma de la cultura o la sociedad japonesa. Tachikawa expone sobre el modo de utilizar la palabra *Ki* en el lenguaje japonés cotidiano, analizándola en tres categorías: 1. El *Ki* en el estado del ánimo del ser humano; 2. El *Ki* en la corporalidad; 3. El *Ki* en la sociedad.

En primer lugar, el *Ki* está muy relacionado con la condición psíquica del ser humano. El *Ki* no es la misma condición psíquica o el ánimo, pero es una fuerza o una función que hace activar tanto el cuerpo como la mente del ser humano. Podemos tener en cuenta, por ejemplo, palabras como 気持ち (=kimochi) o 気分 (=kibun), que expresan los sentimientos o las emociones que son las manifestaciones del estado del ánimo, o 気がつく (=kigatsuku), darse cuenta o notar que indica los movimientos del estado de ánimo que hace intuir las cosas. La palabra del *Ki* se utiliza también en la expresión del estado del ánimo que está preso o por alguna preocupación: 気になる (=kini naru), preocuparse, llamar la atención. Como veremos después, *ki ga tsuku*, que sería literalmente “el *Ki* se adhiere” (a algo) equivale al “percatarse” o “darse cuenta” y corresponde, en el lenguaje cotidiano a lo que se expresa en el lenguaje técnico de la psicología como *ishiki* 意識. la conciencia en el sentido psicológico.

El *Ki* además se encuentra en las expresiones que indican la relación entre las personas como 気が合う (=kiga au), encontrarse bien con alguien, porque el *Ki* se junta o armoniza o sintoniza con la otra persona; 気を使う (*ki o tsukau*), ocuparse de alguien

364 Cf. S. TACHI KAWA (2010): *Los japoneses con la palabra Ki (ki no nihonjin)* Tokyo, 9-14.

“usando el Ki”; 気がある (*ki ga aru*), gustarse alguien³⁶⁵.

En segundo lugar, el *Ki* es, según Tachikawa, la clave para comprender la visión de la corporalidad en la tradición japonesa: el *Ki* hace conectar el cuerpo con la mente y ahí surge la característica propia japonesa de la interrelación entre el *Ki* y cuerpo-mente. El carácter con significado del *Ki* se utiliza entonces muchas veces para formar las palabras compuestas, relacionadas con el cuerpo viviente, como 氣息 (= *kisoku*), la respiración (inspirar y expirar el aire con el *Ki*) o 生氣 (= *seiki*), la fuerza vital (el *Ki* de la vida). La respiración es lo principal para la vida humana; por tanto, el *Ki* es considerado en la tradición japonesa, como la respiración o el soplo vital que hace vivir al cuerpo humano.

También encontramos otras palabras compuestas, uno de cuyos caracteres es el ideograma del *Ki*, por ejemplo, diversas expresiones que tienen que ver con las condiciones de la salud. Por ejemplo, la buena condición de la salud se dice en japonés 元気 (= *genki*), cuya traducción literal sería el *Ki* originario: tenemos salud cuando el *Ki* es lo que auténtica y originariamente debería ser. Por otro lado, la enfermedad se dice en japonés 病気 (= *byôki*), que significa literalmente enfermar el *Ki*. La visión de la salud se relaciona también con la fuerza o el esfuerzo de la vida humana, que incluye naturalmente lo corporal. Las palabras como 気合い (= *kiai*) 気力 (= *kiryoku*) やる気 (= *yaruki*) indican respectivamente, la armonía del *Ki*, la fuerza del *Ki* y la intención (*Ki*) de hacer (*yaru*) algo; todo esto brota del dinamismo del *Ki*, que vivifica o ilumina la vida humana. Por ello, la noción del *Ki* ha evolucionado, junto con el cuidado de la salud psicosomática, y se ha desarrollado ampliamente en el ámbito de la terapia³⁶⁶.

En tercer lugar, hay diversas palabras compuestas con el carácter del *Ki*, que se relacionan también con la comunidad o la sociedad o la atmósfera que circunda al ser humano. Podemos tener en cuenta, por ejemplo, expresiones como las siguientes: 気配

365 Cf. S. TACHI KAWA, *Los japoneses con la palabra Ki*, 64-79.

366 Cf. Id., 101-133; 150-156.

(= *kehai*) o 空気を読む (*kûki o yomu*; al pie de la letra, “leer o descifrar el Ki ajeno”), que significa la atmósfera o ambiente que circunda a un lugar o una situación dentro de la relación entre las personas y se refiere a nuestra capacidad para captarla intuitivamente. En este caso, el *Ki* indica alguna función o rasgos psicológicos de las personas que crean la atmósfera o el ambiente de un lugar donde se reúnen las personas, es decir, la comunidad o la sociedad³⁶⁷.

Hemos visto así el uso de expresiones idiomáticas con el *Ki* y de palabras compuestas con el carácter del *Ki* en el lenguaje japonés cotidiano, analizando tres etapas relacionadas con la psicología del ser humano, el cuerpo-mente y la relación interpersonal o la sociedad. Hay también otros numerosos usos de la palabra *Ki*, pero se puede decir, como algo común a todos ellos, que “気 (=ki)” es como un flujo invisible que se puede sentir dentro de nuestro espacio o mundo y de la naturaleza entre todas las cosas vivientes, así como también en el cuerpo humano. El flujo del *Ki* además se puede sentir entre las personas, yo y otro (気の感応= *ki-no-kannô*, la sensación que percibe el Ki ajeno y reacciona desde el *Ki* propio) y el flujo del *Ki* que hace sintonizar o concordar entre sí al yo y las otras personas o lo otro, y que hace construir la relación interpersonal.

3.1.2.6. *Ki* y conciencia (*ishiki*, 意識 *ryôshin* 良心)

Merecen mencionarse especialmente dos expresiones idiomáticas que tienen mucha relación con la conciencia en sentido psicológico y en sentido moral.

Ki ga tsuku, darse cuenta (“adherirse el *Ki* a algo”, “notar con el *Ki* alguna realidad”) corresponde al ámbito de la conciencia en sentido psicológico (en inglés, *awareness* y *consciousness*; en castellano, consciencia, lo consciente; en japonés, *ishiki*).

Ki ga togameru, el *Ki* reprocha o reprende, corresponde al sentido moral de conciencia (en inglés, *conscience*; en castellano, conciencia moral, remordimiento de conciencia; en japonés técnico de los libros de ética: *dôtoku ishiki*, 道徳意識 *ryôshin* 良心).

367 Cf. Id, 177-198.

Profundizar aquí en este punto nos llevaría demasiado lejos; en realidad este solo punto sería tema y materia para otra tesis. Lo mencionamos aquí así brevemente, porque el hecho de que, tanto la conciencia psicológica como la conciencia moral, se expresen con frases como las citadas, usando el *Ki*, confirma el papel de mediación corpóreo-espiritual del *Ki*. Como veremos después, al citar con Yuasa a Merleau Ponty, ni la conciencia psicológica o moral es algo puramente psíquico desconectado del cuerpo, ni el flujo del *Ki* se reduce a lo somático solamente.³⁶⁸

Hemos visto la palabra del *Ki* en el contexto de la tradición o cultura japonesa, analizando tres etapas relacionadas con la psicología del ser humano, el cuerpo-mente y la relación interpersonal o la sociedad. Hay numerosas utilidades de la palabra *Ki*, pero se puede decir que “気 (=ki)” es como un flujo invisible que se puede sentir dentro de nuestro espacio o mundo y de la naturaleza entre todas las cosas vivientes, así como también en el cuerpo humano. El flujo del *Ki* además se puede sentir entre las personas, yo y otro (気の感応= *ki-no-kannô*) y el flujo del “*Ki*” que hace sintonizar o concordar entre yo y otro y hace construir la relación interpersonal.

3.2. Dimensiones del *Ki*

Se puede distinguir el concepto del *Ki* en tres columnas principales partiendo de la reflexión sobre el contexto histórico de la noción del *Ki*: 1. Un flujo que lo llena todo entre el cielo y la tierra los principios o las fuerzas que forman el cosmos. 2. El movimiento de la mente o del corazón o el estado de ánimo; la interrelación entre los

³⁶⁸ Para desarrollar este tema, que merecería ser objeto de otra tesis, habría que estudiar la relación del *Ki* con *Kokoro* (mente o corazón), *ryôshin* (conciencia), *seishin* (espíritu). en la tradición de pensamiento chino y japonés. cf. O. TAKEUCHI (2004): *Conciencia, Sociedad y Sinceridad: La tradición chino-japonesa sobre la conciencia y la inculturación de la Teología Moral*, en: *Estudios Eclesiásticos*; (2003): *Conscience and Personality: A New Understanding of Conscience and Its Inculturation in Japanese Moral Theology* ed. Tokyo, Kyoyusha.

seres humanos. 3. El origen de la energía vital; el espíritu. Podemos clasificarlo en esta triple perspectiva: la perspectiva cosmológica, la perspectiva antropológica y la perspectiva metafísica.

3.2.1 Dimensión cosmológica

La noción del *Ki* es lo principal para la cosmología china. El mundo para los chinos arcaicos es sin principio y sin fin, y los seres que existen en el mundo, se ha considerado, son lo que han llegado a ser de un modo espontáneo (自然=*shijen*). En el mundo, se pensaba, todo está lleno del flujo del *Ki*, de este flujo surgen los seres criados y cuando desaparecen sus formas, se reducen al flujo del *Ki*³⁶⁹.

En cuanto a las referencias sobre la noción del “*Ki*” en la Cosmología de la antigüedad china, convendría tener en cuenta cuatro pensamientos principales: el pensamiento sobre el “*ying* y *yang* (陰陽)”; la filosofía del “Tao” en el taoísmo; la noción del “*Tai-chi*”, en el pensamiento del “*I-ching*” y la teoría del “*Genki*”, el “*Ki*” originario.

En primer lugar, en el marco del pensamiento chino, desde la antigüedad, se ha considerado que el “*Ki*” tiene su doble naturaleza del “*ying*” y del “*yang*”. “陰 (=ying)” señala el principio de la oscuridad, el carácter femenino y pasivo, la sombra de la montaña; por lo tanto, es frío. Por el contrario, “陽 (=yang)” indica la claridad, el carácter masculino y activo, el lugar donde da el sol en la montaña por lo tanto, es cálido³⁷⁰.

Esta doble naturaleza del “*Ki*”, según el texto antiguo primitivo, formaba parte del fenómeno natural de las seis energías o “*Ki*”: energía negativa o pasiva y positiva o activa (陰陽); el viento y la lluvia (風雨); la oscuridad y la claridad (晦明). Es decir,

³⁶⁹ Y. SAKADE, *La visión de la naturaleza en el Ki (Ki no shizenkan)* en Y. YUASA (ed.) (1990) *El Ki y la ciencia humana* Tokyo, Hiraga, 97.

³⁷⁰ Cf. U. IMAI, *El Ki en la escuela de los cientos pensamientos en el periodo de los Reinos combatientes en El pensamiento sobre el Ki*, 101-103.

originalmente la energía del “ying” y del “yang” indicaba un fenómeno natural del frío y del calor. Sin embargo, al aparecer el pensamiento sobre la concordancia entre el cielo y el ser humano, el “Ki” es considerado en-relación con la cosmología como flujo que los hace concordar entre sí y con el principio de todas las criaturas.

Todas las criaturas, según este pensamiento del “ying” y “yang”, están creadas por la armonía o equilibrio de esa doble naturaleza del “Ki”. Este pensamiento de la creación del mundo, siguiendo al “ying” y “yang”, se ha transmitido en la corriente de los pensamientos filosóficos en china³⁷¹. Por ejemplo, la noción del “Ki” en el pensamiento de 孟子 (Méng-zi en chino, *Môshi* en japonés) no indica meramente el fenómeno de la naturaleza, sino que se refiere también a un flujo que hace armonizar el cielo y el ser humano. Meng-Zi expone el carácter vital del flujo del “Ki” en distintas expresiones: El “Ki” originario según Méng-zi, es una especie de fuerza vital que llena al cielo y la tierra, de cuyo principio surgen todos los seres vivientes³⁷².

En segundo lugar, en el pensamiento del “Ki” en el taoísmo arcaico, se da mucha importancia a la reflexión sobre el principio del mundo o de la naturaleza, y se centra especialmente en la génesis del cosmos y la teoría de cuidar el cuerpo humano: el *Ki* según este pensamiento, es el principio del cosmos, del cielo y la tierra y de todas las criaturas.

El Tao-té ching de Lǎo-tsé expone sobre el “Ki” clarificando el principio de la fuerza vital y su relación con el génesis del cosmos y dice así:

“Del Tao surge el principio, del principio surge el Dos, del Dos surge el Tres, del Tres se engendran los seres vivientes”³⁷³.

En la filosofía de “Tao” de Lǎo-tsé, se halla la cosmogénesis que considera las criaturas formadas por la doble naturaleza del *Ki* en su principio único, cuya teoría se

³⁷¹ Cf. Id, 103-105.

³⁷² Cf. MENG-ZÍ, *Gong Sun Chou I* en S. KAIZUKA (ed) (1966): *Sekai no meicho* III, vol. III, 1 .

³⁷³ LǎO-TSU, *Camino hacia la virtud* (Lǎo-Tsé: *Tao- té ching*) en T. OGAWA (ed.) (1977): *Sekai no meicho* IV Tokyo, Chuokoron-sha, cap. 42.

funda en el pensamiento del *Ki*: el principio de la fuerza vital se denomina “Tao” y de este principio germina el principio del *Ki* caótico, y de este principio, surge la doble naturaleza del *Ki*, energía positiva y negativa y se concuerda entre ellas y crea el tercer *Ki*, el soplo vital que hace engendrar y armonizar todos los seres vivientes. Por lo tanto, según Lǎo-tsé, cada criatura lleva dentro de sí la doble naturaleza del *Ki* del *ying* y *yang* y se mantiene por su armonía.³⁷⁴.

En el pensamiento de Lǎo-tsé, se puede afirmar el proceso de génesis de los seres vivientes en la armonía del *Ki* entre *ying* y *yang* y su principio partiendo de la filosofía del “Tao”. Al desarrollar esta filosofía de Lao-tsé, Chuang-Tzu representa el fundamento de la génesis, de la muerte y de la mutación de los seres vivientes clarificando el concepto del principio del *Ki*.

En el pensamiento de Chuang-Tzu, se encuentran varios usos del *Ki* en relación con el principio del *Ki*³⁷⁵: “氣母 (=kibo)”, la Madre del *Ki* equivale al “元氣 (=genki) origen del *Ki*, que indica el principio del mundo orgánico; “陰陽の氣 (=inyônoki) el *Ki* del *ying* y *yang*; “天氣 (=tenki), el “*Ki* del cielo” y “地氣 (=chiiki)” el *Ki* de la tierra corresponde a la doble naturaleza del *Ki*, *ying* y *yang* ; 四時の氣 (=yojinoki) el *Ki* de las cuatro estaciones presenta el principio del *Ki* como lo que se manifiesta en cada estación de distintas formas; 六氣 (=rokki) el *Ki* séxtuplo corresponde a los seis caracteres del *Ki* como fenómeno natural. Estos seis caracteres del *Ki* están sometidos al principio del “*Ki*”³⁷⁶.

En el pensamiento de Chuang-Tzu, se muestra de una manera clara, el principio del mundo y el inicio del cielo y de la tierra y la génesis de los seres vivientes siguiendo la noción del *Ki* como origen de los seres vivientes. La cosmogénesis basada en el pensamiento del principio del *Ki* unido se desarrolla especialmente dentro de la

³⁷⁴ *Ibid.*

³⁷⁵ Por lo que atañe al concepto del principio del *Ki*, hay dos perspectivas de interpretación: la primera, es una manera de comprender el principio del *Ki* como una concepción equivalente al “Tao”: la segunda, es colocar el “Tao” o “*Logós* (理)” más allá de la noción del *Ki*. Es decir, una manera de interpretar el “Tao” como fundamento del principio del *Ki* (cf. K. FUKUNAGA, *El pensamiento del Ki en la dinastía Qin y Han*, 130).

³⁷⁶ *Id.*, 129.

filosofía taoísta.

En tercer lugar, la visión del mundo según “*I-ching*” consolidó casi una estructura fundamental de la ontología y la génesis en china: *Tai-chí* 大極-*ying y yang* 兩儀 -cuatro estación 四象- ocho fenómenos 八卦. Como se expone en el texto del *I-Ching*:

“En el *Yí*, existe *Tai-chí* como origen de la doble naturaleza del *Ki* del *ying* y *yang*. Del *Tai-chí* surgen esta ambigüedad del *Ki* del *ying* y *yang* y esta ambigüedad del *Ki* engendra la cuatro estaciones y estas cuatro estaciones engendran los ocho fenómenos”³⁷⁷.

En el texto de *I-ching*, primer volumen de 繫辭傳 (xichizhuan en chino, keijijyôden en japonés), se expone la causa absoluta de la existencia como *Tai-chi* que gobierna las criaturas de cosmos: “En el *Yí*, existe *Tai-chi* y de ahí surgen *ying* y *yang*” (Xichizhuan, cap. 4). La idea de “*Tai-chi*” equivale a la idea de “*Tao*” en el taoísmo que engendra la doble naturaleza del *Ki* de *ying* y *yang*, que hace aparecer y desaparecer todos los seres. Los cambios de los seres del mundo, según el pensamiento de *I-ching*, están causados por la mutación de *ying* y *yang*. Es decir, la base del pensamiento de *I-ching* es movimiento de esta doble naturaleza del *Ki* alternativa de *ying* y *yang* que se trasforma y se influye mutuamente y aporta la generación y la mutación de todos los seres³⁷⁸.

En cuanto a la teoría de la cosmogénesis tanto en la escuela del taoísmo como en la escuela de *ying* y *yang* y el pensamiento *I-ching*, intentan suponer un principio de la aparición del cosmos y su orden de la generación o dicho más claramente la realidad propia de la causa de la existencia: principio de *Tai-chí* en el *I-chíng*; principio absoluto de *Taiyí* en la escuela de *ying* y *yang*; *Tao* que engendra el principio en la escuela del

³⁷⁷ Xichizhuan I en *I-Ching* (tom. 2) (=ekkyô) Tokyo, Iwanami shoten (1993) cap. 11.

³⁷⁸ Cf. Y. TOGAWA, *La idea del Ki en la dinastía del Han posterior (gokanki ni okeru kiron)* en *El pensamiento sobre el Ki*, 186-187.

taoísmo. Al corresponder a estas ideas, en cuarto lugar, apareció la concepción de “元氣 (=genki)” que significa el *Ki* originario que es principio de los seres y lo llena todo por el cielo y la tierra. He aquí, cómo se ha formado la cosmología del *Ki* unitario: *Ki* originario - *ying* y *yang*- *Ki* de cuatro estaciones -los seres criados³⁷⁹.

Resulta interesante que la teoría del *Ki* originario, que casi completó la cosmología, se desarrolló también en la perspectiva antropológica y metafísica a lo largo de la historia del pensamiento chino-japonés.

3.2.2. Dimensión Antropológica

A partir de la idea del “*Ki*” que corresponde al fenómeno del viento (天氣=*Tenki*) y al espíritu de la tierra (地氣=*chiki*) en la cosmología arcaica, ha surgido la noción del “氣”, relacionándolo con la respiración humana. El acto de respirar es lo principal para las personas vivientes. La actividad de la respiración humana, según el pensamiento chino arcaico, está relacionada con la tierra y el cielo y la corriente del viento: los seres humanos colman su energía vital respirando el “*Ki*” del cielo y de la tierra, como lo que expone Chuang-Tzu, en su obra *Los capítulos interiores de Chuang-Tzu*, diciendo que el viento es “el soplo de la tierra y del cielo”³⁸⁰. El *Ki* que circula entre el cielo y la tierra es inspirado por el cuerpo humano a través de la actividad respiratoria y, por tanto, la noción del *Ki*, en su raíz, tiene una profunda relación con este fenómeno vital de todos los seres vivientes³⁸¹.

Como hemos visto antes, según el pensamiento arcaico chino, el mundo está creado por la concordancia de la doble naturaleza del *Ki* (*ying* y *yang*), así como los seres humanos. Entonces, se consideraba que el *Ki* que está en el interior de la persona humana sintoniza con el *Ki* exterior.

³⁷⁹ Cf. Id, 191-192.

³⁸⁰ CHUANG-TZU, 莊子內篇 (*Los capítulos interiores de Chuang-Tsu*) en O. TAMAKI (1968): *Nihon no Meicho: Cuang-Tzu IV*, Tokyo, Chûô kôronsha, 2,2.

³⁸¹ Cf. S. MAEKAWA, *El Ki en el texto de la escritura de caparazones y huesos y la escritura bronce*, 27-28.

En el pensamiento chino desde la antigüedad, se ha observado el cuerpo humano como conjunto de meridianos enormes (經絡=*keiraku*). Resulta importante que en el pensamiento chino, se perciben los órganos vitales como lugar por el que pasa el flujo del *Ki*. En este ámbito la mente también es algo que se difunde junto con el flujo del *Ki* a todos los órganos. Es decir, en la visión arcaica china sobre el cuerpo humano existe la unidad originaria del cuerpo-mente mediante el *Ki*.

Recordemos aquí que la salud de los seres humanos, se ha considerado que, depende del equilibrio de la doble naturaleza del “*Ki*”, “*ying*” y “*yang*”. La actividad de la respiración humana es por lo tanto, una clave para mantener el equilibrio de “*ying*” y “*yang*” y un vínculo entre el ser humano y el cosmos.

La cuestión *Ki* es considerada entonces, dentro del esquema de la unidad el cuerpo y la mente, y el ser humano y el cosmos a lo largo de la historia del pensamiento chino:

La noción del *Ki* como cuestión antropológica emerge visiblemente a partir de los textos del periodo de los reinos guerreros como “論語 (= *Lunyu*)”, un texto principal confuciano de los comentarios filosóficos.

En el volumen cinco de este texto, la cuestión del “*Ki*” se centra especialmente en los elementos fundamentales que componen el cuerpo y la vida humana: el “*Ki*” como fuerza vital (血氣), la respiración humana (氣息), las palabras o la voz expirada por la boca (辞氣), la energía vital de los granos de arroz (生氣)³⁸².

Podemos afirmar que el concepto del *Ki* en el texto del “*Lunyu*” representa la esencia de la ética en la vida de los seres humanos. En el marco del pensamiento confuciano, se subraya especialmente la etiqueta de la actitud humana (礼=*rei*) dentro de la sociedad o la comunidad y los gestos en la ceremonia como elementos esenciales para la vida humana. Por lo tanto, el concepto del *Ki* también es considerado dentro de

³⁸² En el texto del “論語(= *Lunyu*)”, la noción del *Ki* es considerada al tratar la cuestión del cuerpo humano y de la vida humana: “血氣” indica el principio de la energía humana que aporta una mutación según la edad (季氏, vol. XVI, 7); “辞氣” es una de tres etiquetas principales (aspecto físico o presencia, cara y las palabras) según Zeng-zi, cuyo concepto representa las palabras (泰伯, vol VIII, 4); “氣息” indica la respiración que se relaciona con la actitud humana (卿党, vol. V, 10); 食氣 (生氣) se señala el arroz o los granos en la etiqueta durante la comida (卿党, vol. V, 8).

la relación con la ética o la relación interpersonal.

La comprensión del *Ki* en la perspectiva ética o de la relación interpersonal se ve claramente en el pensamiento del “浩然の氣 (*kôzennoki*)” de Meng-Zi. La palabra “浩然” indica un estado de ánimo pacífico y tranquilo como un flujo del *Ki* que llena la tierra y el cielo³⁸³. Su consideración sobre el *Ki* está relacionada con la virtud y la moralidad que aporta la justicia dentro de cada individuo y en la sociedad³⁸⁴. A partir de ahí han surgido los métodos para cuidar el cuerpo y la salud espiritual de la mente cultivando el “*Ki*”. Precisamente por ello, el concepto del “*Ki*”, se desarrolla junto con el método de cuidar la vida saludable “養生 (=yôjyô)”³⁸⁵. Dicho con otras palabras, al considerar el concepto del *Ki* como principio de la fuerza vital en el cosmos, ha surgido una cuestión sobre cómo se puede cuidar la vida humana saludable activando este “*Ki*”.

En el enfoque del pensamiento antropológico en Oriente, desde la antigüedad, el concepto del “yôzyô” indica cultivar la vida para cuidar la salud³⁸⁶. En este marco, se ha considerado que cuidar la salud equivale a mantener el equilibrio entre el cuerpo y la mente. Es decir, cuidar la vida, en la tradición oriental, está relacionado con cultivar la energía de lo corpóreo-espiritual, es decir el “*Ki*”.

El concepto del “yôzyô” se refiere a una manera de cuidar la vida humana como condición de la salud física y como manera de vivir en sentido ético o espiritual. Es decir, una manera de vivir bien desde la perspectiva psicosomática, ambiental y comunitaria o social. Con otras palabras, la finalidad de cuidar la vida en la tradición

³⁸³ En cuanto al “浩然の氣 (*kôzennoki*)”, se explica así en el texto del Mencio: “*kôzennoki* es más grande que cualquiera criatura y se expande sin límite y es más fuerte que cualquier criatura y nunca se desvía. Esta energía del *Ki* llenará si la cuidamos correctamente sin ninguna perturbación. Este *Ki* además no puede separarse de la justicia y del Tao... *Kôzennoki* surge de la acumulación de realizar la actividad virtuosa y no es que esta virtud se incorpore al *Kôzennoki* improvisamente” (Meng zí, *Gong Sun Chou I*, vol. III, 1).

³⁸⁴ Cf. S. ONOZAWA. ET. AL., *El pensamiento sobre el Ki*, 39-40.

³⁸⁵ La palabra “yôzyô” que se traduce literalmente como “cuidar la vida” se utiliza en distintos contextos: en el contexto de recuperar o mantener una buena condición de la salud; en el contexto de cuidar los enfermos; en el contexto de cuidar o estar atento, vigilar para que una planta crezca bien.

³⁸⁶ El sentido de la salud que tratamos en este artículo, se refiere al bienestar desde la perspectiva de la Antropología Filosófica. El sentido de salud en la antropología filosófica, no es solamente una condición física de estar sano, sino una condición subjetiva de bienestar. Se acentúa más bien el valor de la vida humana.

del autocultivo no es solamente el bienestar de un individuo, sino que es también el bienestar en relación interpersonal, en la comunidad. Precisamente por ello, el acto de cultivar el *Ki* está profundamente relacionado, no solamente con la cuestión patológica, sino también con la cuestión espiritual o religiosa.

En la tradición china, se ha dado mucha importancia a la respiración como método de cuidar la propia vida humana saludable, cultivando el “*Ki*” que proviene del cielo y de la tierra. Según esta tradición, la respiración tiene una función de mantener el estado de ánimo pacífico y transparente, y hace armonizar tanto el cuerpo con la mente como la naturaleza o el mundo con el ser humano. El *Ki* es una clave para mantener la salud y recuperar la armonía psicosomática. Por lo tanto, la práctica de cuidar la respiración se ha desarrollado como un método fundamental, tanto para la medicina o terapia como para la meditación, a través de la historia china y japonesa³⁸⁷.

El taoísmo es un ejemplo típico de cómo se ha acentuado el cultivo del *ki* a través de la respiración para cuidar la vida humana, tanto en el sentido de cuidar la salud física como en el sentido de cuidar la propia mente. La teoría de cuidar cuerpo-mente, según Lǎo-Tsé, dice que, para cuidar la vida, hay que concentrarse en respirar para hacer transparente la energía que circula por el propio cuerpo, y calmar el cuerpo-mente, liberándose de los deseos que producen turbación. Cultivarse a sí mismo para poder mantener una buena condición de salud cuidando esta energía vital, según Lǎo-Tsé, es el camino (道=*Tao*) de la virtud³⁸⁸. Dice así en la obra de Lǎo-Tsé:

“Sostener el alma en sí misma para no perderse y mantener equilibrio entre cuerpo-mente sin dejar de estar unidos / Concentrarse en contemplar respirando suavemente como si fuese un niño que acaba de nacer”³⁸⁹.

³⁸⁷ Cf. S. NAGATOMO (1992): *Attunement through the body*, New York, SUNY 67-69.

³⁸⁸ Cf. Lǎo-TSU, *Lǎo-Tsé: Tao-té-ching*, cap. 10.

³⁸⁹ Lǎo-TSU, *Camino hacia la virtud (Lǎo-Tsé: Tao-té-ching)* cap. 10.

Resulta interesante que en el texto de Lǎo-Tse, la respiración es representada como método principal para el Tao de la virtud. La actitud de cultivar la energía del *ki*, corpóreo-espiritual, ordenando la respiración, se relaciona directamente con la salud, la virtud, la política y también la mística. Es decir, la contemplación como autocultivo para hacerse transparente a sí mismo es clave para cuidar la vida y también para el mundo exterior, la sociedad, la naturaleza. Esa espiritualidad se ha desarrollado a través

La respiración es clave para inspirar el “元氣 (=genki)” del universo y hacerlo circular dentro del cuerpo y armonizarse con el “Tao” de la naturaleza. La convivencia con la naturaleza, según Lǎo-Tsé, logra la mente pacífica como una corriente de agua que se transforma espontáneamente según la situación, pero el agua es un elemento imprescindible para la vida cotidiana. Por tanto, lograr tener la mente tranquila como una corriente natural del agua, se dice en la obra de *Tao- Té- Ching*, es el camino para cuidar la vida (*Tao- Té- Ching*, cap. 8, 66, 78). De la misma manera, habla Chuang-Tzu, cuidar el camino espiritual es calmar las pasiones y unirse con el camino de la naturaleza como agua pura que fluye en su forma natural (*Los capítulos exteriores de Chuang-Tsu*, cap. 15).

Esta teoría de cuidar la vida saludable con la respiración, en el taoísmo, influye en la tradición del autocultivo (“修行 =shugyō”) en el budismo y se desarrolla de una manera propia. Tenemos en cuenta el manual de espiritualidad del budismo *Tendai, Pararse a contemplar* (小止観=Shōshikan) como un ejemplo típico que ha incorporado esa tradición de cuidar la vida del taoísmo.

Al hablar en su manual para entrar en contemplación, el monje 智顓 (=Chi-I o también Zhi-Yi; en japonés, Chigi o Chisha, 538-597) propone así, en su obra *Pararse a contemplar*, ordenar la respiración como un método fundamental para cuidar de sí mismo:

“Hay un alto en el camino, detenerse: he aquí el primero y más importante ejercicio práctico necesario para dominar las pasiones: es lo que llamamos pararse, hacer una pausa para respirar”; “Cuidar el cuerpo, acompasar la respiración y ajustar la mente”³⁹⁰.

Se considera que la avidez, el egoísmo, la cólera son raíces de la enfermedad

de la historia china y se ha transmitido al Japón: la espiritualidad que acentúa la unión de lo corpóreo espiritual y el entrenamiento para recuperarla.

³⁹⁰ CHIH-I (2007): *Manual de espiritualidad de budismo Tendai: Pararse a contemplar (Shoshikan)*, Salamanca, Sígueme, 13,45.

humana y, a partir de ello, aparece el fenómeno de las enfermedades. Por tanto, el cuidar de sí mismo significa librarse de estos sentimientos negativos a través de las prácticas de autocultivo³⁹¹. Dice, Chi-I :

“Una vez que se conocen las causas de las enfermedades, hay que poner los medios apropiados. Éstos se reducen a los dos que venimos recomendado aquí: pararse a respirar y contemplar profundamente”³⁹².

Chi-I representa los dos puntos fundamentales para la meditación y la terapia: para curar el cuerpo, hay que calmar la mente; para pacificar la mente, hay que cuidar el cuerpo.

Llegar al logro de la iluminación búdica es entonces, según Chi-I, recuperar armonía psicosomática, superando los abusos de los deseos y los pensamientos egoístas³⁹³.

La respiración ha llamado la atención como una práctica central, tanto para la meditación como para la terapia en Oriente; como una clave para contemplar la condición del cuerpo-mente, y como un método de autocultivo para controlar las emociones.

Desde el punto de vista antropológico, podemos confirmar que la idea del *Ki* se considera a partir de la respiración humana, como un flujo que llena tanto el cuerpo humano como la naturaleza y rige las actividades del cuerpo y las emociones y realiza la unión de cuerpo-mente. Este concepto del *Ki* además está íntimamente relacionado con el aspecto ético. Es decir, en el ámbito del pensamiento arcaico chino especialmente en el confucianismo, se da mucha importancia al crecimiento de la virtud o de la

³⁹¹ En el *Sutra del Loto* citado por Chi-I dice que: “¿Cuál será la causa de las enfermedades? Una relación (con algo exterior) que nos obsesiona, algo nos perturba y nos hace perder la tranquilidad. ¿Cómo impedir que la mente se vea perturbada por lo que viene del mundo exterior? No hay más método que lograr una mente despegada y desligada de obsesiones” (CHIH-I, *Pararse a contemplar*, 94).

³⁹² Id, 93.

³⁹³ Cf. Y. YUASA (1999): *La corporalidad cósmica: en Oriente y en Occidente* (=Shintaino-Ucyûsei: Tôyô to Seiyô) Tokio, Iwanami-syoten, 123.

personalidad a través de cultivar el flujo del *Ki* para mantener la paz de la sociedad.

3.2.3. Dimensión metafísica

El *Ki* como principio de todos los seres, según la tradición del pensamiento arcaico chino es un flujo que hace realiza la concordancia entre la naturaleza o el cosmos y los seres humanos. En este marco de pensamiento, se ha considerado que la naturaleza tiene una cierta autonomía divina de actividad distinta del mundo humano, y además, se ha pensado que, si en la sociedad humana se actúa siguiendo este orden de la naturaleza, se alcanzará un mundo pacífico donde reine la armonía entre el cielo y el ser humano. Es decir, la naturaleza o el cosmos o el mundo en sí, para los arcaicos chinos es un Dios omnipotente y lo divino³⁹⁴. Por lo tanto, contemplar la naturaleza o el cosmos en este ámbito del pensamiento chino indica estar contacto en el orden del cielo o lo divino. Con otras palabras, la cosmología arcaica china casi equivale a la teología³⁹⁵. La clave de esta armonía es la función del *Ki*: todos los seres criados engendran del principio del *Ki* y la actividad de la vida humana se armoniza con el fenómeno de la naturaleza divina de manera espontánea a través de la función del flujo del *Ki*. Es decir, la actividad del fenómeno de la naturaleza y la actividad de la respiración humana como fenómeno vital del ser humano están apoyadas por la fuerza del *Ki*.

La escuela del “*ying*” y “*yang*” (*inyôka*) es un ejemplo típico de que ha dado mucha importancia a la armonía entre el cielo y el mundo humano a través del flujo del *Ki*: se ha fijado el carácter analógico de la vida humana con el fenómeno de la mutación del cosmos y de la respiración humana con el cambio del fenómeno del tiempo y se ha

³⁹⁴ Cf. U. IMAI, *La formación de la escuela taoísta y el Ki (dôgakuno keisei to ki)* en *El pensamiento sobre el “Ki”*, 381.

³⁹⁵ En cuanto a esta visión oriental sobre la naturaleza, podemos encontrar algo común en el pensamiento estoico: Para los estoicos, la naturaleza es como principio del universo y por lo tanto se relaciona espontáneamente con la divinidad cósmica que es Dios mismo. Hay que subrayar aquí que en realidad, para los estoicos, los distintos nombres con los que se designa a Dios equivalen a los diferentes principios de la naturaleza. Por ello, “Dios” y la “naturaleza”, el “fuego”, el “logos” y “pneuma” son términos sinónimos.

afirmado además que la causa principal de esa analogía es la acción del flujo del *Ki* que es el principio de las actividades tanto para la naturaleza como para el ser humano.

La idea del *Ki* como principio de toda actividad, se ha consolidado casi en la filosofía del “Tao” de Lao-Tsé (*Tao- Té- Ching, cap 42*). Dentro de esta filosofía se halla el sentido principal del *Ki*, como un flujo originario que crea y configura los seres vivos a través de su doble naturaleza. En el pensamiento taoísta representado por Lao-Tsé y Chuang-Tsé, se ha acentuado el Tao que es percibido en el pensamiento taoísta, como realidad esencial u orden racional.

Al aparecer la noción del *Ki* originario (*Genki*) en el periodo de la dinastía de Han, la idea del *Ki* se ha desarrollado junto con la metafísica del “Tao” universal y especialmente en el taoísmo se ha identificado el fenómeno del “*Ki*” con el “Tao” o su apariencia³⁹⁶. Desde entonces, en el ámbito taoísta, se ha intentado percibir todos los fenómenos del universo mediante el flujo del *Ki*. A partir de aquí, en el taoísmo, se identificó Tao y *Ki* con Dios³⁹⁷.

Podemos atisbar que en el ámbito del pensamiento arcaico chino, se ha colocado la función del flujo del *Ki* como mediador que hace conectar entre el universo invisible y el mundo visible.

La noción del “*Ki*” en este marco de pensamiento es considerada como fuerza originaria vital que hace vivir a los seres vivos y aporta la mutación a la naturaleza, es decir, la vida. A este dato, Chuang-Tzu afirma como siguiente:

“La vida del ser humano es conjunto del flujo del *Ki* que forma la vida humana. Si se juntan los flujos del *Ki*, se convertirán en vida, en cambio, si se los dispersa, se convertirán en muerte... así todos los seres están formados por el principio del *Ki* todos los seres criados al final se reducen al principio del

³⁹⁶ En cuanto a la idea del *Ki* en la relación con la cuestión metafísica del Tao, se han dado dos interpretaciones a lo largo de la historia del pensamiento chino a cerca del *Ki*: la primera posición es como hemos visto aquí, la identificación del *Ki* con el Tao. En este caso el *Ki* es considerado como principio absoluto de los seres. La segunda posición es situarse el concepto del Tao superior al *Ki*, en este caso, el *Ki* es considerado algo inferior. Esta posición es heredada a la filosofía del *riki*.

³⁹⁷ Y. MIZOGUCHI ET. AL. Ed. (2001): *Ki en Diccionario de la historia de las ideas en China*, Tokio, T 20.

Ki”³⁹⁸.

En el texto de “*El Tao sobre la vida y la muerte*” en los capítulos interiores de Chuang-Tsu, se expone además sobre el principio del *Ki*, hablando de la actitud ideal de los santos:

“Son cercanos a lo que crea este mundo y los que estén en el mundo exterior dejándose alcanzar por el principio del *Ki*”³⁹⁹.

El principio del *Ki* por lo que se refiere aquí es el mundo caótico y sin distinción o vaciedad que aparece al salir de la relatividad del mundo fenomenal. El principio del “*Ki*” indica al mismo momento, el estado originario de “*Tao*” que actúa y desarrolla en el mundo fenomenal. Esta afirmación expone claramente la unidad de todos los seres del mundo fenomenal en el nivel absoluto y la doble naturaleza del *Ki*, *ying* y *yang* que está dentro del principio del *Ki* engendra la variedad de los fenómenos del mundo⁴⁰⁰.

El flujo del *Ki* como principio vital es entendido como puente entre el ser humano y el cielo. A partir de esta afirmación, surge una cuestión: ¿como se puede lograr la unión entre los seres humanos y el mundo o la naturaleza cultivando este flujo del *Ki*?

Para alcanzar el estado pacífico del mundo humano y de la naturaleza, o dicho más claramente, para poder acercarse al mundo divino, según el pensamiento arcaico chino especialmente en la escuela del *ying* y *yang*, hay que mantener la doble naturaleza del *Ki* derivada del *Ki* primitivo que es origen vital de la naturaleza y expresa la vida humana. Por el contrario, si esta doble naturaleza del *Ki* está desequilibrada, como se representa el texto de Chuang-tsé, puede causar al desorden del estado o el fenómeno de la enfermedad. Del mismo modo, en el texto del libro de las mutaciones

³⁹⁸ CHUANG-TZU, 莊子外篇 (Los capítulos exteriores de Chuang-Tsu) en O. TAMAKI (1968): *Nihon no Meicho: Chuang-Tzu* IV, Tokyo, Chûô kôronsha, 22,3.

³⁹⁹ CHUANG-TZU, 莊子外篇 (Los capítulos interiores de Chuang-Tsu)

⁴⁰⁰ Y. MIZOGUCHI ET. AL. Ed., *Ki* en *Diccionario de la historia de las ideas en China*, 21.

(I-Ching) se expone la mutación y los intercambios mutuos de la doble naturaleza del *Ki* del *ying* y *yang*. El orden cósmico es realizado por este intercambio continuo del *ying* y *yang* que provienen del Tao, el principio de todos los seres. Los santos son entonces, según este texto, quienes tratan realizar este orden cósmico en el mundo humano a través de contemplar la mutación y el intercambio del *Ki*⁴⁰¹. Precisamente por ello, el proceso del desarrollo de la noción del *Ki*, tanto en la perspectiva antropológica como en la perspectiva metafísica tiene una íntima relación con las actividades contemplativas del autocultivo.

El flujo del *Ki* es considerado el poder de la fuerza que hace vivir y hace desarrollarse moralmente a los seres humanos y hace armonizar los seres humanos con el mundo divino o espiritual.

La aportación de la noción del *Ki* nos hace notar la coincidencia en el rasgo común de acentuar el proceso de transformación de la experiencia cotidiana del cuerpo y la mente. Es decir, en la tradición oriental, la noción del *Ki* es como clave para la unidad cuerpo-mente y nos lleva a la dimensión espiritual o religiosa. He aquí, según la opinión de Yuasa, cómo podemos encontrar una sugerencia y una tarea actual para superar la visión dualista del ser humano que se formó en la modernidad, a partir del pensamiento de Descartes⁴⁰². La idea del *Ki* nos abre una visión holística y sincrónica del ser humano y de la naturaleza. El flujo del *Ki* tiene la propia función vital que no se puede percibir desde la dimensión sensual. Este flujo además conecta con la parte experimental del alma que se cuestiona en la espiritualidad y la religión. La función del *Ki* entonces atraviesa la triple dimensión de la cosmología, de la antropología y de la metafísica. Ahí podemos encontrar una clave para superar la visión dualista del ser

⁴⁰¹ Cf. *Xichizhuan I* en *I-Ching*, cap. 12.

⁴⁰² Cf. Y. YUASA, *La corporalidad cósmica*, 309.

Yuasa explica sobre la recuperación de la unidad cuerpo-mente fijándose en la interrelación entre el ser humano y la naturaleza: en la ciencia moderna, se desarrolla la tecnología científica basándose en la relación conflicto entre el sujeto y el objeto, al observar la relación entre el ser humano y la naturaleza. Por consiguiente, en el mundo actual se va perdiendo la naturaleza. La ciencia de hoy debería afrontar inevitablemente las tareas sobre cómo se puede encontrar y recuperar la naturaleza como vida. La visión tradicional de Asia oriental sobre la naturaleza, según Yuasa, propone unas indicaciones para tratar este problema (Id, 308).

humano y una nueva tarea para hoy⁴⁰³.

⁴⁰³ Cf. Y. YUASA, *La corporalidad cósmica*, 308.

Capítulo Cuarto

EL CUERPO Y EL ALMA EN EL PENSAMIENTO DE YUASA

Hemos visto en los capítulos anteriores el desarrollo de la filosofía del *Ki* en el pensamiento de Yuasa y la historia y dimensiones del *Ki* en el contexto filosófico chino-japonés.

Teniendo en cuenta esos dos puntos como base, en este capítulo vamos a profundizar en la cuestión del cuerpo y el alma del ser humano según el pensamiento de Yuasa: ¿Cómo considera Yuasa la unidad entre el cuerpo y el alma o la mente? Y ¿cómo explica el carácter inmanente y trascendente del ser humano?

Al tratar la cuestión del pensamiento existencial sobre qué es la esencia del yo o de la naturaleza humana en la filosofía moderna japonesa, Yuasa descubre que dicha cuestión se relaciona profundamente con la ontología antigua o medieval anterior a la epistemología moderna. Por lo tanto, para poder entender y profundizar el auténtico sentido del pensamiento existencial, según Yuasa, hay que remontarse a la cuestión ontológica que se encuentra en la tradición occidental. Además, la forma de este pensamiento ontológico medieval⁴⁰⁴, dice Yuasa, tiene unos aspectos universales en común con el pensamiento tradicional de Oriente que se encuentra en el fondo de la filosofía moderna japonesa, a pesar de que ambos se desarrollaron de manera completamente distinta⁴⁰⁵.

⁴⁰⁴ Utilizamos el término “ontología medieval”, porque es el que emplea Yuasa. Pero, sería más exacto referirse a la “metafísica medieval”.

⁴⁰⁵ Cf. Y. YUASA, *Filosofía moderna japonesa y pensamiento existencial*,

4.1. La recuperación de la ontología tradicional en el pensamiento de Yuasa

Como hemos visto antes, según Yuasa, para la filosofía existencial es central la cuestión filosófica sobre la esencia del ser humano como problema del propio yo. Es decir, le da mucha importancia a la pregunta por el propio sí mismo. Esta tendencia a acentuar la pregunta por sí mismo se puede encontrar en la filosofía moderna japonesa sobre la base de la tradición budista y confuciana. En este sentido, se puede decir que la filosofía existencial utiliza la estructura de la ontología. Yuasa cuestiona aquí: ¿cómo se relaciona el tema principal de la ontología con la búsqueda del yo en la filosofía existencial?

La tarea principal de la ontología es investigar el origen de la existencia humana o de la naturaleza. Es decir, cuestionar el sentido del propio ser y del ser en general⁴⁰⁶. Yuasa descubrió que esta actitud de buscar el sentido principal de la existencia coincidiría con el pensamiento de los filósofos japoneses modernos que buscaron el sentido de la propia vida o del yo. Hay que recordar aquí que Nishida expresaba la finalidad del ser como el “*Lugar de la nada*”; el lugar donde se le manifiesta al ser humano la realidad tal cual se halla en el fondo del propio sí mismo. Así es como también lo percibía Watsuji al llamar a esta realidad fundamental “*aida-gara*”, la relación interpersonal, la existencia originaria del ser humano como ser-en-relación. Ambos filósofos intentan investigar la naturaleza originaria del ser humano⁴⁰⁷. En este

⁴⁰⁶ La ontología trata acerca de la pregunta por el ser, en relación con la pregunta por la esencia de lo existente.. Recordemos aquí la concepción del “existente humano o ser-ahí (*Dasein*)” de Martín Heidegger. Heidegger distingue expresamente entre el ente y su ser: “ser ahí (*Dasein*) es el ente humano, el ente cuya esencia o forma de existir consiste en estar abierto a preguntar por el ser. Por tanto, lo que cuestiona Heidegger es el sentido de la propia existencia a través de la realidad de ser-en-el-mundo (Cf. J. Gaos *Introducción a El ser y el tiempo de Martín Heidegger*, México, Fondo de Cultura Económica, 9,19).

⁴⁰⁷ Watsuji define la existencia originaria del ser humano como *aida-gara* o “existencia interrelacionada”, en el contexto budista de la vacuidad que correspondería al horizonte (por decirlo con el lenguaje de la filosofía fenomenológica occidental) en que se sitúa cada existente concreto, que nunca existe fuera de la interconexión con los demás. Sin embargo, según el análisis de Yuasa, la idea de “*aida-gara*” de Watsuji está limitada dentro de la experiencia cotidiana. La idea sobre el “Lugar de la nada” de Nishida, a diferencia de Watsuji, indica el lugar que se halla en el fondo de la experiencia cotidiana. Es decir, lo que pretende Nishida es investigar la esencia invisible de la existencia del yo, mientras Watsuji desarrolla sus

punto, Yuasa encontró unos aspectos comunes que conectan con la ontología tradicional, aunque los filósofos japoneses modernos no se interesaron especialmente por este tema en el sentido de la tradición filosófica occidental. Especialmente en el pensamiento de Nishida se puede encontrar la pregunta por el propio ser a través del negarse a sí mismo y salir de sí mismo. Precisamente por ello, Yuasa insiste en que, para poder entender mejor la filosofía existencial contemporánea y la herencia de la filosofía moderna japonesa, hay que reconsiderar este fenómeno de la recuperación de la ontología tradicional.

En un pensamiento existencial como el de Nishida y Watsuji, indica Yuasa, no se encuentra la distinción entre la filosofía teórica y la práctica. La filosofía teórica a la que se refiere aquí es la ontología o la metafísica, y por filosofía práctica se entiende la ética como aprendizaje sobre la realidad del ser humano y su modo correcto de vivir y actuar. Yuasa se fija en el puesto de la ética como clave para poder abordar la cuestión sobre cómo se relaciona el pensamiento existencial con la ontología. En las nuevas corrientes de pensamiento como la filosofía existencial o la fenomenología, se percibe la cognición o el acto de pensar como una manifestación del estado esencial de la existencia humana⁴⁰⁸. Es decir, se cuestiona el origen o la esencia de la naturaleza humana desde la doble perspectiva de la praxis ética y la cognición teórica; o dicho más claramente, la cuestión que pregunta por el ser surge de la existencia humana y se desarrolla a través de la realidad humana. Por ejemplo, Bergson y Merleau-Ponty, investigaron la parte inconsciente en el fondo del cuerpo humano que ilumina o da sentido a lo que percibe la percepción humana: Bergson habla de la “memoria pura” en la parte de la inconciencia humana que da el sentido a la percepción en el momento en que percibe algo mediante la intencionalidad latente⁴⁰⁹. Igualmente Merleau-Ponty

ideas dentro de la dimensión antropológica (Cf. Y. YUASA, *Filosofía moderna japonesa y pensamiento existencial*, 127-129).

⁴⁰⁸ Recordamos aquí la mención de Heidegger sobre el acto de conocer: el conocer es un modo de ser del ser-en-el-mundo, es decir, del trascender del sujeto hacia el mundo: el conocer del “ser-ahí” es siempre ya, por obra de su forma de ser primaria, ahí fuera, cabe entes que le hacen frente dentro del mundo en cada caso ya descubierto”.

⁴⁰⁹ Cf. H. BERGSON, *Matière et mémoire en Bergson Oeuvres*, Paris, Universitaires de France (1963): 274-280.

coloca el “tercer término” como “hilos intencionales” en el fondo del cuerpo que hace relacionar latentemente la mente con el cuerpo. Ante este dato podemos afirmar, según Yuasa, el acercamiento hacia la cuestión radical, antes de su separación, entre la filosofía práctica y filosofía teórica a través de las nuevas corrientes de la filosofía como pensamiento existencial y fenomenología⁴¹⁰. Yuasa subraya aquí la cuestión de la corporalidad como clave para retornar a la unidad originaria entre la teoría y la praxis⁴¹¹.

Yuasa se fija en que en la filosofía moderna japonesa como la de Nishida y Watsuji, se encuentra en primer lugar, la aceptación del método racional de la filosofía occidental (en el caso de Nishida recibió especialmente el influjo del pensamiento neokantiano y en el pensamiento de Watsuji se halla la influencia de la fenomenología de Husserl y Heidegger)⁴¹². En segundo lugar, hay una tendencia a la búsqueda del sí mismo, o del origen de la naturaleza del ser humano, basándose en la inseparabilidad originaria entre la comprensión y la praxis o entre la actitud de pensar y la voluntad. Con otras palabras, esta inseparabilidad indica la interrelación entre lo racional (*logos*) y lo irracional (algo sin forma). Esto es, si lo expresamos con las palabras del filósofo Nishida, remontarse al fondo de la experiencia directa de la conciencia del yo y

⁴¹⁰ En el fundamento de la filosofía japonesa moderna se halla la unidad originaria entre la filosofía teórica y la práctica. En este ambiente, además la praxis es considerada como vía para dicha unidad. Yuasa analiza que esta actitud de filosofar a través de la praxis es la característica propia de la tradición oriental. Yuasa considera que la interrelación entre la teoría y la praxis se encuentra en la ontología tradicional de Occidente. Reconsiderar esta interrelación originaria, dice Yuasa, es una clave para reflexionar el fenómeno de la recuperación de la ontología tradicional que estaba oculta en la epistemología moderna, y comprender el puesto de la filosofía existencial en la actualidad.

⁴¹¹ Yuasa indica el gran interés hacia la corporalidad en el pensamiento de los filósofos modernos japoneses. Sin embargo, este interés sobre la cuestión de la corporalidad no llamó especialmente la atención en los estudios actuales sobre el pensamiento de los filósofos modernos japoneses, ni ellos mismos la colocaron como el tema principal de su filosofía. La mayor causa de que no haya desarrollo sobre la corporalidad a pesar de que sus pensamientos están fundados en la teoría del ser cuerpo es, según Yuasa, por recibir un gran influjo del neokantismo en el punto del que parten los pensamientos de estos filósofos. Yuasa observa que el interés sobre la teoría del ser cuerpo que está en el fondo de la filosofía moderna japonesa proviene de la visión tradicional de la naturaleza, a parte de la tradición confuciana y budista. Es decir, la característica de la actitud de la filosofía moderna japonesa es descubrir el núcleo de la tradición japonesa aceptando el racionalismo occidental. Con otras palabras, es la búsqueda de la propia identidad japonesa en el encuentro con la filosofía moderna occidental (Cf. Y.YUASA, *Filosofía moderna japonesa y pensamiento existencial*, 229).

⁴¹² Ver el capítulo dos de esta tesis.

encontrar la capacidad inconsciente de la unidad y la fuerza interior que surgen de ahí y profundizar la intuición intelectual. Y a través de esta actitud se capta la inseparabilidad entre la comprensión y la praxis, y la idea y la voluntad⁴¹³.

Yuasa considera esta cuestión desde la perspectiva de la teoría del ser cuerpo: en el fondo de la corporalidad humana, hay la parte interior donde se esconde la fuerza vital e inconsciente que apoya la parte exterior y visible del cuerpo. La característica propia de la tradición oriental como se manifiesta en el pensamiento confuciano y pensamiento budista es investigar esta parte de la conciencia oscura inconsciente bajo nuestra conciencia iluminada por la praxis. La corporalidad es percibida aquí como lugar del encuentro de lo racional y lo irracional y esto es el yo como cuerpo, el cuerpo que dice yo. Esta totalidad del cuerpo humano es además la entrada hacia la dimensión trascendente de la existencia originaria. Desde este punto de vista, considera Yuasa que el núcleo de la filosofía moderna japonesa, basada especialmente en la tradición budista y confuciana, coincidiría más con la ontología medieval como la de Sto. Tomas, más que con la filosofía moderna occidental como fenomenología o filosofía existencial⁴¹⁴.

4.2. La doble característica del ser humano: ser inmanente y trascendente en su relación con el mundo

4.2.1. El puesto del alma en el cuerpo según Aristóteles y Sto. Tomas

La separación entre la teoría y la praxis y el olvido de la ontología bajo el influjo de la aparición de la epistemología moderna causó la separación entre el cuerpo y la mente⁴¹⁵. Para recuperar la unidad del cuerpo con la mente o de la teoría con la

⁴¹³ Cf. Y.YUASA, *Filosofía moderna japonesa y pensamiento existencial*, 171.

⁴¹⁴ Cf. Id, 246-247.

⁴¹⁵ La separación dualista entre el cuerpo y la mente indica, al mismo tiempo, la separación entre la mente humana y la dimensión trascendente: esta separación empezó poco a poco a partir del nominalismo de

praxis, hay que remontarse al pensamiento ontológico en la antigüedad y el medioevo, antes de la aparición de la epistemología.

“Debemos pensar cómo recuperar el problema de la ontología, que constituye el origen de la historia filosófica occidental”⁴¹⁶.

Para explicar el pensamiento existencial del siglo XX se suele hablar, en general, en los manuales escolares, sobre la reacción contra el idealismo alemán del siglo XIX. Pero Yuasa nota que los problemas planteados por la filosofía de la existencia en el siglo XX tienen raíces más profundas y son algo más que una simple reacción pendular contra el siglo anterior, porque cuestionan muy radicalmente la separación dualista entre razón y corazón o entre cuerpo y alma, causadas por las epistemologías desde el siglo XVII. Por eso Yuasa sintió la necesidad de estudiar la interpretación del pensamiento de Aristóteles sobre el alma por santo Tomás, al que cita extensamente. Pero deja muy claro desde el comienzo que él no se considera capacitado para hacer exégesis tomista, ni pretende discutir con los especialistas en santo Tomás⁴¹⁷. Lo que expone es su propio pensamiento, es decir, lo que la lectura de santo Tomás le ha hecho pensar a él sobre el cuerpo, el alma, la inteligencia o el ser. Sobre cómo interpreta santo Tomás a Platón y Aristóteles al hablar, por una parte, del alma separada y, por otra parte, del alma encarnada en un cuerpo animado,

“están divididas las opiniones de los especialistas. Yo no estoy cualificado, dice Yuasa, para dirimir esas cuestiones exegéticas, pero lo que me interesa es pensar sobre el aspecto doble de la persona humana: por una parte, inserta en el

Guillermo de Ocam, que pretendió defender de la fe desde el abuso del racionalismo dogmático. Esta separación progresó en la escolástica posterior y por otro lado, en el protestantismo que intentó eliminar la razón humana de la fe. En la filosofía moderna occidental, a partir de Descartes pasando por Kant, hacia Hegel la razón humana es considerada como poder de reconstruir y dominar la historia y la naturaleza y la humanidad al lugar de Dios.

⁴¹⁶ Cf. Y. YUASA, *Filosofía moderna japonesa y pensamiento existencial*, 252.

⁴¹⁷ *Ibid.*

mundo, y, por otra parte, trascendiéndolo”⁴¹⁸.

Aunque santo Tomás hable del alma y la inteligencia insertas en el cuerpo y en la inmanencia del mundo, les reconoce la capacidad de salir más allá de este mundo.

“En la modernidad occidental, al ir debilitándose esta vinculación del espíritu humano con la dimensión trascendente, la razón humana se limitará a observar el mundo desde fuera; la razón humana se convertirá en una mera perspectiva exterior del hombre sobre el mundo y se abrirá la puerta a una idea de sujeto reducida al ser pensante cartesiano o la conciencia kantiana”⁴¹⁹

Yuasa ha captado bien que en santo Tomás hay una orientación trascendente que va más allá de Aristóteles y que hay también en santo Tomás una anticipación de la modernidad por su afirmación de la importancia del cuerpo y del mundo. Pero en la modernidad se debilita este aspecto de trascendencia. La manera de ver al ser humano que Karl Rahner llamaba “espíritu en el mundo” (*Geist im Welt*)⁴²⁰ es el aspecto de santo Tomás que, según Yuasa, serviría para apoyar el pensamiento existencial del siglo XX occidental y el de los filósofos modernos japoneses, así como la filosofía de la unidad corpóreo-espiritual del mismo Yuasa.

En cuanto a la interrelación entre la mente y el cuerpo en la filosofía antigua y medieval, la esencia del ser humano está situada en la unidad del cuerpo con el espíritu, que debería pensarse en el marco de la forma de pensamiento ontológica con la que santo Tomás prolonga y supera a Aristóteles.⁴²¹

⁴¹⁸ Id, 258.

⁴¹⁹ Id, 267.

⁴²⁰ K. RAHNER (1963): *Espíritu en el mundo: metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino*, Barcelona, Herder.

⁴²¹ En la antigüedad griega, especialmente en el pensamiento presocrático, la materia es considerada como *physis*, un principio último y unitario, y como *arkhé* del universo que se realiza en elementos cualitativamente distintos entre sí y absolutamente irreductibles a otras realidades más simples. En este ámbito, la cuestión sobre el cuerpo y el alma se considera dentro de la visión psicósomática.

¿Por qué insisto, dice Yuasa, en plantear el problema de la filosofía existencial en el marco de la ontología? Porque ahí hay una pregunta sin responder⁴²². La razón fundamental es que no se ha descubierto la relación que vincula la ontología tradicional con la actual. Por ejemplo, al plantear Heidegger la pregunta por el ser, pone énfasis en su distanciamiento de la ontología tradicional. Si es cierto que hace tiempo que los filósofos enterraron el fantasma de la ontología tradicional, “¿qué necesidad había de desenterrarlo para confrontarse con él y combatirlo o rechazarlo?” .

Yuasa responde así a esta cuestión:

“En mi opinión, para entender este problema, hay que fijarse en la escisión entre filosofía teórica y práctica y prestar más atención al tema del cuerpo. La corporalidad es el camino para captar el problema de la trascendencia y la inmanencia, y también para captar experiencialmente la relación entre el sujeto y el mundo”⁴²³.

En la forma de pensamiento ontológico de santo Tomás el ser humano, por ser unidad sustancial de cuerpo y alma, tiene el doble carácter de estar, por una parte, inserto en la inmanencia mundana (que se capta con el esquema hilemórfico de materia y forma) y, por otra parte, estar vinculado con el fundamento último trascendente llamado Dios, mediante una relación que trasciende el mundo⁴²⁴.

Según Aristóteles, el alma (forma o entelequia) informa al cuerpo (materia) configurándolo como cuerpo humano con una característica específica determinada. Como define él:

“El alma es entelequia y forma de aquel sujeto que tiene la posibilidad de convertirse en un ser de tal tipo”⁴²⁵.

⁴²² Cf. Y. YUASA, *Filosofía moderna japonesa y pensamiento existencial*, 350.

⁴²³ Ibid.

⁴²⁴ Cf. Ibid.

⁴²⁵ ARISTOTELES, *Acerca del alma* = Biblioteca clásica Gredos 14, Madrid, Gredos (1978) II, 414a, 29.

Por tanto, no hay cuerpo humano sin alma que lo informe, ni alma sin cuerpo informado por ella. Es decir, el ser humano es alma corporeizada (o encarnada) o cuerpo animado. Son dos elementos distintos pero inseparables en la realidad humana⁴²⁶.

Al seguir la tradición aristotélica, Sto. Tomas afirma que el alma es “el primer principio de la cosas vivas que se hallan entre nosotros”⁴²⁷. Es decir, el principio vital, la forma del cuerpo y la esencia del cuerpo vivo⁴²⁸. Como afirma él:

“El alma es lo primero por lo que nos alimentamos, sentimos y nos movemos localmente; asimismo es lo primero por lo que entendemos. Por lo tanto, este principio por el que primeramente entendemos, tanto si le llamamos entendimiento como si le llamamos alma intelectiva, es forma del cuerpo”⁴²⁹.

La característica esencial del alma es la inteligencia racional. Por tanto, el cuerpo y el

Aristóteles analiza el alma en sus distintas facultades: facultad nutritiva, sensitiva, discursiva y movimiento. Pero hay que subrayar aquí que Aristóteles no separa la biología de la psicología. La facultad nutritiva es una función vital del alma igual que la de la razón. La facultad nutritiva es la función alimentadora y excretora. La facultad sensitiva equivale a la función de la actividad sensorial y la facultad discursiva corresponde a la función de la inteligencia humana. Solo esa función intelectiva venida del exterior, según Aristóteles, es separable y alcanza la inmortalidad. El alma es además causa y principio del cuerpo viviente.

⁴²⁶ En cuanto a la relación entre la materia y la forma afirma así: “el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida”; “el alma es la entelequia primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida”; “la “entelequia primera de un cuerpo natural organizando .De ahí además que no quepa preguntarse si el alma y el cuerpo son una única realidad, como no cabe hacer tal pregunta acerca de la cera y la figura...” (cf. ARISTOTELES, *Acerca del alma*, II, 412a, 20, 29; 412b, 6).

⁴²⁷ TOMAS DE AQUINO, STh, I, q 75, a. 1. Precisa aquí Santo Tomás en una nota, que este principio no es el principio absoluto (que sería Dios), sino “el primer principio de vida inmanente al viviente”

⁴²⁸ La palabra alma que menciona Sto. Tomas es *anima*, cuyo concepto equivale a *psyche* de Aristóteles: se trata del principio o factor componente de un ser vivo que vivifica las actividades de los seres. Por lo tanto, el concepto del alma en Sto. Tomas implica la mente o el espíritu y la vida. F. C. COPPLESTON analiza las dos características del alma en Sto. Tomas: Primariamente, el alma, utilizando la terminología aristotélica como la forma del cuerpo. Por otro lado, en segundo lugar, afirma que el alma no depende del cuerpo para existir y que sobrevive a la muerte de éste (cf. F.C. COPPLESTON (1960): *El pensamiento de Santo Tomas* =Breviarios del fondo de cultura económica 154, México, Fondo de cultura económica, 173.

⁴²⁹ TOMAS DE AQUINO, STh, I, q. 76 a. 1. Por eso dice en otro lugar que entendemos abstrayendo de lo material la forma inmaterial: I, q.85, c

alma no son dos sustancias que componen la realidad humana, sino dos co-principios constitutivos que la configuran como tal⁴³⁰. Es decir, la unidad del cuerpo con el alma se da en una sola existencia y sujeto único⁴³¹.

4.2.2. La inseparabilidad entre *ratio* e *inclinatio* en el alma

Como hemos visto antes, la concepción de Sto. Tomas sobre el ser humano, está centrada en la unidad entre el cuerpo y el alma⁴³².

Un ejemplo en que se refleja esta unidad es la manera de captar la estructura de la ley natural según Sto. Tomas, que acentúa la inseparabilidad entre la razón (*ratio*) y la inclinación (*inclinatio*). Recordamos aquí que en la búsqueda del sentido de la existencia humana de los filósofos modernos japoneses se encuentra un intento de sintonizar entre algo racional (forma) y algo irracional (materia), o entre *logos* y *pathos*, según menciona el filósofo Miki⁴³³. En este sentido, Yuasa considera que la forma del pensamiento ontológico tradicional como el de Sto. Tomas conectaría con la tradición oriental que se halla en la filosofía moderna japonesa⁴³⁴. Precisamente por ello, Yuasa

⁴³⁰ En la filosofía cristiana, la unidad de cuerpo y alma forma parte de la unidad sustancial que se manifiesta en tres grados: el vital, el psíquico y el espiritual: en primer lugar, la unidad del ser humano con la vida se realiza a través de la corporalidad. En segundo lugar, lo psíquico indica la unidad individual del ser humano, que es irreducible a lo físico-químico; en tercer lugar, el nivel espiritual se refiere a los actos espirituales de la naturaleza específica.

⁴³¹ Cf. TOMAS DE AQUINO, STh, I, q. 76 a. 3, donde dice claramente que “el alma hace que el cuerpo sea uno, y no al revés”; J. SAHAGUN LUCAS (1996): *Las dimensiones del hombre. Antropología filosófica*, Salamanca, Sígueme, 90; Cf. J. MARTÍNEZ PORCELL (2008): *Dios, persona y conocimiento. Cuestiones selectas de metafísica*, Barcelona, Balmes, 212.

⁴³² En la filosofía medieval se ve la transferencia de la influencia de la tradición platónica a la influencia creciente de Aristóteles, el alma como forma del cuerpo. Sobre este cambio, explica Gilson así: la filosofía cristiana se dejó moldear y conducir desde dentro por la influencia reguladora de la revelación, acordándose de la palabra de Evangelio sobre la salvación: la salvación anunciada por Evangelio no era solo la salvación de las almas, sino la salvación del ser humano total, es decir, el alma y el cuerpo (Cf. E. GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, 178-179)

⁴³³ Véase el capítulo II de esta tesis.

⁴³⁴ Véase 2,2,3 de esta tesis.

estudia la cuestión ontológica de Sto. Tomas sobre la relación entre *inclinatio* y *ratio*. Para poder comprender esta concepción de la relación entre la tendencia y la razón, hay que analizar su sentido, teniendo en cuenta la relación entre el ser humano y el mundo como telón de fondo de su ontología: el concepto de *inclinatio* que menciona Sto. Tomas no se refiere solamente al ser humano, sino a la inclinación natural llamada “apetito natural” de todos los seres del mundo, incluidos los seres no animados. Como afirma Sto. Tomas:

“Cada forma lleva inherente una tendencia. Ejemplo: El fuego, por su forma tiende a elevarse y producir un efecto semejante a él. Ahora bien la forma se encuentra de un modo superior en los seres dotados de conocimiento que en los desprovistos de él. En éstos, la forma determina a cada uno exclusivamente en lo que le es natural. Así pues, de esta forma natural se deriva una inclinación natural que es llamada *apetito natural*. En los que tienen conocimiento, cada uno de tal manera está determinado en su propio ser natural por su forma natural, que no le impide recibir las representaciones de todos los objetos sensibles y el entendimiento las de todos los inteligibles. Así el alma humana en cierto modo se hace todas las cosas por medio del sentido y del entendimiento. Por eso, los seres dotados de conocimiento se acercan a una cierta semejanza con Dios, en quien preexiste todo, como dice Dionisio.

Así pues, al igual que las formas de los seres dotados de conocimiento tienen un modo de ser superior al de las formas naturales, también en ellos debe darse una tendencia superior al de la natural, llamada *apetito natural*. Esta tendencia le corresponde a la potencia apetitiva del alma, por la que el animal puede aceptar todo aquello que aprehende y no sólo aquello a lo que impulsa su forma natural. Así pues, es necesario admitir en el alma una potencia apetitiva”⁴³⁵.

Sto. Tomas insiste, en primer lugar, que la tendencia (*inclinatio*) que es *apetito natural* y que habita en los seres existentes constituye el orden jerárquico hacia Dios. Es

⁴³⁵ TOMAS DE AQUINO, STh, I, q. 80, a. 1.

decir, todos los seres creados, incluidos los seres humanos, conllevan la naturaleza inherente del mundo. En segundo lugar, los seres humanos como seres dotados del conocimiento de Dios y por acercarse a una cierta semejanza con Dios, “en ellos debe darse una tendencia superior a la natural, llamada apetito natural”⁴³⁶. Es decir, el ser humano tiene el conocimiento que capta este orden jerárquico del mundo. En suma: el ser humano tiene la doble característica de lo inmanente al mundo y de lo trascendente del mundo.

Yuasa indica que en el pensamiento de Sto. Tomas se encuentran dos puntos que pueden ser contradictorios: Sto. Tomas admite que el conocimiento originalmente pertenece al apetito natural del ser humano. Con este dato su pensamiento le da mucha importancia a la inmanencia del ser humano en el mundo dentro de un orden jerárquico. Por otro lado, en su texto, se encuentra el alma racional del ser humano como lo trascendente al mundo⁴³⁷.

Recordamos aquí que la palabra alma en el sentido del pensamiento antiguo o medieval se refiere al concepto de *anima*, que implica el significado de la vida o del espíritu. Esta cuestión del *anima* es considerada en el ámbito del pensamiento antiguo y medieval, casi siempre relacionándola con el problema de la inmortalidad.

Teniendo en cuenta esta cuestión sobre la doble característica del alma humana, Yuasa se interroga sobre dos problemas principales: en primer lugar, la cuestión sobre cómo capta Sto. Tomas el entendimiento humano, especialmente la coexistencia entre lo razonable y lo pasional dentro del cuerpo, y su relación con el ámbito de lo trascendente. Esta cuestión es la cuestión teórica sobre cómo se relaciona su planteamiento del problema con la forma del pensamiento ontológico, al superar la contraposición entre lo racional y lo irracional en la corporalidad como lugar de la apertura a la trascendencia⁴³⁸. En segundo lugar, la cuestión de la historia del pensamiento filosófico sobre cómo se ha pasado del pensamiento ontológico al pensamiento epistemológico⁴³⁹.

⁴³⁶ Ibid.

⁴³⁷ Cf. J. MARTÍNEZ PORCELL, *Dios, persona y conocimiento. Cuestiones selectas de metafísica*, 213.

⁴³⁸ Cf. Y. YUASA, *Filosofía moderna japonesa y pensamiento existencial*, 259.

⁴³⁹ Cf. Ibid.

4.2.3. La interrelación entre el entendimiento, la razón y las pasiones en el cuerpo y la trascendencia

Para poder considerar la cuestión primera sobre el conocimiento y lo trascendente en su relación con la corporalidad, hay que examinar la distinción de conceptos entre *intellectus* y *ratio* en el pensamiento de Sto. Tomas. Según su mención, el *intellectus* es una actividad superior a la de la *ratio*, a pesar de que ambas tienen una potencia idéntica. Según Sto. Tomas, “entender (*intellectus*) consiste en la simple aprehensión de la verdad inteligible”, mientras razonar (*ratio*) “es pasar de un concepto [*de uno intellecto ad aliud*, de una realidad inteligida a otra] a otro para conocer la verdad inteligible”⁴⁴⁰. Es decir, *intellectus* señalaría la facultad de la mente que de modo directo recibe la iluminación divina. Por otro lado, *ratio* se refiere al movimiento del alma o mente por el que discernimos u ordenamos. Para argumentar dicha distinción Sto. Tomas tiene en cuenta el conocimiento intuitivo de los ángeles. La esencia del alma del ser humano y de los ángeles coinciden en ser una misma inteligencia proveniente de Dios. Sin embargo, en cuanto a la capacidad intelectual de los ángeles, se considera que son superiores a los seres humanos. Como afirma Sto. Tomas:

“Los ángeles, que por naturaleza poseen el perfecto conocimiento de la verdad inteligible, no tienen necesidad de pasar de uno a otro, sino que aprehenden la verdad de las cosas de forma directa y sin proceso analítico”⁴⁴¹.

Yuasa cuestiona esta relación entre *ratio* y *intellectus*, citando al teólogo japonés Sôichiro Iwashita (1889-1940)⁴⁴², que es uno de los pensadores dirigentes centrales de

⁴⁴⁰ TOMAS DE AQUINO, STh I, q. 79, a. 8.

Pero tengamos presente que en ese artículo Tomas subraya que *ratio* y *intellectus* no son dos potencias distintas.

⁴⁴¹ Ibid.

⁴⁴² Sôichi IWASHITA es uno de los pensadores principales de la modernidad japonesa como Tetsuro Watsuji y Shuzo Kuki. Fundó el grupo de investigación sobre el catolicismo y la asociación de Vicente de Paul en Japón junto con sus compañeros. Estudió en el departamento de filosofía en la Universidad Imperial de Tokyo. Fue a profundizar sus estudios de filosofía y teología en varias ciudades de Europa y

la teología en la modernidad japonesa: Sto. Tomas define que la causa esencial de dicha distinción es porque el conocimiento intuitivo de los ángeles es la captación de una forma separable por parte de una sustancia pura, mientras que el alma humana, unida sustancialmente a un cuerpo capta la forma abstrayéndola de la materia. La imperfección de la razón se debe a su pertenencia al cuerpo o al estar unida con la función sensitiva. Por eso Tomas ve al ser humano, como dice en ese mismo lugar citado de la Summa, entre los ángeles y los animales: el ser humano alcanza la verdad inteligible, a la que no llegan los animales, pero no la capta como los ángeles, sino imperfectamente.⁴⁴³ El *intellectus* que menciona Sto. Tomas corresponde al *Nous* en Aristóteles, que indica el alma intelectiva como la facultad propia de entender. Aristóteles distingue en el alma entre lo activo y lo pasivo; lo activo, el intelecto agente, es “inmortal y eterno”,⁴⁴⁴ mientras lo pasivo, el intelecto paciente es “corruptible y sin él nada entiende”⁴⁴⁵. Sto. Tomas distingue en el *intellectus* entre *intellectus agens* y *intellectus possibilis*, situando el *intellectus possibilis* como sinónimo de *ratio*⁴⁴⁶. Sto. Tomas distingue entre el *intellectus agens* y el *intellectus possibilis* o *ratio* dentro de la potencia de la cognición intelectual, y considera que cuanto más arriba está, más se puede acercar a la inteligencia de los ángeles y cuanto más bajo está, más se acerca al estado imperfecto de la sensibilidad corpórea. Pero el intelecto que está en potencia para captar lo inteligible solamente es paciente en el sentido de que no está en acto, pero “no es el acto de un órgano corporal y, por tanto, es incorruptible”.⁴⁴⁷

Sto. Tomas admite lo trascendente del ser humano que conecta con los ángeles y Dios en la inteligencia que constituye la esencia del alma. Como afirma él:

“Por encima del alma intelectiva humana, es necesario colocar un entendimiento superior del que el alma recibe la facultad de entender... El alma

fue ordenado sacerdote en Roma. Después del regreso a Japón, obtuvo la plaza de director del Hospital de “Kamiyama Fukusei” y dedicó toda su vida a apoyar y asistir a los enfermos, mientras tanto, continuó sus actividades para desarrollar el conocimiento de la teología católica en Japón.

⁴⁴³ TOMAS DE AQUINO, STh, I, 79, 8, ad 3

⁴⁴⁴ ARISTOTELES, *Acerca del alma*, III, 5, 430a, 25.

⁴⁴⁵ Id, III, 5, 430a, 22

⁴⁴⁶ TOMAS DE AQUINO, STh, I, q. 79, a. 2.

⁴⁴⁷ Id. I, 79, 2 ad 3

humana es llamada intelectual por participar de la facultad intelectual. Prueba de ello lo tenemos en que no toda ella es intelectual, sino sólo en parte. Además llega al conocimiento de la verdad con la argumentación, mediante discurso y el movimiento. También tiene una inteligencia imperfecta, ya sea porque no llega a entenderlo todo, ya sea porque en lo que entiende pasa de la potencia al acto. Por lo tanto, es necesaria la existencia de un entendimiento más alto que ayude al alma a entender... Entre los seres inferiores nada es más perfecto que el alma humana. Por lo tanto, es necesario decir que en ella hay una energía derivada del entendimiento superior, por la que es posible iluminar las imágenes”⁴⁴⁸.

Sto. Tomas insiste en que, aparte de que el ser humano recibe la facultad de entender de un entendimiento superior, el ser humano puede alcanzar el conocimiento de la verdad con la argumentación a través del discurso o con la actividad.

Yuasa interroga aquí: ¿cómo el alma humana alcanza el estado trascendente de la inteligencia a partir del estado de inmanencia en lo material de la razón? Para comprenderlo hay que tener en cuenta los conceptos de la *teoría* y de la contemplación (*contemplatio*) en el sentido antiguo y medieval⁴⁴⁹. La teoría en el significado antiguo indica especulación y vida contemplativa. Desde este punto de vista, Aristóteles la identificó con la beatitud: “la felicidad perfecta es una actividad contemplativa”⁴⁵⁰. La contemplación, según la referencia de Aristóteles, pertenece a la actividad de Dios, como afirma él:

“De suerte que la actividad divina que sobrepasa a todas las actividades en beatitud, será contemplativa, y, en consecuencia, la actividad humana que está más íntimamente unida a esta actividad será más feliz”⁴⁵¹.

El ser humano puede acercarse hacia la actividad contemplativa a través del espíritu o de la virtud más excelsa. Como afirma Aristóteles

⁴⁴⁸ Id, I, 79, 4.

⁴⁴⁹ Cf. Y. YUASA, *Filosofía moderna japonesa y pensamiento existencial*, 259-260.

⁴⁵⁰ ARISTOTELES, *Ética Nicomaquea* = Biblioteca clásica gredos 89, Madrid, Gredos (1985) X, 8.

⁴⁵¹ Id.

“Si la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud, es razonable (que sea una actividad) de acuerdo con la virtud más excelsa, y ésta será una actividad de la parte mejor del hombre. Ya sea, pues, el intelecto ya otra cosa lo que, por naturaleza, parece mandar y dirigir y poseer el conocimiento de los objetos nobles y divinos, siendo esto mismo divino o la parte más divina que hay en nosotros, su actividad de acuerdo con la virtud propia será la felicidad perfecta.”⁴⁵²

La divinidad que implica la inteligencia y la contemplación es la felicidad absoluta: “parece ser ese algo divino que posee inteligencia, y la contemplación es el placer supremo y el bien absoluto”⁴⁵³. Entonces “si el ser divino se halla siempre en esta felicidad que nosotros solo gozamos breves instantes, es bien digno de admiración, y si su felicidad es aun mayor, es con más razón aún merecedor de nuestra admiración”⁴⁵⁴. La contemplación es además considerada un estado más feliz de manera perfecta y quien “despliega su actividad según el espíritu y que cultiva esta facultad” es particularmente querido por los dioses y debe ser el hombre más feliz del mundo⁴⁵⁵.

Sto. Tomas define el entender contemplativo como *simplex intuitus veritatis*, simple aprehensión de la verdad (STh, I, q 180, a 3) da mucha importancia a la vida contemplativa; pero,

“a la vez que resalta la orientación de la voluntad hacia la vida interior y hacia la dimensión trascendente de la atracción por la verdad divina, también subraya, por otro lado, la sublimación progresiva de las pasiones corporales y el acercamiento de la personalidad a una situación angélica, que conduce a la perfección humana mediante la actividad de la pura inteligencia”⁴⁵⁶.

⁴⁵² Id, X 7.

⁴⁵³ ARISTOTELES, *Metafísica* =Biblioteca clásica gredos 200, Madrid, Gredos (1994) XII, 7; Ver también *Ética Nicomaquea*, X, 8.

⁴⁵⁴ Ibid.

⁴⁵⁵ Ibid.

⁴⁵⁶ Cf. Y.YUASA, *Filosofía moderna japonesa y pensamiento existencial*, 266.

Santo Tomás señala la interrelación entre la vida afectiva y el entendimiento (*intellectus*) en la vida contemplativa: la vida contemplativa se refiere a aquella que se dedica principalmente a la contemplación de la verdad. Pertenece, por tanto, al entendimiento. Por otro lado, dicha vida pertenece también a la voluntad, porque “en cuanto al impulso para ejercer tal operación, pertenece a la voluntad, la cual mueve a todas las demás potencias, y al mismo entendimiento, hacia su acto... La potencia apetitiva mueve al conocimiento sensible intelectual de algo, a veces por el amor del objeto visto; otras veces, por el amor al mismo conocimiento adquirido en la contemplación”⁴⁵⁷. En suma: La vida contemplativa consiste esencialmente en el entendimiento, pero tiene su principio en la voluntad (o intención) por el amor de Dios que impulsa a la contemplación⁴⁵⁸.

“El proceso hacia la trascendencia es para santo Tomás la contemplación. En ese proceso el alma se libera de la situación imperfecta de una razón unida a un cuerpo y alcanza el estado de un *intellectus* puro, a la vez que, mediante la sublimación de las pasiones, se llega a la perfección de la propia alma”⁴⁵⁹.

Yuasa recibe de santo Tomás la sugerencia de que este recorrido hacia la trascendencia en la contemplación es a la vez teórico y práctico: teórico, por ser un proceso de conocimiento intelectual perfecto del sentido del ser; y práctico, porque supone el paso, mediante la práctica de la interiorización, desde la inautenticidad a la autenticidad. Esta forma de pensamiento ontológico medieval es, a juicio de Yuasa, precisamente la clave para conectar la filosofía de la existencia con la tradición de pensamiento oriental que está latente en el fondo de los filósofos de la modernidad japonesa. A primera vista, la impresión superficial es que son dos mundos de pensamiento notablemente diferentes, pero tienen un punto de contacto profundo⁴⁶⁰.

En el pensamiento oriental, según lo ve Yuasa, el proceso de interiorización práctica para pasar el sujeto de la inautenticidad a la autenticidad es a la vez un proceso

⁴⁵⁷ TOMAS DE AQUINO, STh, II-II, q 180, a 1.

⁴⁵⁸ Cf. TOMAS DE AQUINO, STh, II-II, q 180, a 7.

⁴⁵⁹ Y. YUASA, *Filosofía moderna japonesa y pensamiento existencial*, 350.

⁴⁶⁰ *Ibid.*

que Yuasa no duda en llamar de conocimiento metafísico. Por conocimiento metafísico entiende Yuasa “captar con una nueva mirada, a partir de su fundamento trascendente, el verdadero sentido del ser del mundo y de uno mismo”⁴⁶¹. El hecho de que las corrientes centrales de la filosofía moderna occidental rechazasen esta forma de pensamiento ontológico premoderno, aunque podía estar justificado en parte; sin embargo, la razón moderna exageró demasiado el corte con el pasado. Se dio importancia absoluta a la razón como esencia del sujeto, se olvidó la importancia de la corporalidad y se colocó a la subjetividad moderna en lugar de Dios⁴⁶². Por eso el sujeto racional perdió de vista el fundamento de su propia existencia. Tanto en epistemología como en ética se acentuó la racionalidad y el énfasis en la individualidad del sujeto frente al mundo. Ahora necesitamos, dice Yuasa, volver la vista a la interioridad para encontrar la pregunta por el fundamento del propio ser⁴⁶³.

Hay que cuestionar aquí la distinción entre *intellectus* y *ratio*. El *intellectus* del ángel es simple aprehensión mientras, el ser humano “llega a la intención de la más sencilla verdad progresivamente a través de muchos datos”⁴⁶⁴. Sto. Tomas indica las seis etapas mediante las que asciende a la contemplación de Dios a través de las criaturas, y dice que la perfección final de la consideración de las cosas inteligibles que pertenece a la contemplación sublime de la verdad divina, no puede alcanzarse ni comprenderse por la razón⁴⁶⁵. El ser humano puede alcanzar la visión de la esencia divina cuando su alma actúa “sin hacer uso de los sentidos corporales ni de la imaginación, como sucede en el rapto”⁴⁶⁶

En la visión contemplativa de Sto. Tomas, se encuentra su doble dimensión: la

⁴⁶¹ Ibid.

⁴⁶² Y. YUASA, *Filosofía moderna japonesa y pensamiento existencial*, 351.

⁴⁶³ Ibid.

⁴⁶⁴ Id, q. 180, a. 3.

⁴⁶⁵ Id, q. 180, a. 4.

En cuanto a los seis grados de la contemplación afirma así Sto. Tomas: percepción de las cosas sensibles; paso de lo sensible a lo inteligible; lo inteligible a través de lo sensible; la consideración absoluta de las cosas inteligibles, a las cuales se llega a través de lo sensible; la contemplación de lo inteligible, que la razón no puede hallar a través de las cosas sensibles; pero sí por medio de la razón misma; consideración de las cosas inteligibles, que la razón no puede alcanzar ni comprender, que pertenecen a la contemplación sublime de la verdad divina, en cuya contemplación halla su perfección final.

⁴⁶⁶ Id, q. 180, a. 5.

contemplación pertenece al entendimiento y su relación con la voluntad afectiva. La contemplación es la vía para alcanzar la verdad divina, y las virtudes morales disponen o preparan a esta vida contemplativa. Como afirma Sto. Tomas:

“La santidad es decir, la limpieza, es producida por las virtudes que se ocupan de las pasiones que impiden la pureza de alma, mientras que la paz es fruto de la justicia, la cual se ocupa de las acciones. Bajo este aspecto, las virtudes morales disponen a la vida contemplativa, en cuanto que son causa de paz y de limpieza”⁴⁶⁷.

La vida contemplativa que expone Sto. Tomas no se refiere meramente a la especulación intelectual, sino que conecta esencialmente con la caridad y con las virtudes morales, que modifican las diversas potencias apetitivas⁴⁶⁸. Por tanto, la vida contemplativa no es solamente el acto del entendimiento sino que se trata también del problema de la voluntad. La voluntad en la vida contemplativa se refiere no solamente a la potencia para el movimiento exterior, sino que es la potencia para la actividad interior que se orienta al entendimiento para realizar la obra de la contemplación⁴⁶⁹. En la vida contemplativa, por lo tanto, la voluntad se orienta a la vida interior, y se asciende hacia la dimensión trascendente, deseando la verdad divina. Por otro lado, este proceso de la voluntad es el camino para perfeccionar la virtud humana a través de acercarse al estado de los ángeles o la pureza del entendimiento, al sublimar las pasiones carnales progresivamente.

⁴⁶⁷ TOMAS DE AQUINO, STh II-II, q. 180, a. 2.

⁴⁶⁸ El teólogo Sôichi IWASHITA subraya la relación íntima del pensamiento de Sto. Tomas con el pensamiento místico comentando que “si no entendemos Sto. Tomas como místico, no podemos decir que hemos captado la idea central de su sistema”. En este sentido, dice Iwashita, en su sistema teológico no obstante lo total de su objetivismo, aparece claramente la importancia de las virtudes. Eso es consecuencia de que Sto. Tomas se dedicó a lo verdadero de la fe católica en su vida espiritual y abarcó la universalidad en su propia interioridad. Como comenta Iwashita: “El santo es uno que sumergió su personaje dentro de Dios y su propia interioridad identificándose con la *persona* de Dios. La persona de Dios es la que abarca el otro en el propio yo sin perder su identidad. Por lo tanto, no es otra cosa que la persona de Santo que se sumergió el propio yo en Dios” (S. IWASHITA (1961): *La filosofía medieval*, Tokyo, 244 206-207).

⁴⁶⁹ Cf. TOMAS DE AQUINO, Sent III, d. 35, q. 1, a. 2; STh, II-II, q. 180, a. 1.

Yuasa interpreta aquí, que la contemplación en Sto. Tomas es el proceso para que el alma alcance el estado de perfección del entendimiento puro, a partir de la convivencia entre la razón y la pasión en el cuerpo, superando el conflicto entre ellas. Podemos encontrar aquí la inseparabilidad originaria entre la cognición teórica y la praxis moral. La cognición que se pretende decir aquí es el entendimiento hacia el mundo trascendente o la verdad divina a través de las cosas criadas; y la praxis moral se refiere a la perfección de las virtudes en la vida interior. Es decir, la noción de *contemplatio*, en el sentido tomista, no indica solamente el sentido moderno de la teoría, sino que se relaciona también con la praxis moral.

Podemos encontrar aquí, según Yuasa, la tendencia a la unidad originaria entre el entendimiento metafísico y la praxis interior que se encuentra también en algunas tradiciones orientales, aunque sea de manera totalmente diferente⁴⁷⁰. En el pensamiento oriental, como hemos visto antes, el proceso de la praxis interior del yo que intenta pasar del estado inauténtico al estado auténtico (por ejemplo, la iluminación del Buda) mediante el ser cuerpo es, al mismo tiempo, el camino para el entendimiento metafísico. El entendimiento metafísico señala aquí la pregunta por el verdadero sentido de la existencia del yo y del mundo desde la causa trascendente⁴⁷¹.

4.2.4. El problema sobre el paso de la ontología medieval a la epistemología moderna

Como hemos visto en los párrafos anteriores, en Sto. Tomas se halla la doble característica del ser humano: la característica inmanente del mundo y la trascendente del mundo. En la modernidad, según Yuasa, al desconectar progresivamente la relación entre la dimensión trascendente y la mente humana, la razón que conectaba con el *intellectus* trascendente se convirtió en la vista exterior de la razón que observa el mundo desde el exterior como aparece en el pensamiento de Descartes.

⁴⁷⁰ Cf. Y. YUASA, *Filosofía moderna japonesa y pensamiento existencial*, 265-267.

⁴⁷¹ Cf. Id., 239, 350.

Este cambio aparece evidente sobre todo en la visión de la corporalidad.

En Sto. Tomas, había la inseparabilidad entre la materia y la forma, por lo tanto, el cuerpo es inseparable del alma o inteligencia. El alma (*anima*) en el sentido tomista implica el apetito sensitivo, entonces es el alma corporeizada, y por lo tanto el ser humano concreto es la realidad única del ser en sí del alma que se realiza informando al cuerpo⁴⁷². Como afirma Sto. Tomas, “el alma humana está compuesta de materia y forma y ésta, a su vez se compone de otras tres formas distintas: la vegetativa, la sensitiva y la racional constituyen una sola alma”⁴⁷³. En este ámbito, la razón y las pasiones son inseparables. Sin embargo, Descartes trató el cuerpo como máquina diferenciando el cuerpo del alma o la extensión del pensamiento. Por consiguiente, en el caso de Descartes, el mundo de la razón está definitivamente separado del mundo de los sentimientos.

Sobre este punto, comenta Yuasa, el hecho de que la filosofía moderna con su enfoque epistemológico niega la forma del pensamiento anterior. Por un lado, parecía tener razón. Sin embargo, por otro lado, dice Yuasa, la razón moderna desconectó de manera excesiva su vínculo con el pasado. Yuasa expresa este proceso excesivo de la razón citando el proverbio inglés de “tirar al niño junto con el agua de la bañera”.

En la epistemología y la ética moderna se halla un problema radical de olvidar el límite del destino del yo que existe en el mundo y coloca a este yo en el lugar de Dios en una postura de certidumbre absoluta, trascendente del mundo. Por consiguiente, la razón perdió la cuestión sobre el origen de la existencia. Ahí es donde Yuasa siente la necesidad de recuperar esta cuestión esencial para la existencia humana. Como dice él:

“Una de las tareas principales de la filosofía existencial actual es recuperar el niño arrastrado junto con el agua caliente de bañera”⁴⁷⁴.

⁴⁷² La mención de Sto. Tomas en In Sent, III, d. 5, q. 3, a. 2 traducida por J. SAHAGUN LUCAS, *Las dimensiones del hombre. Antropología filosófica*, 90.

⁴⁷³ TOMAS DE AQUINO, STh, I, q. 76, a.3.

⁴⁷⁴ Cf. Y. YUASA, *Filosofía moderna japonesa y pensamiento existencial*, 351.

Para poder tratar este problema, Yuasa tiene en cuenta la cuestión sobre la existencia y la esencia en la relación con el método de la filosofía existencial actual como clave e intenta redescubrir la interconexión de ambas.

4.3. La esencia y la existencia en la cuestión del ser: articulación entre *de aru* y *ga aru*

Las referencias de Yuasa sobre la temática de la esencia y la existencia se encuentran en el contexto de su interés por la diferencia ontológica (ser-ente) de Heidegger y su articulación en el estudio de Watsuji sobre el idioma japonés y las nociones filosóficas.

Yuasa interpreta la cuestión ontológica desde la doble perspectiva de la pregunta práctica y la teórica. Es decir, Yuasa orienta su pregunta por el ser hacia la cuestión del fundamento de su propia existencia. A Yuasa le interesa que la pregunta de Heidegger que “parte del *Dasein*, sea una pregunta por el sentido de la propia existencia, es decir, una pregunta orientada al fundamento de la propia existencia, una pregunta hacia la interioridad”⁴⁷⁵. Como dice Heidegger, la esencia del ser ahí está en su existencia”⁴⁷⁶. Para captar este sentido de la esencia, hay que salir de la dimensión de la comprensión cotidiana del ser y orientarse hacia la actitud auténtica del *Dasein* que pregunta por el sentido del ser-en-el-mundo.

4.3.1. El problema del ser en japonés: “aru” según Yuasa

Watsuji comienza su estudio sobre la filosofía del lenguaje japonés analizando el

⁴⁷⁵ Y.YUASA, *Filosofía moderna japonesa y pensamiento existencial*, 352.

⁴⁷⁶ M. HEIDEGGER (1987): *El ser y el tiempo*, Madrid, FCE, c. 1, 9.

uso de los términos *koto* (事: acontecimiento) y *mono* (物: cosa o 者: persona). Añadiendo estos términos al verbo ser (*aru*) se puede expresar clara y perfectamente en japonés la distinción entre el infinitivo del verbo ser y el participio presente, es decir, se puede expresar en japonés la diferencia entre ser y ente (*sein-seiendes* en alemán; *essens* en latín)⁴⁷⁷.

Reconoce, sin embargo, Watsuji que no se ha dado hasta ahora en la historia del pensamiento japonés una reflexión filosófica como la de Heidegger en ser y tiempo o como las controversias sobre esencia y existencia. Pero descubre que es posible hacerla. Watsuji dice que una pregunta última y radical de la filosofía es: “¿qué queremos decir al decir ser o existir?” ¿qué es lo que significa ese acontecimiento que llamamos ser? (*aru to iukoto wa douiu koto ka*). Al hacer este planteamiento, subraya Watsuji, el citado punto de Heidegger, la pregunta por el ser como esencia del ser humano: la interrogación que pregunta por el sentido del ser originario y universal, antes de su separación entre la lógica y la existencia. Al estudiar el enfoque de Heidegger sobre *sein*, Watsuji establece una comparación con el japonés, analizando el significado y el uso de los equivalentes japoneses de *sein*. Distingue entonces Watsuji entre dos sentidos del verbo *aru* (ser, existir) en japonés⁴⁷⁸: el verbo *aru* tiene un uso copulativo y otro predicativo, según las partículas (*ga*, *de* etc., como explicamos después)⁴⁷⁹.

⁴⁷⁷ Cf. T. WATSUJI, *La ética como antropología* en O. C. W IX, 130-185.

⁴⁷⁸ El verbo japonés “aru” en el sentido existencial o presencial, tiene dos distintos caracteres chinos: uno es “有る” y otro es “在る”. El primero indica cosas que visiblemente existen, y significa mantener o poseer una condición de las cosas. El segundo señala lo está quieto en un lugar, el lugar donde existe las cosas, es decir, la existencia misma de las cosas en el espacio. A partir de aquí, dice Watsuji, el carácter chino “有(=yu)”equivale a “*ga-aru*” en japonés y no incluye el sentido de “*de aru*”. El sentido contrario del “有”es “無(mu)”, pero esto equivale a “*ga nai*”, es decir, no hay o no está, y no incluye el sentido de “*de nai*”. Por tanto, la ontología que trata “*ga aru*” es el aprendizaje del ser ahí (有) (Cf. T. Watsuji, *La ética como antropología* en O. C. W IX, 28-29).

⁴⁷⁹ El prefijo “de” es la abreviatura de “de atte” que sería como forma del gerundio del mismo verbo del ser: “siendo” en castellano. De manera que la expresión S es P (*S ha P dearu*) equivaldría a S existe (*aru*) siendo P (*P de atte*). Muestra así Watsuji que se puede expresar en japonés lo que decía Kant acerca de la existencia, que no es un predicado, sino el fundamento de todos los demás predicados, y que el sentido existencial del verbo ser (*ga aru*) precede al sentido copulativo (*de aru*). No extrañaría, por tanto, que Yuasa, discípulo de Watsuji y conocedor de Heidegger, sintiera la necesidad de remontarse en su filosofía comparada desde la fenomenología existencial a la ontología medieval.

En primer lugar, para decir, “S es P” (sentido copulativo) se dice en japonés “S wa P de aru”. En este caso, “de aru” equivale, en español a la tercera persona singular del verbo ser: “es”. En segundo lugar, para decir “hay S” o “existe S” (sentido predicativo o existencial), se dice: “S ga aru”. La expresión “ga aru” equivale a “existe” o “hay”, en español. En ambos casos se trata del mismo verbo “aru”; pero, con las partículas antepuestas, “de” y “ga”, significa respectivamente: “ser” (en el sentido de cópula o unión lógica entre S y P) y “ser” o “haber” (en el sentido predicativo o existencial: existir)⁴⁸⁰.

A partir de esta reflexión de Watsuji sobre el lenguaje filosófico en japonés, Yuasa desarrolla la relación entre esta manera de articular los usos de término *aru* en japonés. Sobre este punto, Yuasa comenta la relación que hay entre los dos usos, lógico y existencial, del verbo japonés *aru* y las cuestiones tan debatidas sobre la esencia y la existencia, remontándose a la tradición de la ontología medieval. Yuasa reconoce la dificultad de especulaciones medievales, en las que él no puede profundizar; pero insiste en el punto principal: la coincidencia del sentido existencial del término “aru” japonés con el sentido existencial del *esse* (en tercera persona *est*).

Si la cuestión principal de la filosofía de la existencia contemporáneas está orientada a preguntar por el origen del ser del existente humano (el *Dasein*, para Heidegger es el lugar, *Da*, de la interrogación sobre el ser), entonces comprendemos que, en el fondo de los debates sobre la esencia y la existencia en la ontología tradicional, estaba latente un problema fundamental que relaciona estas filosofías de la existencia con la manera de incorporarlas los pensadores japoneses tratados por Yuasa. Pero para poder afirmarlo así, Yuasa piensa que es muy importante no confundir el contraste entre *esse* y *ens* en Sto. Tomas con algunas disputas posteriores sobre la contraposición entre *essentia* y *existentia*⁴⁸¹.

Al comentar el análisis del verbo japonés *aru* en la filosofía del lenguaje de Watsuji, Yuasa precisa lo siguiente: si se distingue de esta manera entre “de aru” y “ga

⁴⁸⁰ Cf. Y. Yuasa, *El nacimiento de la filosofía*, 195; J. Masia (1997): *El animal vulnerable. Invitación a la filosofía de lo humano*, Madrid, UPCO, 203.

⁴⁸¹ Cf. Y. YUASA, *Filosofía moderna japonesa y pensamiento existencial*, 356.

aru”, se puede decir que “de aru” remite a la cuestión lógica, mientras que “ga aru” conecta con la existencia de la ontología tradicional. El análisis de Watsuji podría suscitar las siguientes consecuencias: se ha cuestionado “ga aru” en la sustancia primera aristotélica; en la existencia de la ontología medieval, y en la ciencia moderna; se cuestiona “de aru” en la sustancia segunda-esencia aristotélica; en la lógica medieval y en la epistemología. Sin embargo a Yuasa le parece demasiado clara esta dicotomía y no se atreve ir tan lejos como Watsuji al sintetizar sobre los sentidos del ser en la filosofía occidental. Por ejemplo, Yuasa duda hasta que punto la cópula, en japonés “de aru” podría coincidir plenamente con la cuestión lógica⁴⁸². En todo caso, el uso existencial de “ga aru” si coincidiría con *est*.

Cuando preguntamos qué significa “es”, dicho acerca de S (en la frase S es P), usando la distinción de Watsuji, hay que distinguir dos preguntas. Una primera pregunta sería: “¿qué es lo que existe como S?”. Otra pregunta sería: “¿qué es o en qué consiste S?”. Normalmente la lógica o la definición o la cuestión universal corresponde a la pregunta segunda. Es decir, esta pregunta ha sido entendida hasta hoy como la cuestión acerca de la esencia. Yuasa observa que, en esta distinción de la cuestión sobre “de aru” y “ga aru”, lo fundamental es el problema de la aprehensión de la existencia. La cuestión sobre ¿qué es S?”, presupone que “algo existe como S o en cuanto S”, y además pregunta sobre “qué es S para nosotros”. Es decir, la pregunta sobre “¿qué es S, qué es lo que existe aquí y ahora como S?” es una interrogación por la esencia, pero a partir de la comprensión de la existencia real y concreta. Por otro lado, la pregunta sobre “qué es lo que existe como S” es también una cuestión sobre la comprensión misma del ser del existente, es decir, una pregunta sobre la existencia misma de S. ¿Qué es lo que existe comprendido como S, en cuanto S o en forma de S? Esta es una interrogación que aparece a través de la negación de la comprensión cotidiana que tenemos sobre la existencia de S. En este sentido, dice Yuasa, la estructura de la afirmación que usa el verbo “aru” implica dos cuestiones: la pregunta ¿qué es S? (la cuestión hacia la *essentia* o *quidditas*) y la pregunta ¿qué es concretamente existir como S” (la pregunta acerca del *esse*, del *quid* de dicho existente). La cuestión que

⁴⁸² Id, 358.

pregunta por la *essentia* quiere decir la interrogación hacia la esencia necesaria de las cosas a que se hace referencia en las preguntas que buscan la definición. Por ejemplo, preguntamos “¿qué es el hombre?” y respondemos “el hombre es un animal racional”. Pero responder a la cuestión “qué es el hombre”, diciendo que es “el animal racional” es una respuesta en términos de género (animal) y diferencia específica (racionalidad). Sin embargo, Yuasa subraya que esta pregunta implica la cuestión más fundamental acerca del *esse* del ser humano, en la que coincidirían la diferencia ontológica de Heidegger y la diferencia *esse-ens* en el ser humano. Si se percibe la pregunta ¿qué es el hombre? como una cuestión meramente sobre la esencia necesaria, se reduciría solamente a una pregunta por la definición abstracta.

En cambio Yuasa insiste en la importancia de la pregunta por la existencia concreta y por el ser del existente. Por eso, le interesa tanto el sentido de *esse* en Sto. Tomas mucho más que las disputas posteriores sobre la esencia y la existencia. Lo que le interesa profundizar a Yuasa es esa pregunta que estaba oculta bajo nuestra comprensión cotidiana (para decirlo al estilo de Heidegger), y también bajo la afirmación de que algo es o existe (*est, esse* para decirlo al estilo de Sto. Tomas) Precisamente por ello, Yuasa se detiene en la citada obra en comentar la tradición de ontología tomista⁴⁸³.

4.3.2. La esencia y la existencia en la ontología medieval según Yuasa

La esencia es definida por Aristóteles como *tò ti ên êinai* (*quodo quid erat esse*), que es la sustancia misma fuera de su aspecto material e indica lo que es cada cosa, es decir, “entidad sin materia”⁴⁸⁴ o *tò tí esti* (*quidditas*). Por otro lado, *tóde ti*, indica “un

⁴⁸³ Cf. Y.YUASA, *Filosofía moderna japonesa y pensamiento existencial*, 359-363.

Sobre los debates posteriores a Sto. Tomas sobre la existencia y la esencia, vease J. MARTÍNEZ PORCELL, *Dios, persona y conocimiento*, 87-119.

⁴⁸⁴ ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII, 7, 1032b 14.

esto” o un individuo⁴⁸⁵. Las palabras “¿qué es?” (*tò tí esti*) y “un esto” (*tóde ti*) indican respectivamente la esencia y lo existente. Sin embargo, la cuestión sobre la esencia y la existencia en la ontología tradicional desapareció a través del nominalismo, el empirismo y la epistemología moderna. Al mismo tiempo la interrogación que se orienta hacia el *esse*⁴⁸⁶ o el acto del ser, origen de la existencia, se convirtió en una pregunta hacia la esencia, lo que define a la existencia⁴⁸⁷.

Yuasa subraya que en la ontología de Sto. Tomas, existe una pregunta más hacia el origen del ser humano que hacia su esencia necesaria⁴⁸⁸.

Lo que le interesa a Yuasa es cómo Sto. Tomas capta el puesto del ser humano en el mundo y el sentido de la existencia, al añadir la dimensión espiritual de la forma pura (los ángeles, la inteligencia): al orden espiritual según Sto. Tomas pertenece la sustancia simple o separada, mientras las sustancias compuestas que están constituidas por dos principios intrínsecos de la materia y la forma pertenecen al orden substancial mutable. El ser humano puede pertenecer a dos mundos. Es decir, el ser humano es inherente al mundo y por otro lado puede ser también trascendente al mundo. El ser humano puede tener la doble característica de lo espiritual y de lo carnal. La inteligencia puede salir de la razón humana, está encarnada en la unidad del alma y el cuerpo y se acerca a la inteligencia de los ángeles, a través del acto contemplativo⁴⁸⁹.

⁴⁸⁵ Id, X, 2, 1060b, 2.

⁴⁸⁶ Sto. Tomas define sobre *esse* o ser de tres distintas maneras: “De un modo se dice ser a la misma *quiddidad* o naturaleza del ente. Así por ejemplo, se dice que la definición es la oración que significa lo que es el ser, la definición es, pues, la *quiddidad* de la cosa. De otro modo se dice ser al mismo acto de la esencia; como al vivir, que es propio de los entes vivos, es acto del alma, no acto segundo, que es operación, sino acto primero. Del tercer modo, se dice ser a lo que significa la verdad de composición en las proposiciones, según que “es” se dice cópula; y, según esto, está en la inteligencia componente y dividente cuanto complemento de sí, pero se funda en el ser de la cosa, que es el acto de la esencia” (In sent I, d33, q 1, a,1).

⁴⁸⁷ Yuasa evita intencionalmente la expresión “esencia” para no confundir con el significado de la suposición o la definición de una cosa. Por ello, prefiere utilizar la palabra “根拠(=konkyo)”, que significa el origen o el principio de algo.

⁴⁸⁸ Cf. Y. YUASA, *Filosofía moderna japonesa y pensamiento existencial*, 363.

Recordemos aquí que el concepto *anima* implica la mente o la conciencia humana y puede significar también el alma separada.

⁴⁸⁹ Cf. TOMAS DE AQUINO, STh, q, 180, a, 5; In sent, III, d 35, c 1, a, 2.

Normalmente el ser humano existe como inherente al mundo. Sin embargo, cuando se interroga acerca del origen de su ser a través de la vida contemplativa, puede lograr la inteligencia de los ángeles y alcanzar lo trascendente al mundo.

Ahora bien, Yuasa cuestiona: ¿cómo se relaciona esta manera tomista de comprender el ser humano con la cuestión de la esencia y la existencia? Yuasa se fija en que Sto. Tomas, en su obra sobre el ente y la esencia, distingue dos maneras de preguntar por la sustancia: una es acerca de la sustancia compuesta, otra es acerca de la sustancia simple:

“Algunas de las sustancias son simples, mientras que otras son compuestas, y en ambas se da la esencia, pero de un modo más verdadero y noble en las simples, porque tienen un ser más noble, y son causas de las compuestas, al menos la sustancia primera y simple, que es Dios”⁴⁹⁰.

En las esencias substanciales se distinguen dos: las simples y las compuestas, porque hay entes substanciales simples y entes substanciales compuestos⁴⁹¹. En el caso de la sustancia compuesta, se cuestiona la esencia (*esentia*) de ese ente (*ens*). Por otro lado, cuando se trata de la sustancia simple, se cuestiona el *esse* de esa *essentia*. Es decir, sobre la sustancia compuesta, al aprehender la existencia, se interroga sobre su esencia⁴⁹². Por otro lado, en cuanto a la sustancia simple, se interroga por su *esse*, el ser mismo. Con otras palabras, se cuestiona el sentido de *esse* comprendiendo algo sobre su esencia:

“Todo aquello que no es del concepto de esencia o de la *quididad*, proviene de fuera y entra en composición con la esencia; puesto que ninguna esencia puede ser entendida sin aquellos elementos que son parte de la esencia. Ahora bien,

⁴⁹⁰ TOMAS DE AQUINO, *El ente y la esencia*, en *Opúsculos y cuestiones selectas. Filosofía I*, Madrid, BAC (2006) 1,6.

⁴⁹¹ Cf. E. FORMENT (2006): *Estudio preliminar* en TOMAS DE AQUINO, *El ente y la esencia*, Pamplona, EUNSA, 83.

⁴⁹² TOMAS DE AQUINO, *El ente y la esencia*, c. 2, 7: “La esencia es aquello que es significado por la definición de la cosa”.

toda esencia o *quiddidad* puede ser entendida sin que se entienda algo de su ser; de hecho puedo entender qué es el hombre o el ave fénix, y sin embargo, ignorar que exista o no en la naturaleza. Por tanto, es evidente que el ser es otra cosa que la esencia o la *quiddidad*, al menos que exista algún ser cuya *quiddidad* es su mismo ser”⁴⁹³.

Al citar este texto, comenta Yuasa: “santo Tomas no pretende aquí demostrar la existencia de ave Fénix, ni tampoco lo contrario. Lo que quiere decir es que incluso en aquella cosa cuya existencia no podemos constatar, se puede plantear la pregunta por su ser. Además, en este caso, la pregunta se plantea basándose una cierta comprensión acerca de su esencia. Si nos permite utilizar la expresión «existencia concreta», diríamos que aquí, después de comprender la esencia de algo se está preguntando acerca de su «existencia concreta». De este modo, la pregunta acerca de la sustancia compuesta parte de la existencia hacia la esencia y la pregunta acerca de la sustancia simple parte de la esencia hacia la existencia”⁴⁹⁴.

Yuasa se ha detenido con tanto detalle en este punto para resaltar a continuación la doble característica de la naturaleza humana y para subrayar la importancia del modo de preguntar, tanto santo Tomas como Heidegger, por el ser humano “ante todo si comprendemos al ser humano como una existente inserto en el mundo con el cuerpo y el espíritu, la pregunta consiste en interrogar acerca del sentido que para el ser humano, el hecho de existir. En esto consiste el sentido de la pregunta por la esencia del ser humano, presuponiendo la comprensión evidente de la existencia concreta del ser humano”⁴⁹⁵.

⁴⁹³ Id, c. 4, 33.

⁴⁹⁴ Cf. Y.YUASA, *Filosofía moderna japonesa y pensamiento existencial*, 366-367.

Sto. Tomas afirma que en el caso de la sustancia simple como Dios, hay que partir de la causa por efecto como definición, para probar su existencia de la causa. Así es demostrable Dios, aunque no podemos llegar a saber exactamente como es Él en sí (Cf. STh, I, q. 2, a. 2).

⁴⁹⁵ Id, 367.

Yuasa reitera las dos formas de preguntar: sobre el ser y sobre el modo del ser. La comprensión cotidiana acerca del ser humano afirma el sentido de su ser. Al preguntar por su modo de ser, aprendemos al ser humano existente como ser- en-el mundo que posee el cuerpo y la mente. Yuasa continua desarrollando este tema según las dos maneras de entender el significado del *ens per se*, tanto en Aristóteles como en Sto. Tomas:

“El ente per se o en sentido propio, se dice de dos modos, uno, el que se divide en las diez categorías, otro, el que significa la verdad de las proposiciones”⁴⁹⁶.

En el caso de la pregunta por el ser humano, se divide en dos: 1. qué significa existir para la existente que soy yo; 2. qué o quién soy yo, cual es mi modo de ser⁴⁹⁷.

Para responder a esta segunda pregunta Yuasa piensa que no es suficiente quedarse en la dimensión de estar cotidianamente en el mundo, sino que hay que plantear la pregunta por el “fundamento desconocido” de la existencia del mundo y de uno mismo⁴⁹⁸. Yuasa lo expresa como “la cuestión acerca de la posibilidad de la existencia trascendente al mundo”⁴⁹⁹. Por eso, no es suficiente para Yuasa el planteamiento de Heidegger y recurre de nuevo a Sto. Tomas diciendo que “en Sto. Tomas, la noción de esencia que parte de la pregunta por la sustancia simple tiene un sentido completamente distinto de la pregunta por la esencia en el caso de la sustancia compuesta”⁵⁰⁰.

Como afirma Sto. Tomas sobre la diferencia entre sustancias simples y compuestas:

“La esencia de la sustancia compuesta puede entenderse como todo o como parte, y esto acontece por la designación de la materia como queda dicho. Y por

⁴⁹⁶ TOMAS DE AQUINO, *El ente y la esencia*, I, 3.

⁴⁹⁷ Cf. Y. YUASA, *Filosofía moderna japonesa y pensamiento existencial*, 368-369.

⁴⁹⁸ Cf. Id, 368.

⁴⁹⁹ Ibid.

⁵⁰⁰ Ibid.

ello la esencia de una realidad compuesta no se predica de cualquier modo de la misma realidad compuesta... En cambio la esencia de una realidad simple, que es su forma, no se puede significar sino como un todo, no habiendo en ella nada fuera de forma, como un recipiente de la misma; y por ello, de cualquier modo que se tome la esencia de la sustancia simple, se predica de ella”⁵⁰¹.

Según Yuasa, la pregunta acerca de qué o quien soy yo, “temáticamente tan indeterminable”, aunque “comprendida atemáticamente”, remite últimamente a la pregunta por el fundamento de la propia existencia. “El camino para ir preguntando por este fundamento es la pregunta hacia la trascendencia que se abre desde la propia interioridad”⁵⁰².

Por eso, Yuasa se ha fijado en el uso por Sto. Tomas de los términos *ens* y *esse*. *Ens* se dice de las cosas que existen realmente (存在者= *sonzaisha* en japonés) y el *esse* es el existir, infinitivo (存在= *sonzai* en japonés)⁵⁰³. Hablando en el término de materia y forma y potencia y acto, en el fundamento último de la esencia del ente es el *actus essendi*⁵⁰⁴.

A partir de la lectura de Santo Tomas sobre el *ens* y *esse*, Yuasa reflexiona esta cuestión como nuestro propio problema antropológico. Yuasa cuestiona el fundamento de la definición sobre la esencia del ser humano como un animal racional. En nuestra mente, existe una cierta aprehensión latente que nos hace comprender que el ser humano es el ser humano. Es la función del *cogito* inconsciente y no conceptualizado sobre el ser humano es como algo distinto de los otros seres. Esta autocomprensión no es algo visible, a pesar de que en la historia intelectual muchas veces se intentó determinar la esencia del ser humano desde el punto de vista teórico. Sin embargo, esta

⁵⁰¹ TOMAS DE AQUINO, *El ente y la esencia*, I, 32.

⁵⁰² Y.YUASA, *Filosofía moderna japonesa y pensamiento existencial*, 369.

⁵⁰³ En el pensamiento de santo. Tomas se expone el ser (*esse*) como acto, y el ente como participación finita del acto del ser (*actus essendi*). (Cf. TOMAS DE AQUINO, *De la verdad en Opúsculos y cuestiones selectas I: Filosofía (I)* =Biblioteca de autores cristianos 68, Madrid, BAC (2001) a. 1)

⁵⁰⁴ Y.YUASA, *Filosofía moderna japonesa y pensamiento existencial*

cuestión sobre qué es la esencia del ser humano surge del *cogito* inconsciente. Este *cogito* inconsciente y trascendental es precisamente la aprehensión latente y no conceptualizada sobre la esencia del ser humano⁵⁰⁵.

Este *cogito* inconsciente es lo que Yuasa explica citando a Jung, el eje central de la persona o el propio yo que se encuentra en lo hondo de la inconciencia colectiva⁵⁰⁶. En lo hondo de la conciencia humana, actúa alguna función psíquica o espiritual desde la parte inconsciente. En el budismo se expresa como “budeidad (仏性=*bushô*)” o “toma de conciencia (自覚=*jikaku*)”⁵⁰⁷. Con otras palabras, el auténtico yo es la persona tal

⁵⁰⁵ En el esquema de los circuitos sensorio-motores de Bergson y Merleau-Ponty coincidiría con una función latente e inconsciente del cuerpo que trasciende o anticipa el mundo exterior. La perspectiva de la tradición oriental de *shugyô* profundizó esa parte oscura e inconsciente acentuándose el sistema de los nervios autónomos y las emociones que está escondido en lo hondo de la conciencia iluminosa (ver 2.4.3. de este tesis). En este sentido, Yuasa siente la necesidad de retornar a la ontología de Sto. Tomas, tanto para comprender mejor la filosofía moderna occidental como fenomenología como para desarrollar el pensamiento existencial de los filósofos modernos japoneses.

⁵⁰⁶ Cf. C. G. JUNG, *Psychology of the unconscious* en *Collected Works* vol. 7 (1991): Princeton, Princeton University Press, 117. (*Sobre la psicología de lo inconsciente* en *Obras completas de C. G. Jung* vol. 7 [2006]: Madrid, Trotta.

⁵⁰⁷ Nos llevaría demasiado lejos y nos apartaría del tema de la presente tesis, si nos detuviéramos en el estudio detenido de la lectura que hace Yuasa del sentido de *ens, esse, essentia* en Sto. Tomas. Pero es importante mencionar que Yuasa asume el estudio de Watsuji (cf. *Nihongo to tetsugaku*,... sobre los sentidos copulativo (*de aru*) y existencial (*ga aru*) del verbo ser en japonés. Esta reflexión es importante para evitar el malentendido de ver una oposición entre el pensamiento occidental sobre el ser y las nociones de nada (無 = *Mu*) o vacío (空=*Kû*) en el pensamiento oriental, además del malentendido de interpretar la nada o el vacío budistas en un sentido nihilista. (cf. La introducción a la traducción japonesa del *De ente et essentia*, por Vincentius Maria Pouliot, editada por el Instituto de Santo Tomás, Kyoto, 1955, p.10-15, y la interpretación de los equivalentes de la noción de absoluto en el budismo Mahayana y en el taoísmo, según la disertación doctoral de Agustin Hideki KISHI (1955): *Spiritual consciousness in Zen from a thomistic theological point of view*, Faculty of Theology of the University of Montreal, 19-35).

Sobre este punto, Tomas P. Kasulis comenta desde el punto de vista de la filosofía del Zen: la nada indica la relatividad (interdependencia) o la vacuidad en el contexto del pensamiento, que el mismo análisis del pensamiento y el lenguaje es una corriente que nos conduce a la nada. Pero tendremos que ver cómo la vacuidad emana hacia el mundo exterior y hacia nosotros, empujándonos a retornar hacia el origen de toda la existencia. Por otro lado, Kasulis expone el concepto de la nada en el taoísmo para profundizar este concepto en el contexto de la tradición oriental. En la tradición del taoísmo, la noción de nada o no ser (*wu* en chino; *mu* en japonés) equivalente a la concepción de lo absoluto de Tao, no significa meramente oposición del ser sino que se señala algo más que ser, es decir, algo anterior del ser, el sentido último de todos los seres. En este sentido podemos decir que la concepción de *esse* en Santo Tomas coincidiría con el sentido de la concepción de la vacuidad o la nada o no-ser o Tao en el taoísmo y el budismo (Cf. T. P. KASULIS [1981]: *Zen action. Zen person*, Hawai'i, University of Hawai'i, 3-38).

cual es, que está en el principio de la interioridad humana. Cada ser humano lleva en su interior esta capacidad invisible, cuya realización se lleva a cabo precisamente en el lugar del yo auténtico u originario⁵⁰⁸.

Sobre este punto Victor E. FRANKL (1905-1997), neurólogo y fundador de la logoterapia, afirma como una especie de persona profunda, la persona espiritual-existencial, expresándolo como un eje de la persona que atraviesa el consciente, el preconscious o inconsciente. En este sentido, Frankl define el ser humano como una unidad y una totalidad corporal psíquica y espiritual⁵⁰⁹.

La pregunta sobre el yo propio y auténtico da un significado muy importante a nuestra existencia. Yuasa lo comenta teniendo presente el ejemplo de que la explicación científica sobre la esencia del ser humano como máquina o animal puede que nos convenza dentro de la cuestión teórica. Sin embargo, al nivel práctico de la vida cotidiana, nadie podría aceptar que el yo es un mero instrumento o un animal. Esto quiere decir que la autenticidad del propio yo solo aparece claramente mediante la experiencia psicósomática. Esta experiencia nos hace intuir el sentido de la existencia humana antes de la cognición fenomenológica del cuerpo como lugar (no el cuerpo meramente físico, sino el cuerpo vivido de que habla la fenomenología, el cuerpo en el que se realiza el sujeto). Yuasa la llama la autocomprensión precogitativa.

En este caso, se percibe primero que “el yo es el ser humano” antes de la comprensión de que “existe o está el ser humano”. Es decir, el ser (*de aru*) procede al existir (*ga aru*). En esta autocomprensión precogitativa, la comprensión existencial sobre la esencia del yo ilumina el sentido de la existencia real del yo⁵¹⁰. Esto es lo que llama Sto. Tomas como el acto del ser (*actus essendi*), que proporciona el verdadero sentido del ser al yo cuya percepción es concomitante y existencial.

La autocomprensión precogitativa del *esse* de este *ens* humano indica la causa absoluta de la existencia humana. Se trata de algo inexpresable en nuestro lenguaje. Por

⁵⁰⁸ Cf. *El sentido actual de la psicología profunda y el budismo esotérico* en O.C. II, 391-393; Cf. *La teoría de la conciencia de la escuela budista “Yoga-cara” y Psicología profund* en O.C. V, 48-49.

⁵⁰⁹ V.E. FRANKL (1994): *Logoterapia y análisis existencial*, Barcelona Herder, 68.

⁵¹⁰ Y. YUASA, *Filosofía moderna japonesa y pensamiento existencial*, 370-372.

ello, tanto en el pensamiento cristiano como en el pensamiento budista, se insistió en que es posible indicar algo absoluto solo a través de la expresión negativa, como podemos ver en la teología negativa o el estado del vacío con ocho negaciones (八不=*happu*) de Nagarjuna (150-250)⁵¹¹.

El auténtico yo que se encuentra en la dimensión originaria del ser se puede captar solo a través de estas expresiones negativas. La actitud de preguntar por el sentido de la existencia del yo en el mundo denota la conciencia de un yo que se orienta hacia el origen de su ser en el fondo de su propia interioridad. Yuasa considera que este auténtico yo que existe arraigado en el *esse* es algo semejante al “lugar de la nada” que, en la filosofía de Nishida, nos ilumina profunda e infinitamente desde el fondo de la conciencia del yo. El yo recibe su ser (*esse*) de manera diferente a los otros entes al entrar dentro de este lugar oculto en la conciencia humana. Con otras palabras, el yo que cobra conciencia de la receptividad, niega una vez el existir en el mundo como un ente mas entre los entes y, al contemplar la posibilidad de estar arraigado en el *esse*, le será dado su ser, un nuevo yo recibido desde el origen absoluto y oculto⁵¹².

Yuasa insiste precisamente en que en esta pregunta hacia el ser originario o el *esse* de la ontología medieval, se encuentra la cuestión principal del pensamiento existencial propio de los filósofos modernos japoneses⁵¹³.

⁵¹¹ Las ocho negaciones de Nagarjuna indicadas por la negación lógica son: no se vive, no se desaparece; no interrupción, no siempre; no idéntico, no distinción; no se va, no se viene; “no se vive y tampoco se desaparece” (不生不滅=*fujyô fumetsu*) es decir, no se nace, ni se extingue. En la realidad del mundo, donde domina la mutación temporal, las cosas surgen, crecen y desaparecen. Sin embargo, el mundo del vacío indica la eternidad más allá de esta mutación temporal. “No se va, ni se viene” (不去不來=*fukyofurai*), como contraposición al fenómeno temporal de venir e irse, representa el estado trascendente más allá de la temporalidad. Finalmente, se puede interpretar lo de “no siempre, no interrupción” (不常不斷=*fujyôfudan*) y “no idéntico, no distinto” (不一不異=*fuitsufui*) como expresión negativa sobre el estado de la cosas en la espacialidad.

⁵¹² Y. YUASA, *Filosofía moderna japonesa y pensamiento existencial*, 374.

⁵¹³ Estas últimas reflexiones las hace Yuasa no para interpretar a Sto. Tomás sino, para pensar por sí mismo con ocasión de su lectura de Sto. Tomás, que le ha hecho relacionar el tema del *actus essendi* con el “lugar de la nada” en la filosofía de Nishida. Aquí no podemos profundizar este punto, nos alejaría de nuestra tesis. Pero es oportuno notar que hay necesidad de seguir investigando sobre esta relación. No se puede decir que *esse* y la nada sean lo mismo. Pero habría que estudiar si se puede decir que son equivalentes culturales o, como diría Paniker, equivalentes homeomórficos o analogía de tercer grado (Cf. R. PANIKKER (2010): *Interculturalitat* en *Opera Omnia: Pluralisme i interculturalitat*, VI (Tom I) Barcelona, Fragmenta, 226-227

4.4. La cuestión ontológica como problema del ser cuerpo

Otro punto que subraya Yuasa en cuanto a la clave de la relación entre el pensamiento existencial y la tradición de la ontología medieval es la visión sobre la corporalidad. Pero, hay que subrayar que el cuerpo al que se refiere aquí no indica solamente los órganos físicos, sino que se refiere a la corporalidad en el sentido psicosomático que incluye la parte inconsciente o la interioridad del ser humano, es decir la totalidad del ser humano. El cuerpo se escribe en Japonés: 身体 (=shin-tai), palabra compuesta por dos caracteres chinos que significan respectivamente “el ser propio” y “el cuerpo”, por tanto se puede traducir como corporalidad subjetiva. Es decir, una manera de contemplar el cuerpo como propio sí mismo⁵¹⁴. En la dimensión de la comprensión cotidiana, inevitablemente el yo existe en el mundo con su corporalidad. La conciencia del yo capta cosas solo mediante el cuerpo. En la experiencia de la propia interioridad del yo, es decir, en el conocimiento pre-conceptual y existencial del propio yo, este yo se comprende a sí mismo, no de manera dualista, sino como “el cuerpo emocional, ahora y aquí”, el cuerpo en el tiempo y el espacio.

En la fenomenología de Husserl y Heidegger, se intentó recuperar la existencia dada del mundo en la experiencia inmediata del ser humano. Es decir, se fijó en la relación entre el sujeto y el mundo para superar la manera dualista de establecer una separación entre el sujeto y el objeto. Este punto precisamente, insiste Yuasa, tiene una profunda relación con el problema del cuerpo: Watsuji expone la idea de *aida gara* (la relación entre los seres humanos o la relación interpersonal), influenciada por el ser en el mundo de Heidegger como punto de partida de la ontología. Igualmente, el pensamiento de Nishida sobre la “intuición activa” indica, según Yuasa, la estructura de la relación entre el ser humano y el mundo⁵¹⁵. Al estudiar el sistema filosófico del cuerpo y de la mente en Bergson y Merleau-Ponty, Yuasa se fija en que el yo como ser

⁵¹⁴ Según el filósofo Hiroshi Ichikawa (1933-1993), el ser propio 身(=shin) de la palabra cuerpo (身体 =shintai) en japonés, no significa solamente el cuerpo sino que incluye a la mente o al espíritu. Es decir, el cuerpo es inseparable del espíritu. En este sentido, Ichikawa considera el cuerpo como espíritu (H. ICHIKAWA [2001]: *Colección de la teoría del ser cuerpo*, Y. NAKAMURA (ed.) Tokyo, Iwanamishoten, 9.

⁵¹⁵ Cf. *El cuerpo*, en O.C. XIV, 163.

en el mundo tiene una profunda relación con la corporalidad⁵¹⁶. Existir en el mundo para el ser humano indica existir en el cuerpo⁵¹⁷. El ser humano experimenta inmediatamente la unidad del sujeto y del objeto mediante propio su cuerpo.

A partir de aquí, Yuasa se centra en la cuestión de la corporalidad, que se encuentra en el pensamiento de los filósofos modernos japoneses y desarrolla esta dimensión del cuerpo: Yuasa interpreta la idea de “*aida gara*” de Watsuji, el ser humano que existe en el espacio, en la relación, en la naturaleza, como la realidad del propio cuerpo que dice “yo estoy aquí”. No es solamente un cuerpo físico que está aquí, sino un cuerpo-sujeto que dice “yo estoy aquí”. Del mismo modo, él se fija en la perspectiva de la corporalidad en la estructura de la intuición activa de Nishida. La vida humana como ser en el mundo se realiza siempre mediante la posesión del cuerpo. Es decir, las distintas formas de la existencia humana, incluso la función cognitiva, son posibles mediante la corporalidad. El yo existe encarnado en su propio cuerpo. En este caso, el cuerpo tiene una característica ambigua: es lo que mira y al mismo tiempo, lo que es mirado⁵¹⁸. Es cuerpo-objeto y el cuerpo-sujeto. Es decir, el ser humano existe en el mundo como conciencia corpórea en la unidad del cuerpo y de la mente.

La tarea de la filosofía es aquí, aclarar el sentido de la experiencia de la doble característica del cuerpo humano como objeto y sujeto. Esta tarea es tratada tanto en la

⁵¹⁶ Cf. Id, 279-280.

⁵¹⁷ Watsuji recoge la idea de la conciencia-encarnada en el mundo de Husserl y el ser en el mundo de Heidegger, al hablar de la interrelación. En este punto, Yuasa sintoniza más con Merleau-ponty al hablar del cuerpo como mediación. Pero esto no quiere decir que esté entre dos polos, sino que es él mismo el lugar de la mediación, o un lugar de encuentro. El esquema del corporal no es, ni para Yuasa ni para Merleau-Ponty, un conjunto empírico de datos perceptivos, sino una unidad que precede y hace posible la constitución de los objetos en el horizonte del mundo. Está así el cuerpo como un conjunto organizado volcado hacia el mundo y abierto al mundo de un modo más concreto que el ser en el mundo heideggeriano (cf. MERLEAU-PONTY (1945): *Fenomenología de la percepción* = Obras maestras del pensamiento contemporáneo, Barcelona, 7-21; *El ser cuerpo* en O .C. XIV, 295-296).

⁵¹⁸ Cf. K. NISHIDA, *Colección de la tesis filosófica II*, en O.C. N. VIII, 277, 326, 328. Podemos encontrar algo parecido en la filosofía corpórea de Merleau-Ponty: Merleau-Ponty define el cuerpo como lo vidente (le voyant) y lo visible (le visible). Pero la diferencia entre Nishida y Merleau-Ponty es que, en el caso de Merleau-Ponty, el cuerpo aparece como visible para el yo mismo fenomenalmente aquí y ahora. En cambio, para Nishida, la objetividad del cuerpo es algo mirado desde fuera. El cuerpo del ser humano conlleva la dimensión existencial como objeto, lo que es mirado desde otro en la vida espacial. Es decir, la visión del cuerpo de Nishida como Watsuji subraya primariamente la existencia objetiva de lo cuerpo del yo en el espacio (cf. *El ser cuerpo*, en O.C. XIV, 164-165).

fenomenología y la filosofía existencial en Occidente como en la filosofía existencial en Japón. La visión corpórea en una línea de pensamiento como la de Bergson o Merleau-Ponty, según Yuasa, se centra en la relación entre la mente y el cuerpo o la materia. Por otro lado, en la filosofía japonesa se considera el cuerpo como lugar donde se encuentran la razón y las emociones y además como vía para superar la ambigüedad del conflicto entre ambos. Precisamente por ello, como hemos visto antes, el yo capta su ser como cuerpo que existe ahora y aquí. En este sentido, el origen del yo no es ni cuerpo, ni mente, sino que está en la unidad de ambos⁵¹⁹. Desde el punto de vista de la tradición oriental, el cuerpo es entonces la totalidad del yo o del ser humano, y la vía para la pregunta hacia el origen de su propia existencia abierta a lo trascendente mediante la superación de la ambigüedad entre el cuerpo y la mente. Por ejemplo, en la idea budista del Zen, “diluirse los lindes de cuerpo y mente”, se comprende el yo como unidad del cuerpo y de la mente, y se intenta salir del conflicto cotidiano entre el cuerpo y la mente, al orientarse hacia lo que trasciende al mundo⁵²⁰.

Esta idea del cuerpo como clave para recuperar la unidad cuerpo y mente, que acabamos de ver ahora, tiene íntima relación con la ontología medieval. La corporalidad es, además, considerada especialmente en la tradición oriental, como una vía para la cuestión metafísica. Es decir, la pregunta hacia lo trascendente por medio de investigar la naturaleza humana en el fondo de la estructura del cuerpo y de la mente⁵²¹.

⁵¹⁹ En este punto, recordamos la mención de Sto. Tomas sobre la unidad del alma y del cuerpo: “el alma, al ser parte de la naturaleza humana, no tiene su perfección natural más que cuanto unida al cuerpo”; “(el alma) naturalmente es forma del cuerpo, no debió ser creada separadamente, sino en el” (STh, q. 90, a. 4, ad. 1).

⁵²⁰ Y. YUASA, *Filosofía moderna japonesa y pensamiento existencial*, 250-251.

⁵²¹ Cf. *El ser cuerpo*, en O.C. XIV, 344.

CAPÍTULO QUINTO

TRASCENDENCIA O TRASCENDENCIAS

En el capítulo anterior, hemos visto la cuestión del cuerpo y el alma del ser humano en el pensamiento de Yuasa, relacionándola especialmente con la ontología medieval. Los intentos de recuperar la unidad cuerpo-mente a través de algunas corrientes filosóficas, como la fenomenología existencial europea, tienen una relación peculiar, a la vez de dependencia y de rechazo con respecto a la ontología tradicional. Algo semejante ocurre a los filósofos de la modernidad japonesa también la relación de ellos con la tradición filosófica occidental, que conocen e importan adaptándola, es a la vez de dependencia y de rechazo. Yuasa lo expresa diciendo que es una relación “ambivalente y refractada” (en japonés, *kussetsu shita taido*). Junto al hecho del redescubrimiento y revaloración de la corporalidad constatamos, por otra parte, que está sin acabar de resolverse el problema de la crisis del sujeto y del espíritu amenazado por el reto de críticas como las de Marx, Nietzsche o Freud.

Sobre ese telón de fondo, al hilo de la lectura de los citados pensadores japoneses y de los fenomenólogos existenciales europeos, Yuasa reflexiona sobre la corporalidad. El cuerpo no es la posesión del yo, sino que es un cuerpo que dice yo, el cuerpo temporal y espacial, el cuerpo vivo o el cuerpo animado, cuerpo consciente y conciencia encarnada. Igualmente el esquema corporal no es una idea que yo tenga de mi cuerpo, ni es un cuerpo pensado sino un cuerpo viviente (o vivido). El ser humano es, como dice Pedro Laín Entralgo, un cuerpo que tiene capacidad de decir de sí mismo “yo”⁵²². En este sentido, la corporalidad es el camino para la pregunta hacia lo trascendente, partiendo de un cuerpo que es “cuerpo-espíritu”. Recordemos que el

522P. LAÍN ENTRALGO (1991): *Cuerpo y alma: Estructura dinámica del cuerpo humano*, Madrid, Espasa-Calpe, 243.

cuerpo en japonés se escribe 身体 (=shin-tai) que indica el ser propio cuerpo⁵²³. Por ello, en esta tesis, preferimos designarla como la unidad corpóreo espiritual, más que decir solamente el cuerpo o la corporalidad. Es decir, estamos tratando sobre un cuerpo que conlleva inseparablemente las dimensiones física, psíquica y espiritual.

Yuasa se fijó en que el pensamiento de los filósofos modernos japoneses se centra en esta unidad corpóreo espiritual como punto de partida de la antropología y como clave para comprender también el pensamiento de la tradición oriental. Al estudiar la estructura del cuerpo, tal como ha sido expuesta en las filosofías de Bergson o Merleau-Ponty, Yuasa desarrolla y profundiza paralelamente la visión del cuerpo que se encuentra en el pensamiento de los filósofos modernos japoneses y descubre la peculiaridad de la visión oriental del cuerpo por medio de la comparación con la visión del cuerpo en el pensamiento occidental. Es decir, se fija en la estructura latente y fundamental del cuerpo que está insertada profundamente en la estructura del cuerpo exterior como anverso y reverso de una misma realidad. Precisamente esta parte inconsciente, según Yuasa, está íntimamente relacionada con el *cogito* inconsciente y trascendental que, como hemos visto, él piensa que podría conectar con el dinamismo concreto de la inclinación natural subyacente a las cuestiones aparentemente más abstractas sobre la esencia y la existencia en santo Tomas.

Habría que plantear y pensar aquí: ¿qué es lo que hace unirse al cuerpo con la mente y vivifica al cuerpo? ¿qué es lo que nos conduce hacia la pregunta por lo trascendente a partir de la corporalidad?

Yuasa considera, para responder a estas preguntas, el papel que desempeña el flujo del *Ki* en el cuerpo, como clave de dicha unidad y apertura a la cuestión metafísica. En este capítulo, entonces, consideraremos el puesto del *Ki* en la unidad cuerpo y mente, y en su relación con la cuestión metafísica. El concepto del *Ki*, según Yuasa, se refiere a un flujo que recorre el cuerpo y que tiene una función fisiológica y psicológica, así como también una función espiritual, que hace conectar el ser humano con el mundo exterior y con lo que lo trasciende. El puesto del *Ki* en la unidad cuerpo y mente es, por tanto, clave para analizar la cuestión hacia lo

⁵²³ En cuanto al concepto del ser propio cuerpo en japonés, vease 4.4. de esta tesis.

trascendente en la filosofía de Yuasa.

5.1. El cuerpo como “casi cuerpo inconsciente”

Inspirándose en el esquema del cuerpo según el tratamiento hecho en el pensamiento de Merleau-Ponty, Yuasa expone e interpreta su propio esquema del cuerpo, muy marcado por la tradición oriental y la de la psicología profunda. El esquema del cuerpo en Yuasa, consiste en cuatro pasos, correspondientes a cuatro circuitos. Estos cuatro circuitos no son cuatro sistemas separados, sino que están interrelacionados mutuamente. A través del análisis de estos cuatro pasos, Yuasa intenta captar lo dinámico y la totalidad del cuerpo vivo⁵²⁴. Él analiza la totalidad de las funciones del cuerpo siguiendo el sistema nervioso como sistema informático que controla y domina las funciones fisiológicas. Y tras estas funciones, considera un circuito invisible del sistema de los meridianos.

El primer sistema del cuerpo es el de los circuitos sensorio-motrices externos (外界感覚運動回路= *gaikai kankaku undô kairo*) que conectan el cuerpo con el mundo externo mediante los órganos sensoriales del cuerpo que reciben el estímulo del mundo externo⁵²⁵. Contempla, a continuación, el ámbito del segundo sistema del cuerpo: los circuitos cenestésicos que están relacionados con las sensaciones internas del cuerpo. En estos circuitos, Yuasa distingue dos funciones: una es la de los “circuitos kinéticos (運動感覚回路= *undô kankakukairo*)”, que es el mecanismo informativo, y la segunda es la de los circuitos somestéticos (*somesthesis*), que son los circuitos nerviosos de los sentidos internos. El circuito kinético está relacionado íntimamente con el movimiento kinético del cuerpo, que es el mecanismo informativo en el cuerpo que apoya los

524 Cf. S. NAGATOMO, *Attunement through the body*, 59-74.

525 Recordamos que Bergson llama a este sistema de información que consiste en los nervios de los sentidos y los nervios motores como mecanismos sensorio-motores. Este mecanismo es para la utilidad de la vida cotidiana. Al inspirarse en esta idea de Bergson, Merleau-Ponty expresa la relación entre los nervios sensorios y los nervios motores que conectan con el mundo exterior como un circuito sensorio-motriz. Es decir, el sistema informativo que se hace habitual para la conducta humana que está relacionada con el mundo exterior (cf. MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción*, 105).

circuitos sensorio-motores externos. Los filósofos de la corriente fenomenológica,, cómo Husserl y Merleau-Ponty, se fijaron en esta función del sistema *kinético*⁵²⁶. El sistema *somesthesis* está relacionado con la condición de los órganos internos mediante los circuitos nerviosos internos que están conectados con los órganos interiores.

Los circuitos cinéticos son, en suma, la conciencia del propio cuerpo y del yo. Sin embargo, su mecanismo no está aclarado aún, porque no es conocida suficientemente la relación entre las funciones psíquicas, como la memoria, y las funciones fisiológicas. La memoria es la función que hace conectar la inconciencia, donde se conserva la memoria, con la conciencia. Por lo tanto, este sistema del cuerpo tiene íntima relación con el tema de la inconciencia. Como tercer sistema, Yuasa presenta el sistema de información emotivo-instintivo (*kyôdô honnôkairo*), que está muy relacionado con la parte inconsciente del cuerpo. Se trata de los circuitos relacionados con el sistema nervioso autónomo, que controlan los órganos internos. Estos circuitos son el sistema que funciona para mantener la vida⁵²⁷.

Yuasa expone la relación entre estos tres circuitos del modo siguiente:

“Los estímulos sensoriales del mundo exterior entran, a partir de los circuitos sensorio-motrices externos, que están en la parte más externa de la estructura corporal, y pasan por los circuitos cenestésicos, hasta llegar al sistema de información emotivo-instintivo, que está más en el fondo de dicha estructura donde se generan las reacciones emocionales como el placer o la pena. Estas reacciones vuelven a los circuitos cinéticos, activan su movimiento y, además, activan los circuitos sensorio-motrices, que se expresan como actividad corporal en el mundo externo”⁵²⁸.

Según Yuasa, los circuitos sensorio-motores están conectados inmediatamente con los circuitos emotivo-instintivos. Sin embargo, la capacidad de la actividad de los

526 Husserl y Merleau-Ponty subrayan que la base de los movimientos de la mente humana, se encuentra en los sentidos motores (*kinethesis*) del cuerpo que orienta hacia el mundo exterior.

527 *El Ki, la espiritualidad del autocultivo, el cuerpo* en O.C. XIV, 438-439.

528 Id, 440.

circuitos sensorio-motrices depende de los circuitos cinéticos. Estos circuitos cinéticos están íntimamente conectados con la memoria motriz, que apoya el mecanismo habitual del cuerpo. Cuando las emociones hacen perder la tranquilidad, muchas veces se bloquean los movimientos corporales y ahí se provoca el desequilibrio entre el cuerpo y la mente. Por ello, el entrenamiento o el ejercicio para mantener las emociones estables es muy importante, incluso para las actividades musculares. En este punto precisamente conectan los entrenamientos corporales con los ejercicios contemplativos.

Desde el punto de vista de la historia del pensamiento, los filósofos occidentales se centraron en el primer sistema del cuerpo, los circuitos sensorio-motrices externos y los circuitos *kinéticos* del segundo sistema del cuerpo; pero no se fijaron en los circuitos nerviosos de los sentidos internos del segundo sistema del cuerpo y del tercer sistema del cuerpo, el sistema de información emotivo-instintivo. Sin embargo, comenta Yuasa que algunos psicoanalistas de la escuela de Freud o de Jung y psiquiatras acentuaron el mecanismo de estos circuitos a la luz de su experiencia clínica y su interés por el método de la meditación en la tradición oriental. A la luz de la perspectiva de la meditación en la tradición oriental, que llamó la atención de los psicoanalistas o psiquiatras, Yuasa añade la estructura básica de cuerpo y mente en el fondo de la estructura externa que ofrecieron en el esquema del cuerpo los filósofos occidentales como Husserl, Bergson y Merleau-Ponty⁵²⁹. Como dice Yuasa:

“En la tradición oriental, cuando se cuestiona el problema de cuerpo-mente, siempre se da mucha importancia a la estructura básica”⁵³⁰.

Finalmente, Yuasa expone los circuitos que conectan con los meridianos (*keiraku*), lugares de paso del flujo del *Ki* bajo la piel, como cuarto paso de su esquema del cuerpo; Yuasa los llama “circuitos de casi- cuerpo inconciente”. El término inconciente quiere decir que este circuito no es accesible a nuestra conciencia cotidiana.

529 Cf. *El ser cuerpo* en O. C. XIV, 308-309.

530 Id, 310

Desde el punto de vista del análisis anatómico, este circuito es invisible; por lo tanto, no se puede captar mediante la percepción externa. Yuasa caracteriza este cuarto circuito así:

“Si examinamos desde la perspectiva anatómica, es imposible percibir el cuarto circuito, a través de la percepción externa. Por otro lado, desde la perspectiva psicológica, esto es un circuito latente bajo la inconciencia, que normalmente no se puede percibir por la conciencia”⁵³¹.

Se trata del sistema del “casi-cuerpo”, que es la vía por donde fluye la energía del *Ki* y, al mismo tiempo, apoya al cuerpo objetivo, vivifica su función fisiológica y conecta el cuerpo con el mundo exterior⁵³².

“Aun no se sabe qué es el *Ki*, una energía desconocida. El *Ki* es un cierto flujo que circula en el propio cuerpo vivo y su función fisiológica puede examinarse experimentalmente. Sin embargo, no se sabe qué es lo que provoca esta función. Desde el punto de vista psicológico, el flujo del *Ki* puede percibirse a través de los sentidos en condiciones de anormalidad; en los circuitos cenestésicos, como sentidos automantenidos bajo la condición de la anormalidad. Por otro lado, desde el punto de vista fisiológico, se puede examinar en la corteza que es el borde entre el cuerpo y el mundo exterior”⁵³³.

En condiciones de anormalidad, se dice que el flujo del *Ki* lo podemos intuir como una sensación de capacidad o poder a través de los circuitos cenestésicos. A la luz de los tres circuitos que hemos expuesto antes, estos circuitos del “cuasi-cuerpo inconsciente” sirven como mediadores entre los dos primeros circuitos (los circuitos sensorio-motrices y los circuitos cenestésicos) y el tercer área de circuitos (los circuitos emotivo-instintivo). Aquellos dos primeros circuitos pertenecen a la parte conciente y el tercero está, según Yuasa, íntimamente conectado con la parte inconsciente.

531 *El Ki, la espiritualidad del autocultivo, el cuerpo* en O.C. XIV, 499.

532 *Id.*, 498.

533 *Ibid.*

El hecho de que el cuerpo viviente conlleve el sistema de los meridianos como cuasi-cuerpo inconsciente, dice Yuasa, lo suponían algunos filósofos occidentales, a pesar de que sus puntos de vista no coincidan. Por ejemplo, Yuasa tiene en cuenta sobre todo a Merleau-Ponty que, por lo que se refiere al problema sobre la cognición, llegó a pensar que existe un sistema invisible y latente en el cuerpo viviente distinto del cuerpo objetivo⁵³⁴. Merleau-Ponty considera que el sistema del esquema del cuerpo incorpora la función latente que se orienta intencionalmente al mundo exterior (el cuerpo viviente o habitual). Es decir, en el fondo del cuerpo objetivo, que se comprende mediante la fisiología, existe el sistema latente del “cuerpo vivido habitualmente”. El cuerpo ilumina la parte de la actividad posible inconscientemente y anticipa lo objetivo a través de la intencionalidad latente (hilos intencionales)⁵³⁵. Este pensamiento de Merleau-Ponty sobre el cuerpo viviente como sujeto coincide, según Yuasa, con lo expuesto por él acerca de los meridianos como cuasi cuerpo inconsciente. El sistema de los meridianos donde circula el flujo de la energía peculiar que vivifica el cuerpo humano no pertenece al cuerpo visible. En este sentido, se le puede llamar cuerpo viviente, cuerpo vivido o subjetividad encarnada, El tercer sistema del cuerpo que propuso Merleau-Ponty, conlleva la dimensión psicológica y fisiológica o espiritual y física en el cuerpo viviente⁵³⁶. Del mismo modo, el sistema de casi-cuerpo inconsciente está íntimamente relacionado, tanto con la mente o espíritu como con el cuerpo o la materia. Se trata de alguna función o flujo de lo corpóreo espiritual. Como dice Merleau-Ponty:

“El acontecimiento psicofísico no puede concebirse al estilo de la fisiología

⁵³⁴ Cuando Yuasa estudia el tema de la corporalidad y la subjetividad en la fenomenología existencial para comparar con los filósofos modernos japoneses, dedica particular atención a Merleau Ponty, sobre todo a su *Fenomenología de la percepción*, con la que sintoniza especialmente, porque el fenomenólogo francés insiste en que dejemos que se nos haga presente lo más originario de la realidad, lo que se nos da en la percepción con anterioridad a los conceptos. Antes de que el sentido común o el sentido científico nos hablen de las cosas y de nuestra propia conciencia, ya estamos preconceptualmente viviendo en un cuerpo y en un mundo con los que inseparablemente estamos implicados, dice Yuasa parafraseando a Merleau-Ponty.

⁵³⁵ Cf. M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción*, 122-123.

⁵³⁶ Id, 106-107.

cartesiana y como la contigüidad de un proceso en sí y de una cogitatio. La unión del alma y del cuerpo no viene sellada por un decreto arbitrario entre dos términos exteriores...Esta unión se consume a cada instante en el movimiento de la existencia. Es la existencia lo que encontramos en el cuerpo al aproximarlos mediante una primera vía de acceso, la de la fisiología. No es, pues, lícito recortar y precisar este primer resultado interrogando ahora a la existencia sobre sí misma, esto es, dirigiéndonos a la psicología⁵³⁷.

El esquema del cuerpo de Merleau-Ponty se centra en cómo se relacionan la función cognitiva y la actividad corporal. Es decir, considera el cuerpo vivido, no solamente desde el punto de vista de la especulación filosófica, sino también de los datos experimentales. Yuasa subraya el sistema de los meridianos en la visión del cuerpo de la tradición oriental como clave para desarrollar este intento de Merleau-Ponty, la interrelación entre la ciencia experimental y la consideración filosófica⁵³⁸. Recordamos que los meridianos son los circuitos latentes del flujo del *Ki* que circula en la corteza que es la frontera entre el mundo exterior y el cuerpo. La función efectiva que aporta esta energía al cuerpo vivo puede afirmarse mediante observación fisiológica y efecto de la terapia analítica.

Estas funciones latentes, de alguna manera, se relacionan con la parte de la inconciencia. Para analizar el tema de la inconciencia, hay que subrayar la relación entre la función de la memoria y la de cognición.

Investigaciones como la de Bergson o de la fisiología cerebral indican que la función de comprensión está íntimamente relacionada con la de memoria. Pero la función cognitiva que mencionamos aquí, no se refiere solamente a la comprensión sobre cómo percibir las cosas exteriores, sino que enfocamos el comprender como acto orientado hacia la interioridad de sí mismo.

La contemplación oriental es un intento de reconsiderar el sentido de la comprensión sobre el mundo a través de sumergirse en el fondo de la propia interioridad (*haishin teki botsunyû*). En la tradición del pensamiento oriental, entonces, se acentúa

⁵³⁷ Id, 107.

⁵³⁸ Cf. *El Ki, la espiritualidad del autocultivo, el cuerpo* en O.C. XIV, 503.

la interrelación entre el acto de comprender y la inconciencia. Por ello, el problema de la cognición conectaría con la cuestión del *Ki*. Como hemos visto antes, Yuasa considera que la parte inconsciente del cuerpo, el sistema de los meridianos del *Ki* conecta con el cuerpo viviente que suponía Merleau-Ponty que conlleva la intencionalidad latente que se orienta hacia el mundo exterior. Querriamos añadir aquí que, si lo decimos más precisamente, la cuestión sobre el cuasi-cuerpo inconsciente tiene una profunda relación con la cuestión precogitativa del acto de ser que suponía Sto. Tomas. La tradición oriental contemplativa como la del taoísmo y del budismo del Zen es un intento de descender hacia la propia interioridad inconsciente en el fondo de la estructura exterior del cuerpo para buscar el origen del ser.

Desde el punto de vista fisiológico, según Yuasa, el acto de comprender es un cierto fenómeno de energía. Los impulsos que entran al interior del cuerpo a través de los órganos sensitivos son la transmisión de una energía. Esta energía se transforma en las informaciones dentro del cuerpo y ahí se realiza la función cognitiva. En este sentido, se puede decir que el acto cognitivo es el fenómeno del flujo del *Ki*, energía peculiar en el cuerpo viviente⁵³⁹. A este punto, comenta así Yuasa:

“Si existe la función latente e intencional de cuerpo-mente, esta función, debería ser algo que se puede examinar de alguna manera como un fenómeno energético. Así la teoría filosófica de cuerpo-mente conectaría con la investigación científica experimental. La visión de la corporalidad en la medicina oriental, nos da una clave para tratar este problema”⁵⁴⁰.

Este flujo invisible del *Ki* solo puede captarse intuitivamente en el estado de la anormalidad o mediante los entrenamientos o ejercicios contemplativos o artísticos. A través de estos ejercicios que controlan y hacen transparente la función emotiva, se llega alcanzar el flujo del *Ki*.

539 Cf. *El Ki, la espiritualidad del autocultivo, el cuerpo* en O.C. XIV, 514.
540 Ibid.

5.2. La triple articulación del *Ki* según Yuasa

Desde el punto de vista actual de las investigaciones, se puede decir que el flujo del *Ki* es una energía desconocida que hace conectar la función fisiológica con la función psicológica. Es decir, el concepto del *Ki* indica algo que influye en los sentimientos, como podemos ver en las expresiones japonesas: 気持ち (=kimochi) o 気がつく (=kigatsuku), que significan respectivamente el mundo de los sentimientos y el percatarse concientemente o darse cuenta de algo. Al mismo tiempo, dicho concepto señala, en otros contextos, la salud del cuerpo humano; por ejemplo, 病気(=byôki) o 元気 (=genki), que indican respectivamente la enfermedad y el bienestar. En este sentido, el flujo del *Ki* es el flujo de lo corpóreo espiritual, que es la clave para conservar o para recuperar a la unidad de cuerpo y mente.

El tema del *Ki*, la energía de lo corpóreo espiritual, es el centro de la cuestión antropológica, porque la manera de comprender y explicar este tema afecta directamente a la visión oriental del ser humano, así como el problema de la relación entre el cuerpo y el alma ha sido siempre una cuestión principal para la antropología a lo largo de la historia del pensamiento occidental. La idea del *Ki* nos hace abarcar la visión propia oriental sobre la relación cuerpo y mente a lo largo de la historia de la religión o la espiritualidad y de la ciencia. Por lo tanto, el tema de la energía de lo corpóreo espiritual nos lleva a la cuestión del ser humano y de la naturaleza tal como han sido cultivadas estas preguntas en la tradición oriental.

En el pensamiento de Yuasa sobre el puesto del *Ki* en la corporalidad, podemos distinguir tres dimensiones: la dimensión científica (o psicológica o patológica), antropológica (o ética) y religiosa (o espiritual).

En primer lugar, al abordar el tema del *Ki* desde la perspectiva científica experimental, se nos dan a conocer datos, resultados de observaciones acerca de cómo es el flujo de la energía del *Ki* o qué aportaría su función al cuerpo humano. Esto ayuda a superar el dualismo entre la teoría y la praxis, la ciencia y la religión, y el cuerpo y la mente.

En segundo lugar, en la tradición oriental, el tema del *Ki* es desarrollado

inseparablemente junto con la experiencia contemplativa del autocultivo. La experiencia contemplativa conlleva la formación de la persona y el cultivo de la virtud humana. Por tanto, el tema del *Ki* tiene profunda relación, tanto con la cuestión ética como con la cuestión antropológica.

En tercer lugar, la idea del flujo del *Ki* está relacionada con la cuestión de la inconciencia del ser humano. La experiencia contemplativa es un intento de buscar lo verdadero en el fondo de la parte inconsciente del ser humano a través de cultivar este flujo del *Ki*. Veamos, a continuación, las características de la función del *Ki* en la integración corpóreo espiritual, tal como se ponen de manifiesto desde la perspectiva de estas tres dimensiones.

5.2.1. El Ki en la perspectiva científica

Actualmente, especialmente en el final de la década de los setenta en Oriente, el tema del flujo del *Ki* es centro de la investigación tanto en la filosofía como en la psicología médica. Dentro de estas tendencias, se encuentra una cuestión sobre cómo podemos comprender la relación holística del cuerpo y de la mente. Desde el punto de vista histórico, esta cuestión atañerá al problema sobre cómo se supera el dualismo de separar la materia y el espíritu, que se sostenía en la ciencia experimental a partir de Descartes⁵⁴¹. El sistema de los meridianos del *Ki* es mediador entre la parte conciente y la parte inconsciente y este hecho es la clave para superar el dualismo. Como comenta Yuasa:

“El sistema de los meridianos del *Ki* está íntimamente relacionado con la mente y el cuerpo o el espíritu y la materia, y es el mediador que influye en ellos. Por esta razón, éste es el tercer sistema que no puede ser explicado por la dicotomía de Descartes sobre la mente y el cuerpo; sin embargo, dicho sistema configura

541 Cf. *Los problemas a cerca de la teoría del ser cuerpo en Oriente* en O.C. XIV, 78.

el sistema mediador que establece la conexión entre la mente y el cuerpo. En este sistema, creo que hay una clave para romper el paradigma de la ciencia experimental que empezó por Descartes”⁵⁴².

Yuasa subraya la interrelación entre las ciencias y la filosofía como clave para recuperar la unidad originaria entre el cuerpo y el espíritu o la psicología o la medicina y la religión o la ética⁵⁴³: en la base del fenómeno vital de los seres se encuentra el mecanismo causal que ordena los fenómenos cosmológicos (por ejemplo, la biofísica aborda el mecanismo del fenómeno vital mediante la investigación de las moléculas) . Es decir, no podemos negar que el mecanismo de los fenómenos vitales se realiza con dependencia de los fenómenos cosmológicos. Por otro lado, hay que subrayar que los fenómenos psicológicos no son algo separado de los fenómenos vitales que se perciben también como fenómenos cosmológicos. Por ello, necesitamos investigar el mecanismo de la interrelación entre el cuerpo y la mente acentuándose la influencia mutua de ambas funciones de lo psicológico y de lo cosmológico⁵⁴⁴. El fundamento que apoya la totalidad de la ciencia objetiva es la idea sobre la evolución del cosmos y la vida. El proceso evolutivo del cosmos y los seres humanos es iniciado por el *big-bang*, por ello, el fenómeno cosmológico es la base del fenómeno vital y el fenómeno psicológico está en el punto fundamental del fenómeno vital⁵⁴⁵. El ser humano es un ser viviente

542 *El Ki, la espiritualidad del autocultivo, el cuerpo* en O.C. XIV, 498.

543 De misma manera, Pedro Laín Entralgo insiste, en su obra, *El cuerpo humano*, la conjugación entre la razón científica y filosófica del cuerpo humano. Laín incorpora el método científico, junto con la observación de vida cotidiana y de la propia intimidad. Laín desarrolla el punto de vista científico, teniendo presente los datos de las ciencias de conducta y la neurofisiología del comportamiento. Después integra todo esto con la fenomenología. Laín subraya la totalidad vital del cuerpo humano, es decir, nos ofrece una visión holística de la corporalidad. En este sentido, su pensamiento coincide con la visión del cuerpo de Yuasa.

544 Cf. *Los problemas a cerca de la teoría del ser cuerpo* en Oriente en O.C. XIV, 83-84.

545 Podemos encontrar algunos pensadores occidentales que consideran la realidad humana relacionándola con la cosmología. Por ejemplo, Pedro Laín Entralgo afirma que la vida originaria del ser humano es una peculiar forma del dinamismo cósmico. Por ello, la conciencia humana no es una consecuencia de la actividad consciente de un alma espiritual, ni el epifenómeno de la actividad de un sistema biológico-molecular sino es “una expresión evolutiva del dinamismo cósmico, estructural y ascendentemente realizada como conciencia bioquímica en los protozoos, como conciencia neural ,múltiplemente diversificada en los metazoos dotados de sistema nervioso, y como conciencia

con unidad cuerpo-mente que interrelaciona con el mundo ambiental o el cosmos.

En estos últimos años, al desarrollarse la tecnología biofísica, es posible examinar y medir las distintas funciones de la energía que derivan del cuerpo humano hacia fuera por el método científico experimental. Este dato quiere decir que la función del *Ki* es clave para captar esta interrelación holística de “lo psíquico-cuerpo-cosmos”⁵⁴⁶. Como comenta Yuasa:

“La cuestión del *Ki*, nos da la clave para poder entender la función del cuerpo humano desde de la triple dimensión: psicológica, fisiológica y cósmica. El ser humano como unión de cuerpo-mente vive interrelacionando con el mundo ambiental que es la materia”⁵⁴⁷.

Yuasa cree que la psicología profunda y la medicina psicosomática abrieron un paso para la nueva investigación de la ciencia experimental apoyada por dicha interrelación. Considera además que la visión de lo corpóreo espiritual en la tradición de los métodos del autocultivo y de la medicina oriental es clave para desarrollar la nueva perspectiva sobre la visión holística de cuerpo-mente.

En la tradición de la medicina oriental como el Yoga, desde la antigüedad, siguiendo a la experiencia clínica, se suponía un cierto sistema de casi-cuerpo, como circuitos donde fluye una especie de energía que es clave para superar la separación dicotómica entre cuerpo y mente.

Se trata de una red de conexión invisible como los meridianos o *nadí* y circula un flujo de la energía (*prána* o *Ki*) que tiene profunda relación con la experiencia contemplativa. A la luz de la investigación de la medicina oriental actual como, por ejemplo, la terapia de acupuntura, se reconoce que en el fondo del organismo corporal hay un sistema latente que es mediador entre la psicología y la fisiología. Este sistema del cuerpo es invisible desde el punto de vista anatómico.

neural y personal de la realidad del mundo y de la realidad de cada persona en la especie humana” (P. LAÍN ENTRALGO [1999]: *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*, Oviedo, Nobel 203-204).

546 Y. Yuasa, *Qué es el Ki*, 108-109.

547 Id, 109.

Yuasa se fija en que en estos últimos años, en el campo de la investigación sobre medicina china, se demuestra la existencia de este sistema de meridianos tanto en la perspectiva psicológica como en la perspectiva fisiológica: desde la perspectiva psicológica, llamó la atención a Yuasa el descubrimiento de la persona que percibe sensitivamente el *Ki* (*keiraku-binkannin*) por Yoshio NAGAHAMA. Nagahama descubrió que en esta persona con sensibilidad perceptiva del *Ki* se pueden detectar las vibraciones, cuando una aguja de la acupuntura se inserta en el punto del cuerpo⁵⁴⁸. En el descubrimiento del sistema de los meridianos en la perspectiva fisiológica, Yuasa tiene en cuenta el resultado de la investigación de Hiroshi MOTOYAMA. Motoyama descubrió que la función fisiológica de los meridianos se puede examinar mediante medidas de la electrofisiología, a pesar de que no se constata la substancia anatómica⁵⁴⁹. Sobre este punto comenta Yuasa:

“La característica del sistema de los meridianos es que puede percibirse su función sin captar su substancia”⁵⁵⁰.

En la tradición de la medicina oriental, se trata la corporalidad humana desde el punto de vista psicosomático. Es decir, existe una inseparabilidad entre la fisiología y la psicología. Por ejemplo, en la teoría tradicional de la causa de la enfermedad, a partir del “*Manual del Emperador Amarillo*” (200-100 a. C.), uno de los textos muy importantes de la antigua medicina china, se acentúa la función emotiva. En este texto se explican algunas causas patológicas relacionadas con el flujo del *Ki* con determinadas funciones fisiológicas del cuerpo humano. Se categorizan tres causas de la enfermedad: el desequilibrio de la interioridad, la condición del mundo exterior (el tiempo o la temperatura) y el estilo de la vida cotidiana. Lo que nos interesa analizar

548 Cf. Y. NAGAHAMA (1982): *Medicina de la acupuntura*, Osaka, Sôgensha.

549 Cf. H. MOTOYAMA (1974): *Sobre la examinación de la función de los meridianos- los órganos interiores*, Tokyo, Shûkyô shinrishuppan, *La examinación, el diagnóstico y la curación del flujo del Ki*, Tokyo, Shûkyô shinrishuppan (trad. *Measurements of Ki energy diagnosis & treatments*, Tokyo, Human Science Press (1977); *El Ki, la espiritualidad del autocultivo, el cuerpo* en O.C. XIV, 497-498.

550 *El Ki, la espiritualidad del autocultivo, el cuerpo* en O.C. XIV, 498.

aquí es la causa interior. Dentro la causa interior, se distinguen en el *Ki* principalmente cinco (a veces siete) emociones: cólera, alegría, pena, ansiedad y temor. Cada emoción corresponde a una función fisiológica. Por ejemplo, la pena está relacionada con el órgano respiratorio y la cólera está relacionada con los nervios autónomos⁵⁵¹. En la tradición de la medicina oriental se contempla el ser humano desde la perspectiva psicosomática. Como comenta Yuasa:

“En la visión de la enfermedad en la medicina oriental, no se observa la condición del cuerpo en la base de la relación causal de cada órgano, sino que se contempla la reacción de la totalidad del cuerpo vivo. Desde el punto de vista teórico, se contempla la anormalidad o el desequilibrio del flujo del *Ki*”⁵⁵².

La praxis contemplativa de la tradición oriental pretende cultivar el flujo del *Ki* para cuidar la propia salud y al mismo tiempo para controlar las emociones. Como hemos visto antes, el método de la contemplación del autocultivo trata de entrar en el tema de la inconciencia del ser humano. Por ello, el flujo del *Ki* está conectado con la experiencia contemplativa y se relaciona con la función psicológica de la conciencia y la inconciencia. Desde el punto de vista terapéutico, el flujo del *Ki* hace activar la función fisiológica. Es decir, a través de dicho flujo, activa las funciones de los meridianos-órganos interiores que se relacionan con los circuitos emotivos-instintivos⁵⁵³.

Podemos observar aquí los dos modos de aproximarse a la experiencia contemplativa oriental: la observación exterior desde el punto de vista fisiológico y la descripción de la experiencia interior desde el punto de vista de la psicología profunda. Pero la experiencia de la transformación a través de los ejercicios del autocultivo es una experiencia que va más allá del paradigma dualista en la vida cotidiana. Estos últimos

551 T. KITADE, S. SHINOHARA, *El mundo espiritual que conecta con los cinco órganos interiores (=gozô to musubitsku rêteki sekai)* en Y. YUASA, Y. HARUKI, T. TANAKA (ed.) (2005) Tokyo BNP, 123-126; cf. Y. YUASA (1999): *La corporalidad cósmica: en Oriente y en Occidente*, Tokyo, Iwanami shoten, 66-67.

552 *La corporalidad cósmica*, 68.

553 *El Ki, la espiritualidad del autocultivo, el cuerpo* en O.C. XIV, 491-492.

años la medicina psicosomática se ha fijado en la cuestión fisio-psicológica en la experiencia de la transformación en la contemplación⁵⁵⁴. Yuasa propone que la nueva ciencia podría tratar la experiencia de la unidad cuerpo-mente que se experimenta mediante la contemplación, diferente de la experiencia dualista en la vida cotidiana. Con otras palabras, hoy sería posible una posición de la investigación científica que admitiese tanto la consideración científica objetiva como la consideración de la función psíquica del ser humano⁵⁵⁵. Como comenta Yuasa:

“El nuevo movimiento de hoy que empezó por la psicología profunda y fue desarrollado por la medicina psicosomática y además llegó a revalorar la medicina oriental, está en la actitud de considerar el mecanismo del fenómeno experimentado teniendo en cuenta la perspectiva psíquica. En este sentido, se podría llamar ciencia de la subjetividad. Esta nueva ciencia insiste en la necesidad de la investigación científica experimental que considera la función psíquica admitiendo el efecto de la ciencia objetiva”⁵⁵⁶.

Admitir la existencia del flujo del *Ki*, energía propia del cuerpo vivo, apoya por tanto experimentalmente la inseparabilidad del cuerpo con la mente.

Hemos visto la función del *Ki* dentro del cuerpo humano, ahora habría que cuestionar sobre el flujo del *Ki* fuera del cuerpo humano. Es decir, la relación entre lo corpóreo espiritual (cuerpo interior) y el *Ki* del mundo exterior. En este caso, hay que fijarse en el proceso de la mutación del *Ki* de la condición fisiológica (interior) a la condición física (exterior) ¿Qué cambio ocurriría dentro del cuerpo cuando inspira o expira el flujo del *Ki* exterior?

En la tradición oriental, tanto en las meditaciones como en las terapias, se da mucha importancia a la respiración como una práctica central. La respiración es una clave para contemplar la condición de cuerpo-mente y como un método de autocultivo para controlar las emociones: desde el punto de vista fisiológico, el órgano respiratorio

554 *Los problemas acerca de la teoría del ser cuerpo en Oriente* en O.C. XIV, 102-103.

555 Cf. *El Ki, la espiritualidad del autocultivo, el cuerpo* en O.C. XIV, 512.

556 *Ibid.*

tiene un vínculo muy importante con los nervios autónomos y los nervios motores, regulando y controlando las funciones de cuerpo y mente⁵⁵⁷. Recordamos aquí que el sistema nervioso autónomo controla las actividades de cada órgano interior como el corazón; las actividades de los nervios sensorios motores son movimientos conscientes, mientras las actividades del diencéfalo, los órganos internos que conectan con los nervios autónomos, pertenecen a las actividades inconscientes. Entonces, el órgano respiratorio está comunicado tanto con los músculos voluntarios como con los músculos involuntarios⁵⁵⁸. Esto quiere decir que la respiración se puede controlar voluntariamente hasta un cierto grado, y al mismo tiempo, aporta una mutación a la función fisiológica que está dominada por el sistema nervioso autónomo. La respiración además influye en los circuitos emotivo-instintivos, ya que los nervios autónomos están íntimamente relacionados con la emoción⁵⁵⁹. Por ello, en la medicina oriental, la respiración se ha desarrollado como un fundamento de la terapia para mantener la salud en el sentido psicosomático. En los últimos años, a la luz de la investigación científica, se ha descubierto que es posible controlar las funciones fisiológicas por la conciencia⁵⁶⁰. Es decir, actualmente hay una tendencia a reexaminar el sentido de los métodos del autocultivo o de la contemplación oriental a través de las investigaciones científicas: las praxis contemplativas del autocultivo aportan un gran

557 Cf. S. NAGATOMO, *Attunement through the body*, 67-68.

558 Los músculos involuntarios están conectados con las actividades del tronco encefálico y de la respiración central bulbar. Por otro lado, los músculos voluntarios se relacionan con las actividades de la corteza cerebral. Por lo tanto, esta actividad está controlada por la conciencia. Normalmente en los movimientos musculares están mezclados estos dos (cf. Y. LÍN, *El núcleo de la práctica qigong: qigong interior (=kikô no honshitsu wa nai kikô ni aru)* en Y. YUASA (ed.) *El Ki y la ciencia humana*, 132-150.

559 Cf. S. NAGATOMO, *Attunement through the body*,

560 Actualmente, en el campo de la medicina oriental, hay una tendencia de redescubrir el método tradicional de la contemplación para recuperar la salud: la regulación del propio cuerpo (*seitai*) de Haruchika NOGUCHI (1911-1976) es un ejemplo típico que se ocupa de un entrenamiento corporal, para fomentar la implicación activa en el mantenimiento y el cuidado de la salud. El fundamento de *seitai* es activar el movimiento espontáneo de los nervios autónomos a través de algunos entrenamientos corporales. El cuerpo almacena un exceso de energía, que bloquea la capacidad que el mismo cuerpo posee de recuperar el equilibrio y sanarse a sí mismo. El método de Noguchi trata de activar esta capacidad de autorregulación inmanente en el cuerpo (H. NOGUCHI [1962]: *La eficacia terapéutica del resfriado*, Tokyo Zenseisha, 204).

efecto al desarrollo de la salud psicosomática⁵⁶¹. Como comenta Yuasa:

“Hoy, es evidente que la contemplación a partir del método de la respiración, es decir, el entrenamiento de la mente, influye hasta en la función fisiológica del sistema nervioso autónomo, al que normalmente no llega el control voluntario. La función de los nervios autónomos está profundamente vinculada con las emociones (las emociones positivas y negativas). Cuando se hacen fuertes las emociones negativas, se cae en la enfermedad, mientras que si se hacen fuertes las emociones positivas, se desarrolla la salud psicosomática y se puede cuidar la característica propia de la psicología madura”⁵⁶².

La perspectiva científica nos muestra cómo influye el flujo del *Ki* en la función fisiológica y psicológica dentro del cuerpo y en su relación con el mundo exterior.

5.2.2. El *Ki* en la perspectiva antropológica⁵⁶³

Desde el punto de vista antropológico o ético, el concepto del *Ki* es clave para comprender de la historia de la filosofía china en sus principales corrientes como el taoísmo, el budismo y el confucianismo. Pero, antes de considerar el concepto del *Ki* en el ámbito antropológico oriental, deberíamos analizar sus características de la ética oriental.

Según Yuasa la característica de la ética oriental está representada por la palabra taoísta de “no-acto” o “no actuar” o “hacer sin hacer nada” (無為=*mu*). Pero “no-acto” no significa que no se hace nada, sino señala alcanzar el estado iluminado de la virtud en la propia interioridad y en el alma (*psyché*), que “actúa no haciendo aparentemente nada”. Es decir, en Oriente, el estado ideal de la ética humana es considerado como encontrar el “yo auténtico” en el fondo de sí mismo. La palabra japonesa “人格

561 Cf. *El Ki, la espiritualidad del autocultivo, el cuerpo* en O.C. XIV, 447-448.

562 Id, 448-449.

563 La perspectiva antropológica refiere aquí, especialmente a la dimensión ética, como dice Watsuji: “la ética como antropología”.

(*jinkaku*)”, que significa la personalidad o la virtud, conlleva la personalidad psicológica y el carácter moral. Es decir, la cuestión ética está radicada en la experiencia psíquica del ser humano o del alma.

Podemos encontrar aquí, la inseparabilidad entre la praxis exterior y la praxis interior. La ética oriental, a diferencia de la ética occidental, considera Yuasa, acentúa más bien la voluntad y la acción orientados desde la interioridad hacia el mundo exterior.

El sentido central de la ética oriental entonces, no es del tipo de los mandamientos o deberes imperativos que están dados heterónomamente desde fuera, sino que se centra en la pregunta “¿cómo se tiene que vivir desde dentro la vida en cada momento dado?”

Yuasa tiene en cuenta el libro de mutaciones de *I-ching* (o *Yi-Jing*) como uno de los textos muy importantes para poder conocer los aspectos principales de la ética oriental. En este texto clásico tradicional chino se, nos muestra como se vive la vida propia sintonizando con el cielo (confucianismo) o el Tao (taoísmo) que nos da la vida. Como se expone en el texto de *I-ching*:

“Los esfuerzos que heredan la actividad del Tao son el bien del ser humano. Y esté bien completado y alcanzado es la personalidad. Los santos lo llaman la benevolencia y los sabios lo llaman la sabiduría y los campesinos (la mayoría de la gente) no lo saben a pesar de que practican este camino”⁵⁶⁴.

El libro de mutaciones, entonces, representa la situación con la que hay que enfrentarse en cada momento concreto. Es decir, la situación de ahora que uno está viviendo en su propia vida. Hay que subrayar aquí que cada ser humano recibe su respuesta por la intuición⁵⁶⁵. Para el ámbito filosófico del confucianismo y taoísmo, la ética indica la pregunta sobre cómo se puede vivir en armonía con la naturaleza o con

564 *I-Ching. Xíczhuan* I, 220.

565 En este sentido, se conectaría con la concepción cristiana de la revelación.

el cielo o el Tao⁵⁶⁶.

¿Cómo se relaciona entonces, la concepción del *Ki* con la dimensión ética o antropológica? Recordamos aquí que el *Ki* es considerado como un flujo que circula tanto en el cuerpo-mente del ser humano como en el cosmos, y hace conectar estas dos dimensiones. El flujo del *Ki* es la clave para mantener la armonía entre el cielo y el ser humano. Por tanto, en el ámbito del pensamiento oriental, la formación de la personalidad o la virtud se realiza a través de cultivar el flujo del *Ki*. En el pensamiento taoísta, por ejemplo, obtener la virtud humana es considerado junto con la contemplación del autocultivo como podemos ver en el capítulo diez de *Tao-tê- ching*: mantener el flujo del *Ki* depurado o transparente a través de la respiración es el camino para alcanzar la virtud⁵⁶⁷. En el pensamiento confuciano, se acentúa la idea del *Ki* relacionada con el estado de ánimo espontáneo del ser humano: por ejemplo, Mengzǐ considera que en el fundamento de la actividad intelectual en el que se comprende el orden ético se presupone el estado de ánimo que surge espontáneamente del fondo de la interioridad de cada ser humano. Como se expone en el texto de Mengzǐ: “cualquier ser humano obtiene la compasión hacia otra persona que sufre o está triste”⁵⁶⁸.

En el confucionismo, se relaciona el flujo del *Ki* con la característica de la personalidad del ser humano. Por ello, según el pensamiento de Mengzǐ, lo objetivo de la ética es desarrollar (o elevar) la virtud a través de cuidar la conciencia (*ryôshin*) cultivando el flujo del *Ki*⁵⁶⁹.

Otro pensamiento que subraya Yuasa es la filosofía neo-confuciana de (=理気 =*riki*) (*logos* y el *Ki*), representada por Zhûzî y Wáng Yángmíng. Zhûzî sitúa la interrelación entre el cosmos y el ser humano. Según este pensador, el ser humano es el microcosmos que tiene la misma característica del macrocosmos. Por ello, en la humanidad se encuentran las dos características de la naturaleza auténtica y de la naturaleza del estado psíquico del *Ki*. A partir de la idea de Mengzǐ sobre el objetivo principal de la ética, Zhûzî desarrolla cómo salir de la naturaleza del estado psicológico

566 E.CARTER ROBERT (2001): *Encounter with Enlightenment*, XII-XIII.

567 LǎO-TSU, *Lǎo-Tsé: Tao- té- ching*, X .

568 MENGZǐ, *Mencio* en S. KAIZUKA (ed), *Sekaino Meicho* III, cap. 3, 2.

569 Cf. ZHÛZÎ, cap. 7.

del ser humano y alcanzar su auténtica naturaleza⁵⁷⁰. La auténtica naturaleza del ser humano es, según la filosofía de *riki*, la posibilidad latente que pertenece a la dimensión de lo trascendente, del *logos*. Pero esta posibilidad latente puede despertar y realizarse en la personalidad a través de los esfuerzos y entrenamientos⁵⁷¹. El objeto de la ética es entonces, estabilizar una personalidad iluminada⁵⁷².

Como se nota, el pensamiento ético en Oriente (en el taoísmo, el confucianismo, y el budismo) está íntimamente relacionado con la contemplación del autocultivo. En el fondo de la filosofía confuciana, budista y taoísta, se halla una experiencia básica y común de la contemplación. Los ejercicios de la contemplación subliman las emociones mediante entrenar y cultivar el flujo del *Ki*. A través de estos ejercicios, se realiza la capacidad latente que está oculta en la inconciencia y por consiguiente, se alcanza la auténtica virtud. Resulta interesante que el punto de énfasis de la ética oriental es primariamente cultivar la propia interioridad de sí mismo. Con otras palabras, en el ámbito de la filosofía oriental, se sitúa la experiencia del entrenamiento del autocultivo de cuerpo y mente y del alcance de su unidad como base de la filosofía. Precisamente por ello, como hemos visto antes, en la ética oriental se da muchísima importancia a la experiencia real de la depuración interior y de la trasfiguración de la humanidad⁵⁷³. A este punto comenta así Yuasa:

“Una característica propia de la tradición oriental es que se coloca la experiencia del entrenamiento y de la unidad del propio cuerpo-mente del yo como fundamento de la consideración filosófica. Por tanto, la ética oriental

570 En la filosofía de *riki*, se explica cómo se sale de las emociones y se alcanza la auténtica naturaleza humana distinguiendo ocho grados de esfuerzos prácticos: 1. 格物: chino: *Géwù*, japonés: *Kakubutsu*: la búsqueda de las cosas; 2. 知致: chino: *zhīzhí*, japonés: *chichi*: el alcance de la sabiduría; 3. 正心: chino: *zhèngxīn*: mente razonable 4. 誠意: chino: *chéngyí*, japonés: *seii*: la sinceridad; 5. 修身: chino: *xiūshen*; japonés: *shūshin*: el auto-cultivo para estabilizar una personalidad ética como un individuo; 6. 齊家: chino: *qíjiā*; japonés: *seika*: hacer una buena familia; 7. 治國: chino: *zhìguó*; japonés: *chikoku*: gobernar una comunidad regional; 8. 平天下: chino: *píngtiānxià*; japonés: *heitenka*: estabilizar la paz bajo el cielo.

571 Cf. *Dimensión de profundidad de la cultura oriental* en O.C. V, 389-392.

572 En el texto del *Zhūzhí*, se expone así: “originalmente la mente humana conlleva todo el *logos*. Si lo puede mantener, entonces es santa sabiduría y no hace falta otra cosa” (*Zhūzhí*, c. 8, 6).

573 Cf. *Dimensión de profundidad de la cultura oriental* en O.C. V, 397.

acentúa siempre la experiencia real de la depuración interior y de la transformación de la personalidad”⁵⁷⁴.

Podemos encontrar aquí, la unidad originaria entre la praxis exterior y la praxis interior.

Lo que hay que subrayar aquí es que Yuasa da muchísima importancia a la experiencia contemplativa de la interioridad humana como *ethos* de la ética oriental. Por ejemplo, en la investigación actual sobre la filosofía de *riki*, muchas veces, se acentúa más el análisis de su teoría filosófica y se da menos importancia a la experiencia contemplativa o las costumbres religiosas. Por consiguiente, se provoca la separación entre la teoría y la praxis dentro de la ética. La ética consolidada solamente por la teoría se queda al final sin contenido. La experiencia contemplativa del autocultivo hace vivificar y iluminar la norma ética. Formar la personalidad o la virtud se realiza por medio de cultivar el flujo del *Ki*. Precisamente por ello, Yuasa insiste en que para poder acercarse al núcleo de la ética oriental, hay que conocer la experiencia religiosa y contemplativa que se encuentra en el fondo de su pensamiento⁵⁷⁵. Como dice Yuasa:

“Cuando consideramos la filosofía de la época anterior, si nos fijamos solo en lo que insisten exteriormente los seguidores de su filosofía, no podemos encontrar la experiencia fundamental donde surgió este pensamiento. En cualquier época, se halla un pensamiento común o una costumbre que presuponen inconcientemente los seguidores de distintos pensamientos de su época. Sin embargo, esta presuposición es algo evidente para las personas de aquella época, por ello no se muestra aparentemente. Pero, los distintos tipos de la filosofía se forman por esta suposición común”⁵⁷⁶.

574 Ibid.

575 Id, 396- 398; 406.

La misma cosa podría decir también a la filosofía occidental. Por ejemplo, en el pensamiento de Sto. Tomas, hay una interrelación entre la vida contemplativa y las virtudes morales. Según Sto. Tomas, la caridad es en primer lugar, el amor a Dios en sí mismo (la vida contemplativa), en segundo lugar, el amor al prójimo por Dios (la vida activa). Si no existe el amor a Dios, no existe tampoco el amor al prójimo. Por ello, la vida contemplativa es fundamental de las virtudes morales (cf. STh, II-II, q. 182, a. 2, 4) .

576 *Dimensión de profundidad de la cultura oriental* en O.C. V, 398.

Desde el punto de vista del pensamiento antropológico oriental, el *Ki* es considerado un flujo que aporta la mutación a la dimensión psicosomática del ser humano y es clave para sintonizar el ser humano con el mundo exterior, llamado en antigua china como el Tao o el cielo. Con otras palabras, vivir en la virtud es alcanzar la parte interior latente de la totalidad de la naturaleza viviente. El ser humano conlleva un deber de corresponder al mundo o a la naturaleza que hace vivir a todos los seres. En el ámbito de la ética oriental representada por el confucianismo, el taoísmo y el budismo, realizar el auténtico yo es precisamente armonizar con la riqueza del poder vital (*Ki*) de la naturaleza. En este ámbito, existe una inseparabilidad originaria entre la materia y la mente. Sobre este punto comenta Yuasa:

“La energía del *Ki* hace relacionar la mente con el cuerpo y, crea la red de la conexión de la función psíquica en el nivel de la inconciencia entre el cuerpo humano y el ambiente”⁵⁷⁷.

El flujo del *Ki*, por lo tanto, nos abre el camino para la dimensión metafísica.

5.2.3. El *Ki* en la perspectiva religiosa o espiritual

El término para designar la metafísica en japonés es 形而上学 (=keijijyôgaku), cuyo concepto es utilizado como traducción de la Metafísica de Aristóteles en la actualidad china y japonesa.

El término 形而上(=keijijyô) aparece en un comentario de *I-Ching*, *Comentario sobre la apéndice de la justicia* (xícízhuan 繫辭伝):

“Lo que está encima de la forma, lo llama el Tao, lo que está bajo de la forma lo llama el recipiente”⁵⁷⁸.

577 *Las varias dimensiones psíquicas* en O.C. XIV, 753.

578 *Xícizhuan I* en *I-ching*, cap. 12.

En este texto, algo invisible que no tiene la forma se llama el Tao, mientras el recipiente indica las cosas que son visibles en el mundo que conllevan las formas y las sustancias como la montaña, el río y los animales, las plantas o los instrumentos. Es decir, la mutación del *ying* y *yang* sin forma antes del fenómeno es el Tao, el fenómeno o forma que se puede captar en el mundo fenomenal, se llama el recipiente. Estos seres visibles son, según el texto de *Xícízhuàn*, los recipientes de la actividad invisible del Tao. Hay que subrayar aquí que hay una unidad originaria entre el Tao y el recipiente.

El “Tao” indica en el *Tao-tê-chíng* de Lao-tsé, algo absoluto, el principio del cielo y de la tierra que no podemos captar tal cual es⁵⁷⁹. Se trata de una actividad principal que engendra todos los seres del mundo y continuamente existe por todas partes. Este algo invisible vivifica a los seres. En el mismo texto de *Xícízhuàn*, se afirma que el Tao es la interrelación entre el *ying* (陰), la energía negativa y *yang* (陽), la energía positiva⁵⁸⁰. En la antigüedad china, como hemos visto en el capítulo tercero, se consideraba que todos los seres existen por la armonía del *ying* y del *yang*. Después se identifica el *Ki* con la función de este intercambio entre *ying* y *yang*. A partir de aquí, los arcaicos chinos consideraron esa actividad invisible que fluye por todas partes y hace vivir a los seres, relacionándola con el flujo del *Ki*⁵⁸¹. El génesis y las mutaciones de los seres ocurren por el intercambio de la doble naturaleza del *Ki*, *ying*, *yang*, que surge del Tao.

En este ámbito del pensamiento chino antiguo, el flujo del *Ki* es considerado como un flujo que hace vivir al ser humano y al cosmos y conecta entre ellos. El ser

579 Lâo-Tsé, *Tao-tê-ching*, 25: “Existía desde el principio, antes de la creación del cielo y de la tierra, algo caótico unido. Es algo calmo sin voz, algo indistinto sin forma, y no depende de nadie y es inimitable y aparece por todas partes continuamente. Podría llamarlo gran Madre que engendra el mundo, pero no podemos saber su nombre. Lo llamamos el Tao de momento. Si ponemos su nombre esforzadamente, podría ser “Grande”. Este algo poderoso por su grandeza fluye y se expande ilimitadamente y finalmente retorna a su raíz. Por ello, como el Tao es “Grande”, incluso el cielo, la tierra y el rey son “Grande”. El rey entonces se ocupa uno de ellos. El ser humano imita a la tierra, la tierra imita al cielo, el cielo imita al Tao, el Tao imita a la naturaleza, tal cual es por sí como modelo ideal”.

580 *I-Ching. Xicizhuan* I, cap. 5.

581 Hay que subrayar aquí que en cuanto al puesto del *Ki* en la cuestión metafísica cada pensamiento considera de manera distinta. Por ejemplo, en la filosofía de *riki* en el neo-confucianismo, se sitúa el *RI* (*logos o razón*) como lo que está encima de la forma y el *Ki* como lo que está bajo de la forma. Es decir, “RI” señala la dimensión de un principio trascendente que va más allá de la experiencia, mientras “KI” indica la dimensión experimental.

humano es el recipiente de este flujo del *Ki* que proviene del Tao o del cosmos, el principio de los seres, entonces puede acercarse al mundo invisible, siguiendo la actividad de este flujo del *Ki*. La condición ideal de la personalidad, como los eremitas en el taoísmo o los santos en el confucianismo, indica los que lograron conectar y unirse con el mundo trascendente a través de la praxis del autocultivo⁵⁸².

Por ello, la cuestión metafísica en el pensamiento oriental, es apoyada por la interrelación entre el ser humano y el cosmos. El pensamiento nuclear de I-Ching es, por ejemplo, conocer la correspondencia del sentido de lo que está ocurriendo entre el mundo interior y el mundo exterior en este momento por medio de la intuición que proviene de la inconciencia. Con otras palabras, la visión de I-Ching sobre el ser humano y el mundo presupone la concordancia del sentido entre el mundo interior y el mundo exterior⁵⁸³.

Nos convendrá analizar aquí, sobre la visión del tiempo y del espacio en el pensamiento oriental. Yuasa analiza que en el ámbito de la filosofía oriental, hay una manera de contemplar los fenómenos y las cosas desde el punto de vista de la sincronicidad. La sincronicidad significa una coincidencia entre las cosas o los fenómenos que están en distintos espacios, pero que brotan simultáneamente, un fenómeno sincrónico. Es decir, una coincidencia significativa⁵⁸⁴. El punto de énfasis del pensamiento sincrónico es más la dimensión espacial que la dimensión temporal. En este ámbito del pensamiento, no se ha desarrollado la actitud de preguntar acerca del principio y el final, la causa y la consecuencia, tal como la interrogante que surgió a largo de la historia del pensamiento occidental. Solo se cuestiona sobre cómo se mueve la naturaleza. Hay que subrayar aquí que el sujeto que observa el fenómeno, en el mismo momento está sincrónicamente dentro de él. Desde el punto de vista de la causalidad, el sujeto meramente observa la realidad desde fuera, mientras que, desde el

582 Cf. Y. Yuasa, *¿Qué es el Ki?*, 44.

En la filosofía occidental también, podemos captar la visión sobre la continuidad del mundo humano con el mundo divino especialmente en el pensamiento griego y cristiano medieval. Por ejemplo, en el estoicismo, alcanzar la sabiduría significa sintonizar con la naturaleza y aceptar el orden racional del cosmos.

583 E. CARTER ROBERT (2001): *Encounter with Enlightenment*, Xii-Xiv.

584 Y. Yuasa, *La corporalidad cósmica*, 51-52.

punto de vista de la sincronidad, el sujeto forma parte de lo que ocurre en la naturaleza. En el pensamiento sincrónico se acentúa al espacio en que están todas las realidades⁵⁸⁵.

Por ejemplo, la temporalidad en el pensamiento de *I-Ching* manifiesta el momento adecuado de la actividad del sujeto y su característica bajo una situación concreta. Es decir, el tiempo en el *I-Ching* trata la cuestión sobre cómo se debería actuar en cada situación de aquel momento en la vida del ser humano⁵⁸⁶. En este caso, la temporalidad no significa el tiempo objetivo que se percibe como la condición física del mundo exterior a través de los órganos sensoriales,⁵⁸⁷ sino el tiempo que percibe el sujeto dentro de la interioridad. Yuasa lo llama “el tiempo psicológico” o “el tiempo vital”⁵⁸⁸.

En este punto, podemos tener en cuenta el tiempo en el pensamiento budista de Sôtô, que lo expresó como “un instante de ahora mismo” (而今=*nikon*). Este concepto *nikon* consiste en la relación con el “yo” subjetivo. Es decir, los tiempos no son algo que corre ni algo que está más allá de la realidad, sino que se relacionan entre sí, en el momento de la iluminación. Por ello, según el budismo del Zen, la corriente del tiempo no es una continuación automática de una tabla del tiempo objetivo, sino que continúa dentro de la relación con el propio momento de la iluminación del “yo”⁵⁸⁹.

En el fundamento de este pensamiento sobre la temporalidad, hay la visión básica de la naturaleza de los arcaicos chinos: en el texto de *I-Ching*, se subraya la visión del ser humano: que el ser humano que existe dentro de la naturaleza vive receptivamente por su actividad. Es decir, la auténtica figura del ser humano es el microcosmos que vive en la armonía con el macrocosmos⁵⁹⁰.

585 Y. YUASA (1995): *La visión cósmica de la sin cronicidad: el tiempo, la vida, la naturaleza*, Kyoto, Jinbunshoin, 54-56.

586 Id,

587 Bergson expresa el tiempo objetivo como “tiempo espacializado”. El tiempo se percibe por la mente a través de la imagen o la memoria. En este sentido, en la sucesión del tiempo del antes o después no está la cosa en sí del mundo exterior. Por ello, Bergson supone la “percepción pura” y la “duración pura”, y cuando estos dos entrecruzan, es decir, cuando se espacializa la sucesión del tiempo, se realiza la comprensión.

588 Y. Yuasa, *La corporalidad cósmica*, 141.

589 Cf. M. YORIZUMI (2005): *Dogen*, Tokyo, NHK, 98, 103.

590 Y. YUASA, *La visión cósmica de la sincronidad*, 142.

El flujo del *Ki* precisamente, según el pensamiento antiguo chino, da lugar a este fenómeno de la coincidencia entre el ser humano y el macrocosmos. En la espacialidad, se pone en juego un flujo de energía desconocida e invisible que se actualiza en el fenómeno de la sincronización. Dentro de este pensamiento, la esencia del tiempo es considerada como la función de algo que se percibe como una especie de energía. Es decir, la cuestión del tiempo está, en la tradición del pensamiento de la antigüedad china, íntimamente relacionada con el flujo del *Ki*: el tiempo es, en este marco, un poder que aporta la mutación y el espacio; es un lugar donde se recibe y se cambia. Este poder que aporta la mutación y la vida es identificado en la antigüedad china, como la actividad de la doble naturaleza del *Ki*, *ying* y *yang* que proviene del Tao. Lo trascendente del mundo y los seres, entonces, están interrelacionados mutuamente por el acto del *Ki* invisible. Por ello, no se puede distinguir de manera clara por la lógica entre las dos dimensiones de lo trascendente y de lo inmanente del mundo.

Yuasa se fija en la diferencia del desarrollo de la metafísica en la filosofía occidental y en la filosofía oriental, especialmente en la filosofía taoísta y confuciana: la metafísica, por lo que se refiere en el texto del *I-Ching*, es algo que existe antes de la forma y es raíz de la vida y del cosmos. Esto es precisamente el Tao como caos. Por otro lado algo que conlleva forma son los seres del mundo. Con otras palabras, en el pensamiento del *I-Ching*, se considera que el cosmos que da forma a los seres, está dentro de los seres vivientes. Por el contrario en la metafísica occidental, dice Yuasa, el orden del cosmos está en el cielo y el caos es inmanente a los seres en el mundo. Por ejemplo, al señalar Yuasa que en el pensamiento de Platón la claridad de la idea está más allá del ser humano, mientras que la oscuridad de este mundo sensible contrasta como lo caótico, observa que, según su parecer, esto tiene que ver con la manera de surgir en Occidente la cuestión lógica sobre la esencia y la existencia⁵⁹¹. Es decir, ahí hay una distinción clara entre lo universal como esencia y lo individual como realidad. El Tao es considerado dentro del taoísmo primitivo como caos absoluto que no se puede saber claramente. Por otro lado, el Tao no es algo completamente separado de los seres,

⁵⁹¹ Aunque se comprende la observación de Yuasa sobre el contraste entre el orden en el cielo y el caos en el mundo, no podemos asentir sin más a su observación general sobre el pensamiento occidental, ya que en el enfoque de esta cuestión no es el mismo en Platón y en la filosofía medieval.

sino que da la vida y la mutación a los seres⁵⁹². Sobre este punto comenta Yuasa:

“El hecho de que en la metafísica de la tradición oriental, lo trascendente indica algo anticipado de la forma, no algo que trasciende la forma, quiere decir que se lo percibe como actividad que aporta la vida y la mutación a los seres que conllevan la forma... para expresar esta actividad se empezó a emplear la palabra del *Ki*. Es decir, los seres se generan y se mutan por intercambio entre la energía negativa (*ying*) y la energía positiva (*yang*). Por tanto, entre la dimensión de lo trascendente y la dimensión de la realidad se conectan y se interrelacionan mutuamente y no se pueden distinguir de manera lógica y clara como dos dimensiones completamente distintas”⁵⁹³.

Recordamos aquí que el punto de partida de la actitud filosófica en la tradición oriental es negar la distinción lógica en la conciencia cotidiana y superarla. En este ámbito del pensamiento, donde se intenta superar la manera dualista de pensar, no surgió tampoco la separación entre la existencia (*ga aru*) y la esencia (*de aru*) al comprender el “ser” (存在=*sonzai*), es decir, la existencia objetiva y la lógica subjetiva. Por tanto, el ser (存在=*sonzai* o ある=*aru*) es, dice Yuasa, “el acto invisible de la vida que abarca la totalidad del ser humano y de la naturaleza”⁵⁹⁴.

Ahí Yuasa incorpora el pensamiento del *Ki*: El flujo del *Ki* es primariamente, una actividad que se puede sentir mediante el entrenamiento de cuerpo-mente. Normalmente no podemos comprender esta actividad, pero cuando se transforma la conciencia normal, se puede percibirla y comprenderla. Al mismo tiempo, la actividad del *Ki* expone un constante efecto en la dimensión fisiológica. El *Ki* además manifiesta su función en la interrelación entre el cuerpo humano y el ambiente. Es decir, se considera la relación entre el ser humano y el mundo en el orden de la “mente- vida-materia (cosmos)”. Como comenta Yuasa:

592 Y. YUASA, *La visión cósmica de la sin cronicidad*, 113-119.

593 Id, 120.

594 Ibid.

“En el pensamiento del *Ki* se analiza el ser humano en el orden de la psicología (mente)- fisiología (cuerpo) -física (materia). Se considera además el cuerpo-mente del ser humano como un microcosmos, interrelacionándolo con el ambiente como macrocosmos. El *Ki* es originalmente el poder viviente que llena la naturaleza, y el ser humano vive por su actividad”⁵⁹⁵.

5.3. La Trascendencia hacia la interioridad humana

El tema principal de este capítulo ha sido, a través del análisis de Yuasa sobre el puesto del *Ki* en la integración corpóreo espiritual, ver hasta qué punto nos puede conducir este pensamiento por la interioridad a la trascendencia. Hemos visto que se abrían con este pensamiento diversos caminos de trascendencias: trascender lo meramente físico en lo psicossomático; trascender desde el sujeto a los otros y al mundo; o trascender del ámbito antropológico al ético. Pero queda la pregunta por un trascender que nos oriente a la Trascendencia (con mayúscula), como sugería el título del presente capítulo. ¿Hasta qué punto se encuentra y cómo se desarrolla la pregunta hacia lo trascendente en este último sentido en el pensamiento de Yuasa? ¿Cómo explicitar las características de la cuestión metafísica en la tradición oriental en la que la descubre Yuasa? ¿Existe la cuestión hacia algo trascendente en la tradición oriental?

Yuasa contestaría que, en cierto sentido, sí. Para poder reflexionar sobre este tema, hay que analizar cómo se ha considerado la cuestión hacia lo trascendente en la filosofía oriental. Si se define la metafísica como algo que trasciende por encima de la física y como *logos* absoluto completamente separado de la dimensión psíquica del ser humano, entonces, hay que decir que en Oriente, nunca surgió este tipo de metafísica. La noción de la metafísica en el ámbito de la filosofía oriental, remite a algo que trasciende hacia la interioridad, más allá de la experiencia que se halla dentro de la *psyche*⁵⁹⁶. Esta forma de trascendencia que se orienta hacia la propia interioridad del

595 Y. YUASA, *Qué es el Ki*, 36.

596 Cf. El ser cuerpo en O. C. XIV, 196-199, 342-345; *La psicología profunda como la investigación sobre la filosofía comparada (hikakushisôkenkyû no hôhôtôxigeno shinsôshinrigaku)* en O.C. V, 61-68.

ser humano se halla también en la tradición contemplativa en Occidente como en san Agustín. En esta experiencia religiosa y espiritual dentro de la interioridad humana, se pueden encontrar unos puntos comunes y universales entre ambas tradiciones.

5.3.1. El sujeto humano como expansión infinita de la receptividad

Este problema de la noción de la metafísica se relaciona con la cuestión sobre cómo captamos la subjetividad. Podemos distinguir dos maneras de afirmar la subjetividad: la primera pone el acento en un sujeto que se afirma fuertemente a sí mismo y desde este “yo”, acentuado como centro, percibe todo lo demás, como lo que llama Yuasa: la “expansión infinita de la autoconciencia”⁵⁹⁷. Desde esta perspectiva, cuando se habla de lo humano, se acentúa principalmente la dimensión de la mente, la conciencia o el espíritu, mientras la corporalidad es considerada como componente secundario.

La segunda manera de afirmar la subjetividad pone el acento en un sujeto que se difumina, para dejar que se ponga de relieve la existencia del cuerpo humano dentro del espacio, como lo que llama Yuasa la “expansión infinita de la receptividad”⁵⁹⁸. Yuasa considera que esta manera de comprender el sujeto oculto dentro de lo corpóreo espiritual es la característica propia de la tradición oriental que se encuentra en el pensamiento de los filósofos modernos japoneses como Nishida y Watsuji⁵⁹⁹. Descubre además que se halla también esta tendencia de la expansión infinita de la receptividad” en algunas líneas de la tradición occidental como experiencia contemplativa del estoicismo o de san Agustín.

Desde la perspectiva primera, la trascendencia se concibe como orientación hacia fuera o hacia arriba. Por ello, se puede provocar la separación entre el ser humano

⁵⁹⁷ *Epílogo*, en O. C. XI, 517.

⁵⁹⁸ *Ibid.*

⁵⁹⁹ Cf. Y. Yuasa, *Filosofía moderna japonesa y pensamiento existencial*, 222.

y lo trascendente. Por el contrario, desde la perspectiva segunda, la trascendencia se orienta hacia abajo o hacia adentro, de modo más receptivo que activo. En este ámbito del pensamiento oriental, la pregunta hacia lo trascendente se realiza a través de sumergirse el sujeto en la profundidad inmanente de sí mismo y del mundo (*haishinteki botsunyû*). Es decir, la pregunta hacia el origen del ser en el fondo de su propia interioridad.

La cuestión central de la metafísica en la mayor parte de la tradición oriental es entonces la búsqueda de la naturaleza humana basándose en la unidad de lo corpóreo espiritual⁶⁰⁰. Por ejemplo, el pensamiento confuciano investiga el auténtico sentido de la existencia humana en la perspectiva de la ética humana en la relación interpersonal o en la sociedad, y lo hace centrándose en el estado espontáneo del alma humana. Del mismo modo, en el pensamiento del budismo o el taoísmo se cuestiona la naturaleza de lo humano en la existencia de cuerpo-mente de uno mismo. En el taoísmo, el estado absoluto del ser humano es unirse con la naturaleza, es decir, lograr la realización del yo auténtico tal cual es. En el budismo, el estado de la iluminación indica la manera de experimentarse la figura auténtica del alma humana. Con otras palabras, hacerse buda es encontrar la naturaleza de la propia alma de quien medita⁶⁰¹.

En el fundamento de estas tradiciones, como hemos visto antes, se encuentra la experiencia contemplativa de la ascesis. La dimensión trascendente debería estar basada en la experiencia de la propia interioridad de sí mismo. A este punto comenta así Nishida:

“La religión es la experiencia espiritual. Por ello, los filósofos no deberían inventar la religión basándose en su propio sistema teórico. Los filósofos deberían explicar esta experiencia espiritual”⁶⁰².

Es decir, se investiga la naturaleza humana en la base de la experiencia práctica sobre cómo se transforma el estado del cuerpo-mente de uno mismo en el proceso de la

⁶⁰⁰ Cf. *El ser cuerpo* en O.C. XIV, 198-199; 342-343.

⁶⁰¹ *La psicología profunda como la investigación sobre la filosofía comparada* en O.C. V, 60.

⁶⁰² K. NISHIDA (1989): *Colección de la tesis filosófica III*, Tokyo, Iwanami, 299.

praxis del autocultivo. Teniendo en cuenta esta experiencia contemplativa como base, se intenta investigar la naturaleza humana. Tras la búsqueda de la naturaleza humana, por primera vez, se cuestiona “el ente como ser humano en el mundo”. Precisamente por ello, en la tradición oriental, la teoría del cuerpo-mente es el camino principal para la cuestión metafísica⁶⁰³.

Hay que añadir aquí que el aspecto de la experiencia contemplativa como base de la filosofía de la religión no es exclusivo de la tradición oriental sino que es algo común y universal en la tradición occidental y la tradición oriental.

5.3.2. De la metafísica a la metapsíquica

La cuestión principal de la metafísica en la tradición oriental es buscar la armonía de lo corpóreo espiritual o del ser humano con el macrocosmos a través de la experiencia contemplativa. En esta tradición del pensamiento metafísico oriental no se hace separación entre la dimensión metafísica y la dimensión inmanente del mundo. Estas dos dimensiones interrelacionan mutuamente. Desde este punto de vista, la trascendencia es, de alguna manera, una dimensión experimentable para el ser humano mediante la contemplación. La trascendencia indica la trascendencia en el interior del alma⁶⁰⁴. En este sentido, Yuasa dice que en la tradición oriental, hay una inseparabilidad entre la psicología y la metafísica⁶⁰⁵.

Hay que subrayar aquí que la psicología se refiere a lo que se experimenta dentro de la interioridad o en el interior del alma en el proceso de la formación de la personalidad. No se puede negar que en Oriente también se halla la consideración cosmológica sobre la naturaleza exterior. Pero, la naturaleza es considerada siempre en la interrelación con la interioridad del yo como podemos ver en la filosofía de *I-Ching*. La naturaleza se refiere a la naturaleza vital en la génesis y la mutación de la vida. La filosofía de *I-Ching*, dice Yuasa, es un intento de cuestionar sobre el sentido de la

603 Cf. *El ser cuerpo* en O.C. XIV,343.

604 Cf. *Dimensión de profundidad de la cultura oriental* en O.C. V, 391.

605 Cf. *El ser cuerpo* en O.C. XIV, 198.

existencia propia de la naturaleza que engendra los seres mediante preguntar por la esencia inmutable de la humanidad a lo largo del proceso de crecimiento y decadencia ⁶⁰⁶. Por tanto, el problema central de la metafísica, tanto en el confucianismo, el taoísmo como en el budismo, se centra en la cuestión práctica de cultivar la propia interioridad y su finalidad es unirse con la naturaleza vital que vivifica a los seres o fomenta la virtud.

En el texto de *I-Ching* se encuentra la filosofía del Tao que es fuente común para el confucianismo y el taoísmo. Es decir, la filosofía del Tao es la raíz absoluta de ambas filosofías, aunque el punto de énfasis de ambas interpretaciones es diferente. En el confucianismo, se comprende el Tao como cielo, ejemplar de la relación interpersonal que gobierna la vida cotidiana como la política y la ética. Al admitir que el Tao se funda en el raíz trascendente del mundo, Kong-zi acentuó realizar el Tao como virtud suprema dentro de sí mismo en lugar de cuestionar hacia su origen. Es decir, su punto de énfasis es realizar la ética humana sintonizando con el Tao. Del mismo modo, Meng-zí subraya que mantener el estado de ánimo pacífico y tranquilo como armonía entre el cielo y la tierra es el camino de la virtud (浩然の気 = *kôzen no ki*). Por el contrario, en el taoísmo, se intenta reconsiderar los seres del mundo, bajo la iluminación del Tao que se halla en la dimensión trascendente a través de cuestionar hacia el origen del ser. Para la cuestión hacia el Tao trascendente, hay que salir o liberarse de sí o de la vida cotidiana. Cuando se consigue una vida solitaria completamente contraria a la de la masa, se alcanza la unión con el Tao, más allá de la dimensión del mundo cotidiano⁶⁰⁷. Su punto de énfasis se orienta hacia la naturaleza que vivifica a todos los seres.

El Tao es entonces, el camino de lo trascendente del alma que surge de la propia interioridad mediante la contemplación del propio interior de sí mismo. A partir de ahí, Yuasa descubre la característica propia oriental de la tradición de la metafísica, tanto en el confucianismo como en el taoísmo, que se orienta a la dimensión “meta” por medio de la investigación en el fondo de la *psyché*, en el interior del ser humano. En este ámbito del pensamiento, considera Yuasa, sería adecuado llamarla “metapsíquica” más

606 Id, 298.

607 Lâo-Tsé, *Tao-tê-ching*, 20.

que “metafísica”⁶⁰⁸. Sobre este punto comenta así Yuasa:

“La metafísica pretende una actitud de pensamiento que, al contemplar la forma de existir la naturaleza exterior desde el punto de vista objetivo, se eleva a partir de la existencia material a la existencia humana y coloca además la dimensión de la existencia trascendental más allá de la humanidad. Por otro lado, denomino la característica fundamental del pensamiento oriental como metapsíquica, porque su punto de partida es una actitud de reflexionar introspectivamente en el alma humana como naturaleza interior”⁶⁰⁹.

Esto no quiere decir que la manera dualista de distinguir en la tradición occidental se represente con la palabra “metafísica”, mientras en la tradición oriental con la palabra “metapsíquica”. En la tradición occidental, se halla también una corriente del camino hacia la apertura trascendente de la metapsíquica. Es decir, el carácter introspectivo e intuitivo, que acentúa el psiquismo humano, es un intento de descubrir lo verdadero en la propia intimidad de uno mismo.

El pensamiento de san Agustín sobre el alma humana es un ejemplo típico que busca la verdad en el fondo de la interioridad humana. Como dice Agustín:

“En el interior del hombre reside la verdad”; “aunque nadie de los hombres sabe las cosas del hombre, sino el espíritu del hombre que está en él, con todo hay algo en el hombre que ignora aun el mismo espíritu que habita en él”⁶¹⁰.

Según san Agustín, el ser humano puede conocer a Dios mediante la imagen de Dios que se halla dentro de sí mismo. A través de las tres facultades del alma, la memoria, la inteligencia y la voluntad en su unidad y distinción recíproca, se realiza la

608 Cf. *Dimensión de profundidad de la cultura oriental* en O.C. V, 52.

609 *La perspectiva hacia la teoría del del cuerpo* en O. C. XIV, 77.

610 AGUSTÍN, *De verdad religión*, en Federación agustiniana española (1948): *Obras completas de San Agustín IV*, Madrid, BAC 39,72; AGUSTÍN, *Confesiones* en FEDERACIÓN AGUSTINIANA ESPAÑOLA (1974): *Obras completas de San Agustín II*, Madrid, BAC, X. 5,7.

trinidad divina de Ser, Verdad y Amor en la propia interioridad del ser humano⁶¹¹.

La inteligencia que intenta comprender el origen del sí mismo no pretende la comprensión o la percepción mediante los sentidos o el juicio en la vida cotidiana, sino en la intuición que nos abre la vista de la propia interioridad del sí mismo. Esta intuición indica precisamente la función precogitativa; por tanto, en el pensamiento de Sto. Agustín, se relaciona con la función de la memoria.

Este pensamiento agustiniano se funda en una experiencia contemplativa realizada en la intimidad personal. Dentro de la búsqueda de la verdad en san Agustín, podemos encontrar la característica de un ejercicio espiritual. Es decir, una búsqueda que se realiza en la propia interioridad de sí mismo a través del ejercicio contemplativo de la mente. San Agustín insiste en que hay que orientar la atención del ser humano hacia la interioridad, a Dios mediante la mente ejercitada, para encontrar la verdad y establecer la auténtica relación de caridad entre Dios y el ser humano⁶¹².

Hay que subrayar aquí que en el pensamiento de san Agustín, la subjetividad se manifiesta como autopresencia o autoconocimiento. El sujeto se pone así mismo como objeto⁶¹³. Con otras palabras, san Agustín busca la verdad en su propia interioridad, como se representa en su obra *Confesiones*: “¿Qué soy, pues Dios mío? ¿Qué naturaleza soy⁶¹⁴? Podemos encontrar aquí la búsqueda hacia el origen del ser en el fondo del yo

611 Cf. AGUSTÍN, *La Trinidad*, ESCRITOS APOLOGÉTICOS EN FEDERACIÓN AGUSTINIANA ESPAÑOLA (1985): *Obras completas de San Agustín* V, Madrid, BAC, X, 18.

El alma, según Sto. Agustín, consiste en tres facultades, la memoria, inteligencia, y voluntad. El ser humano reflexiona mediante estas tres facultades. La voluntad indica la atención del amor que es como una acción por la que intenta conocer la naturaleza de sí mismo. Por otro lado, es también el medio de las cosas conocidas (cf. *La Trinidad*, 8, 11: 10, 13). La inteligencia es como una sabiduría especial dentro de la naturaleza trascendente del ser humano donde surge la invención. La invención proviene de la memoria que es una facultad misteriosa donde se esconde la noticia latente (cf. *La Trinidad*, 6, 8). En la memoria, interior del alma, reside una noticia latente y cuando se la recuerda, surge esta noticia de alguna manera y reproduce una imagen por la mirada interior del recuerdo.

612 AGUSTÍN, *La Trinidad*, VII, IX 8, 13; 12, 17.

613 Cf. J. SAHANGUN LUCAS, *Las dimensiones del hombre*, 87.

En cuanto a la ambigüedad del sujeto y el objeto, podemos encontrar algo parecido en el pensamiento de Nishida: al partir de la inseparabilidad entre el cuerpo y el “yo”, Nishida considera que el cuerpo es el objeto visto, pero en el mismo momento es también el que ve. Es decir, el “yo” es el sujeto que existe en frente del mundo y en el mismo tiempo, es el objeto por lo que existe en el mundo (K. NISHIDA, O.C.N VIII, 277,326).

614 AGUSTÍN, *Confesiones*, IV, 1,1.

mismo. Es decir, la búsqueda de la naturaleza latente de sí mismo, entonces podríamos llamarlo como un auténtico yo oculto en el fondo de la interioridad. Esta actitud de buscar el origen del ser en su propia interioridad en Sto. Agustín es, según Yuasa, el camino para comprender la espiritualidad, la vía metapsíquica. Es decir, San. Agustín “descubre el camino interior que conecta el ser humano con Dios”⁶¹⁵.

Esta forma de pensamiento es, como dice Yuasa, investigar la trascendencia dentro de la naturaleza humana (*psyché*). Esta corriente “metapsíquica”, según Yuasa, coexiste junto con la metafísica hasta la Edad Media. Sin embargo, a partir del período post-escolástico, pasando por la modernidad con el desarrollo de la epistemología como lógica trascendental, la corriente de la metapsíquica casi se ha desaparecido⁶¹⁶.

Lo que nos interesa subrayar aquí es que la cuestión metafísica como camino de la metapsíquica se encuentra tanto en la tradición occidental como en la tradición oriental más allá de distintos desarrollos filosóficos y culturales a lo largo de la historia. La tradición de la metafísica oriental, se orienta más allá de la *psyché*, hacia el estado auténtico del alma humana a través de sumergirse dentro de su propia interioridad. Es decir, su finalidad es la meta de la naturaleza interior. Esta idea sobre la trascendencia oriental coincide con la espiritualidad o la mística occidental. Es decir, el camino contemplativo de la comprensión espiritual como búsqueda de la verdad en San Agustín. Sobre este punto, podemos decir que si nos fijamos en la metafísica occidental como trascendencia hacia más allá de la naturaleza exterior, entonces, se debe decir que en la mayor parte importante de la tradición oriental no se encuentra este tipo de metafísica. Sin embargo, si contemplamos la trascendencia como experiencia introspectiva del ser humano como lo que se encuentra en la espiritualidad o la mística occidental, se puede decir que hay unos puntos fundamentales y comunes basados en la

615 YUASA, *Jung y el cristianismo*, 343.

616 Un pensamiento fundamental de Yuasa es reflexionar una corriente espiritual latente en el fondo de las expresiones cognitivas que se desarrollan en la superficie de la historia. Desde este punto de vista, dice Yuasa, la corriente de la metapsíquica estaba bajo la forma ortodoxa de la metafísica occidental. La misma cosa podría decir también en la tradición oriental: por ejemplo, la filosofía neo-confuciana de *riki* es muchas veces interpretada desde el punto de vista del análisis teórico. Pero, en el origen de la filosofía confuciana, existe una experiencia religiosa o contemplativa. Yuasa subraya esta experiencia religiosa que está en el fondo del pensamiento teórico. Si olvidamos este fondo espiritual, la filosofía de *riki* puede perder su sentido originario y se convertirá en mera teoría dualista que separa entre el *logos* y el *ki*.

experiencia contemplativa. Como comenta Yuasa:

“La mayor parte importante de la tradición oriental coincide con la característica del pensamiento occidental escondido bajo el pensamiento que aparece de forma ortodoxa en la superficie. Por ello, si se hace comparación, teniendo en cuenta solo la dimensión superficial en la historia de la filosofía occidental, se puede perder la cuestión nuclear del pensamiento oriental”⁶¹⁷.

Yuasa nos propone aquí una nueva forma de metafísica que se centra en la naturaleza humana, en el fondo de su interioridad, más allá de las distintas formas teóricas de pensar y de los cambios históricos en el mundo. No se tratará de la filosofía que descubre la base de las certezas del sujeto consciente, sino que buscará más bien el auténtico sentido de la experiencia humana en lo auténtico del yo oculto en el hondo de la conciencia. Precisamente en este punto, se relaciona con la teoría de lo corpóreo espiritual. La corporalidad es el lugar donde reside el yo y, a la vez, es la entrada para buscar el origen del ser, “yo” oculto⁶¹⁸.

Esta nueva forma de la metafísica que acentúa lo corpóreo espiritual como cuerpo viviente del ser humano, además es clave de la interrelación entre la ciencia y la filosofía. Como comenta Yuasa:

“Si esta vía (de la meta psíquica) abre a la cooperación con la ciencia, nos llevaría a la parte secreta y absoluta y latente de la naturaleza. A partir de ahí, aparecerá un nuevo sentido de la metafísica (la sabiduría sobre el mundo que trasciende a la forma). Esta nueva metafísica trasciende el mundo interior del alma y se pone frente a la naturaleza viviente que es la condición básica de la existencia humana. Ahí, la metafísica se une a la metapsíquica en un nuevo sentido. Esta unidad puede ser apertura a la nueva filosofía y nos llevará a la armonía entre la religión y la ciencia”⁶¹⁹.

617 *Sobre la teoría del ser cuerpo*, en O.C. XIV, 7.

618 Cf. Y. Yuasa, *Filosofía moderna japonesa y el pensamiento existencial*, 230.

619 *El ser cuerpo*, en O. C. XIV, 339.

CAPÍTULO SEXTO

LA ACCIÓN HUMANA Y EL CAMINO DE LA PRAXIS DE AUTOCULTIVO DE LA INTERIORIDAD (*SHUGYÔ*)

En este capítulo, trataremos el problema de las repercusiones para la práctica del camino de la praxis en bastantes corrientes orientales del autocultivo. Tiene un sentido muy importante para la consideración de la teoría oriental del cuerpo-mente y es una clave para poder comprender la trascendencia en Oriente.

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

Dentro del concepto de *shugyô*, Yuasa distingue entre el ámbito de las prácticas preceptivas: *sîla*(戒) y el ámbito de las prácticas contemplativas: *samâdhi* (定), la contemplación. Recordamos que el concepto de *sîla* (戒) indica “los preceptos de la vida cotidiana que se impone uno a sí mismo”, o dicho más claramente, “imponerse a sí mismo la normativa ética de la vida cotidiana”⁶²⁰, mientras el *samâdhi* significa la actividad contemplativa que “se orienta hacia la propia interioridad de sí mismo sumergiéndose en su fondo”⁶²¹. En el pensamiento de Yuasa, los preceptos *sîla* se llaman praxis exterior (外向的実践 =*gaikôteki jissen*), mientras la contemplación es llamada la praxis interior. La praxis interior (内向的実践=*naikôteki jissen*) es la actividad que se orienta hacia la propia interioridad del ser humano, cuyo significado equivale a la vida contemplativa en el término occidental.

Lo que nos interesa aquí es la praxis interior como fundamento de la praxis exterior y como camino hacia la trascendencia en bastantes corrientes orientales de autocultivo espiritual. Para poner de relieve este punto, abordamos, en primer lugar, el

⁶²⁰ Cf. *El ser cuerpo* en O.C. XIV, 204.

⁶²¹ Id, 216.

sentido general y el contexto histórico de la palabra *shugyô* y después, en segundo lugar, trataremos su finalidad y sus aplicaciones.

6.1. La tradición del cultivo del propio cuerpo: 修行 (=shugyô)

La idea de *shugyô* es, según Yuasa, una de las características propias de los fundamentos filosóficos en Oriente⁶²². La verdadera sabiduría se puede alcanzar en el cuerpo-mente. Como afirma Yuasa: “*shugyô* es la praxis para poder alcanzar la sabiduría mediante la dedicación con todo el cuerpo-mente”⁶²³. Es decir, la sabiduría no se alcanza con la reflexión teórica, sino que se realiza a través de la experiencia del propio cuerpo (*taitoku*)⁶²⁴. Yuasa subraya la inseparabilidad del cuerpo y de la mente en la perspectiva de la tradición de *shugyô*. Precisamente ahí surge la característica propia de la tradición oriental; por ello, tendremos que analizar el sentido exacto del concepto de *shugyô* y cómo se relaciona con la espiritualidad o la filosofía oriental.

6.1.1. El sentido y el contexto histórico de *shugyô*

6.1.1.1. El contexto histórico de *shugyô*

Las corrientes filosóficas que dan mucha importancia a la práctica de *shugyô*, a lo largo de la historia oriental son especialmente el budismo y hinduismo, de origen en India, y el taoísmo y el confucionismo, en China. El método de las prácticas de autocultivo del hinduismo y del budismo proviene de la práctica ascética del Yoga que se expande por todas partes en India y se desarrolla de distintas formas más allá de las diferencias religiosas⁶²⁵.

⁶²² Cf. *El ser cuerpo*, en O.C. XIV, 143.

⁶²³ Id, 145.

⁶²⁴ Cf. Id, 143.

En la tradición india, el concepto de *shugyô* equivale a *tapas*, que indica la actividad que calienta las cosas como calor o fuego. Es decir, el concepto de *tapas* indica la energía que hace despertar el yo nuevo y la nueva función de la mente, a través de cultivar cada capacidad del cuerpo.

Por otro lado, también desde la antigüedad, existían en China métodos de contemplación de autocultivo, como los del taoísmo (丹田=*tanden* o 導引=*dôin*) y los del confucianismo 静座 (=seiza), basados en el ejercicio de la respiración y desarrollados junto con el método del cuidado del propio cuerpo. Esta tradición arcaica del autocultivo influye en la tradición budista de *shugyô* en China.

Desde el punto de vista filosófico, se podría caracterizar en términos generales diciendo que la filosofía india es más bien metafísica y teórica, mientras que la filosofía china tiene característica más práctica. Es decir, en la tradición de la espiritualidad china, se encuentra una voluntad ética y una actitud de captar la esencia de las cosas inmediatamente. Sin embargo en la filosofía india, comenta Yuasa, a pesar de esta característica teórica, en el fundamento de su contemplación, hay una técnica muy práctica sobre el entrenamiento del cuerpo-mente. Por otro lado, en la tradición de la espiritualidad china, a pesar de su método realista, la finalidad de la ascesis no es una cuestión técnica, sino que pretende hacer florecer y fructificar la verdadera vida del ser humano y se orienta a completar la personalidad del propio yo mediante la intencionalidad moral⁶²⁶.

En el caso del Japón, se da muchísima importancia a la contemplación, y por ello se formaron distintos métodos de *shugyô* o 行(=*gyô*), juntando varios elementos

⁶²⁵ La palabra Yoga proviene del verbo “vincular” y originalmente indicaba atar al caballo. A partir de ahí, este concepto se ha usado metafóricamente para referirse al control de la interioridad, por ejemplo, reprimir los movimientos impulsivos o pasionales, como cuando se doma a un caballo. Finalmente ha llegado a significar concentrarse meditativamente y calmar los sentimientos veleidosos e incontrolables. Se refería además a los métodos ascéticos para practicar el autocultivo y alcanzar la iluminación mediante la unión de lo corpóreo y lo espiritual, por ejemplo: sentarse correctamente, arreglar la respiración y controlar la mente. Se dice que este método del autocultivo se transmitía desde la antigüedad, pero su aparición con el nombre del Yoga es a partir de la mitad del periodo de *Upanisad* (500 a. C.). Con la aparición de la secta, Yoga en el budismo Mahayana, la práctica ascética del Yoga se desarrolló por todas partes en la India (Z. ISHIGAMI, *Yoga y práctica del autocultivo de Zen (=Yoga to Zen jyô)* en A. SUGANUMA y T. TAMARU (1989): *Diccionario de la cultura budista*, Tokyo, Kosei, 122-123.

⁶²⁶ *El ser cuerpo*, en O.C. XIV, 144.

ascéticos y religiosos, a partir de la adaptación del budismo chino en la antigüedad⁶²⁷. Estos métodos variados de *shugyô* se transmitieron a lo largo de la historia oriental. El método de *shugyô* se desarrolla dentro del mundo religioso, pero especialmente en la historia de la cultura japonesa, esta tradición del autocultivo influye en distintos campos culturales como el camino del te, o de las artes marciales⁶²⁸. Por ejemplo, el entrenamiento en el camino de las artes proviene de la contemplación budista.

Yuasa se fija en que la idea de *shugyô* es el principio común para la mayor parte de la filosofía oriental, más allá de las diferencias culturales y religiosas⁶²⁹.

6.1.1.2. *El shugyô como retorno a la unidad originaria de cuerpo-mente*

En la tradición oriental, hay numerosos métodos de *shugyô* en cada religión o cada secta. Por ejemplo, el Zen es un ejemplo típico de los métodos ascéticos conocidos, pero aparte de este método del Zen, cada secta budista tiene su propio método ascético. Por ello, es muy difícil el significado exacto de *shugyô*, pero podemos decir que el concepto de *shugyô* significa generalmente la actividad ascética, las prácticas de autocultivo o formación de sí mismo, que ayudan a cultivar el flujo de lo corpóreo espiritual para conseguir la integración de cuerpo-mente.

El método del *shugyô* es, como define Yuasa, “el entrenamiento práctico para alcanzar a elevar y a desarrollar la mente o la virtud de uno mismo”⁶³⁰. Pero, al mismo tiempo, Yuasa subraya la unidad originaria entre el cuerpo y el método del *shugyô* y la coloca como característica propia de la tradición oriental. Es decir, Yuasa considera el *shugyô* en la base de la unidad corpóreo espiritual. Como dice Yuasa:

⁶²⁷ En los métodos básicos del *shugyô* en la tradición japonesa se pueden distinguir ocho tipos: canto (lectura del Sutra etc); escritura; caminar (peregrinación); respiración; contemplación; Sentarse a la postura del Loto; rezos; ascesis (cf. Y. ISHIGAMI, *El shugyô y salir de sí (shugyô to gedatsu)* en A. SUGANUMA y T. TAMARU, *Diccionario de la cultura budista*, 121.

⁶²⁸ *El ser cuerpo*, en O. C. XIV, 145.

⁶²⁹ Cf. Id, 143; *El Ki, la espiritualidad del autocultivo, el cuerpo*, 398-402.

⁶³⁰ Id, 200.

“La palabra *shugyô* implica depurar la mente humana o elevar la personalidad. Por tanto, considero que en el pensamiento del *shugyô*, se capta la corporalidad dentro de la inseparabilidad entre el cuerpo y la mente”⁶³¹.

La unidad del cuerpo -mente en *shugyô* no significa solamente que el cuerpo es inseparable de la mente, sino que al mismo tiempo, la inseparabilidad de ambos indica la finalidad o el estado ideal de la práctica del autocultivo. Yuasa tiene en cuenta dos palabras japonesas empleadas por los monjes del Zen, Eisai (1141-1215): *shinshin-ichinyo*, “identidad de cuerpo y mente”⁶³² y Dôgen (1200-1253): *shinshin-datsuraku*, “diluirse los lindes de cuerpo y mente”. La palabra *shinshin-ichinyo* representa el punto de llegada del autocultivo personal que hace desaparecer el dualismo ontológico de “cuerpo y mente”, se recupera la unidad cuerpo-mente y se abre un nuevo horizonte de íntima interdependencia en la naturaleza (縁起 = *enghi*). El sentido de la palabra *shinshin-ichinyo* no significa que el cuerpo y la mente es unitario, sino que se convierte en unidad a través de *shugyô*. Por tanto, describe aquí el fenómeno de la experiencia de la transformación del cuerpo-mente. La relación cuerpo-mente es considerada aquí, como el proceso de la transformación del dualismo a la unidad⁶³³. Igualmente, la palabra *shinshin-datsuraku* indica, según Dôgen, el camino hacia la sabiduría búdica de la iluminación. Es decir, diluirse los lindes de cuerpo y mente es superar la manera dualista de distinguir entre el cuerpo y la mente, y entre el sujeto y el objeto en la conciencia cotidiana y recuperar la interrelación originaria de cuerpo-mente.

Teniendo en cuenta estas dos palabras Yuasa considera que el *shugyô* es el camino para retornar a la unidad cuerpo-mente. Como afirma él:

⁶³¹ *El Ki, la espiritualidad del autocultivo, el cuerpo* en O. C. XIV, 399.

⁶³² Sobre la palabra “*shinshin-ichinyo*”, Eisai expone así: “Abandonar cada vínculo con el mundo cotidiano poner entre paréntesis todas las cosas, identificarse el cuerpo con la mente, sin linde entre palabra y el silencio. Hacer la postura del Zen, y abrir los ojos ligeramente y arreglar la respiración para alejarse de la vinculación con el mundo cotidiano. Si se continua este ejercicio, espontáneamente se identifica la mente con el cuerpo” (EISAI, *Kôzen gokokuron* en *Chusei zenka no shisô=Nihon shisô daikei*) 66.

⁶³³ Cf. *Los problemas a cerca de la teoría oriental del ser cuerpo* en O.C. XIV, 95-96.

“(Las palabras de *shinshin-ichiyo* y *shinshin-datsuraku*) indican que la propia forma dualista en la relación entre el cuerpo y la mente en la conciencia cotidiana se cambia y se transforma progresivamente a través de los procesos de la experiencia del autocultivo. Podemos aclarar el sentido de la experiencia vivida en el lugar de esa experiencia autocultivo del *shugyô*”⁶³⁴.

Recordamos aquí que en el ámbito del pensamiento oriental, el estado absoluto o ideal de la contemplación es considerado como unirse con la naturaleza búdica o la vacuidad, o el Tao, a través de cuestionarse hacia la propia interioridad del yo mismo. El *shugyô* es el camino para abrir la conciencia hacia esta experiencia trascendente. Con otras palabras esto es la transformación de la dimensión de la vida cotidiana del yo inauténtico a la dimensión del “lugar” (*Ba*), del yo auténtico, si lo expresamos con los términos de Nishida. Nishida considera que la forma de la existencia en la cotidianidad que cobra conciencia como sujeto conciente es inautenticidad del yo. Cuando el yo se transforma pasando de la cotidianidad al yo fundado en el lugar de la nada latente, aparece la auténtica estructura de la intuición activa. A partir de este pensamiento de Nishida, Yuasa cuestiona ¿cómo se da el paso de la transformación de la cotidianidad al lugar de la nada absoluta⁶³⁵? Y descubre además la clave de su respuesta en la idea *shinshin-datsuraku* de Dôgen: en primer lugar, para evitar la actitud del pensamiento cotidiano, hay que fijarse en el propio cuerpo y mente del yo. Negando la comprensión cotidiana de que la mente domina el cuerpo, hay que seguir la actitud de que en realidad el cuerpo domina a la mente. El “sentarse a contemplar” o “postura del loto” indica precisamente descubrir el auténtico estado del cuerpo-mente⁶³⁶.

A la luz de esta idea sobre sentarse a contemplar de Dôgen, a través de romper el esquema cotidiano de la comprensión sobre el cuerpo- mente, Yuasa comenta así:

“Se abrirá la limitación de la existencia substrato del sujeto humano que está en

⁶³⁴ *El ser cuerpo*, en O.C. XIV, 147.

⁶³⁵ Según Yuasa, en el pensamiento de Nishida, falta la consideración sobre cómo se sale de la conciencia de la experiencia cotidiana del sí mismo y se alcanza a llegar al lugar de la nada.

⁶³⁶ Id, 242-243.

el fondo de la conciencia cotidiana. Esto es la receptividad fundamental de la vida humana”⁶³⁷.

Yuasa subraya el alcance de la sabiduría mediante el cuerpo como característica propia de la tradición oriental del *shugyô*. Según Yuasa, el *shugyô* es el proceso de “体得 (= *taitoku*), es decir, “el aprendizaje no a través de la conciencia humana sino mediante el cuerpo”⁶³⁸. El juicio conciente no puede captar la autenticidad de la interioridad humana. Esto es lo que expresa Dôgen como *Shinshin-datsuraku*, cuestionar el auténtico sentido del alma o de la interioridad humana precediendo la corporalidad.

Shigenori Nagatomo lo expresa como la sabiduría somática. La sabiduría somática no meramente significa la sabiduría intelectual sobre la corporalidad, sino la sabiduría alcanzada por el cuerpo. Nagatomo tiene en cuenta tres procesos de la experiencia de la transformación por la que el cuerpo humano alcanza su integración psicósomática: el primer tipo de la modalidad somática es el que Nagatomo llama “tensionalidad (*tensionality*)” que es caracterizado por nuestra conciencia cotidiana que atiende a algo auto-concientemente. Es decir, nuestro punto de vista cotidiano de pensar es de manera dualista. El segundo tipo de la modalidad somática llamado por Nagatomo como “destensionalidad (*detensionality*)”. En este segundo proceso el cuerpo sale de la modalidad de la tensión a través de sumergirse retrayéndose en propio su cuerpo. Finalmente, Nagatomo llama el tercer tipo de la modalidad somática como “no-tensionalidad (*no tensionality*)”. Este término es el punto de llegada ideal del proceso de “destensionalidad” y por ello, es conceptualmente desmarcado tanto de la tensión como de la “destensionalidad”⁶³⁹. Esta última modalidad somática es precisamente lo que dice Yuasa sobre descubrir el auténtico yo en la propia interioridad a través del aprendizaje del cuerpo.

⁶³⁷ *El ser cuerpo*, en O.C. XIV, 243.

⁶³⁸ *Sobre la teoría del ser cuerpo* en O.C. XIV, 4.

⁶³⁹ Cf. S. NAGATOMO, *Attunement through the body*, 224; 255-256

6.1.2. El *shugyô* en la unidad entre la praxis interior y la praxis exterior

Como hemos mencionado antes, según el análisis de Yuasa, el concepto del *shugyô* abarca el campo de los preceptos (*sîla*) y el campo de la contemplación (*samâdhi*). Es decir, la praxis exterior y la praxis interior. La praxis exterior significa la actividad hacia el mundo exterior, es decir, el acto social o comunitario, mientras la praxis interior es la actividad contemplativa que se orienta hacia el interior del ser humano.

6.1.2.1. *La praxis interior*

Yuasa considera que la praxis interior es el *ethos* propio de la tradición oriental y nos abre el camino para la cuestión metafísica. Esto es precisamente lo que llama Yuasa el camino de la metapsíquica. Como dice él:

“Si en la visión de la metafísica oriental a partir de la metapsíquica, se busca el origen de los seres en la mente o el espíritu, y se investiga y se comprende el fondo de su existencia hacia su propia interioridad, se puede remontar más allá del fenómeno vital y nos abrirá una nueva visión sobre la existencia de la naturaleza cosmológica y su sentido, y nos hace ver lo verdadero latente de la propia existencia”⁶⁴⁰.

La praxis interior es por tanto, la actividad contemplativa que busca lo verdadero en el fondo de la propia interioridad del ser humano. Hay que recordar aquí que la praxis en la tradición oriental, no se refiere siempre a la praxis en el sentido de la filosofía occidental cuando trata la actividad hacia exterior, o la ética, sino que incluye el sentido de la vida contemplativa que busca la verdad en el fondo de uno mismo. Desde este punto de vista, podemos decir que la praxis interior equivale a la

⁶⁴⁰ Id, 47.

contemplatio o rezos en la vida monástica en el sentido del pensamiento occidental⁶⁴¹. La contemplación es un intento de orientarse hacia el fondo del interior de sí mismo para buscar lo verdadero⁶⁴².

En la tradición occidental, muchas veces se distingue, en primer lugar, entre el término de la contemplación (teoría) y de la praxis y después se relacionan ambos entre sí. Pero, en la tradición oriental, la contemplación se realiza a través de los ejercicios o entrenamientos corporales. Por tanto, hay una inseparabilidad desde el principio entre la práctica o el entrenamiento corporal y la contemplación. Precisamente por ello, Yuasa llama a la contemplación praxis interior. Yuasa comenta así sobre esta inseparabilidad entre la contemplación y la praxis:

“La praxis interior es investigar y comprender el mundo latente en el fondo de la interioridad del yo y arreglar su estado. Normalmente esto no se puede llamar la actividad. Porque la actividad indica la práctica relacionada con el mundo exterior. Sin embargo, el *shugyô* en la contemplación se puede llamar praxis, porque es la actividad que se dedica al desarrollo de la virtud pacífica”⁶⁴³.

⁶⁴¹ En las obras de Yuasa se encuentra alguna expresión como “en el cristianismo se habla de *austerities* o *asceticism* para referirse de un modo sistemático a las prácticas de entonar rezos o la meditación o trabajos manuales. Este sentido de asceticismo parece semejante al de *shugyô*. Pero, en el telón de fondo de esta palabra, hay un pensamiento fundamentalmente dualista, que es la salvación del alma mediante la mortificación del cuerpo y la idea de pecado original”. Esta expresión puede provocar la interpretación de que en occidente, las ascesis significa exclusivamente el conjunto de prácticas piadosas o ejercicios de la mortificación, pero que no se encuentra en la tradición occidental un sentido de la ascética como praxis de autocultivo espontáneo personal que desarrolla la personalidad o la mente. Es cierto que en la tradición occidental, hay una tendencia de observar el cuerpo como inferior a la mente, pero, en cuanto a la interrelación entre la ascesis y ejercicios o cultivo de la personalidad o la mente, se encuentra también en la tradición cristiana, como el mismo Yuasa menciona al hablar sobre la contemplación en san. Agustín (cf. Y. YUASA, *La corporalidad cósmica*, 262-263) y santo Tomas (Y. YUASA, *La filosofía moderna japonesa y el pensamiento existencial*, 266-267). Además el concepto de ascesis tiene un significado muy amplio, y originalmente indicaba los distintos ejercicios físicos, intelectuales, morales para cultivar la espiritualidad. En la tradición cristiana, la ascesis incluye el sentido de los esfuerzos de la vida interior y exterior para madurar en la vida religiosa o moral. Por ejemplo, el trabajo y la lectura divina en la regla de San Benito son considerados como medios para evitar que las emociones turben al alma (Regula de San Benito, 48). En este sentido, se puede decir que la ascesis y el *shugyô* tienen fundamentalmente un sentido en común, a pesar de que la ascesis acentúa la dimensión espiritual, y no se desarrolló como método para mantener la salud psicósomática.

⁶⁴² Cf. *La teoría oriental del ser cuerpo y la actualidad* en O. C. XIV, 122-123.

Yuasa acentúa la dimensión ética de la virtud humana, pero la ética aquí no se refiere a las normas que se ponen desde fuera o una actividad que se orienta hacia fuera, sino que es el estado psíquico que surge espontáneamente desde dentro del ser humano. Es decir, “el estado iluminado de la personalidad”⁶⁴⁴. Por ello, podemos decir que en la praxis interior que menciona Yuasa, se halla la unidad originaria entre la vida contemplativa de buscar la verdad y la virtud moral⁶⁴⁵. Con otras palabras, en la tradición Oriental, existe una inseparabilidad desde el principio entre la cuestión metafísica y la cuestión ética. Porque quien busca la verdad, cultiva su propia interioridad para unirse con ella, por consiguiente, se eleva también su personalidad o virtud⁶⁴⁶.

Yuasa insiste en que la cuestión antropológica debería ser el centro de la cuestión metafísica. Ahora bien, la manera de adentrarse en la cuestión antropológica puede ser teórica o práctica. Yuasa da preferencia a la práctica de cultivar la interioridad o la profundidad de la personalidad del ser humano. A través de este cultivo la tradición oriental se ha abierto hacia la pregunta por la verdad. Esta búsqueda la verdad no es una cuestión teórica, sino que se realiza a través de la actividad práctica del autocultivo, es decir, a través de la experiencia del cultivo de la propia interioridad

⁶⁴³ *Los problemas del ser cuerpo en el budismo* en O. C. XIV, 37.

⁶⁴⁴ Y. YUASA, *Foreword* en R. E. CARTER (2001): *Encounter with Enlightenment. A study of Japanese ethics*, New York, SUNY, 12.

⁶⁴⁵ En las obras de Yuasa se pueden encontrar algunas expresiones como elevación de la personalidad o la mente es la propia finalidad del *shugyō*. Este punto puede provocar una interpretación de que en el pensamiento de Yuasa hay la dimensión ética, pero no llegó a la dimensión metafísica en la religión oriental. Sin embargo, la elevación de la personalidad que menciona Yuasa refiere al alcance de la vida más elevada (*Leben mehr als*). Es decir, el alcance del estado espontáneo de la virtud humana. Con otras palabras es el alcance del estado absoluto de “無為 (=muí)”, realizar la vida iluminada. Esto es precisamente unirse con el Tao, tal cual es, en el pensamiento del Lao-tsé y alcanzar la sabiduría, contemplar la auténtica figura de la naturaleza tal cual es, en el budismo. En este sentido, podemos decir que Yuasa subraya la unidad originaria entre la cuestión metafísica y la cuestión ética (cf. *El cuerpo*, en O. C. XIV, 215).

⁶⁴⁶ De acuerdo con la observación de Yuasa sobre la tradición oriental, habría que decir que también en la tradición occidental, hay una interrelación entre la metafísica y la ética. Porque como dice el aforismo tradicional *operari sequitur esse*. Recordamos aquí que en la *contemplatio* de Sto. Tomas es un camino que *anima* (yo) alcanza el *intellectus* a partir del estado incompleto de *ratio* y, al mismo tiempo, se complementa el alma mediante la sublimación de las pasiones (cf. STh II-II, q. 180, a. 2 ad. 2). Podemos observar aquí la unidad entre la vida contemplativa como búsqueda de verdad y la virtud moral.

del ser humano se orienta la persona hacia una verdad imposible de alcanzar desde el punto de vista solamente de la teoría. Podemos comparar este pensamiento de Yuasa con lo que dice Pedro Laín Entralgo sobre la verdad como penúltima o última. La conciencia del ser humano, si quiere hablar sobre la verdad desde el punto de vista de la teoría, solamente podrá enunciar la verdad como penúltima. En efecto, no se dice en este caso, qué es una cosa en sí, sino cómo es o qué es lo que hace para ser como es⁶⁴⁷.

Precisamente por ello, Yuasa insiste en que la pregunta hacia lo trascendente solo es posible a través de la contemplación que se experimenta dentro del alma humana. Es decir, la cuestión hacia la trascendencia no es algo que se orienta hacia el mundo exterior, sino que trasciende hacia la propia interioridad del sí mismo. Se trata de una cuestión dentro del psiquismo humano. Como dice Yuasa:

“Lo más importante (para la cuestión metafísica) es la tarea práctica sobre cómo se debe guiar el propio alma del yo”⁶⁴⁸.

6.1.2.2. *La praxis exterior en la unidad con la praxis interior*

En términos filosóficos contemporáneos se define la praxis como algunas actitudes voluntarias que se orientan hacia el mundo exterior. Es decir, esfuerzos que se realizan por un sujeto humano hacia fuera. Yuasa llama a esta actividad práctica como praxis exterior⁶⁴⁹.

Desde este punto de vista, no es extraño que a veces presente de un modo muy general el contraste entre el confucianismo que da mucha importancia a la praxis exterior, y el taoísmo que acentúa más la praxis interior. El confucianismo es apoyado por el pensamiento que realiza y mantiene lo verdadero en la relación interpersonal de

⁶⁴⁷ P. LAÍN ENTRALGO (1999): *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*, Oviedo, Novel, 225.

⁶⁴⁸ *El ser cuerpo*, en O.C. XIV, 199.

⁶⁴⁹ Id,

la sociedad en el lugar de la experiencia cotidiana y en este lugar, se intenta explorar el camino de la vida humana. Por el contrario, el punto del énfasis de taoísmo es buscar la trascendencia del alma hacia algo invisible, al salir de la relación humana de la sociedad, y ahí intenta encontrar un camino para vivir auténticamente como ser humano. A partir de aquí, considera Yuasa que el pensamiento confuciano que realiza el Tao como sistema ideal y objetivo en la relación interpersonal se desarrolla en la sociedad humana acentuándose la estabilidad de la institución política y el orden social⁶⁵⁰. Es decir, la praxis exterior apoya la ética o moral de la sociedad humana para mantener la estabilidad pacífica de la institución humana. Por ello, el confucianismo aparece de forma ortodoxa y se desarrolla civilizándola en la superficie a lo largo de la historia. Pero, como hemos mencionado varias veces, en el origen de la praxis exterior se halla la actitud de admitir la dimensión trascendente, es decir, la praxis interior. Con otras palabras, en la tradición oriental, se encuentra la unidad entre la praxis interior y la praxis exterior.

Esta unidad aparece claramente en el pensamiento del budismo Mahayana. Recordamos aquí que los principios de la filosofía práctica del budismo consisten en la iluminación búdica (*nirvana*) y la compasión. La iluminación búdica es la orientación trascendente del mundo, es decir, el ser humano se orienta hacia el Buda. Por otro lado, la compasión es la orientación inmanente del mundo, es decir, el Buda que desciende al ser humano. El estado ideal del camino del Bodhisatva en el budismo Mahayana es unirse a la búsqueda de la iluminación con la voluntad de la compasión mediante la praxis. Como dice Yuasa: el camino de la Bodhisatva es “buscar la iluminación hacia el interior de sí mismo, y al mismo tiempo, se insiste en la praxis social de ayudar a otros hacia el mundo exterior”⁶⁵¹.

En este ámbito del pensamiento se encuentra la unidad de la trascendencia con la

⁶⁵⁰ Yuasa observa que tanto en Occidente, como en Oriente, se encuentra la corriente del pensamiento que aparece de forma ortodoxa y otra corriente del pensamiento que está escondida bajo este pensamiento ortodoxo. Por ejemplo, en occidente, se halla la corriente neoplatónica y de la gnosis bajo la corriente superficial del pensamiento judeo-cristiano. Por otro lado, en Oriente (especialmente en China) se encuentra el pensamiento taoísta (o budista) bajo la corriente de la tradición confuciana (*El fondo de la cultura oriental*, en O.C.V, 318-319)

⁶⁵¹ Y. Yuasa, *Filosofía moderna japonesa y pensamiento existencial*, 179.

inmanencia. Hay que subrayar aquí la relación entre la trascendencia y la praxis interior, y la inmanencia y praxis exterior. El pensamiento lógico sobre el mundo y la existencia tiene significado correspondiendo y identificándose con la praxis experimental de sí mismo. En primer lugar, el pensamiento sobre la trascendencia que intenta comprender la verdadera existencia es apoyado por la praxis interior del yo que se orienta para llegar al mundo de la experiencia religiosa trascendiendo el mundo cotidiano. En segundo lugar, el pensamiento sobre la inmanencia del mundo se hace lógica viva mediante el apoyo de la praxis exterior que intenta realizar la compasión como persona religiosa⁶⁵².

Podemos decir que la trascendencia en el ámbito del budismo chino, no trasciende a partir del mundo cotidiano hacia arriba sino que es una trascendencia que desciende al mundo interior. Como dice Yuasa: “la intención trascendente es más que la trascendencia del mundo cotidiano, es la trascendencia ética (*dôtokuteki chôetsu*), y ahí podemos encontrar el fundamento de la intención inmanente hacia la realidad del mundo humano”⁶⁵³.

6.2. El *shugyô* y sus aplicaciones

Hemos visto el contexto histórico y el sentido fundamental de la tradición de *shugyô*. La tradición y la costumbre del *shugyô* influyen en distintos campos como la medicina o la terapia y las artes. Como hemos visto antes, la tradición de *shugyô* abarca principalmente dos campos: *sîla* y *samâdhi*. El *samâdhi* indica la contemplación, se desarrolla especialmente en China y Japón, junto con los distintos ejercicios o entrenamientos de lo corpóreo espiritual. Por ello, trataremos aquí dos aplicaciones principales de la tradición de *shugyô*: en su relación con las artes y la medicina o la terapia.

⁶⁵² Id, 186-187.

⁶⁵³ Id, 189.

6.2.1. En la tradición de las artes marciales

La tradición budista de *shugyô*, superar el dualismo y recuperar la unidad originaria del cuerpo con la mente, es incorporada en la formación o el entrenamiento artístico (稽古= *keiko*). El objetivo principal de *keiko* es identificarse la mente con los movimientos corporales (心身一如=*shinshin-ichinyo*), o las técnicas a través de los entrenamientos de lo corpóreo espiritual y buscar la auténtica belleza. Es decir, liberarse del esquema dualista del cuerpo y de la mente, alcanzar los movimientos espontáneos del cuerpo. Durante los entrenamientos, muchas veces, se bloquea el cuerpo y no se consigue mover como uno piensa. En este momento, la mente es totalmente separada del cuerpo. Pero, si uno se entrena continuamente, se conseguirá poco a poco mover el cuerpo como uno piensa. Al final se llega a mover el cuerpo espontáneamente⁶⁵⁴. Esto es precisamente la unidad de la mente con el cuerpo o la técnica o arte.

Yuasa subraya que en la característica propia de teoría oriental del camino de las artes, se acentúa la posición de los que actúan o representan más que la de los espectadores. En la teoría occidental de la estética, más bien se pone acento en el estado del alma de los espectadores. Pero, en la tradición de las artes en Oriente, se fijan en los autores o representantes, poniéndose de relieve cómo se alcanza un arte afinado y cómo cultivar la mente o personalidad⁶⁵⁵. Como comenta Yuasa:

“En la teoría oriental del camino de las artes, se expone especialmente el alcance de la depuración del alma de los autores o representantes mediante la realización de las obras, y la posición de los espectadores es secundaria. A los artistas, se exigen depurar y elevar la mente en la búsqueda de la belleza como los que meditan buscan la iluminación”⁶⁵⁶.

El *shugyô* es el cultivo de sí mismo para la madurez de lo corpóreo espiritual y no para

⁶⁵⁴ *El Ki, la espiritualidad del autocultivo, el cuerpo* en O.C. XIV, 417.

⁶⁵⁵ *La teoría del ser cuerpo en Oriente y la actualidad*, en O.C. XIV, 114.

⁶⁵⁶ *Id*, 418.

demostrarlo. Esto es, según Yuasa, el pensamiento básico de la tradición del camino de las artes que da más importancia a la praxis que a la teoría. Como dice Yuasa:

“Relacionarse con el mundo humano es primariamente aprender el arte de vivir y no contemplarlo. Por tanto, la cuestión principal es ¿cómo se practica (este arte)?”⁶⁵⁷.

La tradición de *shugyô* está enteramente reflejada en la teoría del camino de las artes en Oriente, especialmente en Japón.

Las artes marciales son un típico ejemplo de la influencia recibida de *shugyô* del budismo del Zen y del budismo esotérico.

En cuanto al efecto del entrenamiento de las artes marciales, Yuasa se fija en la interrelación entre el método de cultivar la capacidad técnica y el desarrollo de la mente o la virtud⁶⁵⁸.

En la tradición de las artes marciales, hay una inseparabilidad de la técnica con lo corpóreo espiritual. Es decir, el entrenamiento de autocultivo de las artes marciales es un intento de hacer unir la mente y el flujo del *Ki* con la forma técnica. Para quien practica esgrima, el crecimiento técnico es inseparable del crecimiento de la mente. O dicho más claramente, donde no hay crecimiento técnico, tampoco hay crecimiento mental. Tanto el desarrollo de la técnica como el de la mente, se logran como

⁶⁵⁷ *La mente que practica deporte* en O.C.XIV, 739.

⁶⁵⁸ En el pensamiento de Yuasa hay una tendencia de situar la finalidad de los ejercicios del autocultivo como cumplimiento o desarrollo de la virtud o de la personalidad (cf. *El Ki, la espiritualidad del autocultivo, el cuerpo* en O.C. XIV, 424). Sin embargo, el objeto central de las artes marciales es la unidad de la técnica con lo corpóreo espiritual como lo comentan los maestros de las artes marciales: “actualmente hay una tendencia de acentuarse exclusivamente el espiritualismo para comprender las artes marciales. Sin embargo, sus auténtico espíritu solo se alcanza mediante la técnica afinada y cultivar el cuerpo-mente que la maneja. En el camino de las artes marciales antiguamente, se tenía que afrontar la situación frente a la muerte. Entonces, es algo obvio tener una formación de la virtud o de la mente. Manejar artes marciales es un recurso para aprender los movimientos del cuerpo y de la mente, por tanto, la finalidad del entrenamiento del auto cultivo es obtener un arte de alta calidad” (cf. T. KURODA-Y.KÔNO, *El diálogo sobre las artes marciales (Bujutsu danghi)* , 17-18;63). En el campo de las artes marciales, la formación o el desarrollo de la virtud o de la mente es una condición necesaria, por tanto no es exacto colocarlo como finalidad.

consecuencia del ejercicio o entrenamiento corporal⁶⁵⁹.

Yuasa tiene en cuenta dos puntos principales que caracterizan la tradición de las artes marciales, comparando con los deportes de ahora: en primer lugar, el objeto principal de los deportes contemporáneos es ganar a la partida o otros. A partir de ahí, se desarrollan los deportes para hacer una exhibición ante los espectadores. Por el contrario, en la tradición de las artes marciales, el objeto principal es la práctica del autocultivo personal para alcanzar el alto nivel de la técnica y de la mente. En segundo lugar, lo objetivo del entrenamiento de los deportes es desarrollar las capacidades físicas o motores de los músculos, pero no incluye el entrenamiento mental. Sin embargo, el entrenamiento de las artes marciales trata de cultivar la unidad psicósomática del ser humano. Es decir, en el campo de los deportes uno se dedica a entrenar la capacidad muscular, los sistemas sensorio-motrices, mientras en el campo de las artes marciales, se aborda la función inconciente del cuerpo humano, uno se dedica a ejercitar los sistemas nerviosos autónomos, es decir el flujo del *Ki*, la energía de lo corpóreo espiritual⁶⁶⁰. Con otras palabras el entrenamiento corporal de las artes marciales está íntimamente relacionado con el control de las emociones⁶⁶¹. Precisamente por ello, Yuasa habla de la inseparabilidad de la formación de la mente y de la personalidad con la técnica.

Podemos decir por tanto, que la finalidad de las artes marciales es alcanzar la técnica afinada y el cuerpo-mente que la maneja. Es decir, en el entrenamiento de las artes marciales, se encuentra la unidad entre la técnica, el cuerpo y la mente. En este ámbito, se da muchísima importancia al flujo del *Ki* que influye a las emociones o intenciones humanas, y al mismo tiempo desde el punto de vista de la medicina, influye en la salud psicósomática⁶⁶².

⁶⁵⁹ Cf. T. KURODA-Y.Kôno, *El diálogo sobre las artes marciales*,

⁶⁶⁰ *El Ki, la espiritualidad del autocultivo, el cuerpo*,

⁶⁶¹ *Id*, 425.

⁶⁶² *El Ki, la espiritualidad del autocultivo, el cuerpo*, 462.

6.2.2. En la interrelación con la medicina oriental

Como hemos repetido muchas veces, en el pensamiento oriental, hablando el término muy generales, se acentúa la inseparabilidad entre la cuestión teórica y la cuestión práctica, aunque no se puede decir que la división sea tan estricta. En las bastantes tradiciones espirituales orientales, desde la antigüedad, los manuales de meditación o contemplación de autocultivo se han desarrollado junto con la medicina o la terapia psicosomática. Tanto el manual de espiritualidad del budismo escrito por Chih-i en la línea de la escuela *Tendai* como la tradición del Yoga en India, contienen recursos técnicos para alcanzar una experiencia religiosa más allá de la diferencia entre las religiones o las líneas de una misma religión; al mismo tiempo, es considerado como manual para mantener la salud fisiológica. Yuasa subraya que en cada religión, se muestra la inseparabilidad originaria entre la religión y la medicina o la fe y la curación, por lo menos en la época primitiva. Es decir, la unidad de la terapia con la espiritualidad religiosa es un fenómeno universal. Yuasa comenta así:

“Desde el punto de vista de la visión del mundo racional en la modernidad, parecerá que la interrelación entre la religión y la medicina, y la fe y la curación es algo propio de la superstición. Pero, como demuestran las tradiciones de los evangelios, en la época antes de que se convierta la religión como teoría construida por una ideología de dogma intelectual, esta interrelación era un fenómeno universal que se puede encontrar de alguna manera en todas las religiones del mundo”⁶⁶³.

Desde el punto de vista antropológico, la interrelación entre la religión y la medicina es un punto muy importante para la divulgación de las religiones en la sociedad humana. Por ejemplo, en el caso del Japón arcaico, el budismo es difundido junto con la curación médica como podemos ver en la imagen del Buda soberano de los remedios (*yakushi nyorai*) En la antigüedad japonesa, se encuentra la fe hacia el Buda

⁶⁶³ *El ser cuerpo* en O.C. XIV, 326-327.

como curador. Por ello, quien alcanza el logro de la iluminación a través del *shugyô*, tiene una capacidad para curar a los seres humanos⁶⁶⁴.

En la época actual, dice Yuasa, habría que redescubrir el sentido de la sabiduría religiosa tradicional que está oculto bajo la razón humana de la modernidad⁶⁶⁵.

¿Qué relación hay entonces entre las prácticas del autocultivo y la terapia? La finalidad de las prácticas del autocultivo no es la curación, aunque por sus consecuencias tiene también un efecto curativo. Los manuales de la contemplación tienen una función de calmar las pasiones y estabilizar la mente y recuperar el equilibrio entre el cuerpo y la mente. Aquí Yuasa analiza la diferencia entre el autocultivo y la terapia. La terapia, dice Yuasa, es alcanzar una condición normal desde una condición de anormalidad, o sería más exacto decir, recuperar la salud desde la enfermedad, mientras los entrenamientos o las prácticas del autocultivo son intentos de superar la normalidad dedicándose a la disciplina ascética. Es decir, arreglar una buena salud del cuerpo-mente es una condición necesaria o un paso fundamental para poder entrar al proceso de la práctica del autocultivo.

Por este motivo, los métodos contemplativos de *shugyô* son empleados por la terapia psicológica. Los métodos de la contemplación tienen un efecto de eliminar la inestabilidad de las emociones: los manuales de la contemplación pueden tener una función de hacer manifestarse los complejos o las emociones que están sumergidas en la parte inconsciente y liberarse de ellos y eliminarlos⁶⁶⁶. Sobre este punto Yuasa

⁶⁶⁴ *La psicología histórica del shugyô y el método del shugyô* en O.C. II, 224.

⁶⁶⁵ Actualmente, en el campo intelectual, hay la tendencia de juzgar la curación en la espiritualidad religiosa como algo exótico. Habría que evitar los dos extremos sobre la comprensión de la relación entre la religión y la curación: uno es comprender la relación entre la curación y la religión como algo exclusivamente simbólico sin considerar el hecho concreto de la curación. Por ejemplo, habría que ver la transmisión de la curación de Jesús en el Evangelio no solamente desde perspectiva simbólica de la liberación del pecado sino también como acto propio de la curación. Como dice P. Laín Entralgo: “Si los pecados del enfermo hubiesen sido la causa de su parálisis, la milagrosa absolución de aquellos le habría sanado de un modo inmediato y ya no milagroso. No fue así. Para curar al lisiado, Cristo tuvo necesidad de un nuevo milagro” (P. LAÍN ENTRALGO, *Enfermedad y pecado*, Barcelona, Toray [1961] 53-54).

El segundo extremo es comprender dicha relación solamente un efecto místico de recuperar la salud olvidándose de la verdadera tradición religiosa del autocultivo, como se representa la visión actual sobre el Yoga. Ambos extremos igualmente, les faltan una consideración básica: unidad del cuerpo-mente, espíritu.

⁶⁶⁶ Cf. *El ser cuerpo* en O.C. XIV, 330-331.

comenta así:

“Desde la perspectiva de distinguir el mundo interior como dimensión psíquica distinto del mundo exterior, como lugar de la experiencia cotidiana, la contemplación significa descubrir y comprender la estructura y la forma de esta experiencia nueva de la propia interioridad, diferente de la experiencia cotidiana que aparece en la dimensión inconsciente. Por otro lado, desde el punto de vista de la psicología profunda, se puede decir que es un entrenamiento que hace tomar conciencia de la función psíquica autónoma que actúa desde la parte inconsciente”⁶⁶⁷.

Como hemos repetido varias veces, en la visión del ser humano o de cuerpo-mente en la contemplación autocultivo, se pone el acento en la estructura fundamental en el fondo del cuerpo-mente. Es decir, la parte inconsciente del ser humano. Por ejemplo, los deseos en el budismo (*klesa*) indican las emociones o los impulsos oscuros y egocéntricos.

El *shugyô* que está indicado por *sîla*(戒) y *samâdhi* (定), según Yuasa es “el proceso de superar y controlar las emociones”⁶⁶⁸. Hay que subrayar aquí que la superación y el control de las emociones en el *shugyô* es fundamentalmente distinto de su supresión. En la praxis contemplativa del *shugyô* se expone que existe la dimensión del auténtico yo más allá de la dimensión de las emociones oscuras e inestables. Por ello, el objeto de la contemplación es entonces, encontrar el auténtico yo, mediante liberarse de las emociones inestables que están reprimidas bajo la inconciencia y finalmente eliminarlas⁶⁶⁹. Sobre este punto, Chih-i expone en el manual de espiritualidad del budismo que detenerse para dominar las pasiones y contemplar para liberarse de engaños y extravíos es clave para el logro de la iluminación. Como dice Chih-i:

“El método de pararse a contemplar es la clave del camino que conduce a las

⁶⁶⁷ *Los problemas acerca de la teoría oriental del ser cuerpo* en O.C. XIV, 95.

⁶⁶⁸ Y. YUASA, *El ser cuerpo*, 334-335.

⁶⁶⁹ *Id*, 335.

personas al gran resultado de lograr el fruto de la iluminación. Además, se puede decir que, a partir de ahí, se alcanza la cumbre más elevada de una ascética adornada con todas las virtudes y se pone de manifiesto plenamente la figura interior de la iluminación sin par⁶⁷⁰.

Ahora bien. ¿qué significa superar la normalidad? Para responder a esa cuestión, Yuasa acentúa la unidad de la totalidad del ser humano, la unidad del conjunto corpóreo espiritual y de la técnica a través del *shugyô* en el marco de la tradición oriental⁶⁷¹. Por ejemplo, el logro de la iluminación en la tradición del Zen es unirse con la naturaleza y retornar a lo natural del ser humano, tal cual a través del *shugyô*. El mismo ejemplo se puede exponer para mostrar que la finalidad del entrenamiento (*keiko*) de las artes marciales es para alcanzar unidad entre la técnica y el cuerpo-mente. En este marco, un sabio es uno que reconoce esa unidad desde sus experiencias. En la tradición de la cultura oriental, es algo natural que un sabio, uno que supera el mundo de la normalidad mediante las prácticas o las formaciones del autocultivo, tenga bienestar del cuerpo-mente, un personaje virtuoso⁶⁷². Como dice Yuasa:

“El *shugyô* es dedicarse a completar y elevar la personalidad a través de desarrollar el grado de cada capacidad del cuerpo-mente de la normalidad media a lo superior a la normalidad⁶⁷³”.

En la tradición de la teoría del *shugyô* se sitúa el *shugyô* religioso en la idea central que unifica las distintas formas de los *shugyô*. La cuestión principal de los métodos contemplativos del *shugyô* religioso va más allá de la cuestión psicológica o patológica. Pero, en cuanto a sus efectos a nivel antropológico, podemos comprenderlos a través de la psicología o de la medicina. Como dice Yuasa:

“Si hay algunas cosas que coinciden entre el *shugyô* y la psicoterapia, podemos

⁶⁷⁰ CHIH-I, *Pararse a contemplar*, Introducción, 15.

⁶⁷¹ Cf. Y. YUASA, *El ser cuerpo*, 283-287.

⁶⁷² Cf. Id, 333.

⁶⁷³ Id, 332.

aclarar algunos sentidos que conlleva el *shugyô* mediante la expansión y aplicación del análisis psico-fisiológico⁶⁷⁴.

Yuasa comenta sobre el papel del *shugyô* para la terapia subrayando uno de sus efectos, que ayuda a cultivar la formación de la persona. Las prácticas del autocultivo del *shugyô*, dice Yuasa, ayudan a tener un estado de ánimo pacífico y formar una capacidad de aportar la armonía y la paz en la relación interpersonal y en el mundo⁶⁷⁵.

⁶⁷⁴ Cf. Y. YUASA, *El ser cuerpo* en O.C. XIV, 333

⁶⁷⁵ Cf. *Ibid.*

CONCLUSIÓN

Comenzamos este trabajo preguntando por el lugar que ocupa y la función que desempeña la noción del *Ki* en la filosofía de Yuasa. Hicimos el recorrido acompañando la trayectoria biográfica y bibliográfica del mismo Yuasa, cuyo método de filosofía comparada le hace detenerse a cada paso para dialogar con otros pensadores, tanto orientales como occidentales, antiguos y medievales o modernos y contemporáneos. Pero en cada columna, se acentuaba el motivo principal de la investigación: la pregunta por la unidad cosmológica y antropológica de la vida y por su sentido último. A medida que se ampliaba la perspectiva del autor en contacto con otros pensadores, se hacía también más profunda su búsqueda. Lo podríamos comparar con la experiencia del encuentro intercultural en las personas o en las culturas de distintos países; el encuentro con distintos contextos culturales y ambientales nos hace reflexionar sobre nuestra propia identidad o nuestro propio origen aún más profundo. Sobre este punto, Yuasa comenta así:

“Creo que sería el primer paso ir abriendo los ojos hacia fuera, al reflexionar profundamente sobre el propio terreno cultural de sí mismo para acercarse al auténtico pensamiento universal. En el campo en que consiste principalmente el pensamiento abstracto como la filosofía, hay una tendencia de considerar el problema histórico o cultural como secundario y, por tanto, sería incompatible la característica propia de la tradición cultural con la universalidad antropológica del pensamiento. Sin embargo, si observamos el mundo del arte, podemos ver que hay una interrelación entre ambas. Por ejemplo, Cervantes aportó una imagen del ser humano universal más allá de la tradición cultural española, al buscar la identidad propia española”⁶⁷⁶.

⁶⁷⁶ *Dimensión de profundidad de la cultura oriental* en O. C. V, 220-221.

Excavar hacia la profundidad del propio sí mismo debería ser al mismo tiempo llegar a la universalidad más allá de la diferencia cultural o ambiental. Esto sería lo que Yuasa llama, como hemos visto en esta tesis, “sumergirse retrotrayéndose (= *haishinteki botsunyû*)”.

En esta tesis, hemos acentuado la noción del *Ki* como centro de esta universalidad, y como clave de la unidad cosmológica y antropológica, clave de la unidad corpóreo-espiritual y clave de la apertura metapsíquica a la trascendencia. Es decir, la consideración del *Ki* según Yuasa, no se queda solo en los aspectos antropológicos y cosmológicos, sino que abre a la visión metafísica por el camino que él prefiere llamar metapsíquica.

Hemos llegado a esta conclusión siguiendo la trayectoria de la vida y obra de Yuasa.

En el primer capítulo, hemos visto cómo el contexto de su vida, de su dedicación académica y del desarrollo de su pensamiento le condujo a la integración de la teoría del ser cuerpo y las prácticas orientales de autocultivo, siendo la noción del *Ki* la clave de esta integración.

En el segundo capítulo, hemos recorrido la obra de Yuasa, partiendo de sus primeros estudios sobre las raíces culturales japonesas en la mitología y la religiosidad antigua, y estudios sobre la cuestión existencial en los filósofos modernos japoneses pasando por los estudios sobre la religiosidad y el psiquismo humano en el pensamiento de C. G. Jung y finalmente llegamos al objeto central de su investigación: la teoría del ser cuerpo y el puesto del *Ki* en la corporalidad. Hemos acentuado durante este recorrido, el *ethos* que está en el fondo de la corriente filosófica japonesa basada en la tradición oriental y la filosofía comparada. Con otras palabras, alcanzamos la cuestión hacia la trascendencia en la filosofía de Yuasa, que confirmaba cuál es el puesto y papel de la noción del *Ki*, precisamente como mediación de la unidad psicofísica y psicosomática.

Hemos tratado la noción japonesa del *Ki*, dedicándonos al contexto de la

historia y las dimensiones, como preparación del capítulo quinto sobre la aportación de Yuasa en la idea del *Ki*. El flujo del *Ki* es como mediador entre cuerpo y mente, entre el ser humano y el mundo o cosmos y nos lleva a la pregunta sobre el sentido absoluto de la vida humana.

Sobre el aspecto metafísico del *Ki*, podemos encontrar a lo largo de la historia del pensamiento del *Ki* algunos elementos claves que apuntan, señalan u orientan hacia su descubrimiento, pero no encontramos, entre quienes han estudiado la noción del *Ki* en la historia de la tradición oriental, a nadie que haya mencionado claramente esta apertura a la metafísica en la filosofía del *Ki*, a pesar de ser tan decisiva, como hemos mostrado en los capítulos siguientes, para el encuentro filosófico de Oriente y Occidente.

Como vimos en el capítulo cuarto, es posible para Yuasa relacionar la filosofía existencial en los filósofos modernos japoneses y la ontología (metafísica) de Santo Tomas. Hemos visto en ese capítulo la posibilidad de la apertura a la metafísica, tanto a partir de los filósofos modernos japoneses como a partir de la fenomenología existencial occidental. Pero es importante reiterar que Yuasa sintió la necesidad de estudiar algunos textos de Santo Tomas para explicitar esa apertura a la metafísica. Yuasa se refiere a ella con el término de la ontología, pero hemos preferido utilizar el término metafísica. Hay que subrayar aquí que la doble característica del ser humano: ser inmanente y ser trascendente del mundo en el pensamiento de Sto. Tomas hizo confirmar a Yuasa que es posible encontrar la cuestión hacia la trascendencia en la tradición oriental. Es decir, la trascendencia mediante la unidad corpóreo espiritual.

En el capítulo quinto vimos la aportación de Yuasa sobre el *Ki* y la trascendencia, dentro de su teoría del ser cuerpo. Hemos articulado la idea del *Ki* en la teoría del ser cuerpo de Yuasa en tres etapas: científica, antropológica o ética y espiritual. La perspectiva científica ayuda a observar cómo influye el flujo del *Ki* en el cuerpo-mente del ser humano y su relación con el mundo exterior. Desde la perspectiva antropológica, la noción del *Ki* es clave para alcanzar el desarrollo y la elevación de la personalidad o de la virtud. Finalmente la noción del *Ki* se relaciona profundamente con la cuestión metafísica, porque dicho flujo es algo invisible que vivifica a los seres y

abarca la totalidad del ser humano y de la naturaleza. En el pensamiento de Yuasa no se reduce esta noción del *Ki* a sus aspectos cosmológicos y antropológicos, sino que se abre a una trascendencia, que Yuasa llama metapsíquica y que hemos mostrado que equivaldría a metafísica.

En el capítulo sexto, hemos tratado sobre la praxis del autocultivo del *Ki* que es camino para la recuperación de la unidad cuerpo-mente y para abrirse por la interioridad a la trascendencia.

Basándonos en la conclusión de cada capítulo, podemos decir que la noción del *Ki* es la clave de este camino de apertura a la trascendencia y que su puesto en la filosofía de Yuasa es precisamente asegurar la viabilidad de dicho camino.

Hecha esta conclusión, tenemos que añadir algunas observaciones críticas sobre las limitaciones que encontramos en esta filosofía de Yuasa, que invitan a completarla o prolongarla.

Quisiéramos exponer algunas limitaciones que encontramos en el pensamiento de Yuasa durante esta investigación de tesis:

En primer lugar, Yuasa tiene la tendencia de depender de los términos psicológicos de C. G. Jung. Por este motivo, no será extraño que algún autor lo interprete en el sentido de que no llegue a la ontología ni a la metafísica.

En segundo lugar, La articulación del *Ki* en los estudios científicos con la reflexión filosófica y espiritual del *Ki* es muy incompleta. En el mismo pensamiento de Yuasa, aunque se encuentre muchas sugerencias ricas, están todavía sin desarrollar.

En tercer lugar, Yuasa no tuvo oportunidad de estar en Europa (por la segunda guerra mundial) como su maestro Watsuji (que conoció el ser y tiempo de Heidegger durante su estancia en Alemania), por ello, la mayoría de sus obras cita autores occidentales que en aquella época estaban de moda en Japón. Por este motivo, no pudo conocer los autores como Ramon Llull o Pedro Laín Entralgo que conectaría mucho más que Merleau-ponty o Bergson o los filósofos alemanes con el pensamiento principal de Yuasa.

A partir de estas limitaciones que acabamos de exponer, quisiéramos proponer otros corolarios y tarea para futuras investigaciones:

En primer lugar, además de la conclusión que hemos dicho antes, el puesto del *Ki* en la corporalidad de Yuasa, nos sirve de medio para la filosofía comparativa entre Occidente y Oriente. Por ejemplo, la relación entre el concepto de “nada”(= *mu*) o “Tao” en el budismo y *esse* de Santo. Tomas. Este punto nos servirá tanto para la filosofía intelectual como para la teología interreligiosa.

En segundo lugar, podríamos prolongar sobre el tema del sujeto en la filosofía occidental y oriental (el sujeto que trasciende hacia la interioridad del ser humano).

En tercer lugar, nos interesaría profundizar y desarrollar la interrelación entre la tradición oriental del *shugyô* y la tradición occidental de ascesis o la espiritualidad, que no está suficientemente estudiada en el pensamiento de Yuasa.

El puesto del *Ki* en la unidad corpóreo espiritual en la filosofía de Yuasa nos llevaría a la recuperación de la unidad originaria de cuerpo-mente y nos abre una nueva visión de la filosofía que dialoga tanto con la ciencia como con la religión o la espiritualidad más allá de las distintas tradiciones y registros culturales y de la diferencias temporales.

Terminamos esta tesis citando a San Agustín sobre la belleza de la unidad corpóreo espiritual: la belleza es la concordancia entre el cuerpo y el espíritu⁶⁷⁷.

⁶⁷⁷ Cf. AGUSTÍN, *Ciudad de Dios* en Federación Agustiniana Española (1988): *Obras completas de San Agustín* XVII, Madrid, Biblioteca de autores cristianos. XXII, 24, 4.

BIBLIOGRAFÍA

I. Fuentes

- I.I. Obras completas de Yuasa
- I.II. Otros escritos de Yuasa
- I. III. Obras traducidas de Yuasa

II. Estudios

- II.I. Estudios sobre Yuasa
- II.II. Estudios generales

I. Fuentes

I.I. OBRAS COMPLETAS DE YUASA:

Obras completas de Yasuo Yuasa (Yuasa Yasuo zenshû) I-XII, XIV, Tokyo, Hakua Shobô; XIII, Tokyo, BNP.

(14 volúmenes publicados. Edición supervisada por Tomio OTA, Akio SADAKATA, Mababu WATANABE y Yukihiisa KURASAWA)

Volumen I (2002): *Ética de la economía; Ética profesional; Historia del pensamiento ético (=kêzai rinri, shokugyô rinri rinrishisôshi):*

- *Puntos de contacto entre la ética y la economía (=rinrigaku to keizaigaku no setten) :*(1954) 4-21.
- *Lógica y ética de la economía (=keizai no ronri to rinri):* (1956) 22-58.
- Sobre la ética profesional (=shokugyô no rinri ni tsuite):* (1962) 59-69.
- *Acerca de la moralidad del economista (=keizaijin no moraru):* (1967) 70-84.
- Ética de la economía en la nueva época (=atarashî jidai no kêzai rinri):* (1967) 85-87.
- *Moralidad del mundo competente (=jitsuryoku shughi no moraru):* (1967) 88-90.
- Moralidad del economista (=keizaijin no moraru):* (1967) 91-287.
- *El problema de la ética en Hegel (=Hegel ni oqueru rinri no mondai):* (1959) 292-311.
- *Sobre la relación entre ética y ontología (=rinrigaku to sonzairon no kankei ni tsuite):* (1967) 312-326.
- *Entre la nada y la vacuidad-Watsuji, Nishida, Sartre, Heidegger (=mu to kû no aida):* (1967) 327-354.

- *Fundamentos de la investigación sobre la historia del pensamiento ético (=rinrishisôkenkyû no konkyo nitsuite):* (1973) 355-368.
- *Ética y ciclo de la vida (=rinri to raifu saikuru):* (1989) 369-395.
- M. KANEKO (ed): *Filosofía de Sartre (=Sartre no tetsugaku):* (1954) 396-419.
- M. KANEKO (ed): *Diccionario de la ética (=ririgaku jiten):* (1957) 420-455.

Volumen II (2000): *Filosofía de la religión. Psicología de la religión (=shûkyô tetsugaku, shûkyô shinrigaku):*

- *La experiencia religiosa y la cuestión ética (=shûkyô keiken to rinri no mondai):* (1960) 6-65.
- *El pensamiento místico y la ética en Kûkai (=kûkai ni okeru shinpi shisô to rinri):*(1960) 66-83.
- *Problemas acerca del misticismo y de la ética (=shinpushughi to rinri ni kansuru mondaiten):* (1961) 84-121.
- *Los problemas morales y la religión en la sociedad actual (=gendaishakai no dôtokuteki shomondai to shûkyô):* (1968) 122-141.
- *Lo sagrado y la vida humana (=seinarumono to ningen no sei):* (1973) 142-168.
- *La religión, la ciencia y la humanidad (=shûkyô to kagaku to ninghensei):* (1990) 169-171.
- *La religión y el ser humano (=shûkyô to ninghen):* (1991) 172-179.
- *La fe y la ética de los últimos años de la vida de Shûsaku Endô (Endô Shûsakushi no bannen no shinkô to rinri):* (1997) 180-205.
- *Dimensión acerca de la visión de la naturaleza y de la ascesis del budismo esotérico (=mikkyô no shizenkan to shugyôron o meguru danshô):* (1984) 206-215.
- *Psicología e historia de la ascética y sus métodos (=shugyô to shûhō no rekishishinrigaku):* (1984) 216-237.
- *La contemplación y la filosofía (=mêsô to tetsugaku):* (1989) 238-246.
- *La contemplación y la sexualidad (=mêsô to sei):* (1998) 247-267.

- *Los sentimientos y la psicología religiosa (=kibun to shûkyôshinri):* (1962) 268-279.
- *Los beneficios actuales y la psicología religiosa (=genseirieki to shûkyôshinri):* (1962) 280-292.
- *Sobre la psico-síntesis(síntesis psíquica) de Roberto Assagioli (=Roberto Assagioli no sêshintôgô ni tsuite):* (1963) 293-300.
- *Ética de la economía y psicología profunda de la religión mundial (=sekaishûkyô no kêzarinri to shinsôshinrigaku):* (1976) 301-320.
- *Religión oriental y psicología profunda (=tôyôshûkyô to shinsôshinrigaku):* (1979) 321-330.
- *Hermenéutica sobre el mito “gen no ri” desde la perspectiva de la psicología profunda (=gen no ri no shinsôshinrigaku teki kaishaku):* (1982) 331-354.
- *El sentido actual de la psicología profunda y la filosofía esotérica (=shinsô shinrigaku to mikkyô no tetsugaku no gendaitekiighi):* (1984) 355-365.
- *“Gen no ri” como mito cosmológico (=uchû shinwa toshite no gen no ri):* (1988) 366-378.
- Ponencia: *El sentido actual de la psicología profunda y la filosofía esotérica* (1989) 379-400.
- La visión sobre la religión de los japoneses (=nihonjin no shûkyôkan):* (1994) 401-428.
- Pensar la religión desde la psicología (=shinrigaku kara shûkyô o kangaeru):* (2000) 429-435.
- *La experiencia religiosa y la psicología profunda (=shûkyôkeiken to shinsôshinri):* (1989) 438-716.

Volumen III (2002) *Historia del pensamiento occidental (=sêyô sêshinshi) (tomo 1):*

- *Jung y la visión gnóstica (=Jung no gunôsisikan):* (1971-73) 4-41.
- Dios y el demonio en el texto de Job (=yobuki ni okeru kami to aku):* (1975) 42-53.
- Jung y el elemento pagano (=Jung to ikyôteki narumono):* (1979) 54-80.

- El mito y la religión en Jung (=Jung ni okeru shinwa to shûkyô): 81-92.
- Jung y el cristianismo (1996/2002): (=Jung to kiristokyô): (1978) 94-361.
- Reflexiones sobre la historia de la sexualidad y el matrimonio en el cristianismo (=sê to kekkon o meguru kiristokyô saikô): (1999) 364-380.

Volumen IV (2003): Historia del pensamiento occidental (=sêyô sêshinshi) (tomo 2):

- El ser humano y la verdad: Según la fenomenología espiritual (ninghen to shinri: sêshingenshôgaku ni sokushite): (1958) 4-29.
- Sentido de la experiencia cotidiana en la ciencia moderna (=kinsei kagaku ni okeru nichijyôteki kêken no ighi): (1960) 30-57.
- Existencialismo y psicoanálisis (=jitsuzon shughi to sêshin bunseki): (1968) 58-82.
- Metafísica y metapsíquica: Búsqueda del origen de la historia de la filosofía comparada entre Oriente y Occidente (=metafísica- metapsíquica: touzaiseishinshi hikakaku no genten o motomete): (1977) 83-110.
- Psiquiatría y método fenomenológico: Para la comprensión de Otro en la psicología profunda (=sêshinigaku to genshôgaku hôhô: shinsôshinrigaku ni okeru tasharikai no tameni): (1982) 111-143.
- Fenomenología de la psicología profunda (=shinsôshinri no genshôgaku nôto): (1982) 144-199.
- Luces y sombras de la modernidad europea (=kindai yôroppa no hikari to kaghe): (1984) 200-225.
- Los sabios (=rôkensha): (1986) 226-230.
- Descartes olvidado (=wasurerareta Descartes): (1993) 231-269.
- Las sombras y la sexualidad masculina y femenina: Psicología histórica de la política y cultura moderna (=kaghe to dansei sei, jyosei sei: kindaiseiji to bunka no rekishishinrigaku): (1995) 270-291.
- Jung y la espiritualidad europea (=Jung to yôroppa sêshin) 294-536.

Volumen V (2001): Historia del pensamiento oriental (=tôyô sêshinshi) (tomo 1):

- *Teoría del vacío y dialéctica hegeliana* (=kû no ronri to Hêgheru no benshohô): (1972): 4-18.
- *Conciencia e inconsciencia* (=ryôshin to muishiki): (1972) 19-31.
- *La teoría de la conciencia de la escuela budista “Yoga-cara” y la Psicología profunda* (=yuishikiron to shinsôshinri): (1978) 32-50.
- *La psicología profunda como la investigación sobre la filosofía comparada: (hikakushisôkenkyû no hohô toshite no shinsôshinrigaku)*: (1979) 51-102.
- *Método de la investigación de psicología profunda sobre el taoísmo* (=dôkyô no shinsôshinrigakuteki kenkyû no hohô): (1981) 103-114.
- *Daisetsu Suzuki y Jung* (=Suzuki daisetsu to Jung): (1982) 115-119.
- *Transformación del Eros y contemplación oriental* (=eros no henyô to tôyôteki mêshô): (1985) 120-131.
- *El corazón del Mandala: el mundo de la vacuidad* (=Mahandara no kokoro: kûsekai): (1992)132-148.
- *La visión de la naturaleza y del ser humano en Oriente y Occidente* (=tôyô to sêyô no shizenkan to ninngnen kan): (1995) 149-170.
- *Comentario de la obra: Hattori M. y Kamiyama S., Comprensión y la trascendencia (la conciencia en la escuela budista “Yoga-kara”:* (=ninshiki to chôetsu (yuiishiki) kaisetsu): (1997) 172-184.
- *Comentario de la Obra ODAJNYK W., Gathering the light: A psychology of meditación* (=meisô to Jung shinrigaku kaisetsu): (1997)185-211.
- *Dimensión de profundidad de la cultura oriental: Entre la psicología y la ética* (=tôyôbunka no shinsô: shinrigaku to rinrigaku no aida): (1982) 214-429.

Volumen VI (2001): Historia del pensamiento oriental (=tôyô sêshinshi) (tomo 2):

- *Jung y Oriente (=Jung to tôyô)*: (1989) 4-518

Volumen VII (1999): *Historia del pensamiento oriental (=tôyô sêshinshi)* (tomo 3):

-*Genjyô Sanzô: Largo viaje en busca del Dharma (=harukanaru kyûhô no tabi)*: (1991) 4-434.

Volumen VIII (2000): *Historia de la filosofía japonesa (= nihon tetsugaku shisôshi)* (tomo 1):

-*Crítica de la polémica sobre la leyenda de los japoneses arcaicos (=wajinden ronsô no hihan)*: (1957/1981) 4-24.

-*Estudio sobre el proceso de constitución de la Casa Imperial de Yamato (=shoki yamato chôtei no kensetsukatei ni kansuru ichikôsatsu)*: (1987) 25-62.

-*Educación ética en la nación japonesa primitiva (=jyôdai kokka ni okeru dôtokukyôiku)*: (1958) 64-80.

- *Pensamiento arcaico y cultura (= kodai no shisô to bunka)*: (1960) 81-105.

-*Desarrollo del budismo arcaico (=kodaibukkyô no tenkai)*: (1977) 118-134.

-*Vida y muerte de los japoneses arcaicos (=kodai nihonjin no sei to shi)*: (1977) 135-149.

- *Mundo espiritual en la antigüedad japonesa (=nihonkodai no sêshin sekai)*: (1990) 150-450.

Volumen IX (2000): *Historia de la filosofía japonesa (= nihon tetsugaku shisôshi)* (tomo 2):

-*Los espíritus terrestres y los héroes (=chirei to eiyû)*: (1965) 4-39.

- Una consideración sobre los mitos japoneses (=nihonshinwa no ichikôtsatsu): (1971) 40-75.
- Nacimiento de los dioses: Investigación sobre el mito japonés en la perspectiva de la historia del pensamiento (=kamigami no tanjyô: nihonshinwa no shisôteki kenkyû): (1972) 78-298.
- Psicología de la historia y del mito (=rekishi to shinwa no shinrigaku): (1984) 300-504.
- Sobre la Forma: Profundidad del pensamiento japonés (=katachi: nihonshisô no shinsô): (1989) 506-552.
- Transformación de la imagen del Emperador: Intento de consideración histórica y psicológica (=tennôzô no henyô :rekishiteki shinrigakuteki kôtsatsu no kokoromi): (1992) 553-585.
- El poder real arcaico desde el punto de vista de la psicología de los mitos (=shinwa no shinrigaku kara mita kodai ôken): (1998) 586-594.

Volumen X (2000): Historia de la filosofía japonesa (= nihon tetsugaku shisôshi) (tomo 3):

- Pensamiento ético de la nación arcaica (=kodaikokka to rinrishisô): (1966) 4-164.
- Budismo de la era de Heian y de Kamakura: Acerca de la forma del pensamiento de los japoneses (=heian bukyô to Kamakura bukyô: nihonjin no tetsugakuteki shikôno yôshiki o megutte): (1967) 166-191.
- Lo existencial y lo japonés en Dogen y Shinran (=Dôgen shinran ni okeru jitsuzontekina mono): (1968) 192-207.
- Fragmentos del pensamiento de Shinran (=Shinran dansô): (1974) 208-225.
- La visión budista de la vida y el camino del arte (=Bukyôteki jinseykan to gêdô): (1975) 226-241.
- Mundo nuevo de la ciudad Heian: contacto entre el mito de la tribu y la religión mundial (Heiankyô no atarashiki sekai): (1976) 242-264.

-*Acerca de la investigación del budismo en la historia del pensamiento japonés (=nihonshisôshi nioqueru bukkyôkenkyû no arikata o megutte)*: (1982) 265-288.

- *Conciencia religiosa de los japoneses (=nihonjin no shûkyô ishiki)*: (1981) 290-550.

**Volumen XI (2005): *Historia de la filosofía japonesa (= nihon tetsugaku shisôshi)*
(tomo 4):**

- *Filosofía existencial y forma de pensar de los japoneses (= jitsuzontetsugaku to nihonjin no monono kangaekata)*: (1966) 4-16.

-*Aceptación del pensamiento moderno occidental en Japón: Artes y ciencias y filosofía en la modernidad japonesa (nihon ni okeru sêyôkindai no jyuyô: kindainihon no gakugei - tetsugaku)*: (1959) 17-33.

- *Revisión de la subjetividad moderna (=kindaiteki jiga eno saikentô)*: (1973) 34-55.

- *Literatura japonesa moderna y filosofía existencial (=kindai nihon no bungaku to jitsuzon no mondai)*: (1965) 56-79.

- *Heidegger y la filosofía japonesa moderna (=Heidegger to kindainihontetsugaku no deai)*: (1976) 99-119.

- *La existencia en el pensamiento de Soseki Natsume (=Sôseki no jitsuzon)* 126-134.

- *Filosofía japonesa moderna y pensamiento existencial (=kindainihon no tetsugaku to jitsuzon shisô)*: (1970) 136-490.

**Volumen XII (2007): *Historia de la filosofía japonesa (= nihon tetsugaku shisôshi)*
(tomo 5):**

- *Sobre la forma de la comprensión de la tradición de los japoneses modernos (= kindai nihonjin no dentôrikai no yôshiki ni tsuite)*: (1959) 4-22.

- *La “experiencia básica” en el pensamiento de Kiyoshi Miki (= Miki Kiyoshi no kiso kêken ni tsuite)*: (1969) 23-37.

-*La filosofía moderna japonesa y el budismo* (= *kindai nihon no tetsugaku to bukkyô*): (1969) 38-74.

- *Razón y corporalidad en la filosofía japonesa moderna: en relación con la tradición de la historia del pensamiento* (= *kindai nihontetsugaku ni okeru shintai to risei no mondai*): 75-90.

- *La existencia en la muerte* (*shi ni okeru sonzai*): (1972) 91-106.

- *La característica japonesa del ser humano* (= *nihonteki ninghenkan no tokushitsu*): (1976)

- *El pensamiento oriental y la filosofía de Nishida* (= *tôyôteki shikô to nishida tetsugaku*): (1994) 107-113.

- *El pensamiento japonés y la actualidad* (= *nihonshisô to ghendai*): 114-139.

- *Para la nueva japonología* (*atarashî nihongaku no tameni*) 142-148.

- *Destino histórico de la modernidad japonesa y filosofía* (*kindai nihon no rekishiteki unmei to tetsugaku*): (1977) 149-165.

- *Camino desviado a la filosofía occidental en la modernidad japonesa* (= *sêyôtetsugaku ni katayotta kindai no ayumi*): (1978) 200-203.

- *Nacionalismo y filosofía moderna japonesa* (= *nacionalizumu to kindai nihon tetsugaku*): (1990) 204-218.

- *La psicología histórica en la revolución de Meiji; pensar desde la filosofía comparada* (= *meijiishin no rekishiteki shinrigaku: hikakushisô tekini kangaeru*): (1991) 219-333.

- *Nacionalismo y modernidad japonesa: la relación entre la conciencia popular (nacional) y la filosofía* (= *nacionalizumu to kindai nihon: minzokuishiki to tetsugaku no kankê*): (1996) 249-270.

- *Prólogo de la investigación sobre el nacionalismo* (= *nacionalizumu kenkyû jyoetsu*) 271-314.

Volumen XIII (2008): *Historia de la filosofía japonesa* (= *nihon tetsugaku shisôshi*) (tomo 6):

- *Estudios sobre Tetsuro Watsuji (=Watsuji Tetsurôkenkyû no shikaku):* (1973) 4-84.
- *El método de investigación sobre el pensamiento japonés en Watsuji (=Watsuji Tetsurô no nihon shisôshi kenkyû no hôhô):* (1978)85-104.
- *Ética de Watsuji y Aristóteles: Nación, ética y psicología (=Watsuji rinrigaku to Aristotéles: minzoku sei, rinri, shinri):* (1987)105-137.
- *Post-modernidad y Tetsuro Watsuji (=post-modern no Jidai to Watsuji Tetsurô):* (1988) 138-150.
- Herencia y tarea de la ética de Tetsurô Watsuji: clima, cuerpo, arte (=Watsuji rinrigaku no isan to kadai: fûdo,shintai, geizyutsu)* 156-171.
- *Watsuji Tetsuro. Destino de la filosofía japonesa moderna (=Watsuji tetsurô. Nihonkindai tetsugaku no unme):* (1995) 188-535.

Volumen XIV (1999): Teoría del cuerpo y la mente (=shinshin ron) (tomo 1)

- *Sobre la teoría de cuerpo-espíritu en Oriente. La filosofía comparada entre Oriente y Occidente (=tôyô no shinshinron ni tsuite. tôzai no shinshinron no hikaku):* (1974) 4-18.
- *Los problemas de la teoría del ser cuerpo en el budismo (=bukkyô ni ocheru shintairon no shomondai):* (1977) 19-49.
- El tema central de la teoría del ser cuerpo en las religiones orientales (=tôyôshûkyô no shinshinron yôshi):* (1978) 50-53.
- *Cuerpo y mente en las religiones orientales (=tôyôshûkyô no shinshinron):* (1978) 54-57.
- *Perspectiva sobre la teoría oriental del ser cuerpo (=tôyôteki shintairon eno shiza):* (1978) 58-77.
- *Problemas acerca de la teoría del ser cuerpo en Oriente (=tôyô no shiintaron o meguru shomondai):* (1983) 78-119.
- La teoría oriental del ser cuerpo y la actualidad (=tôyô no shintairon to ghendai):* (1987) 110-129.
- La imagen del ser cuerpo oriental (=tôyôtekishintai no imêji):* (1991) 130-134.

- *El ser cuerpo: La teoría oriental de cuerpo-mente y la actualidad* (=shintairon: tōyōtekishinshinron to ghendai): (1977/1990) 136-395.
- *El Ki, la espiritualidad del autocultivo, el cuerpo* (=Ki, Syugyō, Shintai): (1986): 398-610.
- *Acerca de la visión del ser cuerpo de los japoneses* (=nihonjin no shintaikan o megutte): (1978) 612-626.
- *Cuerpo* (=karada): (1979) 627-630.
- *Problema de la interrelación cuerpo-mente y ascética Shugyō* (=shinshinkankêron to shugyō no mondai): (1982) 631-660.
- *Prólogo sobre la teoría de cuerpo-mente y la ética* (=shinshinron to rinrigaku nitsuiteno jyosetsu): (1985) 661-685.
- *Cuerpo y mente vigorosos en la tradición japonesa* (=nihon no dentō ni mirareru takumashî shintai to takumashî kokoro): (1986) 686-693.
- *El camino de las artes marciales y el ser cuerpo* (=budō to shintai) 694-704.
- *Mente y cuerpo* (1989): (=kokoro to shintai): (1987) 705-729.
- *Unidad cuerpo-mente* (=shinshin ichighen): (1990) 730-732..
- *El espíritu de la deportividad: la mente en Oriente y la mente en Occidente* (=spōtsu suru sêshin): (1991) 733-741.
- *Las dimensiones del espíritu* (=kocoro no shushu no sō): (1994) 742-755.

I. II. OTROS ESCRITOS DE YUASA

OBRAS

- *Mundo espiritual de los arcaicos* (=kodaijin no sêshin sekai) = Historia y japoneses 1, Kyoto, Minerva shobō (1980).
- *¿Qué es el Ki? La energía que emite del cuerpo humano* (=ki towa nanita. Jintai kara hassei suru energhî) = NHK books 613 Tokyo, Nihon hōsō shuppan kyōkai (1991).

- *Entre la religión y la ciencia (=shûkyô to kagaku no aida)*, Meicho kankôkai (1993).
- *La visión del cosmos de la sincronicidad. El tiempo, la vida, la naturaleza (=kyôjisei no Uchûkan. Jikan, Seimei, Shizen)* Tokyo, Jinbunshoin (1995).
- *La experiencia religiosa y el ser cuerpo (=shûkyôkêkrn to shintai)*, Tokyo, Iwanami shoten (1997).
- *La corporalidad cósmica: en Oriente y en Occidente (=Shintaino-Ucyûsei: Tôyô to Seiyô)* Tokyo, Iwanami shoten (1999).
- *La actualidad de la espiritualidad: desde la perspectiva religiosa, ética y psicológica (=supirichuaritî no genzai-shukyô, rinri shinri no kantenka)* Kyoto, Jinbunshoin (2003).
- *Nacimiento de la filosofía: Psicología del sexo masculino y femenino (Tetsugaku no tanjyô. Danseisei to zyoseisei no shinrigaku)*, Tokyo, Jinbunshoin (2004).

ARTÍCULOS Y CAPÍTULOS DE LIBROS

- *Contemporary science and an eastern mind-body theory* en SHANER S.D., NAGATOMO S., YUASA Y., *Science and comparative philosophy*, Leiden, E. J. Brill (1989) 190-240.
- *A cultural background for traditional japanese self-cultivation philosophy and a theoretical examination of this philosophy* en SHANER S.D., NAGATOMO S., YUASA Y., *Science and comparative philosophy*, Leiden, E. J. Brill (1989) 241-277.
- *Sentido de la investigación sobre el Ki en la actualidad (=ghendai ni okeru ki no kenkyû no ighi)*, en Y. YUASA (ed): *El Ki y la ciencia humana* Tokyo, Hiragashuppan (1990) 22-30.
- *Investigación sobre el Ki y la ciencia del cuerpo humano (= ki no kenkyû to jintaikagaku)* en Y. YUASA (ed): *El Ki y la ciencia humana*, Tokyo, Hiragashuppan (1990) 32-64.
- *Sobre el Ki (=ki nitsuite)* en la revista *Shinshin igaku* (1990)19-26.
- *Ciencia del Ki y visión del ser humano (=ki no kagaku to ninghenkan)* en la revista *Kokusai bunka kenkyû* 14 (1993) 137-144.

- *La tradición mundial de la medicina: La visión del cuerpo en qí-gong (=sekai no dentôigaku. Kikô igaku no shinshinkan)* en la revista *Igaku no ayumi* 17 (3) (1996) 10-19.
- *Hacia la ciencia de la nueva época (=ataraiishî jidai no kagaku ni mukatte)* en la revista *Jornal of Internacional of life information science* 15 (2) (1997) 279.
- *Image-Thinking and the Understanding of "Being": The Psychological Basis of Linguistic Expression* en la revista *Philosophy East and West*, 55 (2) (2005) 179-208.
- *Hacia la encrucijada entre la ciencia y la espiritualidad (=kagaku to rêsê no koryû no jidai e)* en Y. YUASA y Y. HARUKI y TANAKA T. (ed) *Ciencia y espiritualidad: Cuerpo, Qi, Espiritualidad (=kagaku to spirichuaritî no jidai)* Tokyo, BNP (2005) 23-44.
- *Desde la sincronicidad hacia la espiritualidad (=kyôjisei kara spirichuariti e)* en *Jintaikagaku* 16 (1) (2007) 1-7.

I. III. OBRAS TRADUCIDAS EN INGLES

- *The Body. Toward an Eastern Mind-Body Theory*, New York, SUNY (1987).
- *The Body, Self-Cultivation, and Ki-Energy*, New York, SUNY (1993).
- *Overcoming Modernity. Synchronicity and Image-Thinking*, New York, SUNY (2008).

II. Estudios

II. I. ESTUDIOS SOBRE YUASA

- KASULIS T. P., *Sushi, Science, and Spirituality: Modern Japanese Philosophy and Its Views of Western Science*, en la revista *Philosophy East and West*, 45 (2) (1995) 227-248.
- KURASAWA Y., *Acerca de la naturaleza viviente (=ikeru shizen o megutte)* en la revista *Jintaikagaku* 17 (1) (2008) 61-70.

- MASIÁ J., *La filosofía japonesa moderna y el pensamiento existencial*, Pensamiento 23 (1971).
- MARUYAMA T., *Memoria del Prof. Yasuo Yuasa. Su vida y logro académico* (= *Yuasa sensê no kaisô to gyôseki*) en la revista *Jintaikagaku* 15-(2) (2006) 1-4.
- MCCARTHY E. *Yuasa Yasuo (1925-2005): A Retrospective of his life and work* en la revista de *Religious Studies Review*, 33 (2007) 201-208.
- NAGATOMO S., *Attunement through the body*, New York, Suny (1992).
- _____, *Introducing YUASA Yasuo* en SHANER S.D., NAGATOMO S., YUASA Y., *Science and comparative philosophy*, Leiden, E. J. Brill (1989) 1-12.
- SHANER S.D., *Science and comparative philosophy* en SHANER S.D., NAGATOMO S., YUASA Y., *Science and comparative philosophy*, Leiden, E. J. Brill (1989)13-98.
- WATANABE M. *In memoriam Yuasa Yasuo (1925-2005)*, en *Bulletin of the Nanzan Institute for Religion and Culture* 30 (2006) 55-61.
- _____, *El shugyô y el ser cuerpo en la religión. Desde el punto de vista de los estudios religiosos* (=shugyô toshintai. Shûkyôgakutekishintairon no kokoromi) en la revista de *Journal of religious study* 81 (4) (2008) 785-801.
- _____, *El shugyô y el ser cuerpo. Intento de la teoría del ser cuerpo desde la perspectiva de los estudios de la religión* (=shugyô toshintai. Shukyôgakuteki Shintairon no kokoromi) en la revista *Rishôdaigaku jinbunkagaku kenkyûjyo nennpô* 17 (2009) 153-157.

II.II. ESTUDIOS GENERALES

Libros

- AA.VV., *El pensamiento sobre el “ki” (Ki no shisô)*, Tokyo, Universidad de Tokyo (2005).
- AGUSTÍN, *La Trinidad. Los escritos apologéticos* en FEDERACIÓN AGUSTINIANA ESPAÑOLA, *Obras completas de San Agustín V*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos

(1985).

_____, *Confesiones* en FEDERACIÓN AGUSTINIANA ESPAÑOLA, *Obras completas de San Agustín II*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, (1974).

_____, *Obras apologéticas* en FEDERACIÓN AGUSTINIANA ESPAÑOLA, *Obras completas de San Agustín IV*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos (1948).

- BERGSON H. *Matière et mémoire* en *Bergson Oeuvres*, Paris, Universitaires de France (1963): *Bushitsu to kioku*, Tokyo, Hakusuisha (1999).

- CHIH-I, *Manual de espiritualidad de budismo Tendai: Pararse a contemplar (Shoshikan)*, Salamanca, Sígueme (2007).

- CHUANG-TZU, *Los capítulos interiores de Chuang-Tzu (=Sôshi naipen)* en O. TAMAKI, *Sekai no Meicho: Cuang-Tzu IV*, Tokio, Chûô kôronsha (1968) 153-290.

_____, *Los capítulos exteriores de Chuang-Tzu (=Sôshi gaipen)* en O. TAMAKI, *Sekai no Meicho: Cuang-Tzu IV*, Tokio, Chûô kôronsha (1968) 291-462.

- COPLESTON F. C., *El pensamiento de Santo Tomas*, Mexico, Fondo de cultura Económica (1960).

- DÔGEN, *Sokushin Zebutsu* en K. TAMAKI, *Sekai no Meicho: Dôgen I* Tokyo, Chûô kôronsha (1974).

- EDDY M., *Somatic practice and dance: Global influences* en la revista *Dance Research Journal*, 34-(2) (2002) 46-62.

- E. FORMENT GIRALT, *Estudio preliminar* en TOMAS DE AQUINO, *El ente y la esencia*, Pamplona, EUNSA (2006).

- FRANKL V.E., *Logoterapia y análisis existencial*, Barcelona Herder (1994).

- GILSON E., *El espíritu de la filosofía medieval* Madrid, Rialp (1981)

- HAYASHI K. , I. BAKUTANI, BABUCHI M. , *Ki* en MIZOGUCHI Y. ET. AL. (ed.) *Diccionario de la historia de las ideas en China*, Tokyo, Todai shuppan kai (2001) 18-26.

- HEISIG J.W., *Filosofía de la nada. Un ensayo sobre la escuela de Kyoto*, Barcelona Herder (2002).

- ICHIKAWA H., *Cuerpo como espíritu (=sêashin toshitenôshintai)* Tokyo, Kôdansha gakuzyutsu bunko.

- *I-Ching* (tom. 2) (=ekkyô) Tokyo, Iwanami shoten (1993).
- ISHIDA H., *Ki* en NAGAI H. ET AL. *Diccionario de la filosofía*, Tokyo, Kodansha (2002) 222-224.
- _____, *Ki y cuerpo* (=Ki toshintai) en Y. YUASA (ed.) *El Ki y la ciencia humana* Tokyo, Hiraga (1990) 82-95.
- IWASHITA S., *La filosofía medieval*, Tokyo, Chûô shuppan (1961).
- ITO J., *Interpretación del significado en las palabras de Mengzî* en *Colección de J. ITO* = Nihon no shsô 11, Tokyo, Chikuma (1970).
- JUNG C. G., *Psychotherapy and philosophy of life* en *The spirit in man, art, and literature: The collected works of C.G. Jung XVI*, London, Routledge & Kegan Paul (1966).
- _____, *Psychological Commentary to the Tibetan Book of the Great Liberation* en *Psychology and religion: West and East: The collected Works of the Carl Gustav Jung XI*, London, Routledge & Kegan Paul (1961).
- KASULIS T.P., *Zen Action: Zen Person*, United States of America, The University Press of Hawai (1985).
- _____, *Intimacy or integrity: Philosophy and cultural difference*, University of Hawaii Press (2002).
- KITADE T., SHINOHARA S., *El mundo espiritual que conecta con los cinco órganos interiores* (=gozô to musubitsku rêteki sekai) en Y. YUASA, Y. HARUKI, T. TANAKA (ed.) *Ciencia y espiritualidad: Cuerpo, Qi, Espiritualidad* (=kagaku to spirichuaritî no jidai) Tokyo BNP (2005) 123-130.
- KÔNG-ZÎ, *Lunyu* (=rongo) en S. KAIZUKA (ed) *Sekai no meicho III*, Chûô kôronsyâ (1966).
- KUROKI M., *El pensamiento ético (Rinriteki shikô)* en *la revista jinbungaku ronsô 10* (2008).
- LAÍN ENTRALGO P., *Cuerpo y Alma*, Madrid, Espasa- Calpe (1991).
- _____, *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*, Oviedo, Nobel (1999).
- LĂO-TSU, *Lăo-Tsé: Tao- té- ching* (=Lôshi) Tokyo, Chûô kôronsha (1997).

- LÍN Y., *El núcleo de la práctica qigong: qigong interior (=kikô no honshitsu ha nai kikô ni aru)* en Y. YUASA (ed.) *El Ki y la ciencia humana* Tokyo, Hiraga (1990) 132-150.
- MARUYAMA T., *Ki* en NAKAMURA H. ET. AL *Diccionario del pensamiento comparado*, Tokyo, Tokyo Shoseki (2000) 94-95.
- MARTÍNEZ PORCELL J., *Dios, persona, y conocimiento. Cuestiones selectas de metafísica*, Barcelona, Balmes (2008).
- MASIÁ CLAVEL J., *El idioma japonés y la filosofía según Watsuji Tetsurô* en *Pensamiento* 23 (1971) 59-81
- MASIÁ J. y CAFFARENA J. G., *El problema del hombre y la pregunta por Dios, (=ningen no mondai to kami e no toi)* Tokyo, Universidad Sofía (1975).
 _____, *Ensayos hispano-japoneses*, Tokyo, Universidad Sofía (1988).
 _____, *Actitudes ambivalentes frente a Europa en filósofos japoneses*, en I. MURILLO (ed.) *La Filosofía ante la encrucijada de la nueva Europa*, Madrid, *Diálogo filosófico* (1995) 43-54.
 _____, *El animal vulnerable. Invitación a la filosofía de lo humano*, Madrid, UPCO (1997).
- MENG-ZÍ, *Mencio (=môshi)* en S. KAIZUKA (ed) *Sekai no meicho III*, Chûô kôronsyô (1966).
- MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción = Obras maestras del pensamiento contemporáneo*, Barcelona: *Chikaku no genshôgaku* 1, Tokyo, Misuzu shobô (1967).
- MORI M., *Lão-Tsé y Chuang-Tsu (Lôshi, Sôshi)*, Tokio, Kodansya-gakuzyutsu-bunko (2004).
- MOTOYAMA H., *Sobre la examen de la función de los meridianos- los órganos interiores (=kêraku-zôki kinô sokutênitsuite)* Tokyo, Shûkyô shinrishuppan (1974).
 _____, *La examinación, el diagnóstico y la curación del flujo del Ki (kinonagare sokutêshindan to chiriyô)* Tokyo, Shûkyô shinrishuppan (1985) (trad. *Measurements of Ki energy diagnosis & treatments*, Tokyo, Human Science Press (1977).
- NAGAHAMA Y., *Medicina de la acupuntura (=harikyû no igaku)*, Osaka, Sôgensha

(1982).

- NAGATOMO S., *Zeami's conception of freedom* en *Philosophy East and West* 31 (4) (1981) 401-416.

- NISHIDA K., *De la actividad al mirar (Hatarakumono kara mirumonohe)* en *Obras completas de Kitarô Nishida III (Nishida Kitarô zenshû)* Tokio, Iwanami shoten (2003).

_____, *Colección de la tesis filosófica II (=tetsugaku ronbun shû)* en *Obras completas de Kitarô Nishida VIII*, Tokio, Iwanami shoten (2003).

_____, *Pensar desde la nada. Ensayos de filosofía oriental*, Salamanca, Sígueme (2006).

- NOGUCHI H., *La eficacia terapéutica del resfriado (=kaze no kôyô)*, Tokyo Zenseisha (1962).

- PANIKKER R., *Interculturalitat* en *Opera Omnia VI: Pluralisme i interculturalitat*, (Tom 1) Barcelona, Fragmenta.

- SAHAGUN LUCAS J., *Las dimensiones del hombre. Antropología filosófica*, Salamanca, Sígueme (1996).

- SAKADE Y., *La visión de la naturaleza en el Ki (=Ki no shizenkan)* en Y. YUASA (ed.) *El Ki y la ciencia humana* Tokyo, Hiraga (1990) 96-111.

- SHIRAKAWA S., *Ki* en SHIRAKAWA S., *Diccionario etimológico de los caracteres chinos (=jitou)*, Tokyo, Heibonsha (2005) 145.

_____, *Qí* en S. SHIRAKAWA, *Jikun: Diccionario de la etimología japonesa* Tokio, Heibonsha (2005).

- SHIMAZONO S., *From salvation to spirituality*, Melbourne, Trans Pacific Press (2004).

- SULLIVAN L. E., *Body Works: Knowledge of the Body in the study of Religion*, *History of Religions* 30 (1) (1990) 86-99.

- TACHI KAWA S., *Los japoneses con la palabra Ki (ki no nihonjin)* Tokyo (2010).

- TAKAHASHI S., *Pensamiento y historia del Ki* en Y. Yuasa (ed.) *El Ki y la ciencia* (1990) 66-81.

- TOMAS DE AQUINO, *Suma de Teología I* = Biblioteca de autores cristianos. Maior 31, Madrid, BAC (1988).

_____, *Suma de Teología II-II* = Biblioteca de autores cristianos. Maior 35,

Madrid, BAC (1990).

_____, *El ente y la esencia*, en *Opúsculos y cuestiones selectas. Filosofía I*, Madrid, BAC (2001): *Yû to honshitsu ni tsuite*, Kyoto, Sê tomas gakuin (1955).

WATSUJI T., *Antropología del paisaje. Climas, culturas y religiones* Salamanca, Sígueme (2006): *Fûdo. Ningengakuteki kôsetsu*, Tokyo, Iwanami shoten (1979).

_____, *Filosofía práctica en el budismo primitivo (=genshi bukkyô no jissen tetsugaku)* en *Obras completas de Tetsurô Watsuji V (Watsuji Tetsurô zenshû)* Tokyo, Iwanami shoten (1977).

_____, *Ética como aprendizaje del ser humano (Ningengaku toshitenô rinrigaku)* en *Obras completas de Tetsurô Watsuji IX*, Tokyo, Iwanami shoten (1977).

_____, *Ética I (Rinrigaku)* en *Obras completas de Tetsurô Watsuji X*, Tokyo, Iwanami shoten (1977).

_____, *Ética II (Rinrigaku)* en *Obras completas de Tetsurô Watsuji XI*, Tokyo, Iwanami shoten (1977).

- YAMAORI T., *Los problemas del pensamiento budista* en AA VV., *Diccionario de la cultura budista*, Tokyo (1989).

- YORIZUMI M., *Dogen*, Tokyo, NHK (2005).

- ZHÛZÎ, *Zhûzî* en K. ARAKI (ed), *Sekaino meicho XIX*, Tokyo, Chuôkôronsha (1990).

ÍNDICE GENERAL

ABREVIATURA.....	2
VIDA Y OBRAS DE YUASA: ORDEN CRONOLÓGICO.....	3
INTRODUCCIÓN.....	11
Capítulo Primero	
YASUO YUASA EN SU CIRCUNSTANCIA: VIDA Y PENSAMIENTO.....	16
1.1. Breve biografía de Yuasa	17
1.2. La herencia y el desarrollo del pensamiento de Yuasa	25
en los estudios actuales	
1.2.1. La teoría del ser cuerpo en la praxis contemplativa del <i>shugyô</i>	26
en la cuestión antropológica y ética	
1.2.2. La sabiduría del cuerpo en los estudios de las religiones.....	32
y en el desarrollo cultural	
1.2.3. La unidad corpóreo espiritual en la apertura a la metapsíquica.....	34
1.2.4. La filosofía comparada.....	35
1.3. Intercambio filosófico hispano-japonés en el pensamiento de Yuasa	37
1.4 Situación de Yuasa en el contexto del pensamiento contemporáneo	
japonés	40
1.4.1. Tetsurô WATSUJI.....	44
1.4.2. Kitarô NISHIDA.....	52
1.5. Las “Obras completas” de Yuasa: una trayectoria	
de complementaridad	55

Capítulo Segundo

LA PREGUNTA POR SÍ MISMO: REFLEJO DE *ETHOS* TRADICIONAL JAPONÉS EN LA OBRA DE YUASA..... 69

2.1. En el análisis sobre la historia del desarrollo de la conciencia religiosa japonesa.....	70
2.1.1. Encrucijada entre el sintoísmo arcaico y el budismo: del mundo mítico al Estado en la antigüedad.....	70
2.1.2. Del estado religioso al estado laico: Relación entre el desarrollo de la nación japonesa y la conciencia religiosa.....	79
2.2. La cuestión existencial en la filosofía moderna japonesa.....	81
2.2.1. La cuestión del sujeto en la filosofía moderna japonesa.....	84
2.2.2. Encuentro entre Oriente y Occidente en la filosofía moderna japonesa.....	96
2.2.3. El pensamiento existencial y la recuperación de la ontología.....	99
2.3. Estudios sobre el psiquismo humano en la contemplación religiosa.....	102
2.4. La teoría del ser cuerpo.....	108
2.4.1. La teoría del ser cuerpo en la filosofía moderna japonesa.....	109
2.4.2. La superación del dualismo por la vía de la praxis.....	111
2.4.3. El sentido actual de la teoría del ser cuerpo.....	117
2.5. El puesto del <i>Ki</i> en la corporalidad.....	123
2.5.1. La triple característica del <i>Ki</i> : el carácter psicológico, el fisiológico y el cosmológico.....	123
2.5.2. El <i>Ki</i> en el sistema del cuerpo.....	125
2.5.3. El <i>Ki</i> y la sincronicidad.....	128

Capítulo Tercero

HISTORIA Y DIMENSIONES DEL 氣 (KI).....	131
3.1. Contexto histórico chino-japonés.....	133
3.1.1. Sentido etimológico.....	133
3.1.2. Desarrollo del KI en la tradición chino-japonesa.....	135
3.1.2.1. <i>La visión de la vida primitiva y el Ki</i>	135
3.1.2.2. <i>La noción del KI en el pensamiento confuciano, budista y taoísta</i>	137
3.1.2.3. <i>El “Ki” en la filosofía del “Riki (理氣)”</i>	138
3.1.2.4. <i>Introducción del concepto del Ki en la tradición japonesa</i>	139
3.1.2.5. <i>El Ki en el contexto de la cultura japonesa</i>	141
3.1.2.6. <i>Ki y conciencia (ishiki, 意識 ryôshin 良心)</i>	144
3.2. Dimensiones del KI.....	145
3.2.1. Dimensión cosmológica.....	146
3.2.2. Dimensión antropológica.....	150
3.2.3. Dimensión metafísica.....	156

Capítulo cuarto

EL CUERPO Y EL ALMA EN EL PENSAMIENTO DE YUASA.....	161
4.1. La recuperación de la ontología en el pensamiento de Yuasa.....	162
4.2. La doble característica del ser humano: ser inmanente y trascendente del mundo	165
4.2.1. El puesto del alma en el cuerpo según Aristóteles y santo Tomas.....	165
4.2.2. La inseparabilidad entre <i>ratio</i> y <i>inclinatio</i> en el alma.....	170
4.2.3. La interrelación entre el entendimiento, la razón y las pasiones en el cuerpo y la trascendencia.....	173
4.2.4. El problema sobre el paso de la ontología medieval a la epistemología moderna.....	180

4.3. La esencia y la existencia en la cuestión del ser: articulación entre <i>de aru</i> y <i>ga aru</i>	182
4.3.1. El problema del ser en japonés: <i>aru</i> según Yuasa.....	182
4.3.2. La esencia y la existencia en la ontología medieval según Yuasa.....	186
4.4. La cuestión ontológica como problema del ser cuerpo	195

Capítulo Quinto

TRASCENDENCIA O TRASCENDENCIAS	198
5.1. El cuerpo como “cuasi cuerpo inconsciente”	200
5.2. La triple articulación del <i>Ki</i> según Yuasa	207
5.2.1. El <i>Ki</i> en la perspectiva científica.....	208
5.2.2. El <i>Ki</i> en la perspectiva antropológica.....	215
5.2.3. El <i>Ki</i> en la perspectiva religiosa o espiritual.....	220
5.3. La Trascendencia hacia la interioridad humana	226
5.3.1. El sujeto humano como expansión infinita de la receptividad.....	227
5.3.2. De la metafísica a la metapsíquica.....	229

Capítulo sexto

LA ACCIÓN HUMANA Y EL CAMINO DE LA PRAXIS DE AUTOCULTIVO DE LA INTERIORIDAD (<i>SHUGYÔ</i>).....	235
6.1. La Tradición del cultivo del propio cuerpo: “修行 (=shugyô)”	236
6.1.1. El sentido y el contexto histórico de <i>shugyô</i>	236
6.1.1.1. <i>El contexto histórico de shugyô</i>	236
6.1.1.2. <i>El shugyô como retorno a la unidad originaria de cuerpo-mente</i>	238
6.1.2. El <i>shugyô</i> en la unidad entre la praxis interior y la praxis exterior.....	242
6.1.2.1. <i>La praxis interior</i>	242
6.1.2.2. <i>La praxis exterior en la unidad con la praxis interior</i>	245

6.2. El <i>shugyô</i> y sus aplicaciones	247
6.2.1. En la tradición de las artes marciales	248
6.2.2. En la interrelación con la medicina oriental.....	251
 CONCLUSIÓN.....	 256
 BIBLIOGRAFÍA.....	 261
 ÍNDICE.....	 281