

Naturaleza, cultura y mundo de la vida. Algunas consideraciones ontológicas¹

Nature, Culture, and Life World. Some Ontological Considerations

David W. Johnson

BOSTON COLLEGE | ESTADOS UNIDOS

Resumen:

En este artículo presentaré y desarrollaré el concepto de 風土 *fūdo*, o clima geocultural, una idea que se halla en el trabajo del filósofo japonés Watsuji Tetsurō. Mi tesis es que este concepto puede ayudarnos en dos sentidos. Primero, puede ayudarnos a comprender mejor la relación desconcertante entre la naturaleza y el artificio, es decir, la naturaleza y la cultura, y segundo, puede ayudarnos a repensar el concepto de naturaleza de una manera que ofrezca la posibilidad de un mundo natural reencantado.

Palabras clave: Watsuji, naturaleza, clima, cultura, mundo de la vida, ontología

Abstract:

In this paper I want to introduce and develop the concept of 風土 *fūdo*, or geo-cultural climate, an idea found in the work of the Japanese philosopher Watsuji Tetsurō. My claim will be that this concept can help us with two things. First, it can help us better understand the puzzling relationship between nature and artifice, i.e., nature and culture, and second, it can help us re-imagine the concept of nature in a way that holds out the possibility of a re-enchanting natural world.

Keywords: Watsuji, nature, climate, culture, lifeworld, ontology

¹ El presente texto forma parte del proyecto “El pensamiento topológico en Japón. Un estudio de la concepción de la naturaleza, el espacio y el lugar en la filosofía, la religión y la estética japonesas” (MINECO-FEDER UE FFI2015-65662-P), de la Universidad Pompeu Fabra.

Introducción

Watsuji Tetsuro (1889-1960) fue un pensador cuyo trabajo se prodigó a través de un notable arco de temas sobre teoría cultural, historia intelectual, religión, artes y, sobre todo, filosofía. El proyecto filosófico general de Watsuji puede entenderse como un intento de volver a concebir las relaciones entre la yoidad, la vida ética y el mundo natural mediante la reinterpretación y el entrelazamiento de conceptos filosóficos hallados en el confucianismo y el budismo con ideas extraídas de la filosofía occidental, especialmente la hermenéutica, la fenomenología y la filosofía de Hegel.

Aquí nos centraremos en la filosofía de la naturaleza de Watsuji. En el corazón de su pensamiento sobre la naturaleza reside la novedosa y radical afirmación de que la naturaleza tal como es experimentada y vivida es parte de la estructura misma de la existencia humana, de modo que el yo se halla inmerso en dicha dimensión de la naturaleza y en continuidad con ella. Esto significa que el ser humano solo puede ser lo que es viviendo en una región de la naturaleza, incorporándola y dándole una expresión cultural y, además, que una región particular de la naturaleza solo puede ser completamente lo que es formando parte del mundo de la cultura humana y desplegándose a través suyo. Watsuji denomina a ese entorno geocultural, que nosotros creamos y al cual pertenecemos, un *fūdo* 風土. Debido a la dificultad de traducir este término, dejaremos la palabra sin traducir.²

Fūdo 風土 es una palabra japonesa común que indica el entorno natural peculiar de una región determinada, como la fertilidad de su suelo, su clima y su topografía, que se adhiere e influye en la vida y la cultura de las personas que viven en él. Watsuji transforma este término ordinario en un concepto filosófico, es decir, en un concepto que saca a la luz nuevas realidades y nos brinda nuevas formas de entender el mundo. Así, aunque el término ordinario *fūdo* tenga un uso y una historia relacionados con los textos, prácticas y formas de pensar que vinculan el lugar y la naturaleza con la cultura, Watsuji se basa en ese trasfondo y esas conno-

² Augustin Berque ha defendido la traducción de *fūdo* como *milieu*. Este uso conlleva ciertas ventajas, especialmente para alejar del lector la idea de un “ambiente natural” objetivo. Por otro lado, en inglés, *milieu* connota principalmente un ambiente social; además, a mi juicio, en realidad este término no transmite el sentido vital e importante de la naturaleza como base del *fūdo*. Los términos *climate and culture* (clima y cultura), que se usaron para traducir el título del libro de Watsuji al inglés, tienen la virtud de sugerir los ámbitos involucrados en este concepto, pero este par resulta demasiado enrevesado para traducir el término *fūdo* cada vez que aparece. Espero que otros sigan mi ejemplo y dejen este término sin traducir. A la larga, estos gestos pueden dar como resultado la eventual promoción de *fūdo* a las filas de palabras extranjeras como *phronesis* y *Dasein*, que se han convertido en parte del léxico filosófico del inglés, al menos entre los estudiosos de la filosofía comparada y asiática.

taciones para expresar la forma en que la naturaleza y la subjetividad están entrelazadas ontológicamente en vez de ser exteriores entre sí.

Naturaleza y cultura en *fūdo*

Watsuji es explícito al establecer *fūdo* como una categoría que difumina los límites habituales entre la naturaleza y lo cultural, la subjetividad del ser humano y la objetividad de la naturaleza. Este enfoque de la noción de *fūdo* ha llevado a algunos comentaristas a exagerar el significado de la dimensión cultural y subjetiva de *fūdo* en sus interpretaciones, manteniendo que además del entorno natural de una localidad, *fūdo* incluye el entorno social de la familia, la comunidad y una cultura más amplia (Couteau, 2006: 269-290).

No obstante, desde mi punto de vista, esta es una interpretación demasiado amplia, que reduce marcadamente el poder explicativo de *fūdo* y vuelve casi inútil a esta noción. Mi opinión es que *fūdo* se refiere principalmente a una región de la naturaleza, aun cuando ésta esté urdida en el tejido de la vida humana. Watsuji subraya el sentido de *fūdo* de poseer una base material y física al observar que la antigua visión cosmológica budista de la naturaleza, según la cual está constituida de los cuatro elementos de tierra, agua, fuego y viento, se encuentra tras el concepto de *fūdo*. Por tanto, para Watsuji, *fūdo* es, en su núcleo, lo que nos rodea en la medida en que pertenece a, o es parte de, una región específica de la naturaleza.

Esta definición de *fūdo* se ve reforzada por la forma en que buena parte del resto de este estudio está dedicado a la explicación descriptiva de tres tipos básicos de *fūdo*: monzón, desierto y pradera. El *fūdo* monzón (una fusión de calor y humedad, exuberante vegetación, tormentas violentas e inundaciones) comprende el subcontinente de la India y toda la franja costera del este de Asia, incluidos Japón y China. Arabia, el norte de África y Mongolia pertenecen al *fūdo* del desierto y al *fūdo* del prado (pastos verdes y una síntesis de humedad y aridez) se refiere principalmente a Europa. Watsuji postuló estos tipos basándose en las impresiones que recibió y las observaciones que acumuló durante un largo período de viaje en barco desde Japón a Europa y de regreso. Más tarde, añade como tipos básicos de *fūdo* el americano (bosques, praderas, fuertes tormentas, cambios intensos de temperatura a lo largo de las estaciones) y la estepa (las extensiones infinitas y monótonas de las praderas rusas) si bien reconoce que su trabajo también debería tratar los distintos climas del interior africano y las islas del Pacífico como otros tipos de *fūdo* (Watsuji, 1962: 167-191).

Pese a que en estas descripciones se encuentran algunas verdades generales sobre los patrones geográficos y climáticos que caracterizan el mundo, este sistema de clasificación comporta, en términos generales, dos tipos de problemas. El primero deriva de las generalizaciones excesivas de Watsuji sobre el clima y la flora de vastas regiones del globo, regiones que son considerablemente más diversas y complejas en su geografía física de lo que su relato sugiere. Parece haber dejado de lado los matices descriptivos en su prisa por demostrar una correspondencia entre estas regiones climáticas y diferentes tipos de personalidad etnocultural, por ejemplo, la india, la árabe, la europea, etcétera. Pero también traza una conexión entre *fūdo* y personajes nacionales específicos, manteniendo que ciertos rasgos de carácter nacional supuestamente griegos, estadounidenses, rusos, chinos y, por supuesto, japoneses, emergen naturalmente de la región en la que viven dichos pueblos. Ese tipo de afirmaciones han llevado a la acusación de determinismo geográfico entre los comentaristas de la obra de Watsuji.

Tales afirmaciones también suscitan otro tipo de preguntas acerca de la gama de personas y lugares supuestamente cubren esos términos, por ejemplo, ¿quién cuenta como “chino” o “europeo”? ¿Es posible realmente identificar un tipo de personalidad étnica compartida entre todos los posibles grupos de personas que podrían situarse bajo cada una de estas categorías? Y, ¿cómo puede el conjunto del entorno geosférico, como el subcontinente indio, con sus frías montañas y desiertos de sal blanca, con sus cordilleras y bosques de matorrales, ser designado sumariamente como un clima monzónico? Estas y otras dudas apuntan al segundo problema, a saber, que Watsuji no ha determinado el tamaño y el alcance de un *fūdo*. Claramente, la mezcla aquí de continentes y naciones, de poblaciones y nacionalidades transcontinentales, muestra que el concepto de *fūdo* no es, para usar la metáfora de Platón (2010: 265e) tallar la realidad en sus articulaciones desde la idea de eternidad, para que sea posible ver la convergencia entre la naturaleza y la nación en cada *fūdo*.

Puede que Watsuji desee preservar una cierta indeterminación en el concepto de *fūdo*, ya que esto posibilitaría que la noción capturase un arco más amplio de fenómenos. Sin embargo, los criterios que pueden usarse para especificar la magnitud de un *fūdo* pueden identificarse en las propias descripciones de Watsuji de lo que implica *fūdo* como un concepto filosófico.

El criterio principal proviene de la naturaleza misma, la cual es algo dado que presentan ciertas regiones como conjuntos articulados alrededor de los cuales se pueden trazar límites; esto es lo que Watsuji intenta expresar con su taxonomía de tipos básicos de *fūdo*. Pero debido a que *fūdo* no es un concepto independiente, esta clasificación debe ser definida de manera más cuidadosa. El examen de Wat-

suji del fenómeno de *fūdo* revela que la inteligibilidad de una región de la naturaleza es revelada por las personas que viven en ella, aún cuando las continuidades de significado que emergen de un *fūdo* dan forma a su autocomprensión. No se da ninguna ruptura clara o nítida en un *fūdo* entre naturaleza y cultura; son continuos entre sí y aquí sólo se distinguen para identificar un *fūdo* particular. En el fondo, este es un lugar en la naturaleza lo suficientemente distinto como para engendrar, en un sentido amplio, formas culturales diferentes, a saber, estructuras que sean relativamente estables y autosostenibles a través del tiempo.

Por tanto, un segundo criterio para lo que cuenta como *fūdo* puede equipararse con ese conjunto relacional de despliegue, autointerpretación y parajes naturales. Mientras que esto excluye lugares a pequeña escala como el jardín de una casa o los campos alrededor de una granja como posibles candidatos para un *fūdo*, deja abierta la respuesta a lo que cuenta como una forma cultural identificable distinta y a gran escala.³ Las propias descripciones y ejemplos de Watsuji sugieren que tales formas podrían incluir subculturas y culturas locales, regionales y nacionales. Y esto, a su vez, admite una gama relativamente amplia de tamaños y escalas de las regiones de la naturaleza que podrían funcionar como base de dichas formas culturales.⁴

³ Con todo, Watsuji mantiene que hasta un ínfimo jardín o la porción de tierra más pequeña de una aldea poseen el carácter de la tierra de la región impreso en ellos. Véase Watsuji (1962: 157). Como dice Gary Snyder: “Un lugar en la tierra es un mosaico dentro de otros mosaicos mayores, la tierra es todos los pequeños lugares, todos los ámbitos diminutos concretos que reproducen patrones mayores y menores” (Snyder, 1990: 27).

⁴ Gary Snyder (1990) ofrece una explicación minuciosa e informativa de por qué esta clase de región natural varía necesariamente en su alcance:

El tamaño total de la región que un grupo llama hogar depende del tipo de tierra. Cada grupo es territorial, cada uno se mueve dentro de una zona determinada, incluso los nómadas permanecen dentro de los límites. Las personas que viven en un desierto o una pradera con grandes espacios visibles que te invitan a dar un paso adelante y caminar tan lejos como alcance tu vista abarcarán decenas de miles de kilómetros cuadrados. Rara vez se puede recorrer un bosque profundo y antiguo. Los recolectores se moverán regularmente más a sus anchas en bosques de galería y pastizales, mientras que las personas de un valle de tierra profunda ideal para jardines puede que no vayan mucho más allá de la cima de la cresta más cercana. Los límites regionales fueron trazados prácticamente por el clima, que es lo que establece zonas según el tipo de planta, más el tipo de suelo y los accidentes geográficos. Los eriales desiertos, las cordilleras montañosas o los grandes ríos establecen un perímetro amplio de una región. Cruzamos o caminamos a través de los límites más grandes y más pequeños. Al igual que los niños que aprenden por primera vez nuestra tierra natal, podemos estar al borde de un gran río, o en la cresta de una cumbre importante, y observar al otro lado un suelo diferente, un cambio de plantas y animales, una nueva forma de techo de granero, quizás menos o más lluvia. Las líneas entre regiones naturales nunca son simples o claras, sino que varían de acuerdo con criterios tales como

Vincular la noción de *fūdo* tan estrechamente con la materialidad de la naturaleza de esta manera nos permite eludir las dificultades y las críticas que se originan con las diferentes clases de interpretaciones “culturales” erróneas de *fūdo*, pero este enfoque también plantea la pregunta de qué entendemos por el término naturaleza. Para encontrar nuestro camino seguro a través del laberinto de una pregunta de tan largo alcance, podemos comenzar, como hacen muchos filósofos que piensan en el tema de la naturaleza, con la distinción clásica de Mill entre dos sentidos básicos de la naturaleza. El primero es “la suma de todos los fenómenos, junto con las causas que producen; incluyendo no sólo todo lo que sucede, sino todo lo que podría suceder”. El segundo es la naturaleza en oposición al arte, el artefacto y lo que es artificial (Mill, 2009: 66). Al referirnos a la “naturaleza”, no estamos hablando de la naturaleza en el primer sentido, ya que esto nos devolvería al tipo de dificultades que surgen cuando *fūdo* se equipara con *todo* lo que rodea a un ser humano. Además, tal concepción de la naturaleza borraría cualquier distinción significativa entre lo que es natural y lo que es cultural o artificial, y así entre algo como la *naturaleza* y la *no-naturaleza*. De aquí que esta definición da con una mano lo que quita con la otra, a saber, una definición filosófica integral de naturaleza *per se*. Los rompecabezas de este tipo son bastante representativos de lo que parecen ser unas dificultades interminables e intratables de este terreno.

Afortunadamente para nosotros, asegurar un concepto definitivo de la naturaleza no es absolutamente necesario antes de que podamos hacer un uso significativo de ese término, ya que nuestra principal preocupación es establecer las características inherentes, el contenido y el alcance de esa parte de la naturaleza que constituye la base de un *fūdo*, es decir, la naturaleza como lugar y espacio, y los procesos que se desarrollan en ese ámbito. Este enfoque mucho más estrecho nos permite pasar por alto el extenso debate sobre la definición filosófica de la naturaleza y las perplejidades y aporías que genera incluso en los senderos poco frecuentados de esta discusión. Las referencias a la “naturaleza” aquí no se refieren a la naturaleza *per se*, sino a aquellas extensiones geográficas de lugares y espacios naturales que se pueden encontrar en la experiencia perceptiva.

Si bien este enfoque, más estrechamente delimitado, en los componentes geosféricos del lugar y el espacio parece proporcionar una forma directa de demarcar la naturaleza de la no-naturaleza en una localización determinada, esta impresión se disipa rápidamente por la opacidad y ambigüedad que se sigue, incluso a esta es-

la biota, las cuencas hidrográficas, los accidentes geográficos, la elevación (Dodge, 1981). Sin embargo, todos sabemos, en algún momento, que ya no estamos, pongamos por caso, en el Medio Oeste sino en el Oeste (1981: 27-28.20). (Snyder, 1990: 29-30)

cala marcadamente reducida, de cada intento de especificar completamente qué es la naturaleza, y por tanto, qué es lo natural. Podemos comprobar esto si tratamos de describir los elementos naturales enumerados por Watsuji que forman un *fūdo*: el tiempo meteorológico, el clima y las características topográficas, geológicas y paisajísticas de una extensión dada de tierra. Si un *fūdo* incluye los rasgos paisajísticos de una tierra, debe comprender tanto masas de agua como vegetación. Las masas de agua se forman naturalmente, pero también pueden, por supuesto, ser construidas artificialmente en forma de embalses, canales, zanjas de drenaje, estanques decorativos, etcétera. Asimismo gran parte de la vegetación de un lugar ha sido replantada, reforestada, reemplazada, cultivada, modificada, domesticada (o alterada de otra manera como en el caso de los organismos genéticamente modificados u OGM) de manera que el intento de establecer una distinción coherente entre lo natural y lo no-natural en este respecto es aún más difícil que en el caso de las masas de agua (Watsuji, 1962: 101).⁵ La topografía de muchas zonas también ha sido *re-formada* por manos humanas, mediante la agricultura de roza y quema, la minería a cielo abierto y en las cimas de las montañas, la construcción de carreteras y ferrocarriles, el montaje de diques, la tala y la erosión del suelo causada por el cambio del flujo de agua sobre la tierra como resultado de estas actividades. Incluso la atmósfera no es inmune: la huella de la actividad humana está presente en fenómenos como la polución y el cambio climático provocado por el hombre.

En resumen, cuando miramos a la naturaleza, cada vez más, nos vemos a nosotros mismos. Si esto es así, ¿sobre qué base se puede decir, por ejemplo, que los campos y los canales agrícolas pertenecen a un *fūdo*, pero no los edificios y las calles, los puentes y las presas del mismo lugar? Si *fūdo* excluye lo que Jacques Ellul llama “el medio técnico”, nos enfrentamos a la pregunta de cómo debemos distinguir entre naturaleza y artificio, que es el problema de la demarcación de la “naturaleza” en el segundo sentido de Mill.

Sugiero que la distinción entre lo que pertenece a la naturaleza y al artificio en una ubicación determinada se puede hacer, en primer lugar, sobre la base de lo que está implicado en algo como el lugar en cuestión. Vivimos en lugares y espacios, especialmente en el mundo desarrollado, cuyos entornos construidos parecen abarcarlo todo, desde paisajes urbanos hasta sociales, culturales, espacios económicos y políticos a través de los cuales actuamos y nos movemos. Wesley Kort (quien a su vez se basa en Henri Lefebvre), muestra que estos lugares y espacios humanos construidos y controlados, por su propia naturaleza, no pueden abarcarlo todo, ya

⁵ Watsuji observa que esto se debe a que las selvas vírgenes son tan escasas actualmente que hacemos un gran esfuerzo para protegerlas.

que se estructuran de acuerdo con intereses, metas y valores humanos particulares. Lo que reside en los intersticios y en los márgenes y límites de estas configuraciones expone lo que siempre está presente pero generalmente permanece oculto: el tipo de espacio y lugar que soporta y proporciona una base para lugares y espacios contruidos humanamente; aquel que antecede y alcanza más allá de las fronteras incluso de los lugares más amplios o los espacios sociales masivos.

Este espacio y lugar, como primario, fundamental y abarcador, proporciona el contexto más extenso de la vida humana; es lo que permite, apoya, unifica y perdura. Aquí encontramos algo que no está totalmente disponible para nosotros, algo que reside detrás y, en definitiva, más allá de lo que hemos establecido. Kort, citando a Lefebvre, habla sobre este tipo de espacio y lugar como un abrirse “hacia algo más y dirigir la atención a posibles límites que están más allá de la representación”, y algo que “elude la comprensión y la representación adecuada” (Kort, 2011: 38). La posición derivada de los espacios y los lugares contruidos humanamente se ven fuertemente aliviados por la sensación de que los espacios naturales y lugares, al fin y al cabo, albergan una inmensidad que escapa a nuestro control.

A pesar de este sentido de la naturaleza como presencia misteriosa, cuando consideramos todas las formas en que ese tipo de lugares y espacios han sido afectados, alterados o rehechos por nuestra actividad, la aspiración humana casi parece igual a esta dimensión de la naturaleza. Algunos de estos procesos y productos, pero no todos, se remodelan y tienen su lugar como parte de un *fūdo*. Una nueva especie de cultivo recién creada o un pantano cuentan como componentes de un *fūdo*; la instalación de postes telefónicos o la construcción de rascacielos no lo hacen, aunque afecten el espacio y el panorama de un paisaje. Aquí uno puede preguntar ¿qué hace que el primero sea “natural” (y por lo tanto parte de un *fūdo*), pero que lo segundo sea “artificial”, si ambos son, en cierto sentido, productos de la intervención y el esfuerzo humano? En el primer caso, la planta y el río están primero de manera simple y pura como “dados”; en la reproducción selectiva de la planta o al represar un río nos entrometemos en algo cuya forma no está hecha principalmente por nosotros y cuyas operaciones no son puestas en marcha por nosotros, algo que se sustenta en su potencia causal, y así aparece, como plantea un comentarista al dilucidar la distinción entre naturaleza y artefacto, como una “naturaleza no humana espontánea que es libre de desarrollarse de acuerdo con sus propias leyes” (Katz, 2011: 81). En este despliegue de cosas puramente dado, encontramos el segundo criterio que, en mi opinión, distingue la naturaleza del artificio en un lugar determinado.

Sin embargo, Watsuji evita deliberadamente el término japonés moderno para la naturaleza, o *shizen* 自然, para nombrar lo que cubre *fūdo*. Esto se debe a que

shizen, en su encarnación moderna de aproximadamente un siglo, ha sido utilizado, y lo sigue siendo, para traducir el concepto occidental de naturaleza como aquello que se encuentra fuera del yo y en oposición a él, así como en oposición a la cultura. Esto es especialmente evidente en el uso de *shizen* para denotar la naturaleza que investiga la ciencia, ya que debe efectuar una supresión del sujeto para que pueda aparecer como objeto. Watsuji es inquebrantable en su rechazo de cualquier noción de naturaleza separada de los seres humanos y opuesta a ellos. La naturaleza no es un trasfondo frente al cual actúan los seres humanos, ni una etapa en la que se vive la vida humana; es un medio del que participamos y en el que tenemos nuestro ser.

Este último sentido de la naturaleza y de lo que es natural concuerda con la concepción japonesa clásica de la naturaleza como *shizen* 自然, antes de que se usara el término para traducir el concepto moderno de *naturaleza* en japonés. En esta comprensión más antigua y premoderna de *shizen*, lo humano y lo natural no se oponen entre sí, sino que son diferentes perfiles o momentos de un campo relacional común. Si este significado de *shizen* siguiera predominando en japonés, Watsuji seguramente habría abrazado su uso caracterizando esta dimensión fundacional del *fūdo*. De hecho, una forma de entender la elevación de Watsuji del *fūdo* a un concepto filosófico es verlo como un intento moderno de recuperar parte de la comprensión clásica de *shizen* confiriéndole cierto rigor intelectual.

Shizen es la pronunciación japonesa de *ziran*, el término chino del que deriva; fue introducido en Japón junto con la afluencia de otros elementos de la cultura china en los siglos VII y VIII.⁶ En inglés, *ziran* ha sido traducido por Arthur Waley y otros como *what-is-so-of-itself* (lo que es así por sí mismo), y es un término que ya aparece en el *Daodejing* (*Tao Te King*) para designar lo que se desarrolla por sí mismo en oposición a la voluntad y designios del yo. Este flujo eterno en desarrollo de la naturaleza es un continuo en el que todos los modos de ser están conectados orgánicamente de modo que la vida humana también es parte de esta transformación continua. Debido a que formamos un cuerpo con el todo de esta manera, la naturaleza es una unidad que todo lo envuelve, una armonía que lo abarca todo sin nada que le sea exterior. Puesto que no existía ningún concepto para designar a la naturaleza en general en la cultura japonesa antes de la llegada de este compuesto de caracteres chinos, esos antecedentes chinos ejercieron una profunda influencia en el pensamiento japonés acerca de la naturaleza.

⁶ Este análisis histórico y filosófico del término *shizen* está basado en Tellenbach y Kimura (1989: 153-162), Kimura (1988: 1-10), Berque (1997: 135-143) y Odin (1991: 345-360).

En japonés antiguo, el primer carácter chino de *ziran* (zi 自) se usaba tanto en el término *onozukara* 自ずから para indicar lo que se origina en sí mismo, así como en el término *mizukara* 自ら para referirse a lo que se origina desde uno mismo o desde el cuerpo. Así, mientras no había una categoría uniforme para la totalidad de estrellas, montañas, ríos, etcétera, y hasta la importación de la palabra china *ziran*, el término *onozukara* permitió a los japoneses referirse a un fenómeno natural como un estado objetivo que comienza por sí mismo sin intervención externa (lo que se asemeja mucho a la dimensión de “naturaleza” dentro de un *fūdo* que he defendido), en contraste con el término *mizukara*, que se refiere a un estado subjetivo en el que alguien lleva a cabo algo. Hubertus Tellenbach y Kimura Bin mantienen que “el hecho de que los japoneses crean que pueden expresar estos términos aparentemente autónomos por medio de un solo carácter apunta a una visión más profunda por la cual aprehenden *Onozukara* y *Mizukara*, naturaleza y yo, como originados del mismo ámbito común”, el cual “une los procesos espontáneos de la naturaleza con los eventos y actividades de realización personal en el curso de mi propio desarrollo” (Tellenbach y Kimura, 1989: 155). Esto significa, dice Kimura, que el origen interno y la realidad de una persona deriva de la naturaleza: mientras que el “mi” de *mizukara* alude a un cuerpo que delimita el límite del ego y distingue el propio ser de otros, *onozukara*, como naturaleza intrínseca, emerge en la realidad intersubjetiva externa de vida humana al “salir” de ese cuerpo. En el concepto tradicional japonés de la naturaleza, el yo y la naturaleza son los aspectos subjetivos y objetivos de un único *fluir*, de un único nacer de una fuente original.

Este es, de hecho, el sentido *último* de la naturaleza que reside tras el concepto de *fūdo* de Watsuji. De ahí la distinción que hemos establecido entre lo humano (y por lo tanto artificial) y lo natural al especificar aún más que la base natural de *fūdo* no puede carecer de cualificación. El patrón explicativo aquí se puede ver repetidamente: la diferencia entre los dos es constitutiva de una unidad superior. Por tanto, mientras que los humanos y la naturaleza no componen una dualidad, tampoco son idénticos entre sí. Cada todo complejo es diferenciado; la naturaleza tal como aparece en un *fūdo* y los artefactos humanos tal como aparecen con él, nombran una diferencia identificable pero no absoluta. Por lo tanto, esta distinción es menos una dicotomía que un continuo. Sin embargo, realidades coherentes y experimentables pueden ser reconocidas y distinguidas unas de otras dentro de una serie continua (como los idiomas en una cadena dialectal) sin que ello presuponga una diferencia absoluta. Incluso dentro del ámbito de la “naturaleza” que constituye el contenido de un *fūdo*, existen entidades naturales que han sido excluidas por esta definición, pero que en realidad no pueden ser separadas de un *fūdo*, como los

animales a los que las plantas atraen con sus flores de colores brillantes o pulpa de sabor dulce para ser polinizadas, o para que sus semillas se dispersen. Incluso en la muerte, esos animales aportan materia orgánica al suelo sin el cual las plantas no podían crecer. En resumen, sin estos animales, no podría haber vegetación.⁷ A pesar de estas y otras cuestiones similares, algo parecido a un lugar, considerado únicamente en términos del paisaje y el clima en los que, y a través de los cuales, emerge una cultura, es una realidad convincente que se puede identificar y experimentar.

La cultura como cumplimiento de la naturaleza

A continuación quiero mostrar que la forma en que la cultura se reúne con la naturaleza y la revela en el concepto de *fūdo* de Watsuji dota al mundo de la vida de una dimensión de la naturaleza con una suerte de dignidad ontológica, que nos devuelve a una concepción de la experiencia premoderna, más rica y que ofrece la posibilidad de una naturaleza parcialmente reencantada.

Recordemos que Watsuji emplea el término *fūdo* para dar cuenta de la forma en que la naturaleza y la cultura se entrelazan en un entorno que está en parte constituido y es creado por un grupo de personas que habitan en un lugar en particular. Esto significa que, como dice Watsuji, “todo paisaje natural” posee un determinado aspecto, es decir, adquiere cierta apariencia de una cultura a través de, sobre todo, prácticas (como el culto al sol), la articulación del lenguaje (como la expresión literaria y poética) y las respuestas emocionales que se comparten en una comunidad. En este sentido, nuestro encuentro con la naturaleza siempre se filtra a través de la cultura, pero esta experiencia no es el resultado de una proyección o construcción; más bien, la inteligibilidad de la naturaleza, como todo el contenido de la experiencia humana, está mediada por comportamientos compartidos prácticos, lingüísticos y afectivos, de manera que podemos decir, tomando prestada una expresión de Augustin Berque, las culturas son “las fallas a través de las cuales surge la naturaleza” (Berque, 1997: 135).

Watsuji establece así una marcada distinción entre los conceptos de “medio ambiente natural”, o la naturaleza objetivada en el punto de vista de la tercera persona, y *fūdo*. Esta diferencia aparece más claramente en el carácter y la calidad

⁷ Los animales no constituyen una parte de un *fūdo* pero, junto con las plantas que sí lo hacen, son una entidad mediadora entre la existencia humana y *fūdo*, puesto que los seres humanos producen diversas clases de comida, ropa y cobijo en interacción con una planta particular y con el reino animal (Watsuji, 1962: 162).

de *fūdo* tal como es experimentado y vivido, o *fūdosei*. Como la forma en que *fūdo* aparece ante la primera persona, el contenido de *fūdosei* es el rostro culturalmente mediado de la naturaleza tal como se encuentra en el mundo de la vida, a saber, como un todo vivo y sumamente concreto, lleno de cualidades y valores.

En las primeras páginas de *Fūdo*, por ejemplo, Watsuji observa con respecto al clima de Japón que nunca se da el caso de que uno simplemente se encuentre con el “viento” o el “calor”:

Un viento frío puede ser experimentado como una ráfaga de montaña o un viento fuerte y seco invernal. La brisa de primavera puede ser una que disperse los pétalos de las flores, o que acaricie suavemente las olas del océano. Por tanto, también el calor del verano puede ser de esa clase que hace que la vegetación se marchite, o que los niños se diviertan en el mar. (Watsuji, 1977b: 11)

En la medida en que Watsuji se mantiene cerca de los fenómenos para describir con precisión qué y cómo experimentamos el *fūdo* en el que nos hallamos inmersos, está practicando buena fenomenología. Pero su posición es una declaración de mucho más que eso, ya que para él lo que experimentamos como *fūdosei* no es simplemente una interpretación cultural o la proyección de significado sobre una naturaleza que de otra manera estaría “desnuda”; un *fūdosei* es lo que nos parece ser, a saber, un espacio ambiental natural cargado de significados y rico en texturas con cualidades y valores.

De ahí que Watsuji entienda muchos de los términos que usa para describir las estaciones, atmósferas y paisajes de Japón —como exuberante y vistoso, feroz y poderoso, o encantador y tranquilo—, como atributos y propiedades de la naturaleza misma. Sin embargo, evidentemente Watsuji no es el único en hablar sobre la naturaleza de esta manera. Esas expresiones están tan difundidas que prácticamente constituyen lugares comunes, pues reflejan nuestra forma de experimentar la naturaleza que se presenta a sí misma *fenomenológicamente*, a saber, como un encuentro con una realidad viva, significativa y expresiva. Así, por ejemplo, normalmente hablamos de manera bastante casual sobre la magnificencia de una puesta de sol a finales de otoño, la dureza de un viento que azota una región desértica, o la belleza de un valle de montaña en primavera como de algo intrínsecamente magnífico, duro o hermoso (y no solo como el modo en que percibo esas cosas), como si tales cualidades, valores y desvalores fueran hechos del mundo “ahí fuera”. Este tipo del lenguaje refleja nuestra experiencia al aprehender hechos que motivan acciones y merecen actitudes y sentimientos, como deleite, inquietud o asombro.

Pese a esta evidencia acerca de la forma en que el lenguaje cargado de valores a menudo está bien fundamentado en una experiencia correspondiente, la visión habitual de dicho lenguaje es que es “meramente” decorativo o metafórico, y esto al servicio de describir sensaciones y sentimientos subjetivos, más que cualidades objetivas del mundo. De ahí que sea probable que la mayoría de los lectores, tras un momento de reflexión, vean el uso de términos y frases descriptivas de Watsuji, como vientos intensos, flores llamativas o calor veraniego tentador, como florituras literarias o adornos retóricos en lugar de características literales del paisaje, el clima y las estaciones de Japón.

El propio Watsuji no comparte esa opinión. Sus descripciones de los diversos *fūdo* del mundo toman nuestra experiencia vivida de la naturaleza al pie de la letra sin explicación o justificación. Tampoco parece haber pensado que el problema del subjetivismo planteaba una seria dificultad filosófica para el concepto de *fūdo*. Una razón para ello es que esta suerte de subjetivismo se basa en la clase de presuposiciones dualistas que Watsuji rechaza en su crítica al objetivismo. Además, dos de las fuentes más importantes para el pensamiento de Watsuji, a saber, la metafísica budista del no-dualismo y la fenomenología de Heidegger, arroja serias dudas, de diferentes maneras, sobre la viabilidad de las diversas formas de dualismo.

En el primer caso, Watsuji vincula el no-dualismo del yo y la naturaleza a una ontología de la experiencia vivida. Sostiene, por ejemplo, que en la percepción de una flor hermosa, la belleza de la flor no puede explicarse reduciéndola a uno de los componentes físicos de la experiencia que se muestran desde el punto de vista científico. Sugiere que esto se debe a que esta belleza es la verdad de la flor y esta verdad posee un fondo no-dual:

El ser bello de una forma natural no tiene relación o conexión con la naturaleza de las ciencias naturales. No importa cuánto avance la investigación en ciencia botánica, no importa cuán minuciosamente se haya desarrollado la investigación en la física de la luz y el color, la belleza de una flor no se puede explicar. Esto se debe a que la *forma* en que una flor es hermosa se basa en la existencia humana; no es una propiedad de una cosa llamada una “flor” que está separada de la existencia humana. Más bien, en el sentimiento de la belleza de una flor, los seres humanos reciben su propia existencia como procedente del origen de esa flor. Si un poeta o artista captura esta belleza y la cristaliza artísticamente, entonces aunque la flor ahí no sea un objeto natural, sino más bien algo cuyo *color y forma solo* le interesa representar, esto, por el contrario, revela la verdadera vida de la flor. (Watsuji, 1962: 106)

La referencia de Watsuji en este pasaje al vínculo entre el modo de existencia de una hermosa flor y la existencia humana apunta al fondo no-dual que une a los seres humanos y la naturaleza. Si bien no amplía esta idea aquí, en otro texto usa

el mismo ejemplo para mostrar que la percepción de una flor nunca consiste simplemente en la pura sensación de elementos como el color o la forma; siempre percibimos una flor en particular, y siempre la percibimos como un todo. Además, debido a que la percepción siempre incluye el sentimiento afectivo, los sentimientos no son, como diría una ontología objetivista, entidades psicológicas que poseen los sujetos que posteriormente añaden color emocional a los objetos que son “realmente” neutrales. Los sentimientos no surgen simplemente del sujeto, también son determinados por el objeto:

Con respecto a los sentimientos que existen como entidades psicológicas, por ejemplo en el experiencia del sentimiento de la belleza de una flor objetivamente existente, no es el caso de que esta flor no sea realmente hermosa ni fea; en este ejemplo la flor ya es hermosa. No es posible experimentar una flor que *no* sea hermosa como hermosa. Concretamente, la *forma* en que *existe* una flor hermosa y la *experiencia* de sentir la belleza de esa flor es la misma. Primero podemos considerar el “sentimiento” como una entidad psicológica cuando separamos esos elementos en subjetivo y objetivo de una manera abstracta. (Watsuji, 1977a: 123-124)

Aquí Watsuji muestra que desde el punto de vista del no-dualismo metafísico, nuestro encuentro perceptivo con una flor hermosa no puede reducirse a los polos subjetivo u objetivo de la experiencia. Más bien, nuestra percepción de la belleza de una flor y el modo de la existencia de una bella flor deben entenderse como dos aspectos del mismo fenómeno.

Estos ejemplos subrayan la forma en que el no-dualismo metafísico desafía la dicotomía comúnmente aceptada entre hecho y valor. Esta distinción se establece generalmente en términos de hechos que son vistos como “allá afuera” en el mundo y objetivos, y valores que se ven como “dentro” de la mente y subjetivos. Para la metafísica del no-dualismo, sin embargo, los hechos y los valores no pueden separarse de esta manera, ya que esta interpretación de los valores como internos y subjetivos, y de los hechos como externos y objetivos, aplica la distinción entre interior y exterior que conlleva a una ontología sujeto-objeto.

Watsuji también usa el lenguaje filosófico de la fenomenología para defender la unidad ontológica del yo y la naturaleza. Esto se puede ver en un pasaje conocido de *Fūdo* en el que ilustra el sentido en que el yo y la naturaleza son continuos y se copertenecen, con un análisis de la experiencia ordinaria de sentir frío en un día gélido:

¿Qué es esta frialdad? ¿Es ese aire que a cierta temperatura, es decir, aire frío como objeto físico, estimula los órganos sensoriales de nuestros cuerpos, y nosotros como los sujetos psicológicos lo experimentamos como un cierto estado mental? [...] Pero ¿es ese realmente el caso? ¿Cómo podemos conocer la existencia independiente de la frialdad *antes de sentir frío*? Eso es imposible. Es *a través* de la experiencia de sentir frío que descubrimos la frialdad [...] Cuando *sentimos* frío, nosotros mismos ya vivimos en la frialdad del aire exterior. Nuestra relación con el frío no significa otra cosa que nosotros estamos *fuera* en el frío. En este sentido, como Heidegger enfatiza, nuestra forma de ser se caracteriza por “ser afuera” (*ex-sistere*) y, por lo tanto, por la intencionalidad [...] Cuando desde el *principio* se descubre el *frío*, nosotros mismos ya estamos en el frío. Entonces, lo que es más primordialmente “ser afuera” no es una “cosa” u “objeto” como el aire frío, sino nosotros mismos. “Ser afuera” es una determinación fundamental de nuestra propia estructura y la intencionalidad también está fundada en eso. (Watsuji, 1977b: 9-10)

Watsuji sostiene que el fenómeno de la frialdad y el sujeto que lo experimenta no existen como entidades separadas e independientes. Más bien, descubrimos la frialdad al sentirlo. Nuestra experiencia de la naturaleza no es un fenómeno puramente subjetivo ni puramente objetivo, porque la existencia del Dasein como “ser afuera” colapsa la distinción entre interior y exterior. Watsuji reconoce que el avance de Heidegger aquí fue mostrar que en cuanto el Dasein existe como “allá afuera”, más allá de sí mismo y en el mundo, de modo que se extiende en un mundo que se extiende hacia él, la experiencia nunca es puramente interna o externa, subjetiva u objetiva, sino que siempre es una escena única en la que estas dimensiones están unificadas. En esta visión, la frialdad del aire y mi tener frío no deben entenderse como una interacción entre dos entidades completamente separadas y distintas, a saber, un sujeto que tiene una experiencia interna (la frialdad) de un fenómeno externo y objetivo (el frío); son dos aspectos del mismo fenómeno único y unitario.

Al igual que otros pensadores de la tradición fenomenológica, Watsuji descubre en la descripción detallada de la experiencia vivida algo difícil, esquivo y extraño, es decir, que la naturaleza tal como se vive y experimenta pertenece a la estructura misma de la subjetividad, de manera que el yo y la naturaleza componen un todo unitario. Por eso dice al comienzo de su estudio que “el objetivo de este libro es dilucidar el carácter de *fūdo* tal como es vivido y experimentado como un momento (*keiki* 契機) de la estructura de la existencia humana” (Watsuji, 1977b: 1). En resumen, el yo está inmerso en la dimensión del mundo de la vida de la naturaleza y en continuidad con ella.

Esta relación se experimenta desde el punto de vista de la primera persona, un punto de vista que no puede ser objetivado porque, para Watsuji como para Heidegger, es un horizonte ontológico intransferible ante el cual aparecen todos los objetos. Por lo tanto, él ve la experiencia, más que como las entidades “objetivas” del punto de vista de la tercera persona, como la fundamentación ontológica de la realidad. Las implicaciones de esta posición son inmensas: nos permite dar crédito a nuestra experiencia ordinaria de encontrar cualidades en la naturaleza como la belleza, la majestuosidad o lo sublime. En breve, podemos entender estas propiedades como pertenecientes a la naturaleza en lugar de como algo que nos pertenece.

No obstante, quiero tratar una objeción importante a este intento de identificar la naturaleza con la forma en que aparece. Y es que eso que nosotros experimentamos como naturaleza no puede ser parte de lo que la naturaleza es “realmente”, porque las entidades que componen este aspecto de la naturaleza, por ejemplo, los colores, las propiedades, las características, las cualidades y los valores que atribuimos y percibimos en él, dependen de un sujeto que los aprehenda para que sean lo que son. Si bien este punto presupone equiparar la realidad con la objetividad, o aquello que puede entenderse independientemente de la sensibilidad humana, con filósofos como Heidegger y Merleau-Ponty ya hemos dado suficientes razones para desconfiar de una equivalencia tan directa. Con todo, el rechazo del objetivismo ontológico no se limita a los pensadores de la tradición de la fenomenología hermenéutica. John McDowell, por poner un ejemplo importante, ha criticado la equiparación de lo que existe independientemente de las percepciones humanas, o independientemente de la mente, con la realidad, sobre la base de que hay ciertos fenómenos, como las denominadas cualidades secundarias, que no son inteligibles, salvo desde la posición de un punto de vista particular, de modo que debe rechazarse el intento de explicar o hacer inteligible toda la realidad desde el punto de vista objetivo de la tercera persona.

McDowell afirma, por ejemplo, que el color rojo no *es* concebible independientemente de la *apariencia* del color rojo; y la apariencia de un color no es algo que se pueda explicar completamente desde el punto de vista de una tercera persona dando cuenta exacta de la reflectancia del objeto, es decir, su disposición para absorber ciertas longitudes de onda de luz y reflejar las demás. Podemos ver esto si consideramos que lo que es el color rojo no puede ser inteligible de esta manera para una persona ciega. Conocer la forma en que se ve el color rojo requiere que uno ocupe un cierto punto de vista. Esto también socava una explicación proyectivista del color, pues uno necesitaría distinguir qué es un color del modo en que se ve para identificarlo como ese elemento que se ve desde un punto de vista de tercera persona como algo proyectado (McDowell, 2001: 122-124).

El problema, entonces, es que el color no puede explicarse con una explicación más comprensiva desde un punto de vista objetivo, pero nuestra experiencia lo presenta como algo que es parte del mundo al que somos sensibles. McDowell piensa que podemos tomar esta experiencia tal cual si entendemos los colores (así como otras cualidades secundarias) como una clase especial de propiedad disposicional de los objetos. En esta interpretación, los colores y otras cualidades secundarias serían propiedades que tienen el poder de producir ciertos estados perceptivos en observadores con el aparato sensorial apropiado bajo las condiciones adecuadas, y no serían inteligibles al margen de las respuestas sensibles a ellos, es decir, son sujeto-dependientes: “Por lo tanto, el hecho de que un objeto sea rojo se entiende como algo que se obtiene en virtud de que el objeto parezca (bajo ciertas circunstancias) precisamente, rojo” (McDowell, 2001: 133). Además, “el hecho de que un objeto parezca rojo es independiente de su aspecto real rojo para cualquiera en cualquier ocasión particular; a pesar de la conexión conceptual entre ser rojo y ser experimentado como rojo, una experiencia de algo como el rojo puede contar como un caso de ser presentado con una propiedad que está allí de todos modos, allí independientemente de la experiencia misma” (McDowell, 2001: 134), aunque no independiente de nuestra sensibilidad. Un objeto rojo continúa siendo rojo incluso si las luces están apagadas o la persona en presencia del objeto es daltónica (De Gaynesford, 2004: 175). Tales propiedades cumplen los requisitos para ser reales porque, como plantea un comentarista de McDowell, son “completamente descriptibles sin referencia a cualquier efecto que tuviera en una ocasión particular para un ser sensible en particular” (De Gaynesford, 2004: 167).

De la misma manera que nuestra experiencia perceptiva nos da el color y otras cualidades secundarias como si fueran características de las cosas, nuestra experiencia de la naturaleza nos la presenta con cualidades y valores estéticos o de otro tipo como si fueran parte del propio “tejido del mundo” (Mackie, 1990). Y, al igual que en el caso del color, tenemos buenas razones para tomar estas experiencias tal cual, es decir, para tratar las apariencias fenoménicas de estas cualidades y valores como propiedades dependientes del sujeto, pero reales. Esto se debe a la incapacidad de los proyectivistas y de los relatos estrechos y reductivistas desde el punto de vista naturalista de tales experiencias para concebir estos fenómenos concretos independientemente de la forma en que aparecen, a saber, como determinantes puramente naturalistas de las respuestas humanas, o como proyecciones demasiado humanas sobre objetos neutros.⁸ Esta es una muy buena evidencia de que, como el color,

⁸ Véase, por ejemplo, el relato ampliamente esbozado por Taylor (2000).

estas entidades no son algo “realmente” diferente de la forma en que aparecen a un observador involucrado.

Mientras que el argumento de McDowell nos permite ver cómo es posible que entidades sujeto-dependientes cuenten como reales, lo que proporciona una justificación filosófica para que demos crédito a nuestra experiencia de la naturaleza, quiero basarme en esto e ir más allá para desarrollar una idea relacionada, pero diferente. El ejemplo del color nos permite entrar en los problemas involucrados aquí con especial claridad. McDowell demostró que lo que es un color no completamente captado por el lenguaje de la radiación electromagnética, el lenguaje de un punto de vista científico externo; para saber qué es un color, uno debe saber qué *parece*.

Lo que *es* un color no se puede distinguir de la forma en que *aparece*. Sin embargo, todo lo que pueda ser percibido parece estar gobernado por una lógica similar, aunque en el caso de entidades que no son propiedades disposicionales de los objetos, la conexión entre la apariencia de una cosa y su “qué”, o lo que es, es menos rigurosa.⁹ Un árbol secoya, un pie cúbico de gas de sulfuro de hidrógeno, o una ágata de río, existen como lo que son independientemente de la percepción humana. Pero una descripción completa de lo que son cada una de estas cosas debe incluir una referencia a la forma y al tamaño del árbol, al olor del gas o a la suavidad del piedra, y esto sugiere que cada una de estas entidades existe solo de forma más plena o completamente *como* es al ser percibida. Entonces, desde el punto de vista que quiero argumentar, la experiencia es fundamental para la realidad en la medida en que parte de la realidad que se puede percibir es más completamente lo que es solo al aparecer en la conciencia. Esto no quiere decir que este aspecto de la realidad requiera experiencia, sino que es incompleto y no plenamente lo que es sin la percepción de aquello que pueda hacer acto de presencia. Esto significa que el punto de vista de la primera persona, o el punto de vista de la conciencia, es la dimensión en la que ciertos aspectos de la realidad son más plenos a través del evento de la percepción. Y esto, a su vez, implica la idea de que la conciencia es una parte esencial de la realidad misma, más que una bonanza contingente o una adición superflua al mundo.

Hay un conjunto final de consideraciones que brindan apoyo adicional a la idea de que la realidad de nuestro mundo, más que algo que pura y objetivamente se encuentra *ahí*, ya completo en sí mismo, es algo emergente que se efectúa más

⁹ Al hablar de “apariencias” aquí me refiero a lo que aparece en la experiencia perceptiva de un ser sintiente, no solo a las apariencias visuales de cosas, eventos, cualidades y valores sino también a olores, sonidos, gustos, etc.

plenamente en su desarrollo junto a la percepción humana y animal y a través de la participación activa de ambos. Y esta es la pluralidad irreductible y la variedad casi gratuita de las dimensiones del darse sensible de las cosas, desde los planos de la experiencia sensible visual, táctil, olfativa, auditiva y gustativa, hasta los planos térmico, magnético, eléctrico y gravitacional. Es como si las cosas del mundo estuvieran hechas para ser vistas, tocadas, gustadas, olidas, escuchadas y sentidas. Y si la noción de finalidad se toma aquí en un sentido metafórico, esta impresión está en consonancia con la ontología relacional del no-dualismo: como todo lo demás, lo que se puede percibir es —y puede ser lo que es—, solo en relación con otras cosas, incluida una relación con seres que puede experimentarlos. No es que para tales cosas ser sea equivalente a ser percibido, es que ser plena o completamente, para ellas, es ser percibidas. Dependen de nosotros en la medida en que confían en que las percibamos para aparecer, y así ser completamente lo que son. Si volvemos con esta revisión de nuestra comprensión ordinaria de la experiencia a la cuestión de la relación entre uno mismo y *fūdo*, ahora se aclara el significado ontológico más completo de la afirmación de que un *fūdo* depende de sí mismo para ser mediado y así ser revelado a través de la cultura. Y esta naturaleza tal como es experimentada y vivida —la naturaleza reencantada— es lo que la naturaleza es más plenamente. De este modo, el concepto de *fūdo* ofrece perspectivas para un reencantamiento parcial de la naturaleza y, por lo tanto, la posibilidad de volver a encontrarnos en casa en el mundo.

Traducción de Raquel Bouso

Bibliografía

- BERQUE, Augustin. (1997). *Japan: Nature, Artifice and Japanese Culture* (Ros Schwartz, Trad.). London: Pilkington Press.
- COUTEAU, Pauline. (2006). "Watsuji Tetsurō's Ethics of Milieu". En James W. Heisig (Ed.), *Frontiers of Japanese Philosophy*. Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture. 269-290.
- DE GAYNESFORD, Maximilian. (2004). *John McDowell*. Cambridge: Polity Press.
- DODGE, Jim. (1981). "Living by Life: Some Bioregional Theory and Practice". *CoEvolution Quarterly*, (32), 7-8.
- KATZ, Eric. (2011). "Preserving the Distinction Between Nature and Artifact". En Gregory E. Kaebnick (Ed.), *The Ideal of Nature: Debates About Biotechnology and the Environment*. Baltimore: Johns Hopkins University Press. 71-83.
- KIMURA, Bin. (1988). "Self and Nature—An Interpretation of Schizophrenia". *Zen Buddhism Today*, (6), 1-10.
- KORT, Wesley A. (2011). "'Landscape' as a Kind of Place-Relation". En Jeff Malpas (Ed.), *The Place of Landscape: Concepts, Contexts, Studies*. Cambridge: MIT Press. 27-43.
- MACKIE, J. L. (1990). "The Subjectivity of Values". En Thomas L. Carson y Paul K. Moser (Eds.), *Morality and the Good Life*. New York: Oxford University Press. 289-309.
- MCDOWELL, John. (2001). *Mind, Value and Reality*. Cambridge: Harvard University Press.
- MILL, John Stuart. (2009). *Three Essays on Religion*. Peterborough: Broadview Press.
- ODIN, Steven. (1991). "The Japanese Concept of Nature in Relation to the Environmental Ethics and Conservation Aesthetics of Aldo Leopold". *Environmental Ethics*, (13), 345-360.
- PLATÓN. (2010). *Diálogos III. Fedón. Banquete. Fedro* (Carlos García Gual, Trad.). Madrid: Gredos.
- SNYDER, Gary. (1990). *The Practice of the Wild*. San Francisco: North Point Press.
- TAYLOR, Charles. (2000). "McDowell on Value and Knowledge". *The Philosophical Quarterly*, (50), 242-249.
- TELLENBAUCH, Hubertus; y Kimura, Bin. (1989). "The Japanese Concept of Nature". En J. Baird Callicot y Roger T. Ames (Ed.), *Nature in Asian Traditions of Thought*. Albany: SUNY Press. 153-162.
- WATSUJI, Tetsurō. (1962). *Watsuji Tetsurō zenshū* vol. 11. Tokio: Iwanami Shoten.

- WATSUJI, Tetsurō. (2006). *Antropología del paisaje* (Juan Masía y Anselmo Mataix, Trad.). Salamanca: Sígueme.
- WATSUJI, Tetsurō. (1977a). *Watsuji Tetsurō zenshū* vol. 5. Tokio: Iwanami Shoten.
- WATSUJI, Tetsurō. (1977b). *Watsuji Tetsurō zenshū* vol. 8. Tokio: Iwanami Shoten.