



能ある鷹は爪隠す

Augusto Castro

EL BUEN HALCÓN OCULTA LA GARRA



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
FONDO EDITORIAL 2002

Augusto Castro (Lima,1953), Licenciado y Magíster en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Es profesor asociado del Departamento de Ciencias Sociales de la PUCP. Ejerce el cargo de Coordinador de la Especialidad de Sociología en la Facultad de Ciencias Sociales y dicta los cursos de Procesos Sociales y Políticos del Mundo Contemporáneo, Pensamiento Peruano y Latinoamericano, Filosofía Social, Deontología y Realidad Social Peruana. Es también profesor de la Escuela Antonio Ruiz de Montoya.

Fue Profesor Visitante del Departamento de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Tokio desde abril de 1995 hasta marzo de 2000, donde dictó cursos relativos al pensamiento peruano y latinoamericano. En su estadía en el Japón fue también profesor de las universidades Sophia y Seisen.

Entre otras actividades, ha sido Director de Planificación Social del que fuera Instituto Nacional de Planificación; Secretario Técnico del Comité Perú-Unicef, y consultor e investigador en diferentes instituciones, así como Director de la revista *Paz del Centro de Estudios y Acción para la Paz*.

Entre sus publicaciones se encuentran *Perú, nacionalidades y problema nacional* (1981), *El Perú, un proyecto moderno* (1993); además, junto con otros autores, *Filosofía y Sociedad* (1995), entre otros libros y artículos sobre temas de pensamiento peruano y latinoamericano.

EL BUEN HALCÓN OCULTA LA GARRA
NO ARU TAKAWA TSUME O KAKUSO

AUGUSTO CASTRO

EL BUEN HALCÓN OCULTA LA GARRA
Una reflexión sobre la modernidad del Japón



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
FONDO EDITORIAL

*El buen halcón oculta la garra.
Una reflexión sobre la modernidad del Japón*

Primera edición: septiembre de 2002

Carátula: Edgar Thays

Copyright © 2002 por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad
Católica del Perú. Plaza Francia 1164, Lima 1
Teléfonos: 330-7410, 330-7411
E-mail: feditor@pucp.edu.pe

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio total o par-
cialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal: 1501052002-4164
ISBN: 9972-42-498-7
Derechos reservados

Impreso en el Perú – *Printed in Peru*

A
María José,
María del Rosario y
Ximena María
*que me acompañaron
en la aventura del Japón*

Índice

CRONOLOGÍA	15
PRÓLOGO	17
INTRODUCCIÓN	19
I. TRADICIÓN Y MODERNIDAD EN EL JAPÓN	
Capítulo 1. Una modernidad diferente	31
1. La modernidad japonesa	31
2. Enamorados de la naturaleza	35
3. ¿Un proceso de occidentalización? Un proceso de creciente de conciencia individual	39
Capítulo 2. Una modernidad con apellido aristocrático	45
1. Los samuráis, caballeros y soldados de la administración y la cultura	45
2. ¿Moral antigua o moderna? ¿Individual o colectiva? ¿Ética o moralidad? Una moral basada en el honor	48
3. ¿Ciudadanos por decisión imperial? Cambios modernos más que revoluciones modernas	51
Capítulo 3. Un pueblo que se mira en el espejo de Occidente	55
1. Una cultura que se contrasta permanentemente	55
2. La satisfacción de todos los deseos. El Japón, una sociedad posmoderna	60
II. EL PENSAMIENTO, LA MORAL Y LA ESTÉTICA JAPONESAS	
Capítulo 4. Pensamiento y realidad	65
1. Concentrarse no es abstraerse	68

2. La ciencia occidental: una construcción subjetiva de la realidad	70
3. Un fin transformado en método o un método transformado en fin	74
Capítulo 5. Esfuerzo propio y solidaridad	79
1. Asumir el reto de la vida. Ritos y virtudes sociales	79
2. Solidaridad y armonía. El camino de los <i>boddhisattvas</i>	84
3. El desorden es peor que la injusticia. La igualdad y el orden como justicia	90
4. Los tiempos modernos. La igualdad y la disciplina del trabajo como cultura	93
Capítulo 6. La realidad, una imagen simbólica y subjetiva	99
1. El gusto por la apariencia y el valor de lo simbólico	99
2. La verdad contra la apariencia. La crítica del racionalismo griego al arte	101
3. Paciencia, buenas maneras y precisión. La ceremonia del té	103
4. Naturaleza y orden	108
5. El mundo nace y desaparece en el espacio de una sola mirada	111
6. El deseo de atrapar el tiempo y el espacio	114
III. EL MIEDO A LA MUERTE. UNA REFLEXIÓN SOBRE EL ESTADO JAPONÉS	
Capítulo 7. Un nuevo escenario para pensar la política	123
1. El agotamiento del debate entre liberalismo y estatismo. La política en un mundo globalizado	124
2. El mundo occidental «un» horizonte cultural e histórico. Maquiavelo y Hobbes	129
3. La tradición oriental, un punto de vista político diferente	133

Capítulo 8. La tradición asiática sobre el Estado. La India, la China y el Japón	135
1. La concepción «democrática» del budismo hindú. Notas sobre la reflexión budista	137
2. El peso omnímodo de la familia. Una reflexión sobre el confucianismo chino	141
3. «No tenerle miedo a la muerte». El «neoconfucianismo» japonés	146
3.1. Mística y acción moral	146
3.2. La religión, un soporte de la modernidad	148
Capítulo 9. El estado moderno japonés	151
1. Meiji y el confucianismo	152
1.1. El Emperador, un «dios mortal»	152
1.2. El budismo condenado al ostracismo. La emergencia del <i>shintó</i>	154
1.3. ¡Todo el poder para la burguesía! La derrota del poder local frente al centralismo	157
2. La lucha entre tigres, lobos y gatos. El contexto internacional	158
2.1. Una lectura particular de la situación internacional	159
2.2. La «occidentalización» y la «desasianización». Una nueva opción política	162
3. Imperialismo y farsa democrática. La denuncia socialista	165
3.1. Un Estado verdaderamente imperialista	166
3.2. La denuncia y la oposición interna al régimen imperialista vista como traición a la patria	169
3.3. Un epílogo trágico para un afiebrado nacionalismo	171
Capítulo 10. Estado y democracia en el Japón: «No tenerle miedo a la muerte»	173
1. Una tergiversación del patrimonio cultural japonés. ¿Qué tiene que ver el <i>wabi</i> con el militarismo?	175

2. Soberanía nacional *versus* libertades políticas.
Militarismo y democracia 178
3. La renuncia a la guerra y la construcción de una nueva
sociedad 180

IV. EL DEBATE SOBRE LA CALIDAD JAPONESA

Capítulo 11. El ideal de la autosatisfacción productiva 187

1. Una historia económica que expresa el paso de la frugalidad
a la opulencia y de la austeridad a la riqueza 187
2. La autarquía económica 191
3. Una ética y una cultura del trabajo. «Basarse en el esfuerzo
propio» 193
4. El refinamiento de la producción. Los círculos de calidad 195

Capítulo 12. La primacía de la calidad. Una tecnología que busca la perfección 199

1. Sabiduría y técnica. No un descubrimiento, sino un
re-conocimiento de las cosas 199
2. El conocimiento científico subordinado al interés económico
y social. La primacía del saber práctico 202
3. Una nueva revolución tecnológica. Calidad *versus* cantidad 204
4. La nueva tecnología: el descubrimiento de los detalles 208

Capítulo 13. La formación en calidad. Una educación que tiende a la excelencia 211

1. La idea del mérito, el maestro. La experiencia, el saber de
los ancianos 212
2. El imperativo ético de la educación. El sentido «nacional»
de la educación 214
3. La importancia de la escritura 216
4. La formación de la sensibilidad. La educación en la casa y
el papel de la mujer 218

V. KOKORO: ALGUNAS NOTAS SOBRE EL SENTIMIENTO JAPONÉS

Capítulo 14. La discusión sobre el sentimiento	227
1. Pensar y sentir. La polémica occidental	227
2. Sentidos y sentimiento. Percibir algo no es tener sentimiento de algo	230
3. Los sentimientos y la formación de la cultura	232
Capítulo 15. La cultura japonesa y la expresión de los sentimientos	235
1. El estudio de Ruth Benedict. Una reflexión sobre la cultura y los sentimientos en el Japón	237
2. Los vínculos entre sentimiento y sociedad. Las peculiaridades del sentimiento japonés	239
3. La idea de felicidad. El sentido de conformidad	241
4. Sinceridad e insinceridad. <i>Makoto</i> o el sentido de la verdad como integridad	243
5. El silencio como lenguaje del corazón. Los límites de la palabra	247
BIBLIOGRAFÍA	251

Cronología

Prehistoria:

Edad Arcaica: -GENSHI-

¿m.a.C.-12^o m.a.C?

¿12^om.a.C.?-s. III a.C

s.III a.C.-s.III d.C.

PRE-JÔMON

Cultura JÔMON

Cultura YAYOI

Proto-historia:

s.III d.C.-meds.s.VI d.C., ca.538

Época KOFUN

Historia:

Edad Antigua: -KODAI-

meds.s.VI, ca.538 d.C.-año 710

(710-794)

(794-1192)

Época YAMATO

Época NARA

Época HEIAN

Edad Media: -CHÛSEI-

(1192-1333)

(1333-1573)

Época KAMAKURA

Época MUROMACHI

Edad Moderna: -KINSEI-

(1573-1600)

(1600-1867)

Época AZUCHI-MOMOYAMA

Época EDO

Edad Contemporánea: -KINDAI-

(1868/1912)

(1912/1926)

(1926/1945)

Era MEIJI

Era TAISHÔ

Era SHÔWA

Ocupación Aliada:

(1945-1952)

(1952/1989)

«SCAP»

Era SHÔWA II

Edad Actual: -GENDAI-

(1989/...)

Era HEISEI

Prólogo

En un archipiélago alejado, en el extremo este del continente asiático, los antiguos japoneses llevaron una vida pacífica y sosegada como cazadores y recolectores durante casi diez mil años, sin tener la intervención de otros pueblos. Participaron tardíamente en el mundo agrícola de Asia Oriental, alrededor del año 300 a.C., gracias a la introducción de la técnica del cultivo intensivo del arroz desde el continente. Basándose en esta nueva forma de producción, empezaron a aparecer en la parte central y occidental del archipiélago numerosos señoríos que mostraron gran empeño en introducir nuevos conocimientos de la civilización china. Una familia poderosa, que fue la antecesora de la casa imperial actual, obtuvo la hegemonía durante los siglos V y VI, y mandó misiones a las cortes chinas. Bajo la influencia decisiva de dos dinastías unificadoras de los Sui y T'ang, la corte imperial japonesa estableció su capital en Nara en el año 710, con palacios, códigos y sistemas administrativos y tributarios, todos a la manera china. Así el Japón, en el siglo VIII, se convirtió en uno de los países satélites alrededor del Imperio Celeste, un país gobernado por un soberano autocrático apoyado por una burocracia de oficiales civiles.

Sin embargo, Japón comenzó a tomar un diferente camino en Asia oriental a partir del siglo XI, durante el cual surgió la clase de los guerreros, la que accedió al poder político a fines del siglo XII. La sociedad japonesa empezó a asumir características muy parecidas a las de la sociedad feudal de Europa occidental de la misma época, con una clase dominante militar constituida por lazos recíprocos entre el señor y sus vasallos, así como la dispersión de la autoridad central del país.

El siglo XVI atestiguó otro cambio radical en la sociedad japonesa. Diferente de la Europa occidental de la misma época, el Japón se encaminó hacia la centralización del poder político bajo la dirección una poderosa familia, los Tokugawa, conservando todas las características del feudalismo en los señoríos que estaban bajo el control del gobierno central. De esta forma, muy peculiar, el Japón pudo haber gozado de

doscientos cincuenta años de paz sin tener relaciones con otros países, experimentando un gran desarrollo en su agricultura, comercio e industria. Cuando el Japón fue exigido para participar en el mercado mundial por la presión de los Estados Unidos de América en 1853, el país estaba casi listo para transformarse, pues había tenido vasta experiencia como gobierno centralizado y había acumulado el capital suficiente como para industrializarse. En vez del gobierno militar del Shogún, se restauró el antiguo sistema imperial, pero modernizado por el gobierno constitucional parlamentario.

El gobierno moderno del Japón tuvo que superar situaciones difíciles bajo el imperialismo occidental; pero el éxito de la guerra con Rusia en las batallas de 1904 y 1905 aseguró su posición como potencia en Asia. Luego, sobrevino la emergencia del sector militar que se atrevió a la política expansionista, cuyo resultado fue la derrota y destrucción total en la Segunda Guerra Mundial. Después de 1945 se realizaron una serie de reformas sociales y se recuperó rápidamente la industria y economía, llegando a ser —para la década de los sesenta— una de las potencias económico-industriales más importantes del mundo.

El Japón, que ha experimentado un proceso histórico tan especial y singular, ha sido objeto de curiosidad para muchos estudiosos occidentales. Se han escrito un sinnúmero de libros y artículos sobre su historia, sociedad, economía, política, arte y literatura. En este libro, el Dr. Augusto Castro da un nuevo aporte a la japonología basado en su amplia experiencia de cinco años de estadía en el país. El libro tiene la característica de ser un estudio penetrante sobre el *ethnos* y *ethos* de los japoneses a través de los siglos. Un tema sumamente delicado y sofisticado, pero Castro ha demostrado una admirable habilidad para interpretar y analizar el mundo interior y la ética de los japoneses a la luz de su profundo conocimiento del pensamiento occidental. Estoy convencido de que este libro será una de las mejores guías para la comprensión de la cultura japonesa.

Shozo Masuda

Introducción

Lo que empezó como una curiosidad a nuestra llegada a Tokio, en marzo de 1995, se ha materializado en esta reflexión sobre la modernidad japonesa. Tuvimos la oportunidad y la suerte de viajar a Japón, y trabajar en la Universidad de Tokio en calidad de profesor extranjero desde el año 1995 hasta marzo del 2000. Llegábamos a Japón cargados de ideas acerca del debate entre la modernidad y la posmodernidad. Habíamos tomado distancia de la discusión europea y estábamos centrados en comprender la modernidad latinoamericana y la peruana, en especial. Fruto de esta experiencia, habíamos publicado, previo al viaje, un libro que afirmaba la modernidad del Perú en contraposición de aquellos que la negaban.

La experiencia japonesa, en este contexto de ideas y reflexiones, nos permitiría ensanchar nuestra visión sobre la modernidad y hacer más complejas nuestras preguntas sobre este punto. La «modernidad» japonesa no encuadraba dentro de lo que se llamaba comúnmente modernidad ni su derrotero tenía elementos comunes a los de la modernidad europea. Nos preguntábamos *¿cómo un pueblo que no pertenecía al mundo europeo podía ser tan desarrollado y «moderno»? ¿cómo debíamos entender los temas de libertad y de individualidad?*

Naturalmente, las particularidades de la modernidad japonesa nos llevaron a poner en cuestión muchas de las ideas que considerábamos básicas para entender el mundo llamado «moderno». Por ello, este libro es una reflexión y una invitación a descubrir lo complejo y rico del proceso de la modernidad en el mundo.

Vamos a plantear que la modernidad del Japón es diferente de las formas en que la modernidad aparece en Occidente. El que afirmemos que es una modernidad diferente acentúa los contrastes, pero no nos lleva a que neguemos su carácter de modernidad; muy por el contrario, afirmando su carácter moderno, hemos afirmado también que es diferente. En esta reflexión sobre el Japón, quisiéramos romper con el prejuicio etnocéntrico de considerar a la modernidad de algún país

européico como la clásica y a las del resto de países como repeticiones burdas o mal elaboradas de este modelo. Si ni siquiera dentro de Occidente se puede sostener que hay una forma única de modernidad para todos sus pueblos, menos aun podemos dejar de reconocer a cantidad de pueblos que fuera de él han llegado a tan intensos desarrollos de la misma.

Como podrá advertir el lector, estamos manejando un concepto de «modernidad» que va más allá de la idea de que lo moderno está vinculado a la tecnología, a la moda, a los procesos políticos, a la intensificación industrial o al comercio actual —temas que muchas veces se han identificado con lo moderno y que, por cierto, no dudamos de que tengan vínculos estrechos con él—. En realidad, consideramos como «modernidad» a la cultura o a la filosofía —hoy de alcance mundial— que ha transformado radicalmente la economía, la técnica, las sociedades, la cultura y la política en los últimos siglos. Esta filosofía moderna, o filosofía de la subjetividad, ha ido desplazando la visión tradicional del mundo y ha colocado al hombre como el fundamento de la realidad. Este es el sentido de modernidad que vamos a resaltar y que además nos parece relevante para el debate en el que nos situamos.

La modernidad japonesa es indiscutiblemente una modernidad construida de otra manera, radicalmente diferente y con éxito, al decir de unos y de otros. El título de este libro quiere reflejar esta idea: el buen halcón no muestra la garra, es decir, el Japón es profundamente moderno, aunque no lo parezca. Esta modernidad es indudablemente una manera de plantearse cómo ser hombre y expresa con toda claridad una nítida conciencia subjetiva. Este es el fundamento de nuestra argumentación y bajo esta orientación revisaremos los aspectos de Japón que nos parecen relevantes.

Para sostener nuestro punto de vista señalamos que la modernidad en el Japón se construyó sobre la base de su propia tradición filosófica, moral y estética, lo que supuso entroncar las nuevas ideas con las antiguas tradiciones del Asia y de la propia cultura japonesa. El nacionalismo japonés, por poner un ejemplo, no solo se afirmó —como cualquier nacionalismo moderno— en los sentimientos vinculados a la

tierra y a la sangre, sino también en una larga historia política y en una lectura religiosa que ha justificado permanentemente sus aspiraciones nacionales. Es así como la moderna cultura política del Japón se afianza en la vieja tradición confuciana y neoconfuciana, y su filosofía hunde sus raíces en las antiguas tradiciones budistas y taoístas. Comprender el Japón de hoy implica el doble proceso de entender cómo las ideas modernas pudieron germinar en un mundo de antiguas tradiciones orientales, y cómo estas se renovaron y modernizaron. Queremos presentar esta idea básica: el impacto de la modernidad y su fecundo desarrollo en el Japón.

Esta reflexión nos lleva a descubrir cómo lo antiguo y lo moderno, e incluso lo posmoderno, conviven en el Japón de hoy. Nos lleva también a comprender el profundo respeto que el japonés de hoy siente frente a la naturaleza, lo cual lo lleva a una observación paciente de la misma y a un comportamiento ético determinado, estrechamente vinculado con esta. Subyacentemente se encuentra un tipo de conducta social y política basada en antiguas virtudes morales que perviven y que son la base de la estructura social y empresarial moderna. Hemos apreciado que más que una oposición entre lo antiguo y lo moderno, a la manera de Occidente, existe una complementariedad y una alternancia; recordándonos esta situación la manera en que los contrarios se alternan en la teoría china del *yin* y del *yan*. La capacidad de observación y de recepción del japonés, unidas a su imaginación, han logrado recrear y renovar muchas de las cosas de su propia tradición ancestral, así como muchas de las creadas en el Occidente moderno. Hoy el pueblo japonés ha incorporado como suyos casi todos los logros y los mejores bienes de la producción y la cultura universal.

¿Cuáles son las razones o circunstancias que han posibilitado este desarrollo? ¿Qué es lo que los ha llevado a ser lo que son? En fin, ¿cuál es el núcleo de esta manera de actuar y de pensar? En estas páginas deseamos profundizar sobre algunas de estas interrogantes, aunque sabemos que las respuestas son muy complejas; sin embargo, fue en este horizonte en el que surgió espontáneamente nuestra indagación y nuestra investigación.

Hoy en día los niveles de especialización son muy altos, más aun en temas como los que estamos esbozando. Debemos señalar desde el principio nuestros límites y manifestar que las ideas que expondremos se deben a la consulta con autores que no siempre figuran en las notas y el intercambio con muchas personas que nos han ayudado a comprender los diversos temas japoneses. Debe quedar en claro que no podemos considerar los temas como concluidos, sino todo lo contrario. Por otro lado, tenemos que señalar que existen importantes trabajos sobre diferentes tópicos japoneses, pero que no hay obras de síntesis. Al tratar de realizar una, tenemos la impresión —y quizá no solo la impresión— de quedarnos siempre en lo general y nunca arribar a lo particular; pero sabemos que la característica de lo particular es su propia complejidad y unidad, y que al acercarnos a su comprensión somos cada vez más conscientes de su diversidad. En este sentido, debemos decir que la síntesis japonesa nos ha impresionado y que su pluralidad de materiales es lo que más nos ha sorprendido. Imaginamos que la misma situación le debe suceder a cualquier observador ajeno y extraño ante la variedad y complejidad de la tradición occidental y cristiana, y frente a su síntesis y unidad.

Nos ha parecido interesante observar cómo en el Japón se acuñan en una sólida unidad los elementos primitivos del shintoísmo, confucianismo y budismo —que a su vez recogían, en diversas proporciones, tradiciones tan distintas como el yoga, el taoísmo, el tantrismo y hasta el cristianismo nestoriano—, y comprender que a esa síntesis se le añaden posteriormente elementos de neoconfucianismo. Esta síntesis, ya creada y madura, recibirá todavía los influjos del cristianismo en el siglo XVI con la llegada de los primeros misioneros cristianos y también de una intensa cultura política occidental, primero en la época Meiji hacia 1868 y luego de la Segunda Guerra con la influencia de la cultura política norteamericana. La diversidad es muy grande; sin embargo, nadie podría —por esta variedad de materiales sedimentados en el tiempo— quitarle creatividad, síntesis y soltura a la cultura japonesa.

No pretendemos, claro está, hacer un estudio sistemático de los diferentes tipos de pensamiento, cultura o religiosidad. Solo la complejidad, las variedades y matices del budismo y/o del shintoísmo, por poner

algunos ejemplos, nos impediría pretender semejante trabajo. Nosotros solo podemos dar cuenta de lo que pensamos, experimentamos y vivimos, a partir de lo cual hemos buscado establecer una relación y/o diferenciación con nuestra cultura occidental. Quizá en ese contraste permanente con el «otro» podremos también conocernos mejor a nosotros mismos y situarnos en una perspectiva más humana y más comprensiva.

El libro que presentamos tiene cinco partes cada una de las cuales consta de varios capítulos. Algunos avances fueron publicados en forma de artículos a largo de los años que vivimos en Japón; ellos corresponden a preguntas que nos fuimos haciendo a medida que descubríamos elementos que ponían en cuestión nuestras certidumbres y expresan la manera en que fuimos eslabonando nuestras ideas y nuestras respuestas. Quizá narrar el camino de nuestra reflexión sea la mejor manera de presentar el sentido de este libro. En realidad, cada una de las cinco partes nos ha exigido bastante trabajo y corresponden a cada uno de los cinco años de nuestra estadía en la que fuimos escribiendo y discutiendo temas que nos parecieron relevantes.

En el año de 1995, escribimos nuestro primer artículo, el cual serviría de base para la primera parte de este libro, TRADICIÓN Y MODERNIDAD EN EL JAPÓN. El tema que se desarrolla es la modernidad japonesa y respondía a la pregunta que capturó nuestra atención desde que llegamos al Japón: qué era lo moderno en Japón, en qué consistía, hasta qué punto se puede hablar de modernidad, hasta qué punto los japoneses son conscientes de ella, y otras preguntas que definieron el ámbito de la investigación y que se mantendrían a lo largo de la obra. Una versión corregida de este primer artículo salió publicada en el libro titulado *Ética y Modernidad*, gracias a la paciencia y dedicación de Maruja Martínez, Directora de la Casa Sur, quien se dio tiempo para recibir el material que yo le enviaba desde el Japón.

El material que corresponde a la segunda parte, EL PENSAMIENTO, LA MORAL Y LA ESTÉTICA JAPONESAS, fue escrito en 1996 y publicado a principios de 1997 en la Revista de Lenguas Extranjeras del Departamento de Estudios de Área de la Universidad de Tokio. Está vinculado a los temas de pensamiento, filosofía, moral y estética del Japón.

Nuestra preocupación e indagación en esta segunda parte se refieren a la discusión de la tradición japonesa en aspectos de ciencia, ética y del «gusto». No solo significaba ingresar a la definición de lo que teníamos entre manos —la modernidad— y señalar que era diferente, sino intentábamos responder en qué consistía, cuál era la sustancia que pensábamos se había modernizado y en qué sentido.

Al concluir este segundo acercamiento, nos asaltaron más preguntas y problemas que al principio. Ello dio pie para nuevas reflexiones. El tercer texto, que escribimos en 1997, es la base para la cuarta parte: EL DEBATE SOBRE LA CALIDAD JAPONESA. En ese momento nos asaltaba la idea sobre cómo se había podido lograr la modernización del Japón partiendo de su tradición milenaria. El tema era concreto y la respuesta la vimos por el lado de la *calidad*. Quien lea estos capítulos se dará cuenta de que estamos lejos de las ideas de calidad total que abundan en la literatura económica y comercial de estos tiempos. Nuestra reflexión sobre la calidad en Japón apunta a ver cómo se integra y sintetiza lo bello con lo bueno. La calidad japonesa, como lo manifestamos al final del último de los capítulos de esta cuarta parte, está vinculada a lo bello y a lo bueno.

Sin embargo, quedaban todavía preguntas vinculadas a la manera en que debíamos entender el Japón. Uno de los temas era el político; pero ello nos demandaría más esfuerzo. La tradición japonesa de la política estaba vinculada al universo asiático y a su vieja tradición política. Conocer China continental, Taiwán, Corea del Sur, así como y países del sudeste asiático como Tailandia, Camboya y Vietnam, nos ayudaría a entender mejor la política japonesa. Debemos reconocer que aunque no tuvimos la suerte de conocer la India, sus influencias se percibían todavía en Tailandia y en el mundo camboyano de los Khemer que visitamos. Los viajes a estos lugares nos ayudaron a ampliar nuestra visión sobre el mundo japonés; pero, a su vez, pusieron en crisis nuestras certidumbres en política y tuvimos que recurrir a Maquiavelo y a Hobbes, y —por ellos— a Tito Livio y a Tucídides, respectivamente. En el fondo, pensábamos que nuestra forma de reflexionar sobre política era extraordinariamente etnocéntrica y por eso debía revisarse. Eso fue lo que trabajamos en 1998 con el título de *No tenerle*

miedo a la muerte. Una reflexión sobre el Estado Japonés. Estos temas han sido recogidos en la tercera parte de este libro para darle una cierta continuidad histórica a nuestra reflexión, aunque fue escrita después de la cuarta parte.

Al final, en mayo del año 2000, escribimos nuestra última reflexión sobre el Japón, relacionada con el tema de los sentimientos, quinta parte de este libro: KOKORO. ALGUNAS NOTAS SOBRE EL SENTIMIENTO JAPONÉS. La pregunta que nos hicimos, después de revisar tanto temas sobre el Japón como sobre Asia, podría ser formulada de la siguiente manera: si partimos de que estamos ante un grupo humano que no solo piensa diferente, que tiene gustos diferentes, que hace las cosas de manera diferente y que tiene códigos morales diferentes de las tradiciones occidentales y cristianas, no nos debería llamar la atención de que tengan también sentimientos diferentes. Eso fue lo que intentamos trabajar y el libro de Ruth Benedict, *El Crisantemo y la Espada. Patrones de la cultura japonesa*, nos sirvió de marco, junto con las ideas posmodernas de crítica a la razón provenientes de la tradición filosófica actual y de la antropología. El título de la quinta parte está vinculado a la idea de fondo, a la idea de corazón, *kokoro* en japonés. El conocimiento a partir del corazón, entendido como «comprensión» o como «intuición» y quizá como «silencio», nos pareció relevante para atemperar nuestro siempre encendido racionalismo etnocentrista.

Quedan todavía temas importantes abiertos a la reflexión, como las vigorosas enseñanzas de los filósofos japoneses contemporáneos de la llamada Escuela de Kioto, así como la reflexión sobre la obra de insig-nes literatos de nuestro tiempo, también una reflexión más detallada de la tecnología y la ciencia de punta; pero no teníamos ni el tiempo ni la capacidad para enfrentar tales desafíos. Quizá solo hemos podido responder las preguntas que nos parecían básicas. El lector debe ver este texto como la obra de un observador realmente interesado y apasionado que intenta comprender la rica y compleja variedad del mundo moderno que tuvo la suerte de conocer.

Debo agradecer a los profesores de la Universidad de Tokio por su colaboración al revisar algunas partes de esta publicación. Al profesor Shozo Masuda, quien prologa este trabajo y me ha hecho detalladas e

importantes observaciones. A los profesores Keiichi Tsunekawa, Hideo Kimura, Hiroto Ueda, Tetsuya Amino, Ayako Saito, Fumihiko Take-mura, Hitoshi Takahashi y Kazuo Ohgushi, quienes respondieron a mis preguntas y me fueron presentando e introduciendo en temas fundamentales de la cultura japonesa ayudándome así a comprender mejor el Japón. A Inmaculada Martínez y Rosario Bernardini, profesoras de la Universidad de Tokio, que me ayudaron dándome ideas y corrigieron importantes partes del texto. Debo reconocer que las conversaciones con ellas, sobre aspectos de la cultura y la política japonesa, han sido sugerentes y decisivas para mí. A los profesores Kazuo Miyazaki y Nobuhito Maeda, mi agradecimiento por su paciencia y tiempo dedicado a escuchar mis preocupaciones, y por darme valiosas sugerencias. De la Pontificia Universidad Católica del Perú debo agradecer al profesor Salomón Lerner que tuvo la confianza de proponerme como profesor de esta casa en la Universidad Tokio; de la misma manera a la Dirección de Apoyo a la Investigación, en las personas de Eduardo Ísmodes y Carlos Chávez, que financia parte de los gastos de esta edición y a los comentarios inteligentes, valiosos y críticos de los profesores Guillermo Rochabrún y Juan Ansión, quienes leyeron íntegramente este texto. Igualmente a Iván Pinto por sus opiniones y la cronología del Japón.

Finalmente, tengo el deber de manifestar mi más grande agradecimiento a muchos de mis estudiantes japoneses que con invaluable sencillez contribuyeron y ayudaron a que me formara una idea adecuada del Japón. Siempre estaré en deuda con ellos y espero, con estas líneas, rendirles un tributo de admiración y agradecimiento.

I

*Tradicción y modernidad
en el Japón*

1
Instituto y Biblioteca
de la Universidad

La famosa idea «nada se crea, nada se destruye, solo se transforma», que el conocido químico francés Lavoisier acuñara en 1789, podría aplicarse con mucho éxito en la comprensión del Japón actual. El Japón, a los ojos de muchos, ha mantenido una tradición cultural e histórica formidable, ha transitado por su propio proceso de modernidad y no puede negarse que sea una de las naciones más modernas del planeta. Asimismo, el Japón es, sin lugar a dudas, una sociedad posindustrializada y posmoderna. Nuestro interés en este texto no está en demostrar si el Japón es moderno o tradicional, o cuánto está modernizado o en cuánto es posmoderno. Nuestra reflexión estará centrada en comprender cómo es que se produce este fenómeno. Quizá es conveniente, en este texto, formular tan solo las interrogantes. En la tradición filosófica occidental se dice que la formulación de la pregunta equivale en parte a dar la respuesta; nuestra intención, por ende, será formular de la mejor manera posible las preguntas de esta cuestión.

Muchos autores han escrito y dado observaciones interesantísimas acerca del Japón. Por ello debemos aclarar de antemano que nuestra perspectiva se ha circunscrito a nuestro conocimiento y a nuestro acercamiento a esta sociedad. De tal manera que lo que expresemos reflejará solo nuestra percepción del Japón actual. Como diría Aristóteles, lo «particular» siempre será inasible por el pensamiento. La esencia de la realidad escapará siempre a lo que el hombre cree y considera su realidad; pero la búsqueda de la verdad es tan importante que vale la pena atreverse a verbalizar las intuiciones y sentimientos con el fin de dar razón de lo que es el mundo y de lo que somos.

The history of a country or state may be divided into three periods: the pre-historic, the historic, and the modern. The pre-historic period is that which precedes the commencement of written history. It is a period of darkness and mystery, and is known to us only by the remains of ancient monuments and the traditions of the people. The historic period is that which follows the commencement of written history, and is characterized by the records of events and the actions of men. The modern period is that which is distinguished by the progress of civilization and the development of the human mind. It is a period of enlightenment and progress, and is characterized by the achievements of science and the arts. The history of a country or state is a record of its progress and development, and is a source of instruction and inspiration to the people. It is a record of the struggles and triumphs of the past, and a guide to the future. The study of history is a study of the human mind and the human condition, and is a study of the principles of government and the principles of justice. It is a study of the human race and its progress, and is a study of the human soul and its destiny. The history of a country or state is a story of the human race, and is a story of the human mind. It is a story of the human condition, and is a story of the human soul. The history of a country or state is a story of the human race, and is a story of the human mind. It is a story of the human condition, and is a story of the human soul.

Una modernidad diferente

1. La modernidad japonesa

Uno de los temas de discusión filosófica en la actualidad es, sin duda, la modernidad.¹ Se ha partido de asociar la idea de modernidad a su concreción europea y naturalmente se ha caído en graves errores en su comprensión.² De alguna manera, la modernidad debe ser vista de manera diferenciada de sus posibles concreciones históricas y espaciales. Se podría entonces hablar de las muchas formas de modernidad. En el caso del Japón, podríamos decir que su modernidad es diferente de

¹ La modernidad es un tema de debate actual en el que han participado muchos filósofos y sociólogos importantes. Entre los debates más famosos está el de Jean F. Lyotard y Jürgen Habermas. Veáanse: Jean F. Lyotard. *La condición posmoderna*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1979; Jürgen Habermas, *Teoría de la Acción Comunicativa*. Madrid: Taurus Ediciones, 1987; y *El Discurso Filosófico de la Modernidad*. Madrid: Taurus Ediciones, 1989. Conviene resaltar el texto del sociólogo Alain Touraine. *Critique de la Modernité*. París: Fayard, 1992.

² En Latinoamérica, que representa parte del mundo occidental por su historia y cultura modernas, debemos reconocer diferencias importantes frente a la tradición europea. Naturalmente, el enfoque eurocentrista en América Latina —conservador, liberal o marxista— ha tenido grandes dificultades en comprender la modernidad latinoamericana. Cf. Edgardo Lander (ed.). *Modernidad y Universalismo*. Caracas: UNESCO, Editorial Nueva Sociedad, 1991; Néstor García Canclini. *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Editorial Grijalbo, 1989. Naturalmente, se puede decir lo mismo de la difícil comprensión de la modernidad en otros lugares, como el caso del África, por ejemplo.

otras. Por otro lado, se ha querido entender la modernidad europea como la típica y sobre ella se han comparado otras experiencias. Sin embargo, este esquema ha quedado resentido cuando experiencias humanas tan diversas y diferentes —social y filosóficamente— a las europeas, como son las asiáticas, reclaman para sí las características de la modernidad. Más aun, cuando algunos pueblos no europeos han logrado tal desarrollo que da indicios de una modernidad incluso más profunda que la que es considerada como la clásica. En este sentido, intentar medir la «modernidad japonesa» con el patrón cartesiano, la reforma protestante o la física newtoniana puede tener quizá algún sentido, pero es indudablemente muy unilateral.

Muchos pueblos no europeos demuestran contar con una modernidad diferente; Japón, probablemente el que más. No solo nos referimos a sus rasgos más técnicos y políticos, sino también a la comprensión filosófica del mundo y del hombre. Nos parece que el camino de la modernidad en el Japón ha supuesto una reforma del pensamiento religioso tradicional del shintoísmo, confucianismo y budismo. En pocas palabras, *se trata de la modernidad de su propia tradición religiosa y filosófica*. Naturalmente que el camino recorrido y los puntos alcanzados son diferentes de los que alcanzó la modernidad occidental. La modernidad europea supuso una «Reforma» y una «Contrarreforma» modernas de la tradición cristiana. En este mismo sentido, muchos pueblos asiáticos, en particular el Japón, han renovado el significado de sus propias tradiciones culturales.

Nos parece conveniente realizar esta distinción porque de no hacerla se puede caer en el error de negar la modernidad japonesa con el pretexto de que sus logros y características son diferentes de los europeos. Este error cada día tiene menos seguidores ante el impulso y la modernización del Japón; pero no ante casos como el de la India o China, entre otros, que no aparecen tan desarrollados en las estadísticas. La distancia con las formas occidentales de modernidad es natural; pero eso no la invalida como modernidad, sino que nos obliga a una reflexión más fina y profunda del fenómeno moderno.

La modernidad es hoy un proceso de alcance mundial. Asociamos, lamentablemente, modernidad con modernización y solamente recono-

ceмос como modernos a los pueblos y naciones altamente desarrollados.³ En ello estriba nuestro error. El solo hecho de que algunos pueblos se conviertan en naciones está expresando ya el sentido político y moral de sus habitantes, que, inexorablemente, se han transformado en ciudadanos, en sujetos modernos.⁴ El Japón, como veremos, hace bastante que transita por la senda de la modernidad y le debe a ella su propio proceso de desarrollo científico y político más que a cualquier otra influencia.

En la modernidad japonesa, como no podía ser de otra forma, se repiense los elementos tradicionales de la cultura. Si la modernidad en Occidente no es uniforme —a pesar de la común tradición griego-cristiana— porque cada pueblo vive y repiense sus propias tradiciones nacionales y locales, con cuánta más razón la modernidad japonesa repensará sus específicas tradiciones culturales, religiosas y filosóficas. Surge entonces, naturalmente, la pregunta de base: ¿qué es la modernidad? y ¿qué es la modernidad japonesa?

Algunos pensarán, probablemente con cierta razón, que la modernidad nace en Occidente y se desplaza por el mundo y toca el Oriente.

³ Nos parece necesario distinguir *modernidad* de *modernización*. El sentido de modernización se entiende como «un momento intenso» del desarrollo de la modernidad, principalmente vinculado al proceso económico y productivo. La modernización se refiere a un proceso que se ha venido a desarrollar, con mayor o menor impulso, a partir de la Segunda Guerra Mundial. Se entiende como modernidad, al proceso de cultura, de pensamiento y autoconciencia. Por eso, si bien es cierto que el proceso de modernización lleva un cambio —muchas veces rápido— en las maneras de pensar, la modernidad se acelera con la modernización, y solo podrá recibir su razón de ser de aquella. La modernización nos parece solo un momento de la modernidad.

⁴ La constitución de las naciones modernas es reciente. Un poco más de doscientos años, considerando el nacimiento de los Estados Unidos de América y de la Francia moderna. No obstante, muchos pueblos del mundo en estos últimos decenios han conquistado este punto tan decisivo para su modernidad. Es la constitución del Estado Moderno, el Leviatán —como diría Hobbes—, lo que constituye la mayoría de edad en la modernidad. Muchas naciones pobres se aventuran a construirse como naciones modernas y muchas otras, como las latinoamericanas constituidas el siglo pasado, evalúan hoy en cuánto realmente son modernas.

Centenares de pueblos son descubiertos por el ojo conquistador europeo; y, en muchos casos, poblados y repoblados por los europeos. Todas las nacionalidades europeas han sido, con mayor o menor intensidad, responsables de este despliegue de lo moderno por el mundo; pero la modernidad europea expresaba no solo intereses políticos y nacionales, la modernidad expresaba también —desde nuestro punto de vista— una nueva mirada del mundo y del hombre. La modernidad, principalmente, reflejó el nacimiento de una nueva cultura.

Los europeos no se detuvieron a pensar si los hombres de los pueblos que descubrían y conquistaban tenían formas culturales equiparables a las de ellos; muchas veces observaron el mundo desde el prisma etnocentrista de su propia cultura. Japón siempre se caracterizó porque el contacto con él cuestionó con severidad la autocerteza occidental. Se le atribuye a San Francisco Javier aquella frase que dice «de todos los hombres hasta ahora conocidos, los japoneses son los más inteligentes». Cierta o no, esta frase refleja el inicial impacto occidental hacia una cultura altamente desarrollada que no le debía nada a los occidentales. Los japoneses llamarán la atención al mundo en 1905 con su victoria militar sobre el ejército ruso. Un país asiático derrotaba los ejércitos de una poderosa nación europea. Los japoneses han seguido llamando la atención al mundo europeo durante todo el siglo XX. Su desarrollo científico, el volumen de su producción, su organización humana, su alta calidad de vida y su cultura asombran, impactan y han vuelto recelosas a muchas naciones del mundo occidental. Desde finales del siglo XX, Japón es parte del grupo de los países más ricos y poderosos del mundo y es, a su vez, su único miembro no europeo ni heredero de la tradición europea. A raíz de lo dicho no es necesario ser muy perspicaz para comprender que la modernidad japonesa o algunos elementos de esa modernidad hayan estado incubados en la tradición japonesa durante mucho más tiempo que el que se cree. La modernidad japonesa surge ante el primer contacto con los occidentales, pero hunde sus raíces en épocas más remotas. En las páginas siguientes trataremos de reflexionar sobre algunos puntos que nos parecen importantes para entender el concepto de modernidad japonesa.

2. Enamorados de la naturaleza

Una pregunta que necesitamos responder es ¿cómo se ha podido dar un portentoso desarrollo científico y tecnológico en una sociedad de tradición religiosa budista?⁵ En la tradición budista es un lugar común comprender a la naturaleza como el ente que encubre y enmascara la realidad.⁶ La realidad trasciende a la naturaleza. Lo que «es» verdaderamente no puede confundirse con lo «físico». La misma preocupación la tuvieron los antiguos sabios griegos.⁷ La *physis* no era precisamente la realidad. La «verdadera» realidad estaba más allá de la física; pero, si *a grosso modo*,⁸ y para decirlo rápidamente y no sin problemas, los sabios griegos buscaban un conocimiento racional y científico de lo que era la naturaleza, los sabios budistas pusieron mayor hincapié en los problemas «prácticos», en los problemas de la conducta moral. La preocupación moral tiñe la práctica budista y diseña los caminos de salvación para los hombres. La reflexión filosófica y racional, en esta

⁵ Nos referimos a la tradición budista original, proveniente de la India. Cf. Max Müller (ed.). *Sacred Books of the East. The Dhammapada*. En particular, el vol. VIII «The Dhammapada», publicado por the Oxford University Press en 1881 y reimpresso por Motilal Banarsidas en 1973; el vol. XI «Buddhist Suttas», publicado por the Oxford University Press en 1881 y reimpresso por Motilal Banarsidas en 1973; el vol. XLIX «Buddhist Mahayana Texts», publicado por the Oxford University Press en 1894 y reimpresso por Motilal Banarsidas en 1972.

⁶ Refiriéndose al mundo *lokavaggo*, se dice en el Dhammapada «Ciego es este mundo, pocos son en él los que ven claro; raro es el que vuela hacia los cielos como un pájaro que se ha liberado de la red», (XIII, 8). Cf. Carmen Dragonetti (trad. y notas). *Buda. Dhammapada. El camino del Dharma*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1967.

⁷ Nos referimos a las preocupaciones de Parménides y la Escuela de Elea; después, al pensamiento platónico.

⁸ Estamos subrayando y resaltando deliberadamente el peso de la moral y de la religión en la tradición budista, pero sabemos bien que las corrientes moralistas se han expresado desde el principio en la tradición filosófica occidental. Ante el ocaso de los dioses griegos surgen teorías filosóficas que intentan trazar conductas morales. De ello dan prueba los primeros filósofos, por ejemplo, los pitagóricos.

orientación, está a su servicio y busca salidas — religiosas, en su mayoría— a los problemas de la vida.

Desde esta perspectiva, la naturaleza es dejada de lado porque oculta y ensombrece el verdadero camino de la sabiduría y de la salvación. El verdadero sabio sabe que tiene que liberarse de las ataduras de la naturaleza para poder concentrarse en lo que verdaderamente «es».⁹ Incluso el budismo llega a comprender que el sabio debe estar por encima del «apego a la vida»,¹⁰ y por encima de los deseos e incluso del amor.¹¹ Los deseos, aunque aparentemente buenos, como el caso del amor, finalmente esclavizan al hombre.

Esta reflexión, a primera vista, contrastaría con el sentido de naturaleza que poseen y al parecer han poseído los japoneses. Hace siglos que los japoneses demuestran un sentido práctico en el conocimiento de la naturaleza y un sentido que, lejos de alejarlos, los mimetiza con ella. El pueblo japonés, en sus diversos estratos, es un pueblo que goza con la naturaleza y que siente un profundo respeto hacia ella. Son los japoneses los que recuerdan permanente y probablemente mejor que muchos pueblos, sus estaciones y sus ciclos naturales. El paisaje japonés, la alimentación y la vida cotidiana están permanentemente

⁹ Las sentencias son muchas sobre este punto. Veamos algunas: «El rey de la muerte no ve a aquel que considera al mundo como una burbuja, que lo considera como un espejismo» (XIII, 4); «Los cisnes van por la senda del sol, con su poder mágico pueden volar; los sabios escapan del mundo derrotando a Mara y a su ejército» (XIII, 9). Cf. Buda, ob. cit.

¹⁰ «Venid, contemplad este mundo abigarrado como un carruaje real: en él los necios están hundidos; apego a él no tienen los sabios». Cf. ob. cit. (XIII, 5). Los sentimientos de libertad y de autonomía caracterizan al budismo. El combate hacia los apegos físicos y también emocionales es necesario para lograr una libertad verdadera. Las imágenes del toro que «rompió sus cadenas», del elefante que «se liberó de las lianas del bosque» y del rinoceronte «que vaga solo» son imágenes que ayudan a entender esta idea fundamental (cf. los comentarios de Carmen Dragonetti de Coni en la Introducción al texto *Buda. Dhammapada. El camino del Dharma*, ob. cit., p. 37).

¹¹ «Del amor (*kama*) brota el dolor, del amor (*kama*) brota el miedo; no existe dolor para el que está libre de amor (*kama*), menos aun existe el miedo». Ídem, ob. cit. (XVI, 7).

imbricados con el entorno natural. No se percibe en el pueblo japonés rechazo a la naturaleza sino adhesión a ella. No se percibe hostilidad, sino reverencia y respeto. Se puede sostener, mas bien, que los japoneses están enamorados de la naturaleza.¹²

Se nos haría difícil sostener, en este aspecto, que el budismo haya tenido una influencia gravitante en la formación del pueblo japonés. Una reflexión apresurada nos llevaría a ver una contradicción donde quizá no exista.¹³ La mezcla de la antigua religión japonesa, el shintoísmo, con el budismo puede acaso ayudarnos a comprender mejor este problema. El shintoísmo,¹⁴ «el camino de los dioses», reconoce en cada manifestación natural las expresiones de la divinidad. Los fenómenos naturales son venerados porque cubren la divinidad que «no se ve»; pero si los fenómenos de la naturaleza y la naturaleza misma no son la verdadera realidad, es imposible pensar en la divinidad sin aquellos. La

¹² Una opinión sugerente es remarcada por Daisetz T. Suzuki en el capítulo XI «Love of Nature», en *Zen and Japanese Culture*. Nueva York: Princenton University Press, 1970, pp. 329-395.

¹³ No debemos olvidar que el budismo no es homogéneo en sus puntos de vista y hay interpretaciones diferentes. Cabe señalar que la reflexión sobre el *nirvana*, que representa la meta o el objetivo del budismo, ha recibido diversas interpretaciones. Una versión es que este representa, en sentido estricto, a la «nada», la desaparición y ausencia total. Para otros representa algo fundamental, pero algo en sentido positivo. Por ejemplo, «Supremo Bien», «Insuperado Estado de Paz», «Felicidad Inconmovible», entre otros. Para otros es un estado de ánimo parecido a la ataraxia de los estoicos (ausencia de deseos). Incluso, algunos piensan que *nirvana* es imposible de ser definido porque es definitivamente trascendente al hombre. En este escenario, es obvio que la visión de la naturaleza física corresponderá a la particular tradición budista que se tenga.

¹⁴ Para el tema del *shinto* se puede confrontar el texto de W.G. Aston, *Shinto (The way of the Gods)*. Nueva York, Bombay: Longmans, Green, and Co., 1905. Otro texto de la misma época es el de George Cobbold, *Religion in Japan: Shintoism-Buddhism-Christianity*. Brighton: Society for Promoting Christian Knowledge, 1905. También el texto de Floyd Hiatt Ross, *Shinto. The way of Japan*. Boston: Beacon Press, 1965; y el de Jean Herbert, *Dieux et sectes populaires du Japon*. París: Edition Albin Michel, 1967. Herbert presenta con bastante detalle un sinnúmero de grupos y subgrupos religiosos y de sectas japonesas de origen principalmente shintoísta.

divinidad también se manifiesta en la naturaleza y en sus fenómenos. No es posible que los fenómenos no tengan relación con ella. Reverenciando a la naturaleza se rendirá culto verdadero a lo que es.

Lo que nos queda claro es que el sincretismo shinto-budista constituye, más que una síntesis nueva en la que los componentes desaparecen, una situación en la que se mantienen los dos aspectos. Nada extraño es que un tiempo después de la llegada del budismo a Japón algunos monjes propagasen la idea de que las divinidades del *shinto* son manifestaciones de Buda.¹⁵ Será siglos después que una de las escuelas budistas, la del budismo zen,¹⁶ inspire la ceremonia del té, el arreglo floral, el arte de los jardines y muchas otras actividades de la vida diaria de los japoneses. De la misma manera en que hoy los japoneses mantienen templos y altares shintoístas y de rito budista, así el espíritu japonés ha sabido dar lugar al estudio de la naturaleza, por un lado, y al estudio de aquello que la trasciende, por otro. Shintoísmo y budismo se dan la mano porque representan aspectos diferentes del mundo japonés. El espiritualismo budista convive con la más material y sensitiva admiración por las manifestaciones específicas de la naturaleza. No hay un desprecio a la naturaleza ni un desconocimiento de ella. No se niega la realidad física sino que se la ubica en armonía con lo que la sustenta. El shintoísmo ha permitido y alentado una minuciosa observación de la naturaleza, así como el budismo ha contribuido a reforzar la organización de la sociedad y de la política japonesas tomando como base la armonía de la naturaleza y del universo.

Esta perspectiva en las formas de aprehender y conocer la realidad puede ser uno de los elementos que ha permitido al pensamiento japonés asimilar cuestiones diversas y contradictorias que en otras culturas

¹⁵ Helen Hardacre intenta dar una explicación actual del shintoísmo. Es interesante el acento que pone al tratar la vinculación entre budismo y shintoísmo. Cf. H. Hardacre, *Shinto and the State, 1868-1988*. Nueva Jersey: Princenton University Press, 1989, p.14. En la misma orientación está el texto de Wilhelmus Creemers, *Shrine Shinto After World War II*. Leiden: E. J. Brill, 1968.

¹⁶ Un estudio varias veces reimpresso sobre el budismo japonés es el de Sir Charles Eliot, *Japanese Buddhism*. Londres: Routledge et Kegan Paul Ltd., 1964.

sería casi imposible. El pensamiento japonés ha logrado una peculiar combinación entre lo «particular» y lo «universal», una visión detallada y planificada de las cosas y la vida junto a un misticismo y esteticismo desbordantes. Para alguna manera de pensar occidental, no deja de ser contradictoria la combinación de estos elementos que se consideran como naturalmente opuestos; pero lo que para unos es contradictorio, para otros no lo es. Entre los japoneses aparece como normal esta forma de comprender lo físico y lo metafísico. Aquí puede encontrarse la razón que explica la capacidad de los japoneses para conocer y transformar la naturaleza, y que podría explicar el vigoroso proceso científico y técnico que vive el Japón.

3. ¿Un proceso de occidentalización? Un proceso creciente conciencia individual

En el Japón existe un indudable proceso de individualización que tiene su origen, desde nuestro punto de vista, en las características del budismo y la cultura ancestral japonesa, y que se acelera al entrar en contacto con la modernidad europea. La cristianización del Japón, tema de discusión siempre abierto, puede ayudar —por contradicción— a entender este proceso. El Japón por decisión propia, religiosa y política, no se construyó como nación moderna cristiana. Por lo demás, el budismo y el shintoísmo estuvieron precisamente interesados en que esto no sucediera. Sin embargo, al margen de las decisiones políticas podríamos ingresar a una discusión que puede iluminar mejor el trasfondo de estas disputas aparentemente políticas y religiosas. Nos referimos al proceso de individualización japonés desde su propia tradición.

La modernidad se desarrolló en Occidente como afirmación del individuo. En Japón, la modernidad nace «aparentemente» sin tomar en cuenta la decisión del individuo. Se señala más bien el peso de la comunidad como instancia decisiva de la normativa social. No obstante, hay que revisar cuidadosamente esta afirmación. En el Japón, también se ha producido y sentido un proceso de individualización, pero de distinta manera que en Occidente. El descubrimiento del individuo

como el escenario fundamental de la vida humana no es algo ajeno al Japón. Muchos piensan que en el Japón priman solo los intereses colectivos sobre los individuales, pero el problema es mucho más complejo.

No podemos negar que la idea de individuo se afirma en Occidente a raíz de la influencia cristiana. El Dios cristiano es personal, individual. El Dios cristiano no expresa una idea general del universo ni una fuerza natural o sobrenatural, sino que se define como una persona. El sentido de individualidad lo adquiere Occidente principalmente a partir de la tradición judeo-cristiana. Fue precisamente Hegel el que colocó el punto de partida de la modernidad en el pensamiento de Agustín,¹⁷ justamente con la aparición social y política del cristianismo como religión del Imperio Romano, destacando el papel subjetivo del yo individual en el cristianismo.

En el caso de Japón, hasta donde conocemos, no es la práctica cristiana la que ha impulsado masivamente al pueblo hacia un proceso de maduración individual y personal. Pensamos que ello se produce, entre otros aspectos, en la revisión y renovación de algunos postulados del budismo.¹⁸ El ideal budista apunta a un esfuerzo que lleva a la divinización del hombre. El sabio verdadero, para el budismo, no se deja dominar por los deseos y, más bien, se convierte en señor de ellos. El *bodhisattva*, por ejemplo, intenta el camino de la salvación individual. Así como Gautama llegó a la «iluminación», a la identificación con la divinidad, a transformarse en Buda, así cualquier hombre puede iniciarse en el proceso de su ascensión e identificación con la divinidad. Entonces, si en Occidente, el cristianismo habla de un Dios que se hace hombre manifestando que lo divino se humaniza —y dando pie a la frase que San Pablo dirigiera a los griegos «seréis como dioses»— y lo humano, entonces, se transforma en lo más importante del cosmos; en

¹⁷ Cf. G.W.F. Hegel, *Filosofía de la Historia*. Barcelona: Ediciones Zeus, 1971. Cf. San Agustín. *Augustin's Confessions*. Londres-Nueva York: W.H.D. Rouse, 1925, 2t.

¹⁸ Debemos reconocer que no solo el budismo se renueva, también lo hace el confucianismo. Para el periodo Tokugawa se puede confrontar la importante compilación de artículos sobre el punto que hace Peter Nosco, *Confucianism and Tokugawa Culture*. Nueva Jersey: Princeton University Press, 1989.

el Oriente, y en particular en el budismo, es el esfuerzo moral y ascético del individuo lo que lo lleva a transformarse en divinidad.

Esto nos lleva a señalar algunas ideas más que nos parecen importantes. Una, el budismo expresa una doctrina religiosa de salvación individual. El budismo, no solo en Japón, ha sido un gran instrumento de pensamiento y organización social; también lo ha sido —y lo es todavía— en China, Tailandia y otros países, una doctrina que afirma caminos individuales para enfrentar los desafíos de la vida. Son los méritos humanos los que determinan la salvación y la posibilidad de arribar a la «Tierra Pura», como han planteado los budistas de la escuela Jodoshinshu.¹⁹ De tal manera que —por poner un ejemplo— frente a la radical experiencia de la muerte —que siempre es individual— los japoneses recurren al budismo. En esta perspectiva nos parece importante remarcar que el budismo ha permitido, con mayor fuerza que las otras religiones, reforzar el papel del individuo al hacerlo responsable de su propia salvación o merecedor del castigo.²⁰ El shintoísmo y las reglas morales confucianas, nos parece, han cumplido más bien otros roles en la vida diaria de los japoneses.

Un caso especial está referido a la influencia del budismo zen en la manera de pensar de importantes sectores de la élite japonesa.²¹ No

¹⁹ Cf. Daisetz. T. Suzuki. *Shin Buddhism*. Nueva York: Harper & Row, 1970. Es remarcable que este deseo de pureza se haya expresado en intentos de reforma del budismo, como el caso de la escuela o secta budista de Nichiren. Cf. G. Renondeau, *La doctrina de Nichiren*. París: Press Universitaires de France, 1953. También se puede revisar, entre otras publicaciones, la de Laurel Rasplia Rodd, «Nichiren: Selected Writings». Facsímil. University Microfilms International, Michigan-Londres, 1979.

²⁰ El «mérito» es uno de los temas centrales de la moral antigua. En el budismo hay castigo o premio después de la muerte. En este tratado no se investigará este tema, pero sí es importante anotar lo fundamental de esta noción que es también decisiva en el cristianismo. El «mérito» está vinculado estrechamente con la idea de «juicio moral». No tendría sentido hablar de juicio si no hay retribución o castigo. Cf. Alasdair Mc Intyre. *Tras la Virtud*. Barcelona: Editorial Crítica, 1987.

²¹ Se pueden confrontar las partes I y II del libro de Masao Abe, *Zen and Western Thought*. Hong Kong: Macmillan, 1985. Los capítulos se titulan «Zen and Its Elucidation» y «Zen, Buddhism, and Western Thought». Conviene referir que en este último texto Abe compara el pensamiento zen con el de Nietzsche. También puede revisarse

solo se da la influencia de este tipo de budismo —que no es originario del Japón sino de la India— en la vida cotidiana como la famosa ceremonia del té,²² el arreglo floral²³ o la arquería,²⁴ sino principalmente en la reflexión que produce. En esto cabría resaltar el proceso de autoconciencia²⁵ que la meditación budista y en especial la meditación zen realiza sobre el mundo²⁶ y sobre el hombre. Esta meditación, iniciada por la vida monástica, tiene sin duda paralelo con la tradición monás-

los volúmenes preparados por R. H. Blyth. «Zen and Zen Classics». Tokyo: The Hokuseido Press, 1966, 8 vols. Las cartas del monje y maestro Hakuin son también importantes para el estudio del budismo zen en el periodo Tokugawa. Cf. Hakuin. *The Zen Master Hakuin*. Select Writings. Nueva York-Londres: Columbia University Press, 1971. También puede ser revisada la obra de Alan Watts, *The way of Zen*. The New American Library, 1962. Watts intenta dar una explicación del budismo zen desde la historia del budismo.

²² Cf. Daisetz T. Suzuki, *Zen and Japanese Culture*. Nueva Jersey: Princenton University Press, 1959; en especial los capítulos VIII y IX dedicados a la relación del zen con el arte del té, «Zen and the Art of Tea».

²³ Cf. Gustie L. Herrigel. *Zen in the Art of flower arrangement*. Londres-Nueva York: Arkana Paperbacks, 1987.

²⁴ Cf. Eugen Herrigel. *Zen in the Art of Archery*. Londres: Routledge et Kegan Ltd., 1953. Son interesantes los comentarios de Minoru Yamaguchi sobre E. Herrigel en el capítulo III «Personal Experiences of Zen Masters», en *The Intuition of Zen y Bergson*. Japan: Herder Agency. Enderle Bookstore, 1969.

²⁵ Cf. Tshimitsu Hasumi. *Elaboration philosophique de la pensée du Zen*. París: La pensée Universelle, 1973. Es interesante la comparación que hace del budismo con algunos aspectos del pensamiento heideggeriano. El texto de Daisetz T. Suzuki, *The Zen Doctrine of No-Mind*. Londres: Rider and Company, 1969, es útil para entender la importancia de la idea del vacío en la meditación zen. También del mismo autor pueden ser revisados los artículos publicados por William Barret en *Zen Buddhism*, Nueva York: Doubleday and Company, Inc., 1956. En particular, «Zen and the Unconscious», pp. 157-226. Asimismo, la tesis doctoral de Ronald Lewis Burr sobre «Zen, Ontology, and Human Action». Facsimile de University Microfilms International, Michigan-Londres, 1979. Este texto apunta también a una precisión de la actividad humana.

²⁶ Cf. los artículos de Daisetz T. Suzuki sobre la naturaleza en *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, en especial, «The Role of Nature in Zen Buddhism» y «Existentialism, Pragmatism and Zen», pp. 229-275.

rica cristiana oriental y occidental.²⁷ La sabiduría, sobre el mundo o sobre el hombre, nace de un largo proceso de reflexión racional. Las escuelas de pensamiento se suceden y se dividen, más que por una diferenciación racional sobre la naturaleza o la divinidad, por diferencias en los caminos para llegar a la salvación.

Podríamos decir que una de las tradiciones de sabiduría del continente más viejo del mundo, Asia, se ha plasmado en el budismo y en sus diversas tendencias a lo largo de siglos. La modernidad europea no encontró en su arribo a las costas de Asia una *tabula rasa* de ideas y pensamientos. Al contrario, encontró ideas, principios, sabiduría y moral —que difícilmente han encajado en las clasificaciones estrictas del conocimiento filosófico tradicional europeo—, que son el terreno teórico y práctico para la construcción de la modernidad en esta parte del mundo.

Era natural que el encuentro con el Occidente moderno acelere y refuerce en el Japón, en particular, las tendencias espiritualistas e idealistas que tenían ya su propia tradición y desarrollo. En el espiritualismo, curiosamente, coinciden la modernidad europea y la peculiar tradición japonesa.²⁸ La modernidad europea no es solo una nueva visión

²⁷ Conviene recordar que existe un diálogo abierto entre las vidas monásticas de Oriente y Occidente. Monjes budistas y cristianos han participado en varias reuniones sobre el tema. El texto de Minoru Yamaguchi, *Zen and Bergson*, ob. cit., nos lo recuerda. La obra del monje benedictino Thomas Merton también debe comprenderse dentro de este contexto. Nos referimos, por ejemplo, a «La vida silenciosa», «La montaña de los siete círculos», «Semillas de Contemplación» y entre otras. Cf. *Los hombres no son islas*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1962.

²⁸ El intercambio de estudios comparativos entre budismo y cristianismo nos exime de mayores comentarios sobre este punto. El budismo zen ha sido visto a la luz del psicoanálisis. Cf. Daisetz T. Suzuki, Erick Fromm y Richard de Martino. *Zen Buddhism and Psychoanalysis*. Nueva York-San Francisco-Hagerstown-Londres: Harper Colophon Books, Harper et Row, Publishers, 1970. Nos hemos referido en algunos textos a la comparación entre las filosofías de Nietzsche, Heidegger y Bergson con el budismo zen. Curiosamente, es remarcable la comparación que establece con autores modernos de la filosofía occidental. Incluso la tesis de Burr, mencionada anteriormente, compara también algunas ideas de la Ética de Spinoza.

científica de la naturaleza. La modernidad europea expresa un nuevo tipo de espiritualismo que se manifiesta con nitidez en la Reforma protestante y en la Contrarreforma católica como hemos sugerido. Esos dos movimientos religiosos expresan los puntos de partida de la modernidad occidental. El misticismo germano, latino y español están fuertemente vinculados al descubrimiento y conquista del mundo. El mundo moderno fue construido por visionarios, idealistas y, por ende, hombres de acción que no vacilaron en creer en sus propios ideales, llegando al extremo, quizá por excesivo celo y misticismo, de confundir los ideales con la realidad. El Japón ha tenido también sus propios modelos humanos ideales, tipos de hombre, visionarios e idealistas en extremo, sobre los que descansa indudablemente el Japón moderno.

Una modernidad con apellido aristocrático

La estrecha vinculación entre los *bushi* o samuráis y el budismo es de antigua data. La introducción del budismo en el Japón (siglo VI d. C.) se asociará al desarrollo de este grupo social y humano tan importante para la conformación espiritual, social y moderna del Japón. Los samuráis serán el grupo humano, que con su visión ascética y disciplinada de la vida, su cultura del honor y su voluntad inquebrantable de servir a su señor hasta dar la vida, le darán a la modernidad japonesa ese toque que la distingue de otras formas de modernidad. La flor del cerezo —que al menor soplo del viento cae— simboliza mejor que nada a este espiritualismo japonés dispuesto también —al menor movimiento— a defender incondicionalmente a su señor.

1. Los samuráis, caballeros y soldados de la administración y la cultura

Se podría preguntar con toda razón ¿cómo un hombre que «sirve a su señor» puede ser considerado moderno? Esta pregunta podría ser respondida adecuadamente al precisar mejor el papel del samurái.

Debemos indicar que, probablemente, lo que sedujo del budismo a la élite japonesa —y que antes había seducido a la élite china de los

Tang— fue su carácter subjetivo, idealista y espiritualista.²⁹ La razón de la adopción del budismo habría que buscarla en la maduración de las condiciones sociales, religiosas y políticas del Japón de aquel entonces. La nueva religión budista, a comienzos del siglo VI, colocaba los fundamentos de la sociedad en una élite gobernante totalmente desprendida de intereses mundanos, dando así estabilidad y paz al mundo social. La cultura de los *bushi* o de los samuráis expresará, entre otras influencias,³⁰ esta orientación heredada del budismo.

Hemos ya señalado que si bien, inicialmente, existió conflicto entre el shintoísmo y el budismo, se observa un cierto enlace entre ambos. Esto muestra también que no existe oposición entre el conocimiento científico y práctico de la naturaleza con el de una vida altamente espiritualizada y embebida de ideales aristocráticos y caballerescos. El conocimiento práctico se da la mano con una visión idealizada de la conducta humana. El samurái japonés expresa una nueva síntesis que encarna a un hombre de acción con una alta conciencia moral que se concreta en un código de honor. No habrá incompatibilidad en que los *bushi* o samurái, guerreros de formación, puedan ser también administradores, educadores, calígrafos y maestros, como lo demostraron fehacientemente en el periodo Tokugawa. No es extraño ver a la antigua Escuela Shoheikou, la escuela oficial del Shogunato de Tokugawa—establecida en 1797—, transformarse en 1869 en la Escuela Universitaria y luego en la Universidad de Tokio en 1877.

No obstante, el problema de si la moral del samurái incuba una moral moderna seguirá siendo parte de un debate mucho más pro-

²⁹ Cf. *Buda, Dhammapada. El camino del Dharma*. Ob. cit., p. 40. Aquí se trata de una aristocracia espiritual más que social. Pensamos que si bien no deja de tener razón, no hay que olvidar que las expresiones de budismo han sido movimientos de élite en varios casos e incluso muchos monjes provenían de las clases nobles. Por su parte, el confucianismo fue claramente de raigambre aristócrata.

³⁰ Nos referimos a la importante influencia del confucianismo en la cultura samurái.

fundo.³¹ En muchos lugares del mundo, el proceso de la modernidad trastocó los originales y antiguos criterios morales y los adaptó a una conducta moral con intereses modernos. Así, por ejemplo, los conquistadores españoles fueron hombres con una conducta que muestra cómo se articuló la antigua moral aristotélica y cristiana a los intereses de la época. Los conquistadores, como dirían los cronistas, fueron a América para «servir a Dios y para hacerse ricos», frase que combina maravillosamente lo antiguo y lo nuevo, el interés público y el privado. La modernidad y la nueva moral de los conquistadores españoles nos pueden hacer comprender cómo los intereses políticos modernos pueden trastocar y modificar los fundamentos de una concepción que en su formalización es antigua, pero en su acción práctica expresa a la naciente modernidad.³²

Así, vemos al espíritu samurái que nace en los orígenes del budismo en el Japón y que va modificándose a sí mismo en la medida en que las propias condiciones políticas y morales se transforman. Naturalmente, no queremos hacer generalizaciones arbitrarias. Reconocemos que no es el mismo el samurái del siglo XII que el del siglo XIX, quien —aliándose con el Emperador contra el Shogunato— permitió el inicio de lo que se ha venido a llamar la Era Meiji. Es importante subrayar, en particular a los historiadores, que la conciencia no se modifica tan rápido con los hechos históricos; por eso quizá es difícil hacer periodizaciones tomando como punto de partida el desarrollo de la moral o del espíritu. El espíritu es más reacio en transformarse que los accidentes políticos y

³¹ Naturalmente que la discusión excede, en sentido estricto, al samurái en sí mismo como un tipo moral y adquiere otras proporciones al cuestionar la posibilidad de una conducta moderna basada exclusivamente en elementos racionales. La tesis de un tipo moral moderno, como puede ser el caso del samurái japonés, nos lleva a poner en cuestión la moralidad objetivista y racionalista que han defendido algunos pensadores modernos. Aquí compartimos el punto de vista de McIntyre.

³² Algunos artículos de la obra de José Antonio Maravall pueden ser vistos desde esta perspectiva. J.A. Maravall, *Estudios de Historia del Pensamiento Español*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1984. III Tomos. La obra de Gustavo Gutiérrez, *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas, 1992. Aquí se resalta con bastante énfasis el interés moderno e inmoral de los conquistadores.

sociales. Pensamos que el espíritu del samurái no solo pervivió en el Japón, a pesar de su disolución formal, sino que probablemente la conducta moral del japonés de hoy deba mucho a la de su noble ancestro. En cuestiones de moral, subjetividad y pensamiento las periodizaciones son totalmente arbitrarias. Quizá no estamos tan alejados de nuestros antepasados si nos referimos al desarrollo de nuestro espíritu y nuestro pensamiento y, por ende, a nuestra conducta moral.

2. ¿Moral antigua o moderna? ¿Individual o colectiva? ¿Ética o moralidad? Una moral basada en el honor

La discusión sobre la modernidad o no de determinado tipo de sujetos humanos nos lleva a una discusión más profunda. En realidad, es frente a expresiones concretas de la conducta humana que surge nuestra reflexión.³³ La conducta del samurái, de obediencia incondicional a su señor,³⁴ lo llevaba a la adopción de un código moral estricto que de violarlo le acarrearba la muerte. El samurái podía obedecerlo o no, deshonrarse y vivir, o cubrirse de honra muriendo dignamente. La decisión, finalmente, siempre fue individual. Esa decisión es moderna. Es una decisión que, finalmente, entraña uno de los temas vinculados a la libertad individual. La responsabilidad, hija de la libertad, imprimió siempre el carácter y la vida de estos hombres. Quizá en este sentido puede entenderse la opinión de Max Weber al decir que los samuráis fueron hombres libres.³⁵

³³ La teoría, en sentido estricto, nace a raíz de la experiencia práctica. La conducta moral es anterior a la reflexión filosófica o teórica.

³⁴ Shozo Masuda nos señalaba que Marc Bloch, en su obra *La Sociedad feudal*, decía «que las relaciones entre patrón y su vasallo en el feudalismo occidental eran recíprocas y basadas en un contrato, mientras que en el feudalismo japonés se caracterizaba por la sumisión de la parte del vasallo». Conversación personal en setiembre del año 2001.

³⁵ «The samurai were free men». En Max Weber, *The religion of India. The sociology of Hinduism and Buddhism*. Nueva York: The First Free Press Paperback Edition, 1967,

La discusión sobre la conducta moral moderna está vinculada al individuo.³⁶ La discusión actual en Occidente entre defensores de la moral moderna —moralidad— y los defensores de la moral antigua aristotélica y cristiana —eticidad— ilumina nuestro interés de precisar las características de la modernidad japonesa.³⁷ Si se puede sostener que en Occidente no existe una moral moderna pura sino «mezclada» y «aderezada» con elementos de la tradición griega y cristiana antigua, con mayor razón pueden ser comprendidas la modernidad y la moral japonesas como una *mélange* o «mixtura» de conductas morales provenientes de las tradiciones religiosas mencionadas —budismo y shintoísmo— y el confucianismo, con las ideas que sobre moral emergen del mundo moderno en ascenso. De esta manera, encontramos en el Japón actual comportamientos que rigen la vida cotidiana de millones de personas y que provienen de sus propias tradiciones, y sin vinculación directa con el mundo moderno occidental y capitalista.

Refirámonos a comportamientos que llaman poderosamente la atención; por ejemplo, la actitud de respeto entre los japoneses. El respeto a la autoridad o hacia los ancianos es algo que hace pensar a muchos que los japoneses son muy tradicionales en sus formas de comportamiento. Incluso, el respeto se expresa en que los viejos ganan más dinero que los jóvenes. Esta noción de respeto está vinculada a la idea de «mérito»: los viejos tienen más méritos que los adultos y los jóvenes. Esta perspectiva, que expresa una moral antigua, sirve para regular las normas salariales de la empresa y del Estado japonés actual. Nos encontramos frente a una sociedad en la que el desarrollo industrial no

pp. 272. Es sugerente la opinión de Weber cuando lo que intenta fundamentar es el peso de la religión hinduista como obstáculo al desarrollo industrial y moderno. Para el caso de Japón, se tendría una valoración distinta.

³⁶ Cf. Alasdair Mc Intyre, *Historia de la Ética*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1982. Conviene revisar el capítulo X, «Lutero, Maquiavelo, Hobbes y Spinoza» dedicado a la moral del individuo. Véase pp. 122 y ss.

³⁷ Este debate enfrenta a Mc Intyre con las ideas morales de Hume, Kant, Moore, Rawls y Nozick. Según él, expresan «moralidad»: intentos de fundar una moral sobre el sujeto moderno. Mc Intyre se ubica, más bien, en una postura que recoge «la tradición» —aristotélica o cristiana— para fundar la ética.

la llevó a abandonar a segmentos de su población. Lo que la moral moderna occidental entendió de la idea de «mérito» fue «capacidad y eficiencia racional», al margen de la edad y la práctica. En la competencia de «méritos» gana el mejor, pero gana el más diestro y calificado desde el punto de vista racional, no así el que posee mayor experiencia sobre el punto. No siempre, pero generalmente, son los mayores los que tienen más experiencia y por ello pueden asumir mejor los cargos de responsabilidad. Esta idea es moneda corriente en el Japón actual. Esto es solo un ejemplo para indicar cómo la moralidad moderna del japonés ha tendido a fundarse no exclusivamente en la autoafirmación del sujeto, sino en las conductas tradicionales.

Tratando de buscar las razones y las causas de estas prácticas morales convendría destacar el papel del confucianismo en el Japón.³⁸ El confucianismo es principalmente una ética de comportamiento. En este sentido, es una moral práctica. El confucianismo insiste en la teoría del justo medio,³⁹ en la figura del Estado como prolongación de la familia y en el papel del padre como el emperador de esta; además aconseja el cultivo de las virtudes naturales y el respeto de las tradiciones. La adopción del confucianismo en China y en el Japón obedeció a razones

³⁸ De la misma forma que el budismo, el confucianismo llegó a Japón a través de China. Cf. Pierre Do-Dinh, *Confucius and Chinese Humanism*. Nueva York: Funk et Wagnalls, 1969; H.G. Creel, *Confucius and Chinese Way*. Nueva York: Harper et Row, Publishers, 1960. Se puede revisar también la compilación de estudios hecha por Arthur F. Wright, *Confucianism and Chinese Civilization*. Stanford: Stanford University Press, 1975. El confucianismo en Japón se desarrolla tempranamente, algo antes del ingreso del budismo. Se puede hablar de neoconfucianismo ya en el siglo XII; sin embargo, interesa señalar que en el periodo Tokugawa, el confucianismo estaba en pleno ejercicio en las elites gobernantes. En este sentido, la opinión de John Whitney Hall en su artículo «The Confucian Teacher in Tokugawa Japan» resulta interesante: «The mind of the Tokugawa samurai was served by three systems of thought, of which Confucianism was only one. The others were Buddhism and Shinto». En *Confucianism in Action*. Nivision and Wright. Stanford: Stanford University Press, 1962.

³⁹ Es realmente muy sugerente comparar la moral aristotélica del justo medio con este aspecto de la moral confuciana. Cf. Confucio. «El Justo medio». En *Los cuatro libros*. Madrid: Alfaguara, 1995, pp. 337-361.

de corte político,⁴⁰ como también por razones políticas ha sido combatido por los comunistas chinos en estas últimas décadas.

Lo dicho hasta ahora puede permitirnos comprender lo acendrado de las tradiciones antiguas en las prácticas cotidianas de los japoneses actuales. La modernidad japonesa, a diferencia de la modernidad comunista china, no ha tenido necesidad de combatir el confucianismo; al contrario, lo ha integrado al servicio y provecho de la empresa.⁴¹ La moral tradicional (budismo, shintoísmo y confucianismo) ha servido para afirmar la nueva moralidad japonesa. La inteligencia de la clase dirigente japonesa ha sabido respetar su cultura tradicional —virtud ausente en las elites occidentales— para afirmar con profundidad su propio programa moderno.⁴²

3. ¿Ciudadanos por decisión imperial? Cambios modernos más que revoluciones modernas

En este punto tan solo quisiéramos hacer una reflexión. No nos parece acertado afirmar que el Japón empieza su modernidad por la presión americana en el siglo XIX, y que inicia su modernización gracias a esta nación inmediatamente después de su derrota en la Segunda Guerra Mundial. No negaremos la influencia de los Estados Unidos o de Occidente, pero la decisión política de cerrarse hacia el Occidente en el siglo XVII —en 1639 para ser exactos— o la de abrirse en el siglo XIX,

⁴⁰ Cf. Peter Nosco, ob. cit.

⁴¹ Conviene revisar el texto de H. G. Creel, *Confucius and Chinese Way*. Nueva York: Harper et Row, Publishers, 1960. En el último capítulo titulado «Confucianism and Western Democracy», el autor intenta vincular el pensamiento confuciano como una moral útil a la democracia al darle estabilidad y orden. Véase pp. 254-278.

⁴² Nos parece muy interesante el papel desarrollado por el budismo en otros lugares de Asia como el caso del budismo sangha en Tailandia. A propósito, es bastante sugerente la presentación de Somboon Suksamran sobre el tema en su libro *Political Buddhism in Southeast Asia. The Role of the Sangha in the Modernization of Thailand*. Londres: C. Hurst et Company, 1977.

como la de avanzar en la modernización actual, pertenece —a nuestro criterio— a la decisión de los propios japoneses. Se podría decir, como en todos los pueblos y naciones, que fue decisión de los mismos ciudadanos. No es decisión de los extranjeros sobre el Japón sino de los propios japoneses. Ahora bien, la pregunta que surge es ¿quién es el que ha tomado realmente las decisiones? La respuesta a esta pregunta puede ser muy simple y a la vez compleja. En el Japón moderno, las decisiones las tomó el Shogunato, pero también las tomaron los emperadores Meiji, en particular el emperador Meiji, bisabuelo del actual Emperador. No obstante, los intereses comerciales e industriales de la burguesía japonesa gravitaron profundamente en esas decisiones. Es común mirar la historia universal desde la óptica de aquel que tiene el poder o del que lleva el impulso mayor, y no observarla desde el curso interno de la vida cotidiana de la nación y desde el propio sentimiento popular. En la decisión del Emperador Meiji estaban presentes muchas de las expectativas de los ciudadanos japoneses. El Japón moderno es fruto de las decisiones atinadas o desatinadas de sus elites, como también del concurso consciente o inconsciente de sus ciudadanos comunes.

En el Japón, no obstante, el proceso de individualización y de conformación de una moral y de una política específicas —como hemos señalado— ha tardado en constituirse. No es obra solo de estos últimos decenios e incluso siglos. Así como no puede decirse que el engrandecimiento del Japón contemporáneo es obra de los estadounidenses, de la misma manera debe afirmarse que la modernidad japonesa expresa sus propias tendencias internas que han tenido su propio proceso, tendencias internas que son definitivamente las importantes. Los cambios profundos no se producen de afuera hacia adentro, sino al contrario. Es la «cosa» misma la que cambia. El cambio supone una mutación. Una acción sobre algo incide en la naturaleza de la «cosa», pero es esta la que asimila y cambia su naturaleza. Son las tendencias internas las que llevan al Japón a los cambios. Las formas que han adquirido esos cambios han sido diferentes a las de Occidente, quien ha caracterizado siempre sus transformaciones como revoluciones. El deseo de estabilidad y orden que se ha proyectado en la lectura de

estos acontecimientos por parte de los japoneses no nos debe llevar a confundir el verdadero sentido revolucionario de sus cambios.

Repetimos, entonces, que si la modernidad japonesa no empieza con los emperadores Meiji, ni la modernización del Japón con el impulso de los americanos después de la Segunda Guerra Mundial, nos parece que la modernidad japonesa estaría más cerca de los inicios del Shogunato que de cualquier otro periodo histórico.⁴³ Sin embargo, —y eso es lo que hemos querido sugerir en este punto—, nos parece adecuado pensar, desde el punto de vista cultural y filosófico, que la modernidad japonesa se ha ido macerando desde antaño en el largo proceso de formación y mezcla de sus antiguas vertientes culturales y religiosas.

⁴³ En el libro de John Whitney Hall, *El Imperio Japonés*. México, D.F.: Ed. Siglo XXI, 1988, se señala esta orientación. Naturalmente que en este texto se resalta acen- tuadamente la presencia de Estados Unidos en la historia japonesa moderna. Según nuestro juicio, esto es un exceso.

Un pueblo que se mira en el espejo de Occidente

Como hemos aludido, el error de muchos —y probablemente también el nuestro—, es mirar los hechos con patrones mentales preestablecidos y querer que coincida la realidad de otros mundos con los que conocemos de antemano. La posibilidad de desprendernos por completo de nuestra mentalidad para enjuiciar un hecho y pretender un punto de vista objetivo es imposible. Sin embargo, creemos que en la actualidad estamos lejos de aquella mentalidad que, sin más, descartaba lo ajeno, considerándolo inadecuado o superable. Las nuevas corrientes antropológicas nos han ayudado a ser persistentes en la lucha contra nuestro propio etnocentrismo.

1. Una cultura que se contrasta permanentemente

La comparación del pensamiento del Japón de la época Tokugawa (1600) con la ciencia y el pensamiento occidental cartesiano —a los ojos de los occidentales de la época— era imposible. Los japoneses sentían curiosidad y admiración por la tecnología occidental. La superioridad política del Occidente moderno de ese entonces parece evidente a propios y extraños; pero ello no indica nada más. No indica que la superioridad europea se expresara en todos los terrenos de la vida. Tan solo expresaba una manera diferente de comprender racionalmente la

naturaleza. Esta manera de conocer la naturaleza —saber científico— fue usada políticamente por Occidente sobre los pueblos del mundo.

De ninguna manera significa que los pueblos no europeos estuvieran al margen del desarrollo de la ciencia o de la política. La prueba más evidente es que la pronta utilización de la tecnología moderna, en el caso de las armas de fuego en el siglo XVI adquiridas a los comerciantes portugueses, define el proceso de unificación nacional japonés del momento. El proceso político se acelera gracias a la utilización de las armas de fuego que puso en ventaja a una de las fuerzas en pugna. El uso de la pólvora era conocido en Japón, pero la precisión en su manejo era desconocida. Esta asimilación de la nueva tecnología, como acabamos de decir, contribuyó a un cambio político de grandes dimensiones para el Japón moderno, incluso produjo cambios inesperados de los japoneses para con los europeos.

El periodo histórico del Shogunato reaccionó de manera absolutamente moderna y maquiavélica para enfrentar el peligro europeo. Antes de constituirse, los líderes y futuros jefes del shogunato ya habían introducido tecnología militar europea para dirimir su hegemonía en la constitución de la unidad nacional japonesa. Luego vendría la decisión de aislarse de Occidente que, más que un aislamiento, fue un cerrarse a una disputa que estaba en curso en el mundo occidental, esto es, la disputa entre ingleses y españoles. El shogunato se cierra porque reconoce que no está en condiciones de enfrentarse a las potencias del momento. La disputa entre las potencias occidentales soslayaba el tema Japón, pues ni los españoles ni los ingleses tenían fuerza para una conquista sobre el Japón. Los españoles están concentrados en América y en las guerras europeas; los ingleses se afirman como una potencia naval y aseguran su hegemonía en América del Norte, Asia del Sur y Oceanía. Shozo Masuda nos indica que los ingleses habían empezado el comercio con el Japón en 1613, pero que se retiraron porque era poco lucrativo.⁴⁴ Es obvio que otras naciones también buscasen una hegemonía mundial, como es el caso de los portugueses y holandeses, principalmente. El autoaislamiento del Japón fue sin duda una decisión

⁴⁴ Conversación personal en septiembre de 2001.

política que significaba preservarse para mejores momentos y fortalecer su propia unidad. Esta posición fortaleció en el tablero mundial su posición e impidió que fuese arrasado por la rapiña imperialista de la época.

En este contexto político debe comprenderse el intento de eliminar el catolicismo.⁴⁵ La élite japonesa del momento combatió con una firmeza inquebrantable al cristianismo, tema de por sí injustificable —para nuestra forma de pensar—, pero sí explicable. A los ojos de la élite japonesa, el catolicismo representaba una avanzada ideológica de los europeos en el propio Japón. El enemigo no estaba fuera; si el cristianismo hacía causa común con los intereses campesinos, e incluso con los de algunos *daimyo* opuestos al régimen, era sin duda un peligro nacional a los ojos del shogunato. La persecución religiosa no tuvo diferencias fundamentales con las guerras de religión europeas acontecidas durante el mismo periodo; solo se distinguió en que no fue una guerra en sentido estricto, sino una persecución del Estado contra los cristianos. Las razones políticas del Japón de la época pueden explicar este hecho. El cristianismo, como cualquier religión —a pesar de su vinculación política a determinados periodos históricos— se resiste a ser entendido solo como una ideología política de los grupos de poder.

Interesante es observar que el autoaislamiento y la persecución al cristianismo no impidieron que el Japón a su vez estuviera abierto y atento a la filosofía y a los descubrimientos científicos de Occidente, incluso al estudio del propio cristianismo.⁴⁶ Lo que queda evidente es

⁴⁵ Cf. George Elison. *Deus Destroyed. The Image of Christianity in Early Modern Japan*. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 1973.

⁴⁶ Como lo refiere Arai Hakuseki, en 1715, en su obra *Un informe sobre Occidente* en el que enseñaba que la irracionalidad del cristianismo es incapaz de hacerle daño al Japón. Cf. John Whitney Hall, ob. cit., p. 201. Masuda nos hace un comentario personal a raíz de la posición de Arai Hakuseki «Durante el periodo Tokugawa, solo los libros de ciencias naturales y tecnología fueron admitidos. Los de humanidades (literatura, historia, filosofía, teología y pensamiento) eran estrictamente prohibidos. El caso de Arai Hakuseki era una excepción. Hakuseki, como responsable del Shogunato, sometió a un interrogatorio a Sidotti, un sacerdote que trató de predicar clandestinamente en Japón y luego preparó un informe. El estudio del cristianismo nunca fue permitido hasta el comienzo del periodo Meiji». Conversación con Shozo Masuda en setiembre de 2001.

que la decisión de autoenclaustrarse obedece a razones de política. La decisión japonesa nos parece la actitud de un ejército que busca afirmarse y consolidarse primero, para dar en un segundo momento —y en mejores condiciones— el combate decisivo. Esa consolidación la intentó el periodo del shogunato.

La decisión del Japón de abrir sus mercados al Occidente en el siglo XIX parece lo contrario. Es la decisión de aquel que ha considerado que están maduras las condiciones y se arriesga a la competencia midiendo con minuciosidad sus posibilidades. La élite japonesa siempre supo lo que hacía; siempre actuó mirando a Occidente. La burguesía japonesa en ascenso decidió en qué momento debía acumular y autoconstruirse como nación, y en qué momento debía abrirse a Occidente y crecer hacia afuera. Los shogunes, que ayudaron inicialmente a fortalecer el Japón cerrándolo por la fuerza en el siglo XVII, fueron a su vez desechados a raíz de la presencia del Almirante Perry en sus costas en el siglo XIX. Los cambios producidos en la época Meiji fueron de tal magnitud que pusieron de manifiesto la profundidad del proceso de modernidad que vivía el Japón. De la misma manera que la Alemania de Bismarck en la misma época avanzaba en un proceso de industrialización compulsivo, acicateado por el impulso inglés y francés, así el Japón avanzaba rápido en su industrialización y acumulación. El final de esta historia acabó, como todos sabemos, en el fascismo alemán y en el militarismo nacionalista del Japón. La Segunda Guerra Mundial fue el epílogo de esta afiebrada modernización; pero los hechos no concluyeron ahí. El interés de los Estados Unidos apuntó siempre a una hegemonía política y comercial en Asia, y la derrota del Japón en la Segunda Guerra Mundial les abrió la posibilidad para dar curso práctico a un deseo siempre acariciado: Estados Unidos quería para sí el comercio del Pacífico.⁴⁷

⁴⁷ La utilización de la energía atómica contra la población civil en Hiroshima y Nagasaki —hecho que atenta contra toda racionalidad y que coloca la sola fuerza como criterio dirimente de la política—, para expresar a propios (japoneses) y extraños (comunistas rusos y después chinos), quién es el nuevo amo en esta parte del mundo, fue el hecho que concretó esta perspectiva.

La élite japonesa finalmente vio —después de la guerra— en la decisión y práctica estadounidense la posibilidad de su propia reconstrucción y colaboró a pie firme con ella. La brutalidad de la bomba atómica y la hostilidad de sus vecinos, ideológicamente opuestos, no ha impedido que el Japón mantenga una sólida alianza con los norteamericanos. Esto no nos debe confundir: no es el cariño a los Estados Unidos lo que impulsa a la élite japonesa, sino el amor a sus propios apetitos comerciales. Hoy el Japón ha revertido estas condiciones de la posguerra: hoy lo que cuenta ya no es la inversión americana en Japón, es la inversión del Japón en los Estados Unidos. La influencia japonesa crece en el Asia, en tanto que la americana disminuye. Los japoneses piensan en el mundo y el mundo empieza —para Japón— en el Asia. Las nuevas consignas están relacionadas con una «cultura más cosmopolita e internacional», la nueva apertura cultural de los ciudadanos japoneses hacia el mundo le sigue los pasos a sus capitales invertidos en toda la tierra. Quizá la élite japonesa piensa que los ciudadanos japoneses, incansables y trabajadores, requieren de mayor roce mundial como corresponde a una nación y a un pueblo que se proyecta a una hegemonía mundial. Si hoy el etnocentrismo se deja de lado es precisamente por razones de tipo más práctico, más económico, más político. Hoy, después de siglos y decenios, se puede observar con toda nitidez y profundidad esas jugadas políticas maestras.

El Japón expresa, como hemos sugerido, una modernidad diferente, pero modernidad al fin y al cabo. La modernidad siempre ha significado la pérdida de la ingenuidad moral y política. En la política moderna hay muy pocos actores ingenuos. La política japonesa lo ha demostrado con absoluto pragmatismo. La burguesía no tiene ingenuidad pues es demasiado calculadora, interesada y arribista para ser ingenua. Todos conocemos que el sujeto de la modernidad en el mundo ha sido la burguesía y en el Japón también lo es. Quizá por eso hemos afirmado que la burguesía japonesa se ha mirado siempre en el espejo de Occidente y ha contrastado permanentemente su cultura con él.

2. La satisfacción de todos los deseos.

El Japón, una sociedad posmoderna

Probablemente el Japón actual no pueda ser tipificado, en sentido estricto, ni como tradicional ni como moderno. El Japón actual nos parece, más bien, un país posmoderno. Muchos pueden pensar que el Japón no podría ser calificado de sociedad posmoderna precisamente porque su modernidad es atípica y porque mantiene, en términos políticos y sociales, elementos de corte tradicional. Algunos pensarán, por ejemplo, ¿cómo el Japón puede ser posmoderno manteniendo el matrimonio concertado, el *omiyai*?, ¿cómo posmoderno si se mantiene el peso omnímodo de la empresa sobre el destino y la vida de los trabajadores?, ¿cómo puede ser el Japón una nación posmoderna si su población mira todavía con recelo lo extraño y lo extranjero?, ¿cómo podría ser una nación posmoderna si su población, respetando los ciclos estacionales, en cada primavera queda impresionada por las flores blancas del cerezo y se admira de las hojas rojas en cada otoño?

Estamos entendiendo a la sociedad y a la cultura japonesa actual como una sociedad posindustrializada. Por eso podríamos tipificarla al estilo de F. Lyotard de posmoderna. El Japón actual se levanta como una de las sociedades que mayor desarrollo económico y de calidad de vida han alcanzado en el mundo. Los indicadores económicos y sociales muestran a una sociedad que, en principio, ha resuelto los problemas básicos de la vida.⁴⁸ Japón asegura a sus ciudadanos no solo el promedio de una vida más larga sino una de las existencias más dignas del planeta. Los problemas sociales de educación, salud, derechos, seguridad han sido enfrentados con éxito por el estado japonés. Japón y sus ciudadanos se presentan al empezar el siglo XXI como una sociedad rica y poderosa. Esta es la base sobre la que nos atrevemos a sostener que el Japón es una sociedad posmoderna.

⁴⁸ Cf. UNICEF, *Estado Mundial de la Infancia*, 1996, para apreciar comparativamente el desarrollo y la calidad de vida del Japón con otras naciones del mundo de hoy.

La posmodernidad no se define solo porque una sociedad industrializada produzca mucho más de lo necesario para poder reproducir su existencia. Una sociedad de cultura posmoderna se caracteriza principalmente porque, al estar resueltas sus demandas básicas, la población se ordena en función de satisfacer sus deseos y ya no sus necesidades. Esto cambia de óptica el sentido de la vida. Una sociedad rica puede ir desmontando, desmitificando y contrastando con su nueva realidad muchas de las «verdades modernas». Las verdades de la modernidad se esfuman, quedan como relatos verosímiles que no significan mucho para la juventud. Las personas, y en especial los jóvenes, de una sociedad posmoderna creen menos y viven más. Los japoneses han ido desmitificando y desenmascarando lentamente —y muchas veces con dolor— el papel de la autoridad, de la fuerza, del nacionalismo, de la austeridad moral, la cultura y la presunta superioridad japonesa sobre los habitantes de Asia.

La modernidad ha tenido la virtud de criticarse y desenmascarse a sí misma, y en el Japón ha sucedido lo mismo. Naturalmente que la forma en que se ha presentado la posmodernidad japonesa es fiel a su idiosincrasia y se manifiesta de diferente manera que la occidental. Si la posmodernidad en Europa o Estados Unidos es un grito, muchas veces aislado, escéptico, nihilista, de explosión contra el mundo y el *status* social y político de corte principalmente conservador que descubre el ocaso de su hegemonía sobre la tierra; en el Japón, la posmodernidad se expresa de manera «ordenada y disciplinada». Es principalmente la juventud la que, haciendo abstracción de lo vivido, reclama satisfacer todos sus deseos negados por la agobiante modernidad japonesa. Esta modernidad, como hemos sugerido anteriormente, articuló la tradición moral antigua para la consecución de sus fines, sin preocuparse muchas veces de las aspiraciones y deseos de sus ciudadanos, los que, por otra parte, fueron formados y educados en la austeridad y en sublimación de sus sentimientos y deseos; ciudadanos excelentes e incansables en el trabajo con el que la nación pudo alcanzar altísimas tasas de ahorro interno y crecer.

En el Japón no hay revolución al estilo europeo, solo un cambio drástico, imperceptible en el corto tiempo, pero muy profundo, en el

que los modelos, los paradigmas e ideales modernos son mirados con indiferencia. La juventud, con todo el respeto que le merecen sus padres y abuelos, ya no cree más en lo que ellos creen. Si los padres y abuelos trabajaron con dureza para levantar el Japón hasta el lugar en donde se encuentra, los jóvenes japoneses presagian con su actitud un Japón donde la herencia del ascetismo y espiritualismo *bushi* quedará de lado —al parecer— definitivamente. Los jóvenes están afirmando nuevos ideales de conducta. No es para menos: por vez primera, los japoneses pueden vivir como ninguna generación anterior ha vivido. Quizá, pensarán algunos, vale la pena rendir homenaje al trabajo de los antepasados aprovechando bien su sacrificio. Nos parece que esta actitud de los jóvenes japoneses cambiará una vez más la faz del Japón. Su nueva imagen parece que está cada vez más lejos de la vida frugal y austera del heroico samurái que le dio origen.

II

*El pensamiento, la moral y la
estética japonesas*

II

El presidente de la república
donde se encuentra el
edificio de la república

Pensamiento y realidad

Es un lugar común para la filosofía enfrentarse al tema de la relación entre realidad y pensamiento. El tema de fondo que vincula el pensamiento con la realidad es el relativo al conocimiento de la verdad. En el descubrimiento, en el rechazo, en la creación o recreación de la realidad la filosofía y la ciencia han tratado de encontrar la verdad. Para la filosofía occidental, el conocimiento de la verdad está ligado naturalmente a una conducta ética. Podemos decir *a grosso modo* y desde la tradición socrática, que quien conoce la verdad sabe también cómo comportarse en la vida. Obviamente, para esta tradición, quien no conozca lo que es verdadero caerá o vivirá necesariamente en el error y en la ignorancia.

La discusión acerca del conocimiento de la realidad ha llevado a buscar salidas morales. La incapacidad de conocer la verdad —sostenida por innumerables escuelas y, en diversas épocas, por diversas tradiciones y pueblos— puede haber llevado en muchos casos a conductas inmorales o amorales. Se dice vulgarmente que el hombre que no tiene principios no puede dar razón de su conducta; con esto queremos indicar la unidad que comúnmente se presupone entre el conocimiento y la actitud práctica. Se puede conocer el pensamiento y las ideas de las personas por su conducta. Lo que acabamos de decir no es solo la apreciación de la forma en que la cultura occidental entiende la relación entre teoría y práctica. Pensamos que incluso las prácticas más refracta-

rias a la cultura occidental, como aparentemente pueden ser las budistas —que niegan el sentido de la realidad como portadora de la verdad—, necesitan «afirmar» la caducidad e ilusión de la realidad para construir una salida moral.

El budismo, por ejemplo, es una práctica de salvación que plantea un juicio específico sobre la realidad. Tan importante es el deseo de liberación para los budistas que se considera inútil el conocimiento científico. Apreciamos, no obstante, un juicio acabado y determinado sobre lo que es la realidad. El celo puesto en los métodos de liberación de las diversas escuelas budistas nos muestra el convencimiento categórico que se tiene de la contingencia ontológica del mundo. Naturalmente toda «certeza» o «convencimiento» expresa un saber básico adquirido. En este caso, el monje o el budista «saben» necesariamente que la realidad es una ilusión. Por ello, porque lo saben, se esfuerzan denodadamente en trascenderla. De lo contrario, como ellos lo señalan, estarían en la ignorancia.¹ El budismo, además, es un camino, un «vehículo» o «sendero» de salvación, como acabamos de decir y, precisamente, por ello está lejos de ser una práctica escéptica o amoral. A una teoría determinada, le corresponde una práctica determinada.

El conocimiento de la verdad ha sido y es un tema decisivo y fundamental para cualquier ser humano, y está más allá de las diferencias entre Oriente y Occidente. Lo que distingue a los orientales y a los occidentales —en términos muy generales, por cierto— estaría en los acentos y en las preocupaciones que motivan el conocimiento y la búsqueda de la verdad. Decíamos en la PRIMERA PARTE que si algo había que resaltar en las tradiciones religiosas y filosóficas orientales era el peso de la moral. Incluso señalábamos que tenía un mayor acento que en la cultura occidental, nota que en muchos casos ha estado cargada

¹ La ignorancia en el budismo consiste en reconocer la «ilusión» del mundo como realidad. El «conocimiento» de la transitoriedad mundana inicia el camino de la salvación. La ignorancia es el origen del dolor. «Condicionadas por la ignorancia se producen las composiciones[...]». Cf. André Bareau, *Buda. Vida y pensamiento*. Madrid: Edaf, 1981, pp. 51-52. Cf. Ananda Coomaraswamy, *La pensée de Gotama, Le Bouddha*. Textes Choisis et Présentes. París: Editions Correa, 1949.

de un pesimismo sobre la propia acción humana, pesimismo que en el caso de Occidente ha sido paliado por el cristianismo.²

La cultura oriental ha estado interesada en desmitificar su realidad. El esfuerzo de su pensamiento ha estado concentrado en desenmascarar la objetividad de la llamada realidad. Incluso en el desarrollo del budismo, en su versión mahayana, uno de sus fundadores —Nagarjuna— niega como real la «subjetividad» del yo que conoce.³ La negación, primero de la realidad empírica y objetiva, y luego de la realidad psicológica y subjetiva nos muestran el camino que ha tomado esta milenaria reflexión sobre el conocimiento de la realidad. Ajena a ella es la cultura científica que desarrollara el Occidente a partir de los griegos. Las preocupaciones griegas y las posteriores inquietan sobre el conocimiento de la realidad tratando de revelar su secreto, aunque el pensamiento occidental —y en concreto la filosofía— ha transitado por diversos caminos y ha llegado, en algunos casos, a demostrar la imposibilidad del conocimiento a partir de la razón y el pensamiento.⁴

² El tema moral en Occidente se viene trabajando de antaño. Los presocráticos, Sócrates, Platón y Aristóteles, y la tradición posterior (estoicos, epicúreos, escépticos, etc.) le dieron un trato especialísimo. La presencia del cristianismo acentuó esta tendencia moral. No obstante, con las herejías de los gnósticos, el problema adquiere una dimensión gravitante. Las obras de Agustín y de Tomás de Aquino evidencian un trato profundo del tema. En la filosofía moderna, tema moral adquiere una gran importancia y no hay ningún filósofo destacado que no lo haya tocado y desarrollado. Descartes, Vico, Spinoza, Locke, Leibniz, Kant, Hegel, Marx, Stuart Mill, Moore, etc. son algunos de los nombres decisivos en las preocupaciones morales del Occidente moderno. No obstante, el acento moral nos parece diferente en las dos civilizaciones, y eso es lo que remarcamos.

³ Cf. el acápite «Nagarjuna y la doctrina de la vacuidad universal», en Mircea Eliade, *Historia de las Creencias y de las Ideas Religiosas*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979, t. II, pp. 222-225.

⁴ Por ejemplo, en la tradición antigua Plotino y el neoplatonismo «comentando a Platón» desarrollaron una perspectiva que colocaba el «principio» de la realidad fuera de esta. Sabemos que la superación del dualismo (razón y sentidos) permitió una explicación de la realidad al colocar el principio de la unidad por encima del dualismo que Plotino llamó el «Uno».

1. Concentrarse no es abstraerse

Está bastante claro que para la tradición oriental, la concentración no puede ser identificada con el esfuerzo de abstracción. Abstraer está vinculado, en la tradición occidental, principalmente al acto que intenta reducir la cosa a su esencia fundamental; el esfuerzo de abstraer está ligado principalmente a la construcción de universales y a la formulación de principios. En cambio, en la tradición oriental, la concentración es más bien la capacidad de detener el pensamiento. La concentración supone un gran esfuerzo de disciplina. Si la búsqueda de verdades universales y de principios axiomáticos ha llevado a la ciencia occidental a su permanente y sistemática renovación, la capacidad de concentración y de atención ha llevado a la tradición oriental al desarrollo de la intuición, de la mística y del simbolismo.

Muchos han afirmado que el paradigma de la ciencia moderna es consustancial a la construcción de la modernidad occidental.⁵ Para ello, la modernidad ha tenido que identificar sabiduría con ciencia. La crítica moderna a la religión, a los mitos y a las intuiciones fue considerada necesaria para quien quisiera conocer verdaderamente lo real. Fueron dejados y desterrados métodos de conocimiento que no aprehendían la realidad a través del pensamiento lógico y científico. Incluso la propia filosofía moderna, autora de esta teoría, tuvo que ceder su papel a la ciencia. Tanto es así que las crisis del conocimiento científico han supuesto crisis periódicas del pensar filosófico. La suerte de la filosofía moderna estuvo ligada al porvenir de la ciencia.

La tradición oriental del conocimiento es diferente, tanto por sus supuestos básicos como por sus intereses. Los esfuerzos del conocimiento no han estado solo interesados en el desarrollo de la actividad intelectual; esta ha sido mirada con cierto desdén y poca preocupación. En general, todas las tradiciones religiosas y filosóficas, tanto las escuelas

⁵ Muchos de sus críticos posmodernos actuales se expresan de esa manera. Es el caso de Françoise Lyotard. Incluso desde los defensores de la modernidad, el tema de la ciencia adquiere un peso relevante como señala el mismo J. Habermas. En realidad, esto es ya un lugar común en el enjuiciamiento de la modernidad.

indias —brahmanista, samkhya, yoga, budista, jainista y otras— como las escuelas chinas —taoístas, confucianas, neoconfucianista y otras— o las escuelas japonesas —vinculadas al shinto o a las escuelas budistas tendai, shingon, jodo, zen y otras— han vinculado el conocimiento a las tareas de salvación y por ello han desarrollado y apuntalado más el simbolismo ritual, los métodos de disciplina, la concentración mental y corporal, la mística filosófica y la intuición estética como formas de sabiduría.

En el caso del samkhya, del yoga o del budismo la búsqueda de liberación no llevó a un conocimiento del mundo en cuanto totalidad; al contrario, llevó a una ruptura con él, caracterizándolo como expresión del dolor y de la ignorancia. El verdadero conocimiento para estas escuelas debe rechazar el mundo. El sabio se aleja de la realidad mundana. Ahora bien, no todas estas corrientes tienen la misma posición al respecto. A pesar de la similitud de lo que buscan: la liberación de las «pulsaciones vitales» —yoga, samkhya—, de las normas sociales y la insistencia en el camino de la soledad y renuncia —budismo—, su visión del conocimiento de la realidad es diferente. Para el yoga, por ejemplo, el mundo es real. La práctica yógica se basa en el reconocimiento del cuerpo como una realidad objetiva. El yoga no tendría sentido si el mundo careciera de realidad y si la propia naturaleza no nos pudiera llevar al verdadero ser. Los ejercicios de dominio sobre la naturaleza humana solo podrían ser pensables si el yogismo reconociera la naturaleza como «real».⁶ Cosa diferente es el budismo y sus variedades, así como el jainismo.⁷ En ellos, el rechazo a la naturaleza o realidad es

⁶ El yogismo reconoce además una tendencia teleológica en la naturaleza que la llevaría a su realización. Como dice Mircea Eliade «el sentido de la creación: ayudar al espíritu a liberarse». Cf. Mircea Eliade, ob. cit., t II, pp. 62-79.

⁷ Para el jainismo, cf. Mircea Eliade, ob. cit., t.II, pp. 226-229. Además conviene señalar el papel sincrético del budismo. Gautama incorporó diversas tradiciones en la elaboración de su doctrina. «[...] el budismo era "sincrético" en el sentido de que asimilaba e integraba constantemente unos valores no búdicos. El mismo Buda había dado el ejemplo de ello al aceptar una gran parte de la herencia india, no solo la doctrina del Karman y del Samsara, las técnicas del Yoga y los análisis de tipo brahmana o del Samkhya, sino también las imágenes, los símbolos y los temas mitológicos panin-

radical —como ya sostuvimos líneas arriba— precisamente porque para el budismo y sus variedades la realidad solo es apariencia; pero el hecho de que haya variedad en las opiniones de las escuelas sobre diversos temas no niega que, en conjunto, tengan elementos que los emparenten y articulen con una tradición común.

El conocimiento en la tradición oriental ha estado más ligado a lo trascendente que a lo que los sentidos y la inteligencia ofrecen. De ahí que podamos reconocer el peso del chamanismo y la tradición mística en muchas escuelas como el taoísmo, el tantraísmo, el shinto, el budismo shingon y otras.⁸ De ahí también que el simbolismo y el ritualismo hayan tenido y tengan un importante papel en la vida social e intelectual, expresado en la profunda influencia del confucianismo. Por ello, no debe sorprendernos que la intuición sea comprendida como captación y vivencia de lo trascendente y tenga más importancia que el conocimiento frío y objetivo proporcionado por el pensamiento y los sentidos.

2. La ciencia occidental: una construcción subjetiva de la realidad

Todo tipo de conocimiento necesita un método pues sin este es imposible alcanzar el fin propuesto. En determinados temas la cuestión del método es tan crucial que su incorrecta utilización trae consigo el fracaso de lo que se desea conseguir o conocer. Por ejemplo, para recuperar la salud se necesita seguir siempre un método determinado de tratamiento, la ausencia de un método o su incumplimiento puede agravar la enfermedad e incluso generar peligros nuevos para la salud. La cuestión del método, en este caso, pasa a ser definitiva una vez que el diagnóstico se ha efectuado; el método, entonces, se vuelve crucial.

dios, sin dejar de reinterpretarlos según su propia perspectiva». Cf. Mircea Eliade, ob. cit., t. II, pp. 215.

⁸ En el caso del zen también se expresa. Lo mismo que en el budismo *tendai-shu* y en las sectas del *jodo-shu* y del *jodo shin-shu*. No hay que olvidar las múltiples relaciones que hay entre ellos como el *ryobu shinto* (*shingon* y *shinto*) y el *sanno shinto* (*tendai* y *shinto*).

De la misma manera, si el objetivo es conocer la verdad, el método determinará los pasos a seguir y, según los casos, se tornará decisivo.

En la antigua tradición griega la discusión sobre el método fue decisiva. Hablar de método significa un alejamiento del escepticismo. El escepticismo considera imposible el conocimiento, con mucha más razón considerará innecesaria la cuestión del método de conocimiento. Las antiguas posturas del pensamiento presocrático criticaron severamente las posturas escépticas y también fueron críticas con los métodos incapaces de conocer lo verdadero. De tal manera que no exageraríamos si decimos que la historia de la antigua filosofía occidental puede ser entendida como una crítica sistemática y profunda de las maneras y métodos de conocimiento. Toda la especulación griega gira en torno de la posibilidad real de conocer. De Tales de Mileto a Aristóteles, el esfuerzo ha consistido en buscar un camino seguro, un método para determinar la verdad.⁹

A pesar de la importante tradición mística occidental,¹⁰ el conocimiento de la verdad siempre estuvo ligado al pensamiento y a su

⁹ La síntesis platónica expresada en la Analogía de la Línea (Platón, *La República*, Libro VI, 509 d. y ss.) lleva a trascender imágenes, cosas, ideas matemáticas, hasta la comprensión del «Principio no Hipotético» que Platón llama «Idea del Bien». Platón deja abierta la posibilidad de entender esta idea como situada más allá del pensamiento especulativo, lectura que Plotino y luego los cristianos afirmarán. La vinculación de la ciencia con lo indeterminado fue siempre un tema apasionante. No podemos desarrollar aquí los vínculos entre magia y ciencia, o la importancia de la alquimia en los orígenes de la sabiduría y de la ciencia, por ejemplo. Onorio Ferrero refiere en relación con el taoísmo que «Es innegable que al Taoísmo se debe la creación de la alquimia, de la medicina tradicional, variadas prácticas de adivinación, entre las que el detenido estudio de los signos corporales fue particularmente cultivado» (ob. cit., pp. 27). Conviene dejar sentado que no ha existido contradicción entre el proceso de una visión religiosa, incluso mágica de la vida y del mundo, con la ciencia, la tecnología o la producción de los medios de subsistencia. Al contrario, sus relaciones han estado más imbricadas de lo que a simple vista parece. Una fe profunda y arraigada no ha sido necesariamente un obstáculo para constituir un saber consistente. Estas ideas nos permiten un acercamiento —por la vía negativa— a las reflexiones sobre el ser en el mundo oriental.

¹⁰ Conviene recordar que los místicos españoles San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús son contemporáneos de los audaces conquistadores y descubridores del

estructura. Fue Aristóteles el que indicó que el mejor método para señalar qué es algo consistía en su *definición*. Aristóteles considerará que combinando lo general y lo particular —existentes en cada *cosa*— se puede determinar lo que esa *cosa* es; la combinación adecuada de la apariencia y la realidad nos lleva a indicar con claridad lo que es la *cosa*. Esta combinación supone la correcta indicación entre lo que se manifiesta y lo manifestado, entre lo físico y lo metafísico, entre el ser y la apariencia, entre lo que es y lo que no es. La definición aristotélica apunta a que la definición de *una cosa* está determinada por su género próximo y su diferencia específica. En la tradición del pensamiento occidental existe, por tanto, el reconocimiento de que la apariencia de las cosas expresa también una realidad. No solo es real la esencia de las cosas sino también su apariencia. Ni escepticismo al enfrentarse al conocimiento de las esencias, ni confianza ciega en las apariencias.

Esta visión funda, en opinión de muchos, el verdadero conocimiento científico. Aristóteles, como lo sugería ya Heráclito y después retomarían los estoicos, consideró factible el conocimiento por la identidad existente entre la esencia de lo que puede ser conocido y la capacidad intelectual humana que efectúa el conocimiento. La empatía entre objeto —inteligible— y sujeto —inteligente— está en la base de la comprensión gnoseológica del conocimiento entre los griegos.

La reflexión moderna de la ciencia occidental define los términos de la discusión a favor del sujeto. La ciencia moderna se basa principalmente en el conocimiento subjetivo. El hombre moderno descubre que el mundo es creación suya. No hay ya más distinción entre esencia y existencia, entre apariencia y realidad, entre sujeto y objeto. No solo es la idea *a priori* a partir de la cual el *yo* funda las cosas —como lo sostenía Descartes en su *Método*— sino que incluso —como sostendría

mundo moderno, y también contemporáneos de la ciencia moderna y de su subjetividad. La mística no ha estado necesariamente en oposición a la ciencia moderna. Extraños parecidos que nos recuerdan la vinculación del conocimiento subjetivo con lo indeterminado. Cf. Raúl Gutiérrez Bustos, *En torno al lugar sistemático de la mística y San Juan de la Cruz*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1991. *Poetas y Místicos* 4, pp. 107-121.

después Hegel— la realidad es el pensamiento, y el pensamiento es la realidad.¹¹

Visto el panorama general, podemos decir que se ha producido una evolución en el pensamiento científico occidental. De las primeras posturas mágicas y religiosas que consideraban como verdadero lo que estaba más allá de la realidad fenoménica, se ha pasado —con la opinión de Aristóteles— a un equilibrio entre lo que es la realidad mundana y lo que está más allá de ella. Sin embargo, con la ciencia moderna fundada en Descartes se pasó a dar prioridad y realce al conocimiento subjetivo de las cosas: pienso, luego existo.

La primacía de la razón sobre la realidad, no obstante, no elimina esta última. La realidad adquiere, más bien, un valor objetivo. No podemos negar el fecundo debate posterior a Descartes entre los que insistieron en el papel crucial del sujeto en la construcción de la realidad y los que afirmaron la contundencia real de los objetos al margen de la conciencia; pero, no nos confundamos: los objetos que estarían «más allá» de la conciencia subjetiva a los que aluden los filósofos realistas o materialistas no están referidos a una realidad espiritual de corte religioso o moral, simplemente son los objetos del mundo fenoménico. El estudio de la esencia divina está fuera del campo de la ciencia. En este sentido, como diría Hobbes, «Dios no es objeto de la ciencia». De esta manera se considera fuera del objeto de la ciencia, el conocimiento de lo que está «más allá» de ella en tanto realidad supramundana o mística. La existencia o no de realidades extramundanas —fuera de la conciencia subjetiva o del mundo fenoménico— tienen sin cuidado al científico que no tiene posibilidades de probar si estas realidades realmente existen o no.

¹¹ Cf. Descartes, *Obras Escogidas*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1967. G.W.F. Hegel. *La fenomenología del Espíritu* México: Fondo de Cultura Económica, 1966.

3. Un fin transformado en método o un método transformado en fin

La diferencia frente a la perspectiva occidental nos parece que radica en el intento de conocer lo que está más allá de la realidad fenoménica, tanto mundana como subjetiva. Este nos parece que es el punto de vista que ha sido —en la mayoría de los casos— privilegiado por los orientales. Desde esta perspectiva se podría decir que algunas tradiciones llevaron su radicalidad hasta la eliminación de la oposición entre sujeto y objeto, como es el caso del budismo original, el jainismo y el samkhya. Incluso, en este proceso de depuración de la *irrealidad* del mundo se pasó a demostrar la *irrealidad* del conocimiento y del pensamiento del propio sujeto. Algo impensable para el racionalismo idealista occidental. El *pensamiento* fue considerado parte del mundo real y en este sentido también rechazado, como lo muestran las diversas escuelas budistas de inspiración mahayana. Este cambio de perspectiva motivó, como veremos después, cambios significativos en la conducta moral de los pueblos.

En la tradición occidental, la sola negación de la existencia del sujeto o la de su posibilidad de conocer arrastraría a una gran ola de escepticismo con impredecibles conductas morales. En gran parte, la crítica a la modernidad occidental actual refleja el agotamiento y la inconsistencia del sujeto moderno pensante. La crítica posmoderna apunta precisamente al reconocimiento del escepticismo frente a la modernidad, bajo el lema «Dios ha muerto».¹²

En Oriente, la tesis de la inviabilidad del conocimiento humano, del pensamiento solo como creador de ilusiones y de sombras, nace como tesis argumentada por Nagarjuna al promediar el siglo II después de Cristo y no generó una crisis del conocimiento sino una renovación positiva de la religiosidad y del propio conocimiento. Se puede decir que después de Nagarjuna, la situación en el grueso de las tendencias

¹² Cf. Friederich Nietzsche. *En torno a la voluntad de poder*. Barcelona: Ediciones Península, 1973.

hinduistas no fue la misma.¹³ La razón puede estribar en que la crisis de la percepción del propio yo llevó a la crisis de todas sus construcciones. La principal de ellas: el nirvana. El nirvana también sería una «fabricación del espíritu». Nagarjuna llevó hasta el límite extremo la tendencia hindú hacia la *coincidentia oppositorum*: finalmente, los opuestos no son contradictorios. Los hindúes llegaron a la afirmación de que es imposible llegar a la verdad a través del lenguaje —pensamiento—. El lenguaje se convertía en una traba para la explicitación de la verdad, incluso el mismo Nagarjuna reconocería que lo que él afirmaba era también una ilusión.

En esta orientación, y heredero de la tradición budista mahayana, está el zen. El zen extremará esta posición, pero manteniéndose dentro de las corrientes mahayanistas. El método del zen tiene por objeto, como indicaba el monje japonés Muso Soseki,¹⁴ «la eliminación del pensamiento razonante». Citando a Nagarjuna dirá: «Por el pensamiento caemos en las redes del Maligno, sin pensamiento podemos salir [...]. Un venerable Anciano dijo: No hay obstáculos del Maligno fuera del espíritu. El estado sin conciencia es someter, allí, al Maligno».¹⁵

Casi mil años después de Nagarjuna, en el siglo XII, Muso reafirmaba la posición de que el verdadero conocimiento estaba más allá del conocimiento. La idea de «vacío» rompía la oposición entre conocimiento y realidad, y mostraba lo inconsistente de la distinción entre teoría y práctica, entre método y finalidad. Significaba fijar la mente en el vacío y fijar el vacío en la mente. En realidad, un método transformado en fin y un fin transformado en método.

Si algo podemos deducir de lo que vamos presentando es que para la tradición oriental la realidad también es una construcción subjetiva del hombre; un conocimiento que no reposa en el saber discursivo o

¹³ Cf. M. Eliade, ob. cit., pp. 223-225.

¹⁴ Muso es uno de los principales maestros budistas del zen. Cf. Paul Arnold. *El Zen y la tradición japonesa*. Bilbao: Ediciones Mensajero, 1979, pp. 179 y ss.

¹⁵ Ídem.

razonante, sino en la intuición humana.¹⁶ Por ello, para la tradición oriental también el hombre es el centro del universo. Esto está absolutamente claro en la postura budista. De igual forma el papel del hombre es destacable y central en el shintoísmo e igualmente en el confucianismo. El humanismo de las teorías orientales es definitivamente sorprendente. Su preocupación es el hombre y su liberación. No existe otro asunto más importante que este. La realidad responde a un interés puramente humano. Incluso, la posibilidad de ser hombre en las sucesivas reencarnaciones se presenta como más importante que la de reencarnarse como dios.¹⁷ Lo mismo sucede con el confucianismo y con el

¹⁶ El término «intuición» lo tomamos en su sentido más etimológico, como *intus* «introducirse, adentrarse en algo», pero de manera directa sin razonamiento ni reflexión. Naturalmente que la intuición expresa un «yo que intuye» y es claro que una postura estricta siguiendo el razonamiento o la práctica mahayana la debería también poner en cuestión.

¹⁷ La situación es muy compleja. «El problema principal de cualquier ser humano es que su próximo renacimiento puede no tener lugar en el reino humano, y de hecho, las probabilidades juegan en contra. El budismo clásico especifica cinco o seis reinos o “destinos” en los que puede tener lugar el renacimiento: 1. Los cielos (los reinos de los devas o dioses, amén de algunas regiones enrarecidas de ellos). 2. El reino de los asuras o titanes, quienes, al igual que sus homólogos griegos, son los viejos dioses belicosos. 3. El reino de los humanos. 4. El reino de los animales. 5. El reino de los preta o fantasmas hambrientos. 6. Los reinos del infierno, que, en las escrituras búdicas, son numerosos y tremebundos. Como vemos, todo el sistema es preocupante, porque solo son agradables dos de los destinos, el resto son dolorosos, por decirlo muy suavemente». John Snelling, *El budismo. Un estudio conciso y objetivo de su doctrina y práctica*. Madrid: Edaf., 1993, pp. 17. Decíamos que es más importante reencarnarse como hombre porque es en este mundo en el único en el que se puede llegar a la budeidad. Ser hombre o reencarnarse en hombre es algo difícilísimo en el ciclo de las reencarnaciones. Borges lo explica de manera interesante, refiriéndose al mismo mundo de los hombres: «[...] 2) La condición de hombre. Esta es la más difícil de lograr. Una parábola nos habla de una tortuga que habita en el fondo del mar y asoma la cabeza cada cien años y de un anillo que flota en la superficie; tan improbable es que la tortuga ponga la cabeza en el anillo como que un ser, después de la muerte, encarne en un cuerpo humano. Esta parábola nos insta a no desaprovechar nuestra humanidad, ya que solo los hombres pueden alcanzar el Nirvana». J. Borges y Alicia Jurado. *Qué es el Budismo*. Barcelona: Emec, Editores, 1991, pp. 75.

neoconfucianismo. La organización social y política tiene como objeto central la figura humana, que se expresa inequívocamente en el Emperador,¹⁸ el cual vincula el cielo y la tierra. El orden del cosmos prefigura el cosmos humano. En realidad, el ideal político confucianista ve y proyecta en el orden cósmico su deseo de una sociedad humana armónica y justa que tiene en el Emperador su fundamento.¹⁹ No es nuevo sostener que la tradición oriental, y dentro de ella la japonesa, tenga como punto nuclear el problema del ser humano. Quizá por ello el estudio de la tradición oriental acentúa la tendencia a reconocerlo como un pensamiento centrado en la moral.²⁰

Afirmar que la tradición japonesa subrayó —como el grueso de la tradición oriental— el tema preeminente de la subjetividad humana significa comprender que bajo otras formas de pensar —y de no pensar— los japoneses se han construido a sí mismos y han construido su propia realidad. Lo dijimos en los capítulos anteriores, el Japón de hoy es fruto de hombres que han sabido amalgamar los contenidos tradicionales de su propia cultura con los logros de civilizaciones modernas en el mundo. La síntesis japonesa muestra la variedad y riqueza de los materiales empleados y a la vez la unidad alcanzada en su síntesis. Nadie puede, sin embargo, dejar de reconocer que el Japón como realidad social, política o mundana no es otra cosa que una construcción subjetiva del hombre, pero una subjetividad que subordinó el discurso racional. Sobre ello seguiremos trabajando en el estudio del esfuerzo y de la solidaridad, temas de moral que tratamos a continuación.

¹⁸ Expresa una visión antropocéntrica del mundo y del cosmos y una fe optimista en el destino del hombre. Cf. J. Pérez Arroyo (trad.). *Confucio. Mencio. Los Cuatro Libros*. Madrid: Alfaguara, 1995.

¹⁹ Naturalmente que al decir «fundamento humano» y reconocer al Emperador como nexo entre el Cielo y la Tierra no nos estamos refiriendo a una perspectiva democrática ni igualitaria. Estamos sugiriendo un modelo antropocéntrico que no es lo mismo que igualitario o democrático.

²⁰ Tampoco podemos afirmar que en exclusividad el pensamiento oriental se centra en lo moral, en el sentido ya precisado. Las dimensiones científica, psicológica y estética están también desarrolladas; pero en lo que a «ciencia» se refiere, el acento es diferente en las tradiciones antiguas.

Esfuerzo propio y solidaridad

1. Asumir el reto de la vida. Ritos y virtudes sociales

El esfuerzo es una actitud que indica que quien lo realiza tiene la confianza en conseguir lo que se propone. Nadie se esfuerza sabiendo que es imposible conseguir el bien propuesto, pues sería un acto descabellado. El esfuerzo está en relación con objetivos posibles. Aun los objetivos más difíciles podrían conseguirse, precisamente, con gran esfuerzo. De ahí que el esfuerzo será proporcional a la dificultad de los objetivos que se propongan.

La idea del esfuerzo, en la tradición japonesa, está vinculada estrechamente con la perspectiva de liberación. La liberación demanda un gran esfuerzo individual. Quien aprecie el comportamiento y el esfuerzo del monje por alcanzar su liberación podrá percibir con claridad esta idea.²¹ El deseo de trascender puede ser de tal magnitud que le exija esfuerzos sobrehumanos²² y logre realizar actos asombrosos.

²¹ Las prácticas iniciáticas del budismo *tendai*, *shingon* y *zen* son muestra de ello. Cf. Paul Arnold, ob. cit., pp. 79 y ss.

²² Cf. «Los *yamabushi* y el espíritu de sacrificio». Cf. Paul Arnold, ob. cit., pp. 57-64. Eran hombres que huían del mundo con la idea de encontrar el camino de la salvación. Incluso llegaron a prácticas espantosas como el autoenterramiento.

La idea del esfuerzo se expresa generalmente en la disciplina y en el seguimiento de una práctica, pero ni la práctica ni la disciplina, instrumentos finalmente, pueden reemplazar la propia voluntad que se materializa en el esfuerzo. La tradición oriental, en general, y la japonesa, en particular, nos dicen de grandes esfuerzos y sacrificios para conquistar sus ideales. La renuncia al mundo, la represión y el control estricto de los sentidos y la subordinación de los deseos indican una cultura que es capaz de sacrificios extraordinarios para la consecución de sus fines. Dicho de otra manera, nos indica no solo la formación de un tipo humano dotado de gran fuerza de voluntad y tenacidad, sino que además se encuentra provisto de grandes ideales éticos y morales.

De una cultura así se deviene necesariamente a posturas idealistas y espiritualistas. En el Japón, el espiritualismo y el idealismo han tenido expresiones apreciables en su historia moral y política, y en su formación religiosa y estética. Pensamos que el taoísmo y el budismo han contribuido principalmente a ello.

El lema del taoísmo de «volver a lo primigenio»,²³ al «origen», y negar la realidad presente, así como las diferentes escuelas budistas capaces de soportar sacrificios extremos para alcanzar la budeidad nos dan prueba de ello. Normalmente es difícil asociar el vínculo que existe entre una tradición moral estricta y exigente, y el comportamiento popular; pero el pueblo japonés está educado en esta tradición del esfuerzo, y lo ha observado durante cientos de años como una virtud para enfrentar con éxito la vida. Los que se esfuerzan podrán ser mejores. No conseguirán éxito en la vida los que no lo hagan. Es la cultura del mejor, del primero, del *ichi ban*.

²³ *Tao Te Ching*, LXIII. «Pensar en el Principio». El texto es complejo «Realiza el no-hacer. Actúa no actuando» —estos son los versos iniciales del texto—. Ferrero piensa que «En verdad, es muy difícil para un occidental moderno —como para todo oriental “occidentalizado”— entender una doctrina de la acción como aquella del Wey-Wu-Wey (hacer no haciendo). La idea taoísta es la de un retorno a la acción espontánea, como la del niño que juega únicamente por jugar, como la del viento que mueve los árboles, como la del riachuelo que corre». Ob. cit. pp. 20-21.

Si bien es cierto que el esfuerzo no puede ser confundido con un método, una observancia o una disciplina, es natural que este y la tenacidad necesiten instrumentos para canalizarse y potenciarse. El método, como hemos visto, ayuda a conseguir lo propuesto. Como dice Muso, refiriéndose al método, «es como un dedo enseñando la luna».²⁴ El objetivo es la luna y no el dedo. No obstante, el cumplimiento adecuado del método o, siguiendo la imagen anterior, la postura adecuada del dedo y su justa indicación nos permitirán observar realmente el objetivo. De tal manera que el método se torna crucial y su observancia fundamental. La disciplina y la concentración puestas en el cumplimiento del método aseguran la realización y la consecución del ideal perseguido. No tiene nada de extraño que el respeto a la tradición —como síntesis de experiencias y métodos exitosos acumulados— y el ejercicio ritual, memoria²⁵ de los mismos, se consideren como positivos y adecuados, y coadyuven al éxito de la empresa propuesta.

El confucianismo ha sido el más claro ejemplo de cómo la observancia de los principios puede contribuir al logro de los objetivos políticos.²⁶ Precisamente es el confucianismo el que coloca la virtud sobre

²⁴ La referencia es al Sutra del Completo Despertar. Cf. Arnold, ob. cit. pp. 179 y ss.

²⁵ «En la China arcaica, como en otras muchas civilizaciones antiguas, los ritos eran muy importantes, ya que en una época en la que todavía jugaban un papel destacado los elementos mágicos y religiosos, se creía en la eficacia de la ceremonia para propiciarse a las fuerzas naturales y sobrenaturales. No es pues de extrañar que hubiese especialistas en estas cuestiones y que su rango fuese elevado. El rito, por otra parte, se consideraba una insignia de jerarquía y poder, de modo que, por ejemplo, si alguno de rango inferior se atrevía a realizar un rito que no le correspondía, con ello se estaba indicando que era la persona que podía ocupar el puesto al que el rito en cuestión pertenecía, acto que los usurpadores de tronos conocían muy bien y que se apresuraban a realizar». Pérez Arroyo (trad.). *Confucio, Mencio*. Introducción. Ob. cit., pp. XXV.

²⁶ Según Pérez Arroyo, el confucianismo parte del reconocimiento de lo que era la China de aquella época y expresa una propuesta política. «Esta estructura hoy puede parecernos retrógrada, pero en una civilización que ocupaba un enorme espacio geográfico, y que basaba su riqueza principalmente en la agricultura, cualquier otra forma de gobierno y administración hubiera supuesto problemas insolubles y hubiera conducido a una fragmentación en diferentes estados y a continuas guerras entre los mismos. El

la base del cumplimiento del culto a los antepasados y el respeto a las tradiciones sociales y políticas expresadas en la figura del monarca. El culto a los antepasados, es decir la piedad filial y el respeto al Emperador, son los pilares sobre los que descansa un buen gobierno.²⁷ En realidad, incluso puede apreciarse que en el culto a los antepasados y a los padres se identifica el vínculo de obediencia al Emperador. El que no es capaz de gobernar su casa menos será capaz de gobernar el país, de la misma manera que el que no muestra celo y respeto a sus padres no será capaz de respetar y mantener el país y sus tradiciones.²⁸ Sin embargo, el ritualismo confuciano no nos debe confundir: es un método estricto de búsqueda del orden social y político y no tiene por objeto ningún culto de tipo religioso. Son *formas* que garantizan la eficacia del sistema. Formas que se tornaron cruciales para la construcción de la unidad de China y de Corea.²⁹

sistema Hán, que tanto debe a los letrados, garantizaba la unidad bajo un solo poder y, al mismo tiempo, permitía una autonomía local y regional considerable, suponía una evidente mejora sobre las condiciones imperantes en la época de "Los Estados en Lucha" y un régimen más humano que el que pretendió implantar la dinastía Quín. Puede decirse que tanto para las relaciones de producción que entonces predominaban, como para el estadio del progreso de la técnica, el Imperio Hán y el confucianismo, estrechamente unidos, proporcionaron a China un adelanto material y cultural muy superior [...]». Pérez Arroyo, ob. cit. p. LVI.

²⁷ Ídem, p. XXIV.

²⁸ Ídem, p. XXVI.

²⁹ Conviene recordar los siguientes hechos sobre el confucianismo «El éxito del confucianismo como escuela de pensamiento, una vez terminado el periodo de su formación, fue extraordinario en la historia de China posterior. La unificación del país llevada a cabo por el poderoso Quín en 221 a. C. supuso un triunfo momentáneo de la doctrina de los legistas, que fueron aplicadas con ferocidad con el fin de uniformizar el inmenso imperio así creado, pero la corta duración de la dinastía y la reacción que vino inmediatamente después, con la entronización de la larga y fértil dinastía Hán, supuso una vuelta a las tradiciones de los letrados y una consagración de las doctrinas confucianas como doctrinas oficiales del Estado. Durante la dinastía Hán (206 a. C. 220 d. C.) quedó definitivamente acuñada la China clásica imperial, obligado punto de referencia para casi todas las dinastías posteriores: un extenso estado bajo un solo emperador, servido por una burocracia administradora de los millones de campesinos que constituían la abrumadora mayoría de la población del país, burocracia que no suponía la desaparición total del feudalismo, ya que, al contrario, ella misma conservó siempre rasgos feudales y estuvo interesada en la guarda de formas y privilegios de este

Las propuestas de Confucio y de Mencio parten del sustrato de que la naturaleza humana es buena,³⁰ en contraste con la tradición budista que afirma lo contrario. El confucianismo no niega el mundo sino que lo considera el objeto de su preocupación y siente la necesidad de mejorarlo. El confuciano apela a la virtud. El mundo es reducido así por los confucianos a la realidad política y social, de tal manera que el mejoramiento del mundo social y político es el objetivo que se proponen. Se trata, pues, de asumir el reto de la vida, entendida como vida pública o social.

tipo. El confucianismo se adaptaba maravillosamente a esta estructura y no es por tanto extraño que acabara convirtiéndose en ideología base de la clase dominante y que terminara por conformar los hábitos y formas de pensar de todos los chinos». Pérez Arroyo, ob. cit. pp. LV y LVI.

³⁰ La transcripción del siguiente texto será útil para la comprensión de esta idea: «1. Mencio dijo: "Todos los hombres tienen un corazón incapaz de soportar los sufrimientos de otros". 2. "Los reyes antiguos tenían el corazón compasivo, por ello practicaban una política igualmente compasiva. Cuando con un corazón compasivo se practica una política igualmente compasiva, el gobierno del mundo es fácil como hacer girar algo en la palma de la mano". 3. "Por ejemplo: si unos hombres ven de pronto que un niño se cae a un pozo, todos sentirán miedo y compasión y esto no sería por ganar el agradecimiento de sus padres, ni porque así ganasen fama entre sus amigos y parientes, ni por miedo a adquirir mal renombre". 4. "De esto se deduce que, el que no siente compasión, no es hombre, que el que no siente vergüenza y desagrado no es hombre, que el que no siente gratitud y modestia no es hombre y que el que no tiene sentimientos de aprobación o desaprobación no es hombre". 5. "El sentimiento de compasión está a la base del amor al prójimo. El sentimiento de vergüenza y desagrado está a la base de la rectitud. El sentimiento de gratitud y modestia está a la base de la corrección y los sentimientos de aprobación y desaprobación están a la base de la sabiduría". 6. "Los hombres tienen estas cuatro bases como tienen sus cuatro extremidades y el que dice que no es capaz de desarrollarlas, es como el que se roba a sí mismo, y el que declara la propia incapacidad al príncipe, es como si estuviera robando al príncipe." 7. "Todos los hombres poseen estas cuatro bases en su yo, si saben desarrollarlas y llevarlas a su plenitud, serán como el fuego que empieza y toma cuerpo o como la fuente que brota y aumenta su caudal. Si las completan, bastan para proteger el universo; si no las completan, no podrán proteger ni a sus propios poderes". El texto es bastante largo y nos exime de mayores comentarios. Pérez Arroyo, ob. cit. Mencio, Libro II. Gongshu Chou (A), VI.

Esto nos puede llevar a muchas reflexiones sobre los vínculos entre budismo y confucianismo y los cambios operados en la propia tradición budista mahayana. Está claro que el budismo mahayana en China y luego en el Japón tienen una gran preocupación social. La posterior evolución del confucianismo en neoconfucianismo³¹ también resulta muy sugerente para nuestra comprensión del Japón, ya que el neoconfucianismo chino expresó una nueva síntesis de elementos en la que, por ejemplo, no habría una distinción marcada entre el budismo chan y el neoconfucianismo, o como algunos también lo observan entre el zen y el neoconfucianismo japonés de la época Tokugawa. El cambio de óptica en el budismo mahayana curiosamente también calza perfectamente con la tradición confuciana. El confucianismo y el budismo mahayana se adecuan armónicamente.

2. Solidaridad y armonía. El camino de los boddhisattvas

Está bastante demostrado que el brahmanismo reabsorbió al budismo y que, incluso, cuando el budismo se expandía por China ya había sido en gran medida reabsorbido por el hinduismo y desaparecía de gran

³¹ La historia del neoconfucianismo también precisa una presentación. Refiriéndose a China, Pérez Arroyo nos comenta: «Los intelectuales chinos se encaminaban hacia una nueva síntesis integradora de las aportaciones de todas estas influencias y esta síntesis se realizará, una vez más, alrededor del pensamiento confuciano. La dinastía Song (960-1279) es de nuevo un periodo de brillo del confucianismo que, enriquecido por los influjos budistas y taoístas, adquirirá una nueva y profunda creatividad que dará origen a lo que en occidente se conoce como neoconfucianismo y en China como Dǎoxu, o estudio de la doctrina. El neoconfucianismo se alimenta de tres fuentes principales: en primer lugar del confucianismo antiguo, muy venerado y estudiado, en segundo lugar del budismo, junto con las influencias taoístas que el budismo había recibido a través de la secta Chán (zen). Para los neoconfucianos, Chán y budismo son sinónimos y, en cierto sentido, se podría considerar que el neoconfucianismo es el desarrollo lógico de la secta Chán. Por último, el neoconfucianismo también se alimenta de la religión taoísta, que lleva dentro toda la teoría cosmológica de la Escuela del Yin y del Yang, teoría que hacen suya los nuevos confucianos». Pérez, *ob. cit.*, pp. LVII y LVIII.

parte de la India.³² La armonía entre el confucianismo y el budismo mahayanista chan podría indicar un sentido más positivo de la existencia que la del budismo original. Quizá, por ello algunos consideran que el zen —forma japonesa del chan— al contener algunos elementos del yoga, afirma también una postura positiva diferente al budismo tradicional.³³ Sea como fuere, el contenido del budismo mahayana³⁴ comporta un ideal ético mucho más explícito al parecer que el budismo theraveda.³⁵ El peso de la *compasión* y *solidaridad* así lo expresaría.

³²Rawding señala que la expansión del budismo por China se realiza hacia el 50 d. C. y empieza su desaparición en la India. Fue reabsorbido por la propia tradición brahmánica. Cf. F.W. Rawding, *Buda*. Madrid: AKAL, 1991. En el texto de W. J. Wilkins, *Mitología Hindú Védica y Puránica*. Barcelona: Edicomunicaciones, 1987, nos refiere como «Vishnu se encarnó en Kikata, con el nombre de Buddha, el hijo de Jina, con el propósito de engañar a los enemigos de los dioses». «Por sus palabras, Vishnu, como Buddha, engañó a los herejes». Cf. Wilkins, «El avatar Buddha», ob. cit., pp. 222-240.

³³Como podemos observar el budismo japonés tiene asimilados muchos elementos provenientes de otras tradiciones. En referencia a ello conviene precisar que los orígenes —dado el sincretismo— pueden ser interpretados de diversas maneras. Así lo plantea, por ejemplo, Ana María Schlüter Rodés Kium An que «El Chan nace en China, en el siglo VI d.C., al encontrarse el Tao con el yoga». Cf. Schlüter, *Ana. Barrera sin Puerta*. Comentarios del Maestro Zen Koun Yamada. Zendo Betania. España. 1993, 11 pp.

³⁴«Los términos Mahayana —gran vehículo— e Hinayana (literalmente «Pequeño Vehículo», con que se designa al budismo antiguo o Theravada) son aparentemente tardíos. Los adeptos al nuevo sendero lo llamaron «Sendero de los Boddhisattvas». Se distinguen por su mayor tolerancia con respecto a la disciplina y por su budología, que resulta de estructura más mística. Se admite generalmente el influjo de la devoción laica. El ideal ya no es el Arhat solitario que busca su propio nirvana, sino el Boddhisattva, un personaje laico, modelo de bondad y de compasión, que pospone indefinidamente su liberación para facilitar la salvación a los demás». Cf. M. Eliade, ob. cit. p. 218.

³⁵La tradición *theravada* fue considerada por el budismo *mahayana* como una forma insuficiente de comprender la doctrina. Eliade, por ejemplo, presenta las diferencias de ambas doctrinas sobre algunos puntos. En el caso de la comprensión del propio Gautama-Buda hay diferencias. Unos afirmarán su humanidad (theravadas) y los otros su realidad divina (mahayanas). Esto lleva a diferencias en cuanto a la budología. Para los theravadas es un hombre que lleva a la iluminación y no es la «condición universal búdica». Cf. M. Eliade, ob. cit. p. 218.

Podemos entender que cuando Mircea Eliade reflexiona sobre el budismo mahayana lo hace para colocarlo como un punto importante de su argumentación en torno al nuevo sentido que adquiere el hinduismo con el Mahabharata y el Bhagavadgita.³⁶ Según él, después de las rupturas operadas en el brahmanismo por las tradicionales escuelas budista, yoga y shamkhya, las tendencias pesimistas se apoderaron del horizonte religioso de los hindúes. Con el Mahabharata se vuelve a tomar conciencia positiva del mundo y de la vida. En esta perspectiva, que se asienta en los primeros siglos de la era cristiana, se ubica el papel de la reflexión mahayanista en el seno del budismo.

Teniendo en cuenta este nuevo y positivo sentido de la existencia, lo que nos interesa destacar en esta parte es cómo se articula por un lado la idea de «vacuidad universal» con la idea de solidaridad y compasión más plena, por otro lado. Allí está el núcleo del sentido de solidaridad tan decisivo para la cultura oriental. Eliade reconoce que «resulta paradójico que en el momento mismo del triunfo de la compasión hacia todos los seres —no solo los humanos, sino también los fantasmas, los animales y las plantas— quede el mundo entero “vacío” de realidad. El budismo antiguo había insistido en la irrealidad incluso del alma (nairatmya). El mahayana, al mismo tiempo que exalta la vida del Bodhisattva, proclama la irrealidad, la inexistencia en sí de las “cosas”, de los dharmas (dharma sunyata). Pero lo cierto es que no hay tal paradoja».³⁷

En realidad en esta posición el vacío no es la nada. Significa que la doctrina de la vacuidad universal al vaciar el universo de realidad, «facilita el desasimiento del mundo y conduce a anularse a sí mismo, objetivo primero que se proponía el Buda Sakyamuni y el budismo antiguo».³⁸ En esta perspectiva, la reflexión de Nagarjuna *de fijar la mente en el vacío* significa trascender el mundo del pensamiento y del

³⁶ Cf. la síntesis del hinduismo a la que llega Mircea Eliade, «La síntesis hinduista: El Mahabharata y la Bhagavadgita», en ob. cit., t. II, pp. 231-244.

³⁷ Mircea Eliade, ob. cit., pp. 219-220.

³⁸ Paul Arnold, ob. cit., pp. 18-19.

lenguaje. Es el mundo del lenguaje —pensamiento— el que genera las sombras y no permite una comprensión adecuada de lo que realmente «es». No es necesaria una gran sabiduría —pensamiento y lenguaje— para alcanzar la budeidad, cualquier hombre puede alcanzarla. En el fondo es minimizar la sabiduría de los sabios, de los *arhats*.

Debe quedar claro que en esta teoría no existe dualidad entre sujeto y objeto, sino que todo está condicionado y todos los *dharmas*³⁹ proceden unos de otros.

Así «Todo es simultáneamente existencia y no-existencia, agregado y no-agregado, aun las Cuatro Nobles Verdades son sólo ilusión y sirven sólo en el plano inferior y fenomenal. El nirvana es sólo el aspecto no-compuesto de la transmigración de la que nos liberamos cuando comprendemos perfectamente la vacuidad universal».⁴⁰

Si no hay distinción y todo es lo mismo, la vacuidad universal es entendida como el Cuerpo Cósmico de Buda —Tathagata—; estamos afirmando entonces, que «todos llevan en sí el germen de la perfección o budeidad».⁴¹ Esta realidad, en la que participan todos los hombres, es la que los posibilita hacerse Buda.⁴²

La articulación de la «vacuidad universal» y la compasión más plena se observa en la condición búdica de todos los hombres; sin embargo, será resaltada en la propuesta mahayanista de la figura del *bodhisattva*. En general, el *bodhisattva* cumplió un papel importante en todas las escuelas budistas, «pero los mahayanistas proclamaron la superioridad del *bodhisattva* sobre el “arhat”, ya que el segundo no está completamente liberado del “yo”, y de ello es prueba que busca el

³⁹ Dharma implica, como las ideas de «cosmos» y de «mundo», la idea de orden y de organización. Cf. Dragonetti, Carmen. *Buda. Dhammapada. El camino del Dharma*. Lima: UNMSM, 1964, pp. 62-63.

⁴⁰ P. Arnold, ob. cit. p. 19.

⁴¹ Ídem.

⁴² Comentario de Mircea Eliade: «misma condición de la divinidad», ob. cit., t. II., p. 222.

nirvana para sí solo. Según aquellos que los critican, los arhats desarrollaron la sabiduría, pero no en grado suficiente la compasión». ⁴³

No se puede negar, desde nuestro punto de vista, el contenido igualitario de esta perspectiva. Esto lo podemos observar mejor en uno de los textos del Prajñāparamita, refiriéndose a los bodhisattvas: «no pretenden alcanzar su propio nirvana privado. Por el contrario, recorrieron el mundo altamente doloroso de la existencia, y a pesar de ello, deseados de ganar la iluminación suprema, no tiemblan ante “el nacimiento y la muerte”. Se pusieron en marcha para bien del mundo, para la felicidad del mundo, por piedad hacia el mundo. Tomaron esta decisión: queremos convertirnos en un refugio para el mundo, un resguardo para el mundo, un lugar de reposo del mundo, el descanso final del mundo, las islas del mundo, las luces del mundo, los guías del mundo, los medios de salvación del mundo». ⁴⁴

Como se habrá podido observar, y es innegable, el mundo tiene alguna importancia para este tipo de budismo. La tendencia del budismo mahayana tiene un claro sentido de solidaridad y de compasión. No debe por ende extrañarnos la diversidad de escuelas budistas japonesas que se inspiran en esta tradición proveniente de China y que sea el mahayana la principal corriente budista del Japón. No debe por cierto tampoco extrañarnos que desde las escuelas tendai, shingon y zen hasta las versiones más radicales y populares del jodo-shu de Honen y del jodo-shinshu de Shinran exista el sentido común de la solidaridad, de la compasión y, en todas ellas, el papel de los bodhisattva sea determinante.

En la cultura japonesa, la tendencia a la solidaridad y a la compasión está profundamente enraizada. El respeto a la organización social, a la comunidad, si bien no solo tienen influencias de carácter mahayana, sino también confucianista y de otras escuelas, son tradiciones que caracterizan al Japón moderno. Podemos comprender cómo importantes literatos japoneses de nuestros días han recogido y expresado bellamente este sentimiento de solidaridad, de ayuda y de compasión.

⁴³ M. Eliade, ob. cit., p. 219.

⁴⁴ Ídem, p. 219.

En este punto, podemos afirmar que la cultura moderna japonesa ha integrado su profundo sentido de solidaridad con el impulso del desarrollo social y económico moderno. Leamos una conocida y bella poesía de Kenji Miyasawa, muerto en 1933, que se titula «No rendirse a la lluvia» y que en nuestra opinión tiene la huella indeleble del sentimiento de solidaridad y benevolencia que caracteriza a la cultura ancestral japonesa:

No rendirse a la lluvia,
no rendirse al viento,
no rendirse a la nieve ni al calor del verano.
Tener un cuerpo enérgico,
vivir sin apetitos,
no rendirse a la ira en absoluto,
sonriendo siempre dulcemente.
Tomarse cada día sus escudillas de arroz,
su sopa de soja y su ración de verduras.
Viendo, escuchando, comprendiendo
las cosas sin sentimentalismos,
sin echarlas en olvido.
Vivir en el campo en una chocita de juncias
a la sombra de un bosque de pinos.
Y si al Este se encuentra enfermo un niño,
ir a cuidarlo.
Y si al Oeste se encuentra cualquier cansada madre,
ir a transportarle su gavilla de arroz.
Y si al Sur se encuentra alguien a punto de morir,
ir a decirle que no tenga miedo.
Y si al Norte alguien pelea y se mete en pleitos,
ir a decirle que se olvide de cosa tan tediosa.
Llorar cuando hay sequía.
En los veranos fríos dirigirse acá y acullá desconcertado.
Siendo tratado como inútil.
Sin ser halagado en absoluto.
Sin ser compadecido en absoluto.
Un hombre así
quiero ser yo.⁴⁵

⁴⁵ Texto del poeta Kenji Miyasawa traducido por Antonio Duque, en Antonio Cabezas. *Literatura Japonesa*. Madrid: Ed. Hiperión, 1990, p. 150.

3. El desorden es peor que la injusticia. La igualdad y el orden como justicia

La justicia es un tema importante en la reflexión de la moral japonesa. Ella es entendida como «dar a cada cual lo que le corresponde». De alguna manera, los términos de igualdad y justicia se vinculan. Esta idea de justicia difiere del sentido de justicia en la tradición cristiana. En el cristianismo, cualquiera que sea la tradición, la justicia está vinculada al amor de Dios a los hombres y de los hombres entre sí. Esto significa que la justicia está más vinculada a la libertad que a la igualdad.

En la tradición oriental —shintoísta o confuciana— la justicia expresa orden y armonía. La justicia es la forma de cumplir el «Mandato del Cielo»,⁴⁶ como lo señalan los confucianos, y de «respetar al prójimo, a todos los seres y a toda la creación», como demanda el *shinto*.⁴⁷ El objeto de la justicia es el orden en el mundo. La justicia permite el reconocimiento de la naturaleza de cada cosa en el tiempo y en el espacio. La injusticia rompería la propia naturaleza de las cosas y el sentido de la existencia natural y humana. El desorden, provocado por la injusticia, impediría la plena realización de la vida natural y social. En este sentido, la injusticia no solo es mala porque daña a alguien, sino porque al hacerlo destruye el equilibrio sagrado de la vida. En este sentido, lo que acarrea la injusticia, el desorden, es peor que el mal causado a alguien en particular.⁴⁸

Las implicancias que tiene el concepto de justicia ligado al de orden en la tradición occidental pueden ser objeto de variadas interpretaciones. La visión griega, por ejemplo, también entendía la justicia —*diké*— como igualdad. El cristianismo, no obstante, subordinó el papel de la justicia. El cristianismo consideró a la justicia como virtud tan solo

⁴⁶ Término básico para referirse a la tradición por parte de los confucianos. Cf. Confucio, ob. cit. Introducción, pp. XIV y ss.

⁴⁷ Arnold, ob. cit. pp. 249-250.

⁴⁸ En la tradición occidental el sentido de la justicia con el surgimiento de la *polis* griega la eleva por encima de la disputa familiar o tribal. Con Solón, en esta tradición, se puede tratar la justicia como fundamento del derecho.

moral, inferior a la caridad —amor— que fue entendida como virtud teologal. La discusión significaba que la justicia —siendo decisiva— no era comparable con la caridad. La caridad rompía el modelo social y obligaba al hombre a reconocer y amar como propio lo diferente. El sentido de la caridad se basaba en el ejercicio de la libertad. La justicia no será entendida, pues, solo como igualdad, sino como un derecho a ser plenamente hombre, como un derecho a amar y ser amado. La historia de Occidente es, pues, en este sentido una búsqueda de justicia entendida como ejercicio de la libertad.⁴⁹

La búsqueda de orden y de armonía en la tradición japonesa de origen mahayana presupone, como ya dijimos, un sentido de igualdad. La justicia, en el sentido de dar a cada cual lo que le corresponde, significa necesariamente el reconocimiento de que todos los hombres son iguales. La tradición mahayana reconoció en todos los hombres la «condición búdica». Todos podían llegar a la budeidad; es decir, a la liberación del ciclo de la vida y de la muerte. La «cadena» de la vida la arrastraban todos. Podemos decir que la lucha por la igualdad y la compasión que el budismo proclama han llevado a la justicia en el mundo oriental.

⁴⁹ «Porque yo quiero amor, no sacrificio, conocimiento de Dios, más que holocausto» (Oseas, 6,6). Texto bíblico que remarca el sentido que tiene el verdadero ritual en la tradición judeo-cristiana. Amar al prójimo significa ciertamente ir más allá del equilibrio social o político y asumir como un compromiso propio la realidad del otro. Esta idea que nace de la tradición bíblica judía y que se funde con la tradición griega no ha dejado de ser motivo de profundos debates en el seno del cristianismo y de Occidente. En la tradición judía, la idea del amor al prójimo se extiende a partir del amor de Dios. El compromiso de Dios con el hombre se hace extensible de un hombre a otro. El amor de Dios al hombre, que puede ser comprendido como el libre ejercicio de amor del creador hacia la criatura, tiene implícita la idea de ser capaz de amar lo diferente. Precisamente porque la caridad no se entiende como un amor natural, plantea el ejercicio de la libertad. El amor al huérfano, a la viuda, al extranjero, al pobre son los tópicos y la plenitud en los que se demuestra, en la tradición bíblica, el verdadero amor a Dios. En otro contexto y con otra lógica, la «compasión» del bodhisattva refiere, además de la igualdad, un profundo sentido de amor.

Esto produjo cambios políticos y sociales. Sin embargo, se mantuvo la diferenciación de clases e incluso la especialización de la «medicina religiosa» de acuerdo con las características sociales y políticas del hombre.

Así, el budismo jodo, la «vía fácil»⁵⁰ para alcanzar la iluminación se asoció al pueblo; el budismo shingon, a la nobleza; y el «exigente» budismo zen, a los caballeros samuráis.⁵¹ Diversos modos de alcanzar la misma budeidad, pero partiendo de la realidad diferente de cada sector social.⁵² Igualdad en la visión y reconocimiento de la diferencia en el origen. Los hombres son iguales en referencia a lo que aspiran, pero distintos en cuanto su naturaleza social. La marcada estratificación estamental de las clases sociales en el Japón hasta periodos recientes, a pesar de su eliminación a inicios de la Era Meiji, da prueba de ello.

⁵⁰ «La secta de Honen es la más popular en Japón hoy en día, y, a primera vista, la más aberrante de la tradición nipona». Arnold, ob. cit. p. 123. Parece difícil comprender por qué Paul Arnold trata así al *jodo-shu* y pensamos que trataría igual al *jodo-shins-hu*. La crítica de Arnold de que el amidismo sea «aberrante» nos parece poco conveniente. No parece convincente que este budismo, conocido como la «vía fácil» por basar la salvación en la sola enunciación del nombre de «Amida» pueda ser puesto de lado de la tradición budista. Primero, porque desde el punto de vista doctrinal están dentro del universo del budismo mahayana con el mismo derecho que el zen o cualquier otra escuela; segundo, porque su popularidad no significa ni falta de religiosidad ni abandono de las prácticas budistas tradicionales. Quizá Arnold solo identifique como budismo lo que es el zen. Ello sí limitaría la tradición budista y no permitiría comprender incluso al mismo zen. Quizás le sea difícil aceptar a Arnold el carácter sincrético del budismo.

⁵¹ Arnold recoge algunos comentarios de la relación entre las escuelas budistas y las clases sociales, aunque remarca que eso ya no es tan cierto. «El tendai está con la familia real, el shingon está con la nobleza, el zen con los *bushi* (caballeros), el jodo está con el pueblo». Solo lo último se mantendría hasta hoy. Cf. ob. cit., p. 78.

⁵² Se debe recordar que el asunto no ha sido diferente en Occidente. La práctica moral de Occidente no ha hecho gala precisamente de su tradición de amor y de justicia entendida como libertad.

4. Los tiempos modernos. La igualdad y la disciplina del trabajo como cultura

Las bases de la modernidad política en el Japón deben buscarse en la tradición mahayana, en el neoconfucianismo ya desarrollado desde el periodo Edo y en el espíritu tolerante del shinto. Las tesis confucianas al reconocer solo a un hombre —el Emperador— como el nexo entre el cielo y la tierra llevaron a la más estricta igualdad entre los demás hombres. Fuera del Emperador, todos los hombres son iguales: son sus servidores, incluso en el caso del Shogún. Es el deber del servicio lo que los iguala. A pesar del uso de la fuerza y del poder —muchas veces contra los propios emperadores— los shogunes tuvieron siempre la clara conciencia de su posición subalterna frente al Emperador.⁵³ La democracia japonesa actual tiene como base esa conciencia de igualdad entre los hombres; pero debemos reconocer que lo que los japoneses entienden por democracia —mediada por su propia tradición cultural— no es precisamente lo mismo que lo que la democracia occidental —mediada igualmente por su propia tradición— entiende.

Debemos reconocer que la democracia no se gesta en Japón a partir de una rebelión contra el Príncipe, como la entendía Locke. Tampoco es un acuerdo entre ciudadanos y de estos con el Príncipe, como lo entendió Hobbes. Menos aun es el contrato social entre ciudadanos como lo quiso Rousseau. No hay tampoco «Estados Generales» rebeldes ni «rebelión de privilegiados» a la manera de la Francia revolucionaria. Sin embargo, el Japón de hoy vive una democracia de acuerdo con los estándares occidentales. Nadie puede negarlo, como nadie

⁵³ Acabado el Shogunato la figura del Emperador se afianzó aun más. La frase *Sonno-joi* que significa «Honor al Emperador-expulsión al bárbaro» expresa en plena época Meiji el papel crucial que tenía el Emperador; ciertamente, ya no estamos en el shogunato de los Tokugawa que se adherían al neoconfucianismo. Cf. W.G. Beasley, *Historia Contemporánea de Japón*. Madrid: Alianza Editorial, 1995, p. 45. Shozo Masuda nos precisa la opinión de Beasley señalando que «*Sonno-joi* era el lema entre los samuráis de Satsuma —actual Kagoshima— y Choshu —Yamaguchi— que lucharon a la vanguardia de los partidarios contra el Shogunato antes de la Restauración Meiji». Conversación con Shozo Masuda en septiembre de 2001.

podría negar la democracia norteamericana, a pesar de sus problemas raciales y su enorme poder coactivo y militar sobre muchas de las naciones del mundo. En este sentido, si de democracia entendida como igualdad se habla, la sociedad japonesa sería más democrática que la norteamericana. Sin embargo, no es esto lo que queremos resaltar. Simplemente queremos indicar que el espíritu de las tradiciones japonesas y orientales le ha dado a la llamada «democracia moderna» en su propio medio, un pie y un sostén bastante consistente y sólido.

Podemos advertir que la sociedad japonesa ha mostrado una extraordinaria capacidad sincrética (herencia budista) y una gran flexibilidad (herencia shintoísta) para integrar ideas y técnicas a su propia realización. En la carrera por la modernización, y no solo después de la Segunda Guerra Mundial, el Japón se abre al Occidente. Ya lo había hecho de manera sistemática a partir de la época Meiji e incluso lo venía haciendo desde el Shogunato.⁵⁴ La absorción del mundo occidental, luego de la absorción de la cultura china y coreana, evidencia una gran capacidad de recepción y de síntesis que se va a reflejar en sus modelos de pensamiento.

Si a la capacidad de síntesis le añadimos un gran sentido de orden social, igualdad, dura disciplina moral y concentración —planificación— no debe extrañarnos los motivos de éxito del Japón en la carrera moderna del progreso y del bienestar. La sociedad japonesa parecería acusar de un profundo positivismo y pragmatismo; no obstante, su visión del tiempo y de la vida es radicalmente diferente de la de Occidente. Esto causa perplejidad en los occidentales que no saben cómo comprender los vínculos entre la más rayana austeridad y sencillez con la existencia de los más ambiciosos planes de crecimiento económico y social. El progreso ha sido integrado al panteón de los dioses japoneses y se ha articulado a su manera de vida; pero los japoneses no han desechado sus antiguos dioses de manera que el positivismo y el liberalis-

⁵⁴ Por ejemplo, las relaciones comerciales del Japón con España vía Filipinas se producen durante este tiempo. Cf. los materiales que a ese respecto presenta Juan Gil bajo el Epígrafe «La Espada y la Catana». En *Hidalgos y Samuráis. España y Japón en los siglos XVI y XVII*. Madrid: Alianza Editorial, 1991.

mo conviven —o tienen que convivir— con la visión comunitaria del mundo, con las jerarquías sociales y con el ritualismo más complejo de comportamiento social.

El papel del Estado, la empresa y la familia modernos han sido redefinidos en torno de nuevos objetivos. El Estado cumple hoy el papel que antes le fuera asignado al Emperador: ser la relación entre el cielo y la tierra. El Estado vela por la armonía social y cuida del conjunto de los individuos. El Estado es «padre y madre» de todos los individuos, como se concebía al Emperador. El Estado evita la injusticia y los desequilibrios.⁵⁵ El Estado garantiza el orden y la armonía. Podría darse el caso de diferencias; sin embargo, el Estado armoniza los posibles desajustes. En el Japón actual, el Estado ofrece las mayores seguridades; lo estatal y lo comunal son más importantes que lo individual y lo privado. Muchos socialistas y comunistas envidiarían el sólido y a la vez igualitario papel del estado japonés. Quizá, a diferencia de Occidente, el llamado Dios-mortal-Estado de los japoneses no ha dejado nunca de ser inmortal.

La empresa cumple también un papel crucial en el desarrollo del Japón. La gran empresa japonesa cuenta con el aval absoluto del Estado y esto no podría ser de otra forma. Si en Occidente, la polémica entre privatistas y estatistas, o entre liberales y socialistas, los divide en torno al papel del Estado, en el Japón, los liberales o neoliberales no encuentran mejor ubicación que apoyarse en el Estado, que siente el deber de apoyar todas las iniciativas liberales. Naturalmente, el Estado apoya también las iniciativas de los pequeños productores y comerciantes. En Occidente, en cambio, los liberales siempre pusieron coto a las injerencias del Estado en los asuntos privados.

El estado japonés proyecta los intereses del mundo de los negocios y de la producción, así como los intereses de los individuos y de los tra-

⁵⁵ Resulta sugerente apreciar la ausencia de desequilibrios económicos y sociales entre la capital y las provincias en el Japón contemporáneo. Quien se traslade por el Japón podrá observar su homogeneidad económica y social en casi la totalidad de la población. No es resultado exclusivo de la tradición igualitarista que poseen, pero es indudable su presencia.

bajadores. No hay distinción entre el mundo privado y el público en este nivel.

La empresa es una gran familia o un pequeño Estado. El jefe de la empresa, al igual que el jefe de la familia, como lo es a su vez el jefe del Estado, piensa y actúa en función del todo. La preocupación del jefe de la empresa no solo estriba en la educación y calificación de sus trabajadores —como un buen padre que pensaría en el bienestar de sus hijos— sino incluso en su futuro, permitiéndoles la posibilidad de adquirir bienes, asistir a sus familias, asegurar todo aquello que les permita un desarrollo humano adecuado, hasta incluso ayudarles a conseguir pareja.⁵⁶ El trabajador —como el hijo o el ciudadano— debe respetar al jefe, de la misma manera como se respeta y honra al padre o al Emperador. El confucianismo, objetivamente, no ha muerto y vive hoy como sostén invisible de la democracia moderna del Japón.

El padre de familia, el jefe de la empresa, el dirigente del Estado deben ser capaces —si es necesario— de cualquier sacrificio. En la lógica empresarial, esto se aprecia con mucha nitidez: el jefe de la empresa está en todo, se preocupa por todo y cubre todas las deficiencias; él es el espíritu de la empresa y el que vela por su marcha global. Atiende a los trabajadores, comparte con ellos —muchas veces— la comida y el sueño, se preocupa por los bienes producidos y hace de la empresa su familia y su Estado. Como si fuera un oficial militar en campaña trabaja y vive en la empresa. Tiene el espíritu del *boddhisattva*, canaliza las derrotas y los triunfos.

Resulta normal que una empresa de estas características no tenga rivales de competencia significativos. No es, obviamente, un problema de más horas de trabajo solamente, como reclaman al Japón muchas de las potencias mundiales hoy en día;⁵⁷ se trata de un estilo patriarcal de comportamiento que hunde sus raíces inmemoriales en el tiempo y que

⁵⁶ Hay que recordar que algunos dirigentes de las empresas antes habían sido los jefes sindicales.

⁵⁷ Estados Unidos y la Unión Europea han exigido al Japón la reducción de su jornada laboral. De la misma manera, la reducción de la jornada escolar para los estudiantes.

constituye la idiosincracia del pueblo japonés. Este sentido de «calidad total» une la tradición a las propias necesidades del mercado actual. El Japón de hoy, sintiendo la necesidad de redoblar la «calidad» de sus productos, fortalece la «calificación» moral, educativa y tecnológica de sus trabajadores.

Se sabe que cualquier gran empresa reeduca en sus propias técnicas a los egresados de las universidades, incluso a los que provienen de las más prestigiosas. El Japón gana en el mundo de hoy vendiendo mercancías de «alta calidad», de gran valor agregado. Ello exige una altísima especialización y calificación del trabajador. Vender a los países industrializados ha sido y es el objetivo japonés. Para ello su ventaja comparativa solo puede estar ubicada en la mejor calificación de sus trabajadores.

Una sociedad ordenada y disciplinada, que organiza eficientemente el trabajo y planifica el futuro, refleja una tradición sólida de pensamiento y comportamiento humanos. No obstante, el excesivo celo estatal, empresarial o familiar ha castrado las posibilidades y las iniciativas individuales de las personas. Una cultura centrada estrictamente en el culto de lo público puede llevar al descuido o a la subordinación de los valores más elementales de la vida. Se puede recordar como caso extremo, por ejemplo, cómo el Shogunato en el siglo XVI prohibió —entre otras cosas— el amor. Ello nos puede ayudar a entender que una valiosa tradición puede degenerar si radicaliza sus principios. Como diría Aristóteles, el vicio no es otra cosa que el exceso de virtud.

La gran tentación japonesa ha sido, es y quizá lo sea por un tiempo más, el etnocentrismo. El etnocentrismo es expresión de la modernidad, es el acompañante más cercano del sentimiento individualista. Una misma tierra, una misma sangre, una misma lengua, una misma cultura y una misma historia pueden —como ha sido el caso— llevar al desastre. La propia tradición japonesa tiene el antídoto necesario para sus propias desviaciones. Quizá la relativización del mundo real planteada por el budismo mahayana y el taoísmo, y la tolerancia del shintoísmo recuerden a los japoneses que no deben tomarse a sí mismos tan en serio.

The following is a list of the names of the members of the Board of Trustees of the University of Chicago, as of the date of the meeting of the Board on the 15th day of June, 1950.

President: *[Name]*

Members: *[List of names]*

Secretary: *[Name]*

Treasurer: *[Name]*

The Board of Trustees meets on the 15th day of June, 1950, at the University of Chicago, Chicago, Illinois.

La realidad: una imagen simbólica y subjetiva

Hemos observado que la tradición de pensamiento oriental —y también japonés— tiene una connotación claramente moral al subordinarse a una perspectiva de salvación o liberación. La estética japonesa también estará vinculada al orden moral. Es la belleza moral en la tradición japonesa la que se reivindica como belleza.⁵⁸ En este sentido, solo la belleza moral tiene la capacidad de expresar lo que realmente es bueno y es verdadero. No hay distinción entre verdad, bien y belleza. Desde este punto de vista, la realidad no es más que una imagen o un símbolo que evoca lo que realmente es. La realidad solo puede ser una imagen simbólica de la *realidad*. Aquella, en sentido estricto, carece de sentido.

1. El gusto por la apariencia y el valor de lo simbólico

Desde la perspectiva japonesa, la realidad es una apariencia. No expresa lo *nouménico*, solo lo *fenoménico*. Solo expresa lo caduco y lo contingente. No obstante, al observar la práctica de la sociedad japonesa, cualquiera puede reconocer una alta sensibilidad por las formas y un

⁵⁸ Hoy la separación entre lo bello y lo bello moral está marcada. El arte del siglo XX no reclama un sentido religioso ni místico para definirse como arte.

gran sentido estético. La apariencia, según el *shintó*, está preñada de divinidad.⁵⁹ Los dioses están presentes en cada elemento y en cada lugar; la naturaleza es su lugar privilegiado. El antiguo chamanismo y el taoísmo perciben también la naturaleza como expresión del espíritu. Incluso el budismo japonés, reconciliado en parte con la realidad, reconoce la budeidad como esencia de las cosas y de la naturaleza. La apariencia, por lo tanto, es más compleja que una simple caracterización de «algo que no es».

El gusto por la apariencia es el gusto por la forma, por el aspecto visual y exterior de las cosas. Un japonés no podría estar en contra de la afirmación heraclitiana acerca que lo «esencial es subyacente a las cosas»; tampoco dejaría de reconocerse en el pensamiento de Demócrito que plantea que «las apariencias son una vislumbre de lo que no se ve». La valoración de las formas y de las esencias es una característica central del pensamiento japonés. El gusto por la apariencia es el gusto por la manifestación de lo esencial. En este sentido, la adecuación entre la apariencia y la realidad está mediada por la verdad. Lo que se manifiesta tiene que ser verdadero para poder ser manifestado, y solo aquello que realmente puede detentar ser lo verdadero, puede ofrecer una salida moral a la vida humana. La belleza queda así vinculada a lo verdadero y a lo bueno.

Queda claro que aquello trascendente a la realidad está vinculado a lo sagrado. El chamanismo así lo expresa y la tradición chamánica en la religiosidad japonesa plantea la permanente irrupción de lo no-formal en la realidad formal. El tema de la belleza así expuesto obedece a la prioridad que tiene el tema moral en el grueso de las tradiciones religiosas antiguas. La calificación de bello a algo que no es religioso, es decir, la definición de belleza sin contenido ni vínculo con la morali-

⁵⁹ Todas las cosas están vinculadas a la divinidad según el shintoísmo. Sus vínculos con las tradiciones chamánicas más antiguas son evidentes y además tuvo vínculos con el taoísmo con el que comparte muchos aspectos. Está de más señalar sus relaciones con el budismo. Para este aspecto puede revisarse el conjunto de artículos sobre el shintoísmo que se han publicado en Tokio bajo el título de «El Shintoísmo». Materiales y Documentación. Consejo de Cultura, n.º 23, 1994.

dad, es creación moderna. La belleza que produce tan solo placer es una cuestión estrictamente moderna. Para el antiguo, el sentir placer fuera de una realidad transcendente u ontológica equivalía a un acto perverso que intentaba sacralizar lo que por definición no era sagrado: vale decir, el mundo y las apariencias. Las cosas adquirirían autonomía y belleza por sí mismas.

Las tradiciones estéticas orientales han creado un conjunto de expresiones artísticas que han vinculado la belleza formal y aparente con el fondo religioso que le es propio. Tanto el budismo como el shintoísmo reclaman la paternidad de muchas de las expresiones artísticas fundamentales en la vida del pueblo japonés. Ha sido su influencia por generaciones la que ha dado al Japón ese estilo estético y esa apariencia tan característica. Como veremos, la estética está vinculada al conjunto de las tradiciones y escuelas de pensamiento.

2. La verdad contra la apariencia. La crítica del racionalismo griego al arte

Lo sagrado ha sido el ambiente de las primeras expresiones artísticas. Si algo caracteriza al artista es que es un medio entre la divinidad y los hombres. Para el pensamiento griego, por ejemplo, el arrobamiento del artista entrañaba estar poseído por la divinidad. En el famoso diálogo que narra el encuentro entre Sócrates y el bardo Ion, queda claro que cuando este último canta, deja de ser lo que es para transformarse en un medio por el cual la divinidad se expresa. Naturalmente que los vínculos de los hombres con el arte no son de ninguna manera racionales. El arte intenta que el hombre pueda intuir lo que «es» prescindiendo del pensamiento racional. El arte no necesita de la reflexión para captar la divinidad. La divinidad puede ser captada por el arte. El arte, en este sentido, es una suerte de «adivinación».

Esta reflexión es vieja en la cultura occidental y griega. La música, la pintura, la poesía expresan ese contacto no racional y puramente sensitivo con lo que realmente es y que denominamos divino. La maestría del artista está precisamente en su anulación como medio y su grandeza reside en su capacidad de expresar en plenitud aquello que

está más allá. El arte, por ende, como estamos señalando, está vinculado al «conocimiento» de lo sagrado y de lo divino. Esta reflexión nos lleva a afirmar que en determinadas formas se puede expresar lo no-formal. El sentimiento de placer que la belleza produce se genera precisamente por el descubrimiento de lo inefable.

El «encantamiento» que nos produce la expresión artística evidencia que su origen está asociado con lo mágico. Lo mágico irrumpe en la realidad fenoménica que la trasciende. Los poderes de los magos se dice que encantan, que adormecen, que pueden apropiarse de la conciencia y de la vida de las personas. De la misma manera, los artistas encantan, adormecen y permiten que, por momentos, los hombres pierdan contacto con la realidad fenoménica y —por decirlo así— sean transportados a otro mundo. Si el artista no logra este cometido se dirá que no es buen artista. En el caso del músico se aprecia lo mismo. La belleza de su expresión musical permite «encantar» y «transportar» al público. Asimismo, el pintor, a través de la línea y el color, logra producir efectos que impresionan al observador. El escultor logra con su obra «hechizar», de la misma manera que el poeta lo hace con sus versos. Por ejemplo, en griego, el término para indicar color es *pharmakon*, que también se utiliza para designar droga. Puede entenderse también por el efecto del color sobre el espectador. De la misma manera, las figurillas que utilizaban los hechiceros para sus sortilegios anunciaban la escultura.

No olvidemos tampoco que la «palabra» es vital en la tradición occidental y griega. Dios es «Palabra», es *Verbum*. La palabra griega *epos* está asociada a la acción; «épica» y «epopeya» son términos vinculados a la acción. El poeta-cantor, el bardo tradicional, canta la historia de los orígenes y plantea en su creación literaria modelos de virtud moral. Homero es el poeta por excelencia para el mundo griego y occidental precisamente porque expresa ese contacto con la divinidad que da formación al pueblo, nutriéndolo de ideales heroicos.⁶⁰

⁶⁰ Cf. Werner Jaeger. *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica, 1967.

El pensamiento occidental planteó un debate profundo sobre estos temas. Para Platón, por ejemplo, la expresión estética, lejos de liberar al pueblo, lo encadena a la pasión y lo hechiza. Más que Homero, para Platón, es Sócrates el liberador. Sócrates coloca en el pensamiento y en la búsqueda de la verdad —en la filosofía— la única vía de una verdadera liberación. Contrapone idea con imagen, pensamiento discursivo frente a intuición. Está claro que el racionalismo platónico prioriza la razón sobre el sentimiento y coloca al filósofo sobre el poeta. Incluso, Platón llamará a expulsar a los poetas de la ciudad.⁶¹

Aristóteles intentará atenuar la perspectiva racionalista de su maestro y considerará que el arte tiene un fin moral, pero también cumple un papel «catártico».⁶² El sentimiento moral y el placer se dan la mano en Aristóteles. No debemos olvidar que, aun en el propio Aristóteles, el peso de la razón tiene preeminencia. No hay para él nada más bello que la actitud heroica. Él mismo reivindica el papel de la ética en la expresión artística.

3. Paciencia, buenas maneras y precisión. La ceremonia del té

En la tradición oriental la situación es diferente. El sentimiento artístico subordinó el saber racional y la intuición le ganó la partida al conocimiento discursivo. La imagen subordinó a la idea y la verdadera liberación ha consistido en la superación y eliminación del pensamiento. Todas las corrientes del pensamiento se dan la mano en esta orientación. Las consecuencias prácticas de esta perspectiva son diametralmente diferentes de las de Occidente. Mientras que Occidente, al priorizar el papel de la razón y del pensamiento, subordina el del arte y lo ha llevado a un proceso de desacralización, en Oriente el esfuerzo

⁶¹ Platón, *La República*, Libro XII.

⁶² La palabra es de origen médico y significa «purga». La «catártica» tenía por objeto proteger a la colectividad de antiguas faltas. Obviamente, este término está asociado con la adivinación. Cf. Robert Flacelière. *Adivinos y oráculos griegos*. Buenos Aires: EUDEBA, 1965, pp. 8 y ss.

por liberarse del pensamiento y de la racionalidad —como simples ilusiones del mundo fenoménico— ha reafirmado el papel de lo estético y de la intuición como formas de aprehender la realidad. El valor del símbolo es diferente entre orientales y occidentales. El simbolismo y el ritualismo han sido total, o casi totalmente, abandonados en Occidente por obra de un esfuerzo sistemático de desmitificación y racionalización.⁶³ En Oriente, y naturalmente en el Japón, simbolismo y ritualismo se han reforzado, y se mantienen incluso en las formas y conductas de la vida social y política modernas.

El ritualismo y el simbolismo no solo tienen como origen la primacía de la intuición sobre la razón. El simbolismo también se refiere a una mayor estimación del significante sobre el significado. Quizá incluso se puede hablar de un reemplazo del significado por el significante, o del sentido de la forma ritual frente a lo que se quiere manifestar. En realidad, debemos reconocer que el hombre es un ser de características simbólicas y que vive irremisiblemente inmerso en un mundo de símbolos. A pesar del proceso de racionalización emprendido por la cultura y la filosofía occidentales, el ser humano se sigue expresando en imágenes, en gestos y en palabras. La crítica a la modernidad tiene hoy, entre otros aspectos, esta crítica al racionalismo.

Lo que nos interesa destacar es que en la tradición oriental, en general, y en la japonesa, en especial, se ha subrayado el peso de la intuición, de la imaginación, de la forma, en función de afirmar sus propios valores culturales. El arte está relacionado de manera privilegiada con valores vinculados a las tradiciones que hemos estado mencionando en páginas anteriores. Quizá sea en esta parte donde se pueda expresar con mayor nitidez la unidad y la pluralidad de la síntesis japonesa. En muchas manifestaciones artísticas se puede observar esto. La ceremonia del té, por ejemplo, puede ser una de las expresiones artísticas tradicionales más destacables que podría ayudarnos a explicar mejor lo que queremos expresar.

⁶³ Naturalmente nos referimos a los ritos antiguos, porque, a decir verdad, el Occidente moderno está lleno de otros ritos y símbolos «modernos».

La ceremonia del té —*Tchanoyu*— es una de las expresiones características de la tradición japonesa y una de las manifestaciones más acabadas de su refinamiento estético. Algunas tradiciones, como el shintoísmo y el budismo, la reclaman como propia; otras tradiciones podrían reclamarla con igual derecho. Tanto el shintoísmo, como el budismo, el taoísmo y el confucianismo pueden reclamarla como suya. Los dos últimos ciertamente no lo hacen porque están adheridos a la cultura y a la idiosincrasia japonesa, y no existen como tradiciones en sí mismas.

El significado de la ceremonia del té para el taoísmo, por ejemplo, nos parece muy sugerente. El taoísmo hunde sus raíces en el mundo chamánico y mágico.⁶⁴ Para los taoístas chinos, el té líquido «es la bebida de la inmortalidad».⁶⁵ La ceremonia del té elimina las contradicciones y las discordias.

En esta ceremonia se «crea armonía solicitando los cinco sentidos: armonía del tacto (la taza), armonía del perfume (el té), armonía de la luz (los *shoji* traslúcidos), armonía del sonido (el agua que hierve en la *marmita*)».⁶⁶ Naturalmente está también el del gusto. Este nuevo orden «invade enteramente al ser y adormece los choques, las luchas y las preocupaciones que se disputan, normalmente en nuestro espíritu».⁶⁷ Desde el punto de vista del taoísmo, el té se transforma en una bebida de la inmortalidad en la medida en que es capaz de retornar a la naturaleza primordial de todo ser humano. La vuelta al «principio primordial» es la enseñanza del Tao. Además, la vuelta al principio original se produce precisamente por el abandono de la virtud. Como dice el *Tao Te Ching*:

⁶⁴ Cf. M. Eliade, «Comportamiento mágico-religioso», en ob. cit., t. I, pp. 19-68.

⁶⁵ Cf. P. Arnold, pp. 213.

⁶⁶ Ídem.

⁶⁷ Cf. Arnold, p. 224.

Al declinar el gran Tao
surgieron la «humanidad» y la «justicia».
Cuando nació el conocimiento y la astucia,
apareció la hipocresía.
Al desaparecer los lazos familiares,
aparecieron la «piedad filial» y el «amor».
Cuando el reino cayó en la anarquía,
apareció el buen ministro.⁶⁸

La vuelta al principio, al Tao, se logra en la ceremonia del té al suprimir pasiones y al encontrar la paz. La vuelta a los orígenes del mundo tiene como efecto reencontrar al hombre consigo mismo y con su verdadera realidad.

Curiosamente el texto que hemos transcrito del Tao es una crítica abierta al confucianismo. La crítica a la «piedad filial» y al surgimiento de la «justicia» y de la «humanidad» expresan la aversión que tiene el taoísta a las virtudes exteriores y al ritualismo. Sin embargo, la ceremonia del té, como dice uno de sus maestros Takuan, «es el sentimiento de armonía entre el cielo y la tierra, y es la norma del mundo en paz»,⁶⁹ precisamente lo que enseña el confucianismo y el nuevo confucianismo. La ceremonia del té es un rito social en el que se establecen y fortalecen las relaciones humanas. Desde el punto de vista confuciano no hay nada en este rito que le sea ajeno.

De la misma manera, el budismo puede sentirse depositario de la tradición de la ceremonia del té⁷⁰ y puede ver en ella una presentación

⁶⁸ Cf. *Tao Te Ching*, p. XVIII.

⁶⁹ Cf. Arnold, ob. cit., p. 224. Se refiere que en la embajada del padre Cobo a Nagoya en 1593, Taicosama lo atendió con mucha etiqueta. «Grande fue la deferencia de Taicosama con el padre Cobo, pues entonces la bebida del té se había convertido en una verdadera ceremonia, el chanoyu, que especialmente en esta época estimuló el contacto entre los mercaderes y los militares del Japón». Juan Gil, ob. cit. p. 44.

⁷⁰ Conviene recordar lo que el profesor Shozo Masuda nos plantea: «La ceremonia del té, el arte floral y el sumié, etc., tienen vinculación con el budismo zen del periodo Muromachi de los siglos XIV y XV. El teatro Noh, con sus conceptos de "mono-no-aware", wabi, sabi, yugen, etc., también es de la misma época». Conversación con Shozo Masuda en septiembre de 2001.

del sentido de su propia religiosidad, no solo porque tanto Saitcho, fundador del budismo tendai, como Yosei, fundador del zen, en distintas épocas, trajeron plantas de té al Japón,⁷¹ sino principalmente porque la ceremonia del té significa «la comprensión del espíritu más allá de la forma», y «despojar a las cosas del artificio que las encubre» como dice Suzuki.⁷² Su expresión rigurosa y su perspectiva, más allá de las contradicciones y las pasiones, crea el espacio para la superación total del espíritu. Se trata de descubrir la verdadera naturaleza humana: su condición búdica. En la ceremonia todos son iguales. Todo el ceremonial lleva a la comprensión de la fugacidad y fragilidad de la existencia. La simplicidad lleva a la pureza. Se puede recordar que los monjes budistas de la escuela Chan bebían el té delante del Boddidharma como expresión de pureza. No olvidemos que Hirono, cuyo nombre de monje fue Saitcho que significa literalmente «más puro»,⁷³ fue el fundador del budismo tendai, la primera expresión del budismo mahayana en Japón.

La pureza a la que el budismo se refiere está dada porque el té tiene efectos estimulantes que impiden a los practicantes caer en el sueño o en el amodorramiento.⁷⁴ Así el té tiene un vínculo estrecho con el esfuerzo de purificación y de disciplina del monje. La combinación del dulce con el sabor amargo del té recuerda el mundo de las contradicciones y a la vez su superación. En la ceremonia del té todos son iguales en su condición fundamental y en su unidad con el absoluto a pesar de sus diferencias.

El shinto reclama para sí la tradición de la ceremonia del té por algunas razones. El shintoísmo observa que «el verdadero sentido [...] es la purificación de los cinco orígenes: para la vista, cuadros y flores; para el olfato, perfumes; para el oído, sonidos; para el gusto, té. Cuando los cinco orígenes son puros es natural que el corazón también sea

⁷¹ Saitcho introdujo la planta del té en el año 805 d.C. y Yosei en 1191. Cf. Arnold, ob. cit., p. 214.

⁷² Cf. Daisetz T. Suzuki. *Zen and Japanese Culture*. Nueva Jersey: Princeton University Press, 1959. También Arnold, ob. cit., pp. 214, 224.

⁷³ Cf. Arnold, p. 80.

⁷⁴ Consejos de Yosai. Ídem, p. 141.

puro». ⁷⁵ El sentido de pureza del shintoísmo está, como sabemos, vinculado a la armonía con la naturaleza y sus fenómenos naturales. La purificación es, pues, el permanente esfuerzo por la búsqueda del equilibrio con el orden perfecto que los japoneses identifican con la naturaleza. El carácter estimulante del té es también otro elemento por el cual el shinto lo reconoce como propio. La vuelta al origen —gracias al estimulante— no solo es influencia taoísta sino también shintoísta.

Como hemos podido observar, la ceremonia del té es reclamada por diversas tradiciones culturales y religiosas, y es expresión de la singularidad japonesa más allá de esas mismas tradiciones. El refinamiento estético de la ceremonia del té indica la altísima valoración de la forma estética como medio para alcanzar el objetivo previsto. Elegancia y rusticidad se dan la mano para presentar a la vez la «vacuidad universal» y lo «contingente»; para expresar lo «primordial», la «virtud» y la «sintonía con los dioses». El maestro en la ceremonia del té es lo suficientemente paciente como para no descuidar ni las buenas maneras ni la precisión estricta de su arte.

4. Naturaleza y orden

La idea del orden vinculada a la naturaleza es muy importante para la comprensión del sentido artístico japonés. Una sociedad que siente que todos los hombres poseen la condición búdica o que son expresiones de la divinidad, como sugiere el shintoísmo, necesariamente reconoce la igualdad en todos los seres y entre los hombres. El tema de la igualdad sugiere la idea de la «igualdad de las partes en el todo». La igualdad no existe en abstracto. La igualdad se juzga en función de algún patrón. En este caso, el orden debe expresar con claridad la igualdad de los seres. La igualdad supone las ideas de equilibrio y de armonía. Obviamente la falta de igualdad generará la desarmonía y el desequilibrio.

La armonía es la correcta ubicación de las partes en el todo. La belleza será entendida como la exacta proporción de las partes en el

⁷⁵ Ídem, p. 226.

todo. La desarmonía no solo expresa desigualdad sino también falta de medida y de belleza. En este sentido, por ejemplo, la injusticia es de mal gusto. De igual forma, el decoro, por ejemplo, está inmerso en esta concepción que coloca la medida, la mesura, el justo medio, como expresión de lo bello. La contemplación de la naturaleza, del orden universal y sus movimientos regulares ha llevado a la comprensión, por analogía, de que la máxima expresión de lo bello es aquello que reproduce o imita el movimiento y la estabilidad, la casi quietud del universo.

En esta comprensión, la piedra, el río, la montaña, el árbol, la flor, el mismo hombre están preñados de significado por su especial ubicación en el universo. La ubicación de las partes con el todo y su armonía permiten al observador la comprensión de que toda la naturaleza, con sus contradicciones y sus elementos, deja entrever lo que se encuentra allende a ella. El arte de los jardines y el arreglo floral, tan típicamente japoneses, ponen precisamente el acento en esta idea.

El arte japonés busca suscitar y presentar de manera directa lo que realmente es verdadero.⁷⁶ Bajo esta perspectiva, «buen arte» será aquel que, prescindiendo de sí, permita transportar al espectador a lo que no es formal. La obra de arte asemeja la ilusión de la realidad. Así como la realidad es simplemente una ilusión, la obra de arte en sí misma no pretende ser precisamente más que eso. La idea de ilusión evoca algo efímero y pasajero, pero agradable. Algo que no es real, pero es deseable. Este tipo de obra de arte es semejante a la ilusión, en el sentido de que evoca aquello agradable y deseable desde la experiencia deleznable o efímera de una piedra o una flor.

En el arte de los jardines se trata de presentar la realidad del mundo trasluciendo el significado de lo que es su fundamento. De lo que se trata es de reproducir la naturaleza en algunos metros cuadrados y expresar allí toda la «seducción», el «encanto», el «misterio», la «profundidad», el «hechizo» y el «silencio» de lo que es simplemente la na-

⁷⁶ No es solo característica del arte japonés; en general, se habla hoy día de una relación del arte y verdad. Cf. Gadamer. *Verdad y Método*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1984.

turaleza. Es un espacio creado por la mano del hombre, con precisión y maestría, pero que no debe quedar evidenciado. El arte de los jardines debe lograr que el hombre se sienta sobrecogido ante su evidente precariedad y el contraste de la existencia con relación al absoluto. El contraste de las piedras y las plantas, de lo alto y lo bajo, de lo pequeño y lo grande, de los pájaros y los peces, de los colores, debe incidir en el sentimiento y el recuerdo del azar, de lo súbito, de la unidad primordial de todas las cosas. En suma, de todo aquello que el jardín evoca.

Nuevamente podemos observar la diversidad de influencias culturales en el arte de los jardines atribuido al budismo zen y al shintoísmo. El orden confuciano y el sentido primordial y de asombro del taoísmo están indiscutiblemente presentes en este arte. No es un arte intelectual ni lógico. No hay que «pensar» en los jardines, hay que sentirlos y percibir su mensaje con el corazón. Como dicen, «el corazón y el sentimiento de soledad» son suficientes para captar e intuir su mensaje.⁷⁷

En el arte floral japonés, conocido como Ikebana, su sentido profundo también está vinculado con lo que no es formal. La belleza de la flor se contrasta con su existencia efímera y pasajera. Este contraste es similar al que evocan los jardines. Los jardines presentan a la totalidad de la naturaleza, en tanto que el Ikebana solamente presenta un elemento: la flor.⁷⁸ En un solo elemento natural se puede advertir la naturaleza primordial y búdica de las cosas; la flor o la representación de la naturaleza en miniatura debe dar cuenta de ello. Nuevamente, la simplicidad y la naturalidad en el arreglo floral podrán superar la dicotomía entre el sujeto y el objeto, haciendo posible el retorno del hombre a sus orígenes o a su verdadera naturaleza.

Hemos tomado como ejemplo estas artes solo con el objeto de reafirmar cómo en la tradición japonesa la armonía de las partes con el todo debe ayudar a trascender la mediación natural y arribar a la intuición de lo que verdaderamente tiene valor. En algunas obras del teatro

⁷⁷ Cf. P. Arnold, ob. cit. pp. 200-203.

⁷⁸ Hay diferentes escuelas de Ikebana. Por ejemplo, Rikka y Nagheire. Asimismo, se han desarrollado muchos estilos a lo largo del tiempo.

Noh también se puede apreciar esta orientación que lleva al artista a trascender todo.⁷⁹ Sucede lo mismo con las llamadas artes marciales japonesas que en su concepción de la concentración exigen un abandono total para encarar la lucha. Abandono total que en realidad significa «no tener miedo a la muerte»,⁸⁰ elemento de extraordinaria importancia en la lucha militar. En general, podemos decir que, sea cual sea el arte, de lo que se trata es de crear el terreno para la percepción de lo «no-formal».

5. El mundo nace y desaparece en el espacio de una sola mirada

La forma tiene interés porque la «armonía» es el objetivo buscado en el arte japonés, a la manera que se busca la «igualdad» en el mundo social y político. La igualdad lleva a la paz; la armonía, a la paz interior. La paz, el sosiego de la vida y la soledad son grandes valores a los que aspira la población japonesa. A la paz quizá convenga identificarla más con la quietud y no necesariamente como un acuerdo de contrarios.⁸¹ La paz estaría más cerca de una síntesis que de la permanencia dual de los opuestos. De acuerdo con esta idea es la síntesis lo importante y no

⁷⁹ «Esta manera de interpretar no puede ser comprendida por muchos espectadores, aun si tienen una larga práctica en el arte del No. Hay muchos que han frecuentado largo tiempo el teatro del No, y sin embargo, no lo comprenden, hay otros que comprenden de entrada aunque tengan poca experiencia en el No. Porque el conocimiento mediante los ojos no acude a todos los que ven sino solo al que sabe ver. Olvidad el teatro y mirad al No. Olvidad el No y mirad al actor. Olvidad al actor y mirad la idea. Olvidad la idea y comprenderéis el No». Opinión del actor y compositor Zeami sobre el teatro Noh. En Arnold, ob. cit., p. 236. Conviene confrontar el libro de Eikichi Hayashiya. *Génesis del Teatro Clásico Japonés: el Noh, el Kyogen y el Kabuki*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1984.

⁸⁰ Revisar también Eugen Herrigel, *Zen in the Art of Archery*. Londres: Routledge et Kegan Ltd., 1953.

⁸¹ Visión diferente a la idea de *Pax Romana*, que supone la soberanía de un pueblo sobre otro. En este sentido la *Pax Romana* significó la «obediencia» a Roma y no una nueva síntesis.

tanto los elementos que la conforman. Quizá captar esa síntesis —paz— sea una de las pautas de la cultura japonesa. La paz, entonces, puede ser entendida como estabilidad, como equilibrio. La paz es de alguna manera lo mismo que la armonía.

La importancia de captar lo trascendente —la paz, lo no-formal— ha llevado a la tradición japonesa a un desarrollo portentoso de las formas y, por ende, de los sentidos. Pensamos que dentro de los sentidos el más desarrollado es el de la vista. Esto no es casualidad: las ideas de ilusión o sombra tienen una connotación visual, lo mismo que el interés por la adecuación de las partes en el todo.

Obviamente, la vista tiene una importancia enorme para el hombre en cuanto permite hacerse una imagen de las cosas, del espacio y de la realidad. Su papel ha sido decisivo en la observación de la naturaleza. Por ejemplo, en el budismo la superación de la «visión» supone principalmente el reconocimiento de que la «impresión que nos hacemos del mundo» es una ilusión de la verdadera realidad. La idea de «vacío» curiosamente también se construye por la negación de algo lleno, de tal manera que la importancia de la vista ha sido decisiva para la presentación de las propias tradiciones japonesas. Naturalmente no estamos sosteniendo que es la única forma de expresión y solo la estamos resaltando sobre las otras formas. La imagen de los ciegos que quieren definir cómo es un elefante,⁸² hecha al parecer por el propio Gautama, puede ser interesante en la perspectiva que queremos sugerir.

El conocimiento científico se ha apoyado naturalmente en la información fenoménica proporcionada por los sentidos, y en particular por el de la vista, de la misma manera que el tradicional saber religioso japonés se ha apoyado en una gran capacidad de observación de la naturaleza. El shintoísmo, por ejemplo, no es una religión abstracta; al contrario, es sumamente simbólica y se afirma en la observación estacional del mundo y la naturaleza. Por ello, para algunos, el shintoísmo no aparece como una religión elaborada, como una doctrina, sino más bien como actitud religiosa frente al mundo. Sin embargo,

⁸² Cf. André Bateau. «Buda. Pensamiento y Vida. Parábola de los ciegos y el elefante». Madrid: Edaf, 1981, pp. 188-191.

es imposible negar su extraordinaria memoria visual y su precisión en el conocimiento del mundo natural. La precisión en este caso también está vinculada con una mirada profunda del sentido de las cosas en la naturaleza.

En la pintura, esto también se ha expresado con claridad. Dentro de las expresiones pictóricas japonesas nos ha llamado la atención un tipo de pintura monocromática, el Sumié. Una reflexión sobre ella puede permitirnos presentar mejor lo que queremos expresar. Si bien, otros tipos de pintura también pueden ayudarnos, en la práctica del Sumié encontramos un elemento que nos interesa destacar.

La pintura supone una prolongación de la vista. El arte de la pintura recrea la realidad de acuerdo con el mundo subjetivo del artista. Quien construye la realidad en la pintura no es otro que el propio artista a la manera que el literato reconstruye el mundo con su poesía o su novela. La pintura crea imágenes de la realidad que deben causar el arrebato, la cautivación y la impresión que todo arte debe portar. Sin embargo, para el artista oriental, el objetivo no es la recreación física o subjetiva de la realidad, que es una ilusión. El objetivo será otro, probablemente trascenderla y remontarse hasta lo indeterminado. En el caso de la pintura Sumié,⁸³ podemos advertir el verdadero interés del artista.

El Sumié está interesado en la expresión más espontánea del artista y no en su elaboración mental. A la manera en que el soldado en las artes marciales japonesas se lanza «sin tener miedo a la muerte», dejando de ser sujeto de la acción y confundándose con el objetivo del combate, el pintor de Sumié, con un pincel de extraordinaria sensibilidad, debe acometer el trazo de pintura «excluyendo su más ínfima reflexión».⁸⁴ El resultado será la más plena libertad y espontaneidad. La opinión que nos hace D.T. Suzuki sobre el punto refuerza la idea: «Se trata de fijar sobre el papel el instante objetivo y absoluto, no la

⁸³ Takako Kodama Ukishima y Josefina Keiko Ezaki. «Sumié. Pintura Japonesa. Lecciones prácticas de Sumié». Sociedad Hispánica del Japón. Casa España. Tokio, s/fecha.

⁸⁴ Cf. Arnold, ob. cit., p. 232.

reflexión del artista, subjetiva y pensada, por lo tanto artificial y elaborada. El instante es la representación de la vida-muerte, que es la esencia del mundo fenomenal; el mundo del "espíritu en movimiento" o aun, de la "sabiduría inmóvil" donde el espíritu humano sin apegarse a nada, abraza simultáneamente todo el universo en vez de detenerse en un punto dado, limitado y particular, del que caería finalmente prisionero».⁸⁵

La pintura es forma por excelencia que debe remontar hacia lo que no es forma. La forma pictórica que debe capturar el «instante» que no es forma, a la manera, que el shintoísmo y el taoísmo pretenden ser expresiones visibles de lo invisible.

6. El deseo de atrapar el tiempo y el espacio

La estética japonesa parece estar dirigida a atrapar el tiempo y el espacio. Está interesada en capturar el instante y el lugar que está más allá del artista y del mundo, más allá del sujeto y del objeto. Esta intención significa una orientación espiritual que intenta trascender la realidad toda: la subjetiva y la mundana.

La fotografía es arte moderno desarrollado con una maestría especial por los japoneses, no solo en la capacidad de fabricar cámaras de fotografía de altísima precisión, sino en el sentido también de expresar lo que es común a sus diversas artes. El occidental toma la fotografía con la idea de perennizar un momento, sin inquirir muchas veces en el sentido estético de este obrar. En la cultura oriental, como acabamos de señalar, la fotografía trata de atrapar el instante y el lugar. La fotografía se apropia en un tiempo y en un espacio determinados de un momento y de un lugar, y los hace duraderos y estables. No los define ni le interesa hacerlo, solo los captura. La fotografía expresa la copia más exacta de la realidad, sin necesidad «aparente» del concurso del fotógrafo.

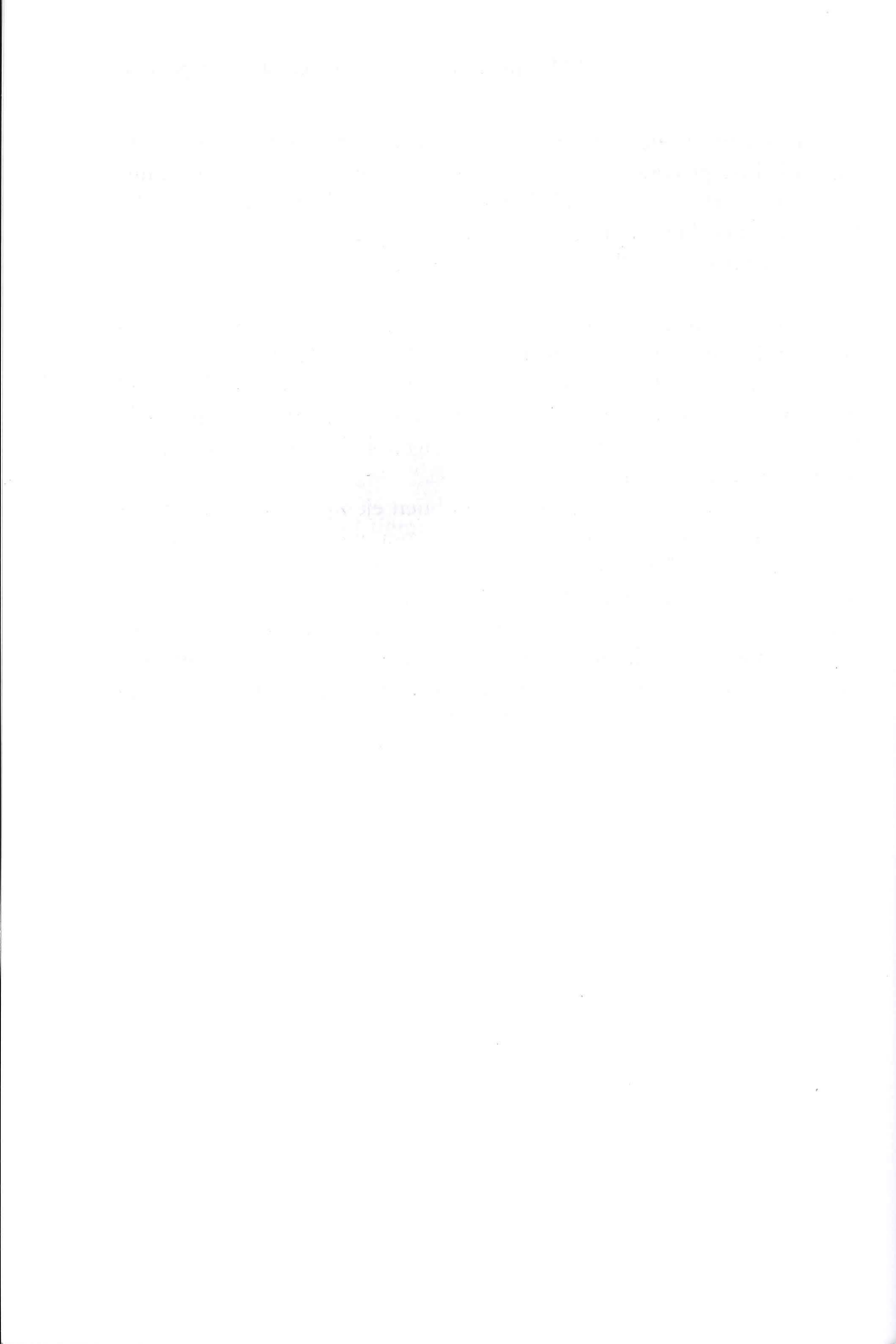
El tipo de precisión que intenta captar la fotografía está más allá que aquella que captura el ojo humano. La fotografía no prolonga la

⁸⁵ El comentario es de D.T. Suzuki, en Arnold, ob. cit., pp. 232-233.

vista ni como el telescopio ni como el microscopio. Ambos tienen la capacidad de prolongar la visión del ojo humano: uno hacia el mundo sideral y el otro hacia el descubrimiento de lo más pequeño. La fotografía, más bien, inquiere y descubre la «verdadera» realidad en la presentación de aquella realidad que se muestra con el tiempo y el espacio.

El telescopio es un ojo humano potente que capta la naturaleza «como tal». Así también el microscopio. Diríamos que captan tan solo lo fenoménico. La fotografía intenta capturar más bien, aquello que el momento y el espacio atrapado evocan. Lo que es atrapado no es la fotografía propiamente. Ella solo es la imagen de lo que fue evocado en un momento y en un lugar.

El simbolismo de la fotografía es un buen ejemplo para comprender cómo lo moderno en el Japón no es otra cosa que sus propias tradiciones culturales y religiosas renovadas. Y así como la fotografía nos ayuda a presentar la imagen moderna del Japón, en su interpretación nos acerca a la profundidad de su cultura. Hoy la fotografía es rito y símbolo del mundo moderno. Imagen probablemente diferente y efímera de la realidad que evoca, y clara muestra de nuestra fragilidad para aprehender realmente lo no manifestado.



III

*El miedo a la muerte.
Una reflexión sobre el
estado japonés*

III

THE HISTORY OF THE
CITY OF BOSTON
FROM 1630 TO 1800

Si podemos afirmar que existen diferentes maneras de vivir y de sentir en el mundo, no debería asombrarnos que existan diferentes maneras de pensar. Obviamente, asumir que hay diferentes maneras de pensar nos llevará a reconocer distintas formas de pensar la política. Naturalmente, no podía ser de otra manera. La reflexión y la ciencia están sujetas a la experiencia y a la práctica, y cuando de materia política se trata la realidad juega un rol decisivo.¹ Por ello, creer que existe un solo pensar y que este es el occidental, supone —aparte de un etnocentrismo lamentable— una miopía muy grande. Suponer que debe existir una sola orientación de los pueblos —en lo que se refiere a materia política— ha llevado en la práctica a graves problemas.

Nuestro interés es buscar y rescatar ideas que nos lleven a una mejor y más amplia comprensión de la práctica política japonesa. En este sentido, Asia nos ofrece una inmensa y memorable tradición política tan vieja y profunda como la occidental. Una investigación desapasionada encontrará una reflexión sistemática sobre la política en el pensamiento oriental; vale decir, en la India, en la China, en el Japón y en otros lugares más.² Creemos que el pensamiento político de Asia, y en particular el japonés —del cual resaltaremos algunas ideas—, nos puede ayudar a comprender mejor los conceptos de política y de Estado en Oriente y, por contrapartida, también en el resto del mundo.

¹ No debemos olvidar que fue Aristóteles uno de los primeros en Occidente en señalar que la política es una ciencia eminentemente práctica.

² La tradición política asiática es muy diversa y cuenta con importantes tradiciones. Los casos de Tailandia, de Corea, de las naciones de lo que fue Indochina y de los pueblos de tradición musulmana también pueden expresar lo rico y variado de esta tradición política.

Conviene aclarar desde el principio que no somos de los que piensan que la experiencia política asiática —no obstante su riqueza— está hecha solo de aciertos. Al contrario, somos conscientes y estamos al tanto de las tragedias políticas que han vivido y viven muchos pueblos de Asia; precisamente por ello estamos bastante lejos de justificar autoritarismos o dictaduras de cualquier índole.³ Lo que nos interesa rescatar es el sentido positivo y profundo del quehacer político; por ello pensamos que en la vieja tradición política asiática, en particular, pueden existir elementos a ser rescatados como ayuda para la comprensión del presente.⁴ Un correcto centramiento de la idea de lo que es la «política» puede ayudarnos a entenderla mejor, a pesar de lo trágico que hayan sido las experiencias vividas en los últimos decenios. Partimos de la afirmación de que existen prácticas diferentes en lo tocante a lo político en el mundo, que las diferencias son enriquecedoras y merecen destacarse, aunque a primera vista puedan parecer complejas y a veces contradictorias, e incluso, aunque el poder de la modernidad hoy las haya relegado al olvido.

En la base de nuestra afirmación existe la idea, o mejor dicho la intuición, de que las diferencias —que existen realmente— no anulan la común percepción que tenemos hoy de la necesaria acción de la política en todo el mundo. A pesar del horror y la brutalidad de las guerras modernas, de las debilidades institucionales y de la abrumadora

³ Como en muchos lugares del mundo se han desarrollado en Asia dictaduras de diversos tipos. Muchas de ellas han sido sangrientas y brutales, y se han hecho en nombre de la nación, de la libertad y de la justicia. Pensamos que todas estas experiencias son lamentables y no se justifican en razón de ninguna ideología o sentimiento nacional. Obviamente, estamos lejos de pensar como Hegel que Asia sea un terreno propicio para el autoritarismo o la falta de libertad.

⁴ Cf. Hannah Arendt. *Los orígenes del Totalitarismo*. Madrid: Taurus, 1974. La postura de Hannah Arendt puede ser entendida como una reflexión que busca indagar la razón del comportamiento inhumano y lo monstruoso de algunos pueblos y élites. Arendt se enfrenta a los crímenes de la Segunda Guerra Mundial. Piensa que muchos actuaron sabiendo que lo que hacían era malo, y ello no los detuvo. Nosotros pensamos que es necesario seguir reflexionando sobre la política y, en particular, sobre el Estado; en su fundamento están las injustificables «justificaciones» que se dieron para cometer los crímenes que se hicieron.

pobreza que cubre el mundo, debemos observar que emerge el sentido profundo y humano del quehacer político como preocupación social, como servicio desinteresado, como acción comunitaria y como atención por la realización del individuo real y concreto. Esto va más allá de la idea de la política como la ciencia del poder, lo cual significa y obliga a repensar el papel de lo político. Quizá esta reflexión sobre la política en el Japón pueda ser una invitación a ello.

1870

Received of the Treasurer of the
County of ... the sum of ...
for ...

...

Un nuevo escenario para pensar la política

Investigaciones recientes indican que el patrimonio de la cultura y del pensamiento político de muchos pueblos es mucho más complejo y rico que lo que algunos modernos occidentales han pensado. Incluso podríamos afirmar que la cultura occidental moderna debe más de lo que podríamos imaginar a las viejas culturas históricas de griegos y romanos.⁵ Baste recordar que teóricos como Maquiavelo y Hobbes —modernos pensadores políticos—, no hubieran podido plantear lo que sostuvieron sin el gran conocimiento que tuvieron de estos.⁶ Hoy sabemos, además, que la sabiduría política de los griegos y los romanos fue fruto de la interacción y de una relación profunda con todo el mundo conocido de aquel entonces.⁷ La evidencia histórica indica que

⁵ Estamos en un momento en que no es posible parcelar el conocimiento político. Hoy no es correcto pensar políticamente en Asia, o cualquier otra parte del mundo, sin una perspectiva más universal. No es posible pensar en occidente sin una visión completa del mundo. El etnocentrismo en política es gravísimo. No es, pues, nada especial que si trabajamos con rigurosidad encontraremos en el pensamiento político de Occidente las huellas del pensamiento antiguo proveniente de Asia y de muchos lugares del mundo.

⁶ Los estudios de Maquiavelo sobre Tito Livio son conocidos, lo mismo que los trabajos de Hobbes sobre Tucídides y otros autores griegos.

⁷ Los griegos lo mismo que los romanos, tuvieron un fuerte contacto con los hindúes. Los intercambios fueron intensos y abarcaron no solo bienes sino también ideas y

los intercambios han sido profundos en el mundo, que las diferencias no son nuevas y que las maneras del pensar político expresaron siempre realidades particulares.

1. El agotamiento del debate entre liberalismo y del estatismo. La política en un mundo globalizado

Hemos estado mucho tiempo embebidos en la discusión entre liberalismo y estatismo. Este debate ha reflejado las tensiones y polarizaciones de la pasada guerra fría entre el liberalismo del mundo capitalista y el estatismo promovido por la influencia soviética y el de muchas dictaduras nacionalistas; pero, además, refleja el viejo debate sobre el sentido de la política en Occidente. Lo limitado de esta discusión no nos ha permitido ver con claridad otros problemas de fondo. Incluso no hemos tenido posibilidad de matizar las posturas en disputa. Ni el liberalismo ha sido tan liberal como piensan los que lo combaten, ni los estatistas lo han sido necesariamente como se les acusa; lo cual tampoco exculpa a ninguno de sus responsabilidades políticas y morales frente a las sociedades modernas y al mundo. Por ello, conviene dejar en claro desde el comienzo que ya con Agustín, el maniqueísmo fue considerado insuficiente para dar razón de las cosas y resulta absolutamente inservible cuando de política se trata, por la simple razón de que la realidad no es ni blanca ni negra sino que contiene más tonalidades de las que con frecuencia imaginamos.

Touraine ha escrito con mucho acierto, repensando y criticando la visión que sobre el capitalismo y la modernidad tuvo Weber, que el capitalismo y la tradición liberal —el liberalismo— solo pueden ser, *sensus strictus*, reconocidos en la tradición inglesa y americana de pensamiento político.⁸ Ha sostenido también que experiencias como la

filosofías, lo que indicaría que las influencias fueron mutuas. Cf. Romila Thapar. *Historia de la India*. México: Fondo de Cultura Económica, 1969, t. I, pp. 129 y ss., sobre todo las referidas al comercio con los romanos durante los siglos II y III antes de Cristo.

⁸ «Lo peculiar del modelo capitalista —inglés, holandés y americano en particular— es haber creado un espacio de acción autónoma para los agentes privados de de-

francesa están bastante lejos de esta práctica liberal en sentido estricto. Según su planteamiento, la presencia y el papel del estado francés en la vida social y política lo han demostrado. Incluso ha ido más allá al sostener —y eso es lo que nos interesa resaltar— que tanto Francia como el Japón han tenido un desarrollo capitalista en el que el Estado ha jugado un papel decisivo.⁹ Pensamos, al igual que Touraine, que evidentemente ambas experiencias son diferentes a la inglesa o estadounidense, pero observamos que la forma en que ha sido construido el estado francés es diferente de la manera en que ha sido construido el japonés; así el «estatismo» francés parece más cercano al «liberalismo inglés» que al llamado «estatismo japonés». Esto, que parece complicado, puede ayudarnos a comprender mejor la idea que queremos presentar.

La razón de la cercanía entre los estados francés e inglés, o de la lejanía de ambos con el japonés, no está en su mayor o menor in-

sarrollo económico. Hay que añadir, además, que el capitalismo industrial se apoyó ampliamente en la explotación de mano de obra mientras que el análisis weberiano se aplica más bien a la economía preindustrial, a la *Household Economy*, donde el éxito de las empresas de producción o de negocio depende, ante todo, de la capacidad del capitalista de limitar su consumo en provecho de su inversión. El interés del análisis weberiano del capitalismo consiste por tanto en privilegiar el caso histórico en que creencias religiosas contribuyen de forma directa a aislar una lógica económica del resto de la vida social y política. Su peligro estribaría en dejar creer que ese análisis lleva a la modernidad en general. Lo que Weber describe no es la modernidad, sino un modo particular de modernización que se caracteriza a un tiempo por una gran concentración de los medios al servicio de la racionalización y por la fuerte represión que se ejerce sobre las pertenencias sociales y culturales tradicionales, sobre las necesidades personales de consumo, así como sobre todas las fuerzas sociales —trabajadores y colonizados, pero también mujeres y niños— que son identificados por los capitalistas con el reino de las necesidades inmediatas, de la pereza y la irracionalidad». Alain Touraine. *Crítica de la Modernidad*. Madrid: Ediciones Temas de Hoy, S.A., 1993, pp. 45-46.

⁹ Refiriéndose a la separación entre economía y sociedad, tan clara en países de tradición liberal, Touraine reflexiona: «¿Es esa separación un elemento permanente y necesario de la modernización? Probablemente no, y son muy pocos los países que, en el centro mismo del mundo moderno, han conocido un desarrollo puramente capitalista. No fue el caso de Francia, cuya industrialización fue dirigida por el Estado, [...] ni el de Japón donde, desde la revolución Meiji, el Estado no ha cesado de desempeñar un papel central en el desarrollo económico». Cf. Alain Touraine, ob. cit., p. 45.

fluencia y decisión en los asuntos ciudadanos o en la separación entre sociedad y economía —que es lo que los diferencia al parecer de Touraine—, sino principalmente en la cultura y en la concepción que tienen sobre la política. De ahí que tenga mucha razón Touraine al identificar el capitalismo inglés o americano con un tipo de *cultura* moderna, con un tipo de modernidad y no con *la* modernidad.¹⁰ En este sentido, por ejemplo, la cultura política china y la japonesa son más cercanas entre sí. El confucianismo, a pesar de querer ser superado tanto por los modernos liberales japoneses como por los modernos comunistas chinos, los relaciona de manera estrecha. Chinos y japoneses, a pesar de sus obvias diferencias, hablan el mismo idioma político;¹¹ de la misma manera que ingleses y franceses —a pesar de los esfuerzos de Touraine por diferenciarlos— piensan de manera similar sobre política. Lo mismo podríamos decir de judíos y árabes, o de hindúes y pakistaníes, con intereses radicalmente adversos. Obviamente, cuando decimos que algunos pueblos «hablan el mismo idioma político» lo señalamos a pesar de que ellos piensen que sus intereses políticos mediatos e inmediatos son —y probablemente lo sean— antagónicos; pero, para nosotros, lo que hace común su pensamiento es que parten de los mismos presupuestos y de la misma experiencia. Obviamente, su afinidad viene de su cercanía geográfica, de sus simi-

¹⁰ «El capitalismo, la apelación a la moral natural y la idea de tabla rasa convergen para definir la ideología modernista de Occidente en sus aspectos particulares que no hay que identificar con la modernidad en general y que sería peligroso proponer o imponer al mundo entero como el único método bueno, el *one best way*, para generalizar la expresión de Taylor». Cf. Alain Touraine, ob. cit. pp. 46-47.

¹¹ A fines de noviembre de 1998 a raíz de la visita del Presidente de China Jiang Zemin al Japón, se pudo comprobar cómo chinos y japoneses no lograron ponerse de acuerdo en el tipo de disculpas que Japón debía a China por los crímenes de guerra cometidos por el ejército japonés y tampoco pudieron ponerse de acuerdo en el ideograma (graffa, carácter) correspondiente. Lo significativo no es si lograron o no el acuerdo, sino el estilo y el tipo de ideograma que ofrecían los japoneses y el que pedían los chinos. Unos sabían por qué lo rechazaban y otros sabían por qué lo ofrecían. En realidad, los dos se entendían muy bien.

lares influencias culturales y de sus mutuas relaciones a través del tiempo, pero sobre todo porque comparten un tipo de modernidad común.

Una reflexión sobre lo que se entiende por política lleva, en primer lugar, al reconocimiento de diferentes lenguajes políticos. Sin la comprensión adecuada de ellos es poco lo que se puede comprender de la mentalidad política de un pueblo. En todos los pueblos y regiones del mundo se han configurado lenguajes políticos específicos que han recogido la historia, la geografía, los ideales y ambiciones, la autopercepción de cada pueblo y región, y los sentimientos e intereses de cada comunidad humana. Por ello, lo que para una comunidad es bueno quizá para otra no lo sea tanto y para una tercera pueda ser completamente negativo.

Actualmente está avanzando la idea de que existe un horizonte político común para el mundo y junto a ello nace un nuevo lenguaje político, mundializado y globalizado. Pareciera que se advierte la insuficiencia del lenguaje político nacional y se busca un lenguaje común y universal. Los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial han sido propicios para ello; ha emergido un nuevo debate que tiene como escenario el mundo mismo. Pocas veces como hoy se ha pensado el mundo como «mundo» y las naciones y los estados, como quería Hegel, como sujetos decisivos para actuar en él. De tal manera que, junto a la particularidad de un pueblo o de una región, nos enfrentamos también a la totalidad de las naciones y a la discusión de los problemas políticos del mundo como ciudadanos de él.¹²

¹² El surgimiento del mundo moderno llevaba ya en sus orígenes la idea del mundo como una comunidad de naciones. Han pasado muchos años desde lo que embrionariamente visualizó Kant para los nuevos estados y pueblos en su famosa obra sobre la Paz Perpetua. Kant apelaba a la formación de una Comunidad de Naciones basada en el respeto mutuo y en la paz; de ello la «Santa Alianza» de 1815 fue, lamentablemente, una grotesca caricatura; pero desde estos acuerdos hasta los esfuerzos del presente siglo, como son la Liga de las Naciones del año 1929 y la Organización de las Naciones Unidas en 1948, después de la Primera y Segunda Guerras Mundiales, respectivamente, podemos apreciar que se afirma y asienta crecientemente una visión política mundial.

A pesar de que el debate político actual sobre la «globalización» evidencia el interés específico de un reducido número de naciones a quienes beneficia sin ninguna duda un proceso de estrecha vinculación financiera e industrial de sus mercados e intereses, no es posible negar que ello trae consigo una mundialización de la política y del papel de los estados. En el nuevo escenario, todas las naciones y estados son conscientes de su situación y del papel que cumplen en el mundo; pero —como hemos sostenido— a pesar de que parezca que el lenguaje político es el mismo, los intereses de cada Estado, grupos de estados o regiones en el mundo, no lo son y no parece que esto vaya a modificarse rápidamente. Tendremos durante mucho tiempo diferencias de política, de puntos de vista y sobre todo de acción política práctica.

Al ser el mundo cada vez «más mundo», es decir, al estar más integrado, más articulado, más ordenado en sí mismo —como refiere el sentido de la vieja palabra latina *mundi*— nos enfrentaremos al reto de construir un nuevo lenguaje universal sobre lo político y a respetar los lenguajes políticos nacionales construidos a través del tiempo. El viejo y el nuevo nacionalismo entran en contradicción con la perspectiva universal así como los viejos y nuevos imperialismos entran en contradicción con los intereses nacionales, locales o regionales. No debemos, sin embargo, perder de vista la cuestión central. La problemática de fondo es responder a los requerimientos reales de los seres humanos particulares y no solo a los requerimientos de tal o cual nación o Estado. Hoy la calidad de vida y el respeto a los derechos ciudadanos son la medida fundamental para la evaluación del Estado.

Además conviene anotar que esa evaluación se torna universal. Por ello, la fragilidad interna de una nación o de una región, la indigencia de un pueblo o de una zona del mundo plantean problemas a la totalidad de las naciones. Las violaciones de los derechos humanos, la pobreza y la miseria causan repudio y rechazo no solo en los pueblos que las sufren sino en todo el concierto mundial de naciones; así como la solidaridad humana y otros valores son apreciados y reconocidos por todos. De tal manera que el pasado debate entre liberales y estatistas está inscrito hoy en un debate mucho más complejo y rico. Para el ciudadano contemporáneo es repudiable tanto la falta de libertad como el

hambre. Se trata, por ende, de reflexionar sobre el papel del Estado y sobre el papel del ciudadano en el mundo de hoy.

2. El mundo occidental: un horizonte cultural e histórico.

Maquiavelo y Hobbes

Como venimos señalando, decir que las diferencias son de cultura y de política en el mundo de hoy significa reconocer diferentes formas de pensamiento práctico. Moral y política, al parecer, no son iguales en Occidente y en Oriente. Esto que parece asombrosamente obvio, no se distingue claramente cuando se trata de una acción política concreta; existe una suerte de universalismo en las posiciones políticas de algunas naciones que consideran *su* forma de pensar y proceder en política como *la* forma de pensar y proceder en política. No obstante, las conductas morales y políticas modernas de los pueblos son diferentes.

La modernidad de Occidente se ha construido con materiales que provenían del pasado; esto quiere decir que la modernidad se afirma, como el renacimiento o la modernización, de las viejas tradiciones occidentales, llámense griega o judeocristiana. De la misma manera, consideramos justo decir que la modernidad y la modernización de las sociedades asiáticas se han hecho sobre sus propias tradiciones culturales, de origen budista, taoísta, confuciano u otras. Esto lo hemos sostenido porque la modernidad alcanzada difiere profundamente de nación a nación y de Estado a Estado. Las diferencias se han tejido porque la modernidad ha sido una ideología sincrética que ha recogido y ha utilizado para sí elementos indistintos y diversos, pero necesarios para su propia afirmación. Hoy florecen en el mundo naciones modernas de diversa tradición cultural que obviamente son naciones complejas, sincréticas y abigarradas.

Maquiavelo y Hobbes pensaron la política moderna reflexionando apasionadamente sobre las antiguas culturas políticas occidentales. No obstante, su ubicación y su interés eran modernos y localizados en su época. No hacen estudios de historia política, pero sacan las lecciones

del pasado leyendo a los clásicos —uno a Tito Livio, el otro a Tucídides— para verlos a la luz de su presente.

Nicolás Maquiavelo reflexiona la antigua política romana desde el interés de la Italia de su época. Su reflexión política intenta sacar «consejos prácticos»¹³ para el ejercicio del gobierno. La política para Maquiavelo solamente tiene como fin conservar y aumentar el poder político;¹⁴ por ello, su interés está centrado exclusivamente en este, y todo lo demás es supletorio. Las razones de un punto de vista así solamente pueden ser comprendidas en el esfuerzo desplegado por centralizar el poder político italiano de aquel entonces, sacudido por su debilidad frente a las potencias de la época y por sus divisiones internas. Maquiavelo creía que la centralización del poder político en un Estado permitiría resolver las contradicciones inherentes a la sociedad humana. De esta manera se resolverían los problemas de seguridad que sentían los ciudadanos frente a la agresividad de otros individuos y se canalizarían la ambición y el deseo de poder de los gobernantes.¹⁵ La corrupción del Estado y de los ciudadanos de su época lo llevaron a reconocer la maldad de la naturaleza humana y a reconocer también el error de los hombres al no saber poner límite a sus esperanzas.

La idea de *El Príncipe* se deduce con mucha facilidad de esta reflexión: es el legislador fuerte que puede poner orden en el mundo de los hombres asegurándoles la paz y la propiedad de sus bienes. Pero fue Tomás Hobbes el que llevó la reflexión de Maquiavelo al terreno de la filosofía política. Hobbes también reconoció como punto de partida «el

¹³ «Bien observadas las precedentes reglas, harán que un príncipe nuevo reine en sus estados con tanta seguridad como si los tuviese por herencia». Nicolás Maquiavelo. «El Príncipe». En *Obras Políticas*, cap. XXIV, p. 354.

¹⁴ «Concretareme, pues, a los principados, y, ateniéndome a la clasificación hecha, diré cómo pueden ser conservados y gobernados». Maquiavelo, ob. cit., cap. II, p. 305.

¹⁵ Podríamos sugerir que el poder del Estado se funda, desde la perspectiva de Maquiavelo, en la debilidad que muestran los individuos. La búsqueda de seguridad forja el Estado.

estado de violencia y guerra como condición natural humana». ¹⁶ La idea hobbsiana lleva a buscar la centralización del poder político en un nuevo Estado que supere la situación de inestabilidad y esto no lo puede hacer cualquier individuo sino «alguien» investido del poder suficiente para ello. Hobbes sustentaba, al igual que Maquiavelo, que el Estado —al margen de su carácter republicano o monárquico— debía ser lo suficientemente fuerte para ejercer el poder. Desde esta perspectiva, el Estado nace para proteger a los hombres de los hombres, nace por la renuncia que hacen los hombres de su libertad individual en beneficio de su propia «necesidad». De esta manera, la necesidad pública se ubica como el horizonte de la libertad individual. Es interesante observar a Hobbes defendiendo la necesidad y el determinismo en la naturaleza humana. ¹⁷ Igual que Maquiavelo, Hobbes había vivido la experiencia horrorosa y asfixiante de la guerra en la Inglaterra dividida de su época.

Es comprensible que ninguno de los dos autores mencionados haya suscitado una amplia simpatía. El reconocimiento de la maldad humana no calza con el concepto moderno del ser humano como «ser bueno». Tampoco calza con el sentimiento generalizado del sentir democrático y parece, evidentemente, mucho más vinculado a las prácticas totalitarias e imperialistas con las que se ha revestido el mundo moderno y el contemporáneo. Naturalmente que ni Maquiavelo ni Hobbes ni

¹⁶ «La causa final, fin o designio de los hombres (que naturalmente aman la libertad y el dominio sobre los demás) al introducir esta restricción sobre sí mismos (en la que los vemos vivir formando Estados) es el cuidado de su propia conservación y, por añadidura, el logro de una vida más armónica; es decir, el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra que, tal como lo hemos manifestado [...]». Thomas Hobbes. *Leviatán o la Materia, Forma y Poder de una República, Eclesiástica y Civil*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 137.

¹⁷ La simpatía por los hechos se advierte en su preferencia por Tucídides. Son las pasiones reales de los hombres las que se necesitan conocer para conocer el orden social y, por ende, el Estado. La defensa del determinismo en este caso no es otra cosa que la defensa de lo real.

ningún otro de los grandes pensadores políticos modernos son responsables de las actividades de los políticos posteriores.¹⁸

En realidad, la búsqueda de un poder fuerte y centralizado en este momento era el interés de las burguesías en ascenso. Situados en su contexto y ubicados en la historia, sus puntos de vista coinciden con el ascenso de nuevos sectores y actores políticos en la vida europea de estos siglos; las nuevas clases sociales industriales y comerciantes buscaban asiento y poder en la sociedad europea a partir del siglo XVI. Esta lucha por el control del poder político los enfrentaba, sin duda, al poder de la nobleza. La pugna de la nueva burguesía contra la nobleza ha sido muchas veces el soporte del estado monárquico absolutista. Una mayor concentración del poder en la figura del Rey significaba en realidad mayor poder para la burguesía porque le permitía la centralización del Estado, su fortalecimiento militar para la defensa de la propiedad y la estabilización de mercados nacionales; objetivos de una burguesía nacional. Es curioso que en los inicios del pensamiento democrático haya nacido su propia antítesis.¹⁹ Los mejores defensores de

¹⁸ Hemos estado acostumbrados a rastrear el nacimiento de este proceso de «subjetivización» hasta sus principales promotores o mentores. Damos por iniciado el proceso de «toma de conciencia y de individualización» cuando encontramos algún pensador o filósofo que lo plantea y lo insinúa. No obstante, la práctica social y política de los pueblos no cambia tan rápidamente, se necesitan siglos para que las ideas encarnen en las masas y en los pueblos. Que Agustín haya pensado el problema del *libero arbitrio* y de la «conciencia individual» no puede modificar la masiva ausencia de la conciencia individual entre sus contemporáneos; de la misma manera que pensadores «modernos» como Maquiavelo o Hobbes hablen de la necesidad de un Estado fuerte no señala que el modelo indicado existiera en su plenitud. Proponer o visualizar algo no es necesariamente contar con ello. Decimos esto para poder sostener con mayor libertad de espíritu y comprensión la posibilidad de otras formas de entender la modernidad en el mundo y naturalmente para comprender las distintas maneras en que el estado moderno se constituye en la época moderna.

¹⁹ Conviene decir que la preocupación de Hannah Arendt está ubicada precisamente en la trágica contradicción que envuelve al mundo moderno, modernidad que permanentemente se ha negado a sí misma y ha rechazado sistemáticamente lo que había proclamado. Los estados modernos europeos al finalizar el siglo XIX acaban transformándose en imperios, realidad que pervierte el sentido más profundo de la noción de Estado.

la Monarquía no han sido precisamente los nobles sino los burgueses. Conociendo estas orientaciones iniciales de la práctica burguesa en los siglos precedentes no debería haber motivo para extrañarse o asombrarse de lo que en el siglo XX fueron capaces de hacer al cometer las mayores aberraciones y las más brutales guerras de la historia por el reparto político y económico del mundo.

3. La tradición oriental. Un punto de vista político diferente

La naturaleza del pensamiento político moderno asiático está vinculada a sus particulares tradiciones históricas y nacionales, pero en la época moderna también está vinculada a la forma cómo los pueblos asiáticos enfrentaron el reto del avance del Occidente sobre el mundo. Obviamente, a la ya diferente tradición cultural y política se sumó una percepción especial de su papel en el mundo moderno que emergía, porque si bien existían tradiciones culturales y «maneras diferentes de hacer las cosas», en el terreno político, la ofensiva occidental obligó a reajustes fundamentales en las políticas asiáticas.

Una reflexión sobre el avance occidental en el mundo y, en particular, en Asia podría iluminar con mucha claridad las complejas políticas que se vieron obligados a realizar muchos países para defenderse del colonialismo europeo. La mayoría de las veces fracasaron y cayeron víctimas de la dominación imperialista. Tal fue el caso de la India, la China y de muchos pueblos más. En otros casos, como fue el caso japonés, se aislaron y tuvieron que pagar un precio bastante alto para mantenerse fieles a sus tradiciones e intereses.

Lo que nos interesa resaltar es que si bien el pensamiento político nace respondiendo a las necesidades de una comunidad humana que lucha por sobrevivir y lo hace a partir de sus propias tradiciones culturales, no es menos importante decir que el pensamiento político de las naciones modernas nace también buscando un espacio propio en el escenario mundial. De tal manera que un juicio sobre la reflexión política de los pueblos asiáticos deberá tener en cuenta la tradición cultural, la reflexión que se tenga sobre lo que se entiende por política y el contexto mundial en el que se piensan los problemas nacionales. Los

estados asiáticos modernos lo son frente a su propia tradición musulmana, budista o confuciana, y lo son también en el sentido de que han logrado un espacio y una ubicación determinada en el conjunto de las naciones en el mundo de hoy. Por ello, la interpretación política se vuelve muy difícil si se desconocen las causas políticas internas de índole ideológica o cultural y se ignoran los balances que cada nación tuvo y tiene de los pueblos circundantes o poderosos.

La dispersión de la India y de la China en los siglos precedentes dio paso a su sujeción colonial. Sus independencias nacionales en el siglo XX, por el contrario, han significado su centralización política. Incluso ella se hizo integrando territorios vecinos que se consideraban fundamentales a su propia seguridad nacional. En esto, el comportamiento político ha sido muy semejante a la práctica que han tenido siempre las potencias mundiales. Por ello, en la evaluación de la reflexión política del Japón, debemos tomar en cuenta, junto con las formas tradicionales de cultura política, el extremado interés de los japoneses por la situación mundial. Muchas de sus políticas internas obedecen a una lectura especial de la coyuntura internacional y sus intereses particulares se miran en el concierto internacional. Ciertamente esto no es un tema nuevo.²⁰ Los japoneses siempre consideraron importante y necesaria una valoración del momento político internacional. Quizá observaron mejor que otros pueblos asiáticos este punto. El sobredimensionamiento de los problemas internos sobre los externos en la política de varias naciones asiáticas puede ser la causa de sus desventuras y desubicación en el mundo. De la misma manera, el sobredimensionamiento de la política exterior arrastraría al Japón a terrenos sumamente peligrosos.

²⁰ Japón durante mucho tiempo se ha sentido tributario de la cultura china y ha reconocido que China ha sido el centro de la civilización en el este y sur-este de Asia. Muchos elementos prueban que China fue el «centro» de la cultura en esta parte del mundo, la escritura, por ejemplo, es una testimonio irrefutable de dicha influencia.

La tradición asiática sobre el Estado. La India, la China y el Japón

Los estados son diferentes porque concurren en ellos diferentes historias, diferentes tipos de pueblos y de gente, realidades geográficas distintas y, como acabamos de sostener, porque asumen diferentes ubicaciones políticas en el mundo. Consideramos que la característica más importante para comprender la política de un pueblo está en su tradición cultural, pues es la fuente de su comprensión del mundo y de las formas concretas que adopta la vida. La cultura forma la base para descifrar un comportamiento político. ¿Qué piensa un pueblo de sí?, ¿cuáles son sus ideales, su comportamiento, sus costumbres?, ¿cómo y qué piensa de la vida y quizá de la muerte?, ¿cómo entiende a otros pueblos?, y muchas otras preguntas más son importantes en este sentido.

Quisiéramos empezar esta reflexión con una idea que nos parece central en la comprensión de los presupuestos de todo pensar político. Nos referimos a la idea que posee cada pueblo sobre la vida y la muerte. Si tuviéramos por cierta la afirmación de Hobbes de que el Estado se funda sobre «el miedo a la muerte», habríamos de sospechar que a diferentes maneras de entender la muerte corresponderían diferentes tipos de Estado. Digámoslo de otra manera. Si el Estado se debe caracterizar por ser una instancia que protege a sus ciudadanos de los peligros, principalmente de la muerte y, por ende, garantiza la reproducción satisfactoria de la vida humana, podríamos colegir que pueden existir diferentes sentidos y maneras de entender la protección de la vida humana. En pocas palabras, podrían ser diferentes en su compren-

sión de la vida humana. Los estados serían, entonces, diferentes en razón de sus propias concepciones sobre la vida y la muerte.

Avancemos sobre esta reflexión. Si el sentimiento colectivo y comunitario es intenso en un grupo humano y este privilegia, por diversas razones y fundamentos, al grupo mismo sobre sus miembros integrantes, estaremos ante una sociedad que hará todos los esfuerzos —aun sacrificando los intereses individuales de sus propios miembros— para cubrir las necesidades del conjunto. La ideología del grupo valorará el esfuerzo por la comunidad y la entrega incondicional por la causa comunal. ¿Cuál es si no el sentido en el que se apoya el valor y el desafío a la vida que tienen los guerreros y soldados? No puede resultar extraño que en esta lógica el Estado haya colocado el deber del individuo al límite de exigirle incluso la vida en función de su deber ciudadano.

Esta idea es la que queremos destacar cuando ingresamos a la reflexión sobre el estado japonés. El lema —por decirlo de alguna manera— del samurái de «no tenerle miedo a la muerte» puede resumir con claridad lo que estamos tratando de presentar. Esta forma de pensamiento ha sido y es fruto de una larga tradición política y no tiene su raíz solo en el propio archipiélago. Se remonta a una sistemática reflexión proveniente de Oriente y que en el Japón ha adquirido sus propias características.

La pregunta que nos haremos es *¿cómo se ha producido una cultura política de este tipo?* Vamos a intentar dar algunas pistas que nos pueden iluminar para entender este desarrollo. Como lo han señalado muchos, la tradición asiática de pensamiento es más antigua que la occidental. Se planteó problemas vinculados a la problemática política y lo hizo desde sus naturales tradiciones culturales y religiosas.²¹ Nos limitaremos a dar algunos trazos sobre las tradiciones hindú y china por

²¹ No intentaremos una reflexión exhaustiva de dichas tradiciones porque no es el objeto de este trabajo, solo pretendemos resaltar elementos importantes de la tradición oriental y que como tales siguen vigentes en muchas de las actitudes políticas de sus pueblos. Tampoco estamos interesados en resaltar los vínculos con la tradición occidental a pesar de que existen interesantes puntos de relación entre las tradiciones en mención.

su influencia en el pensamiento político japonés. En ellas encontramos muchos de los elementos que formaron el sustrato y el fundamento de la política japonesa por siglos. Nos parece que dicha tradición reasimilada por las modernas tradiciones políticas está todavía como base de muchas de las lecturas que los japoneses han hecho y hacen de la política hasta hoy en día.

1. La concepción «democrática» del budismo hindú. Notas sobre la reflexión budista

La reflexión budista sobre el Estado es antigua.²² Conviene anotar que el budismo se constituye enfrentando las concepciones del hinduismo brahmánico.²³ En esta disputa, el budismo saca sus orientaciones más peculiares. Para los asuntos que nos interesan cabe señalar que el brahmanismo antiguo consideraba al mundo y a la sociedad humana como entes preestablecidos e inalterables. El poder de los indoeuropeos sobre las diversas poblaciones nativas hindúes se afirmaba en el terreno religioso, sacralizando el orden existente. La sociedad humana establecida en castas inalterables expresaba este poder. El budismo propuso modificaciones a esta visión del mundo y de la sociedad.

²² Se puede sostener que en el budismo existe una reflexión sobre la política, aunque como cualquier actividad humana es irrelevante para la perspectiva de salvación que el budismo pregona; pero, desde el punto de vista de sus intereses internos, como organización y también desde el interés de su propagación en el mundo, está muy claro que el budismo desarrolló criterios sobre la política.

²³ El budismo, al igual que el jainismo, representó un movimiento alternativo al brahmanismo. Según Romila Thapar, refiriéndose a ambos movimientos, «[...] había mucho de común entre el budismo y el jainismo. Ambos fueron iniciados por miembros de la casta Kshatriya y se oponían a la ortodoxia brahmánica, negando la autoridad de los Vedas y oponiéndose a la práctica de sacrificios animales, que habían llegado a convertirse en la piedra fundamental del poder brahmánico. Ambas atraían a los socialmente despreciados, a los *vaishyas* que, si bien eran poderosos desde el punto de vista económico, no tenían una posición social correspondiente a su riqueza, y a los *sudras*, evidentemente oprimidos». Cf. R.Thapar, *Historia de la India*. México: Fondo de Cultura Económica, 1969, t.I, p. 81.

Los orígenes del budismo se pueden rastrear vinculados a las castas comerciantes de aquellas épocas, castas desprovistas de poder y sometidas a la voluntad religiosa y militar de los brahmanes.²⁴ Está bastante claro que la propuesta política budista plantea cambios drásticos a esta situación. El budismo considera que la sociedad es un acuerdo social.²⁵ El rechazo al sistema de castas va aunado al sentimiento budista de negación de la realidad, a la que considera perniciosa para la salvación humana. La ruptura del ciclo de la vida y de la muerte, propuesto por el budismo, llevaría a una comprensión diferente de la vida social. Además, el budismo recogió el modelo de la organización social basado en la *sangha*, es decir, en la «asamblea». Esta propuesta, que al parecer se remonta hasta el mismo Gautama,²⁶ fue decisiva para el encaramiento de los problemas sociales por parte de los budistas. Desde este ángulo puede advertirse mejor el conflicto entre budistas y brahmanis-

²⁴ «Los seguidores de Buda procedían principalmente de la comunidad mercantil, de la de artesanos y de la de agricultores. Los budistas de origen brahmán no eran desconocidos, pero sus compañeros de casta los consideraban como renegados. Los budistas procedentes de la casta kshatriya, así como los jainitas de la misma extracción teóricamente eran raros, pues los guerreros difícilmente pueden sostener una doctrina que repudia la violencia; pero las tribus kshatriyas en las repúblicas que profesaban el budismo no eran solamente guerreros profesionales». Véase R.Thapar, ob. cit., pp. 81-82.

²⁵ «La interdependencia de casta y política gradualmente condujo a otorgar una posición más alta a la casta que a cualquier institución política. Esto puede verse, en parte, en el cambio de actitud hacia la monarquía y hacia las funciones del rey. Al principio, la divinidad había sido subrayada en las fuentes brahmánicas, pero los budistas y los jainistas habían introducido un concepto contractual del origen del Estado. A fin de recalcar la necesidad de contar con una autoridad general, las fuentes brahmánicas también introdujeron el concepto de contrato. El rey no sólo estaba investido con la divinidad, sino que su posición y su poder eran resultado de un contrato celebrado entre el pueblo y los dioses. La anterior teoría de la matsyanyaya había reflejado el temor a la anarquía, que se creía inevitable en una sociedad sin leyes». R.Thapar, ob.cit. p. 110.

²⁶ «El proceso real de gobierno suponía la reunión de los representantes de las tribus o de los jefes de familia en la Asamblea Pública o Moot Hall de la ciudad capital. La asamblea era presidida por uno de los representantes, el cual tomaba el título de rajá. Este puesto no era hereditario y quien lo ocupaba era considerado más como jefe

tas varios siglos antes de Cristo. Naturalmente que esta discusión tenía lugar paralelamente a la formación del antiguo Imperio Hindú.²⁷ Al establecerse este Imperio muchas de las ideas que el budismo propugnaba fueron tomadas en cuenta a pesar de las disputas con los poderes brahmánicos establecidos.

Nos parece sumamente relevante esta característica del budismo primitivo porque de alguna manera enfrenta por vez primera el sentido de la comunidad humana como surgida para responder a sus propias necesidades. La visión budista, no obstante, fue más allá al observar que el deseo de poder y el deseo de vivir mueven a los hombres a organizarse en estados. En este sentido, la formación de los estados expresa con toda nitidez el deseo de los hombres de buscar seguridad para sí mismos. La conciencia del miedo a la muerte está ya presente en sus reflexiones, esa conciencia es precisamente la que ellos quieren trascender. El budismo, al reflexionar sobre la realidad, descubre que el deseo de vivir es la causa y la raíz del sufrimiento y del mal.²⁸ Los budistas, como todos sabemos, abandonan la sociedad, su casta y el mundo en busca de aquello que trasciende a la esclavitud del vivir y del morir. Pero, a pesar de ello, no pueden hacer abstracción de su propia realidad, de su ubicación objetiva en el mundo. De tal manera que si bien representan un rechazo categórico al mundo, lo hacen partiendo del contexto de una ubicación social determinada.

El budismo extremó la postura de rechazo social a las castas y a un mundo preestablecido de antemano. En este punto es que debemos

que como rey. Se presentaba a la asamblea la cuestión a discutir y si después de debatirla no se llegaba a un acuerdo unánime, se sometía a votación. Incidentalmente debemos decir que este procedimiento impresionó de tal manera a Buda que se decidió a utilizarlo como prototipo de las asambleas de monjes organizadas en los monasterios budistas». R.Thapar, *ob.cit.*, p. 59.

²⁷ El caso del Imperio de los Maurya y, en particular, el reinado de Ashoka iluminan mejor este conflicto.

²⁸ Buda señaló cuatro principios —las cuatro nobles verdades—: el mundo está lleno de sufrimiento, que el sufrimiento ha sido causado por los deseos humanos, que la renuncia del deseo es el camino de la salvación; y que esta salvación es posible por medio del Sendero Óctuple, es decir, ocho caminos de acción que permitían llevar una vida equilibrada y moderada.

ubicar la práctica budista. Obviamente, una reflexión más profunda nos lleva a ver un indudable ejercicio de libertad. Esa libertad de carácter personal que se extiende a cualquier sector social, los impulsa a un descubrimiento de nuevos horizontes en la vida humana. Ya no hay «castas» que determinen la vida. No se puede negar que el espíritu budista basado en la libertad personal de alcanzar la budeidad tiene un sentido y una proyección ampliamente igualitaria y por ello es profundamente democrático, si tomamos con criterio amplio esta palabra. La *igualdad* budista supone la posibilidad de que cualquier naturaleza humana puede alcanzar la salvación. En este sentido nadie está fuera de la posibilidad de su realización como tal. Los pasajes sobre el punto son evidentes muestras al respecto. No hay en el budismo una cerrazón a las posibilidades humanas. En este sentido no se puede decir que sus planteamientos sean pesimistas. Muy por el contrario, representan una salida a los problemas del hombre.

Se ha pensado que la visión del budismo es pesimista porque la negación de la realidad, del mundo, de las cosas comporta un serio y radical escepticismo; quizá el más radical de la tradición humana. El escepticismo, en todas las épocas y en todas las tradiciones, ha significado un vigoroso cuestionamiento de la manera como los hombres han pensado las cosas; más que una negación es la afirmación vigorosa de lo que subyace a ellas. Si fuese un planteamiento escéptico no sería obviamente un camino y una senda de salvación; sería todo lo contrario a lo que es: una religión, una alternativa y un camino de liberación. Podemos reconocer que las críticas propuestas por el budismo son evidentemente a la religión tradicional, establecida sobre principios inmutables e inalterables, al brahmanismo.

Esta reflexión lleva a que los budistas se vuelvan propagadores de su religión y de sus principios. Su visión del mundo, de las cosas y de los hombres los llevaron a difundir su mensaje por todos los confines de Asia. Todo ello no hubiera sido posible si en el corazón de la reflexión budista no existiera la posibilidad de un cambio real del hombre y la posibilidad de trascender el mundo y la realidad. La práctica budista frente al sistema y su «huida del mundo» solo pueden tener sentido como crítica a la sociedad en la que viven. Además, la experiencia his-

tórica demuestra que miles de monjes han participado en actividades que indudablemente son de carácter político y social. Finalmente, diremos que el objetivo del budismo fue afirmar que la «verdadera» realidad no se puede confundir con lo que pensamos, con lo que deseamos ni con lo que sentimos. Ese fundamento dio al budismo la capacidad para «hacer no haciendo»,²⁹ para «actuar en el mundo sin actuar en él», utilizando el lenguaje taoísta que se confundió pronto con el budismo a su arribo a China. Cabe recordar que el budismo se extendió por Asia y se expandió en China desde el siglo I d. C.

2. El peso omnímodo de la familia. Una reflexión sobre el confucianismo chino

La reflexión china tiene un curso diferente a la reflexión hindú. En la China, el pensamiento político tradicional ha sido el confucianismo.³⁰ El confucianismo ha tenido una influencia decisiva en la historia de la China y de otras naciones, como es el caso del Japón. El confucianismo es ante todo una concepción moral de la vida. Cuando usamos la palabra «moral» lo hacemos en su acepción más amplia y general, incluyendo la política, la cual solo puede ser comprendida integralmente

²⁹ «Hacer no haciendo: Wey-wu-wei». Onorio Ferrero. El Tao Te Ching de Lao Tzu. Lima: Ignacio Prado Pastor, 1988, p. 20.

³⁰ Los orígenes y el desarrollo del confucianismo están vinculados a las vicisitudes de la vida política de China. Confucio vivió alrededor del siglo V a. C. Su escuela, conocida como la Escuela de los Letrados, tuvo una gran influencia política hacia el año 206 a. C. hasta los años 220 d. C., periodo en el que se mantuvo la dinastía Hán. El confucianismo pudo servir y articularse adecuadamente a la organización de este Imperio. Bajo un solo Emperador se organizó un extenso territorio y una inmensa población. Luego, el confucianismo se debilitaría hasta que hacia el siglo X d. C. vuelve a florecer, pero con una nueva fisonomía. El «neofuncianismo» que surge recoge muchos de los elementos que el budismo llevó a la China y también antiguos elementos que provenían de la antigua religión taoísta. De tal manera que este neofuncianismo recoge tres vertientes, como hemos señalado en capítulos anteriores: la vieja tradición confuciana, los elementos que provienen del budismo —particularmente del Chan y los elementos taoístas de la vieja religión china—.

dentro de una concepción moral de la existencia humana. Esto allana el camino para la comprensión del confucianismo. El confucianismo es una moral y la política asociada a él está llena de sus características.

Nos parece que conviene expresar aquí un punto fundamental para comprender el confucianismo: el papel de la familia.³¹ El punto capital es que el confucianismo entiende el Estado como una ampliación del sentido de familia. Si es correcta la afirmación de que la antigua familia china tiene características de familia extensa podemos advertir la importancia del papel jugado por la figura paterna. La figura paterna es responsable de la familia y de las buenas relaciones entre sus miembros porque el padre y la madre encarnan el sentido de la vida.³² Desde este punto podemos comprender que la imagen del padre y de la madre se vinculan a la seguridad y a la supervivencia de la familia. Una familia sin padres va a la deriva.

Para esta concepción, la imagen del padre de familia prefigura la imagen del soberano del Estado, que es padre y madre del pueblo. El respeto y la lealtad al Emperador son los mismos que se tienen al padre

³¹ «The traditional Chinese family system was no doubt one of the most complex and well organized in the world. The complexity of the system can be seen in the different terms for various family relationships. Thus, in the *Erh Ya*, the oldest dictionary of the Chinese language, dating from before the Christian era, there are more than one hundred terms for various family relations, most of which have no equivalent in the English language. When Mr. A says in English that Mr. B is his uncle, to the Chinese it is very ambiguous statement. Is Mr. B the brother of Mr. A's mother, or the husband of his mother's sister? Or is Mr. B the brother of Mr. A's father? And, if that is the case, the elder or the younger brother? In the Chinese language there is a term for each of these relationships. When Mr. A says in Chinese that Mr. B is his so-and-so, one knows exactly what the relation is between them. There is no Chinese word for «uncle» as such [...]. The family system was the social system of preindustrial China. The family was the foundation of the social structure. The state was an organization which might be called «united families»». Fung Yu-Lan. «The traditional chinese family system», en *Selected Philosophical Writings of Fung Yu-Lan*. Beijing: Foreign Language Press, 1991, p. 640.

³² «With the social organization of the family system, one who has descendants enjoys not only a biological immortality through their bodies but also an ideal immortality through their works and their memories». Fung Yu-Lan, ob. cit. p. 648.

de la familia. No es concebible una buena familia sin padre, como no es concebible un buen Estado sin un buen Príncipe. La maldad del padre afecta a la familia, como la maldad del soberano afecta al Estado. La desobediencia de los hijos socaba las bases familiares, como la insubordinación de los individuos destruye la armonía social y genera la guerra. De tal manera que el punto cardinal para el confucianismo estriba en una correcta relación entre el padre y su familia, entre el soberano y sus súbditos.

Las normas por cumplir están organizadas precisamente alrededor de los deberes del individuo hacia el soberano y de este hacia el pueblo. Los ritos —tan desarrollados por los propios confucianos— no tienen solo un fin religioso, su interés estriba en la correcta organización de la sociedad; su función simbólica apunta a afianzar los lazos políticos y familiares, las formas y los gestos deben concurrir a una adecuada relación con la realidad. Naturalmente, hacer lo correcto y decir la verdad se transforman en puntales de una moral que tiene por objeto un sentido principalmente social y político.

El confucianismo, por ello, sirvió extraordinariamente a la formación del Imperio Chino y pudo también respetar y asegurar el respeto a la autonomía y organización de los diversos pueblos existentes en tan gran Imperio. La piedad monárquica del confucianismo inspira respeto al orden existente, exige subordinación del poder local al poder imperial, y un manejo paternal del Estado y del pueblo por parte del Emperador. Paternidad y filialidad se dan la mano. La idea del *dharma* o «principio de orden» tiñe toda la actividad confuciana.

Reflexionemos aun más sobre esta idea. El confucianismo presupone la idea de que los hombres y la sociedad son parte del universo y ocupan un lugar en él, no son entes al margen: el universo los determina. El confucianismo supone un orden preestablecido de la sociedad humana. La sociedad humana debe estar en sintonía con ese orden porque ella es partícipe de esa armonía cósmica. Nos parece claro que los confucianos tengan una gran confianza en el orden de la naturaleza; esto difiere de la visión brahmanista que sacraliza el orden, pero en un sistema de castas. El confucianismo lo sacraliza más bien en torno a un sentido social, a una perspectiva más comunitaria. En esto el confucianismo y el budismo se dan la mano. El «Señor de lo Alto» o

el «Mandato Celeste» exigen la perfección humana y el respeto a la familia, a la sociedad; en definitiva, al orden establecido.

Según el confucianismo, el esfuerzo de estar en armonía con el cosmos exige un esfuerzo de perfeccionamiento, una conducta moral. Esta búsqueda de perfección se encuentra dentro del hombre mismo.³³ La máxima excelencia significa descubrir lo «correcto», lo «bueno» en uno mismo. De lo que se trata es de «mirar hacia adentro» y descubrir ahí lo correcto y lo bueno. El individuo debe mirar hacia adentro como también el Príncipe debe hacerlo para sostener su política. En esta concepción, como lo señalaría Mencio después de Confucio, el hombre es bueno por naturaleza.³⁴ Este optimismo hay que tenerlo muy en cuenta y recordar que el budismo también lo expresa en el sentido de alcanzar la salvación. De igual manera que en el hombre mismo están las posibilidades de su perfeccionamiento, así también el reconocimiento de que el hombre no vive solo sino en familia y en comunidad, constituirá un pilar para la ética confuciana.

Los chinos asimilaron progresivamente el budismo y este, por su parte, en un intento de difusión, fue asimilando los elementos propios de la cultura china. Inicialmente el budismo había estrechado sus vínculos con el taoísmo por cierta afinidad en algunos principios básicos.³⁵ Luego, el budismo se expresaría en términos confucianos. El budismo, al no ser una filosofía, para expresar sus puntos de vista tuvo que hacer uso de las formas de pensamiento chinas que ya eran confu-

³³ «1. El Camino de la Gran Enseñanza consiste en abrillantar la luminosa virtud, renovar a los hombres y alcanzar la más alta excelencia [...]. 4. Los antiguos que querían ilustrar la luminosa virtud en el mundo ponían primero en orden su reino; para poner en orden su reino regulaban antes su propia casa; para regular su casa se perfeccionaban antes ellos mismos; para perfeccionarse ellos mismos rectificaban primero su corazón; para rectificar su corazón hacían previamente sinceros sus pensamientos; para hacer sinceros sus pensamientos alcanzaban antes el máximo conocimiento[...]. «La Gran Enseñanza». En J. Pérez Arroyo (trad.). *Confucio. Mencio. Los Cuatro Libros*. Madrid: Alfaguara, 1995, pp. 325-326.

³⁴ Libro II, Gongsun Chou (A), VI, 1-7. Ídem, pp. 179-180.

³⁵ En referencia al budismo zen, Daisetz T. Suzuki señala: «El zen se fusionó en gran medida con las creencias y las prácticas taoístas y con las enseñanzas morales con-

cianas. Aquí se produce un intercambio cultural intenso y bastante fecundo. El resultado de este largo y prolífico intercambio fue el «neoconfucianismo», que no es totalmente diferente del confucianismo clásico y tampoco lo es del budismo que llegó a China. Los budistas chinos expresaron indudablemente esa síntesis. Las particularidades de la mentalidad confuciana china impactaron en el budismo de una manera profunda. El mahayana, como ya lo hemos señalado, la versión budista que se expande por gran parte del norte de Asia, plantea de manera inequívoca una perspectiva más comunitarista y social.³⁶ En este sentido es una doctrina que propone que la salvación del hombre está al alcance de todos por igual.

Los japoneses integraron a su cultura todos los avances que la civilización china había desarrollado e hicieron su propia síntesis. Japón aparece así como un desarrollo propio de las experiencias neoconfucianas y budistas. Incluso existen expresiones particulares del budismo que los japoneses desarrollaron con más fuerza, como es el caso del budismo zen, del yodo-shu, del yodo-shinshu y otros. El neoconfucianismo fue asumido casi en su totalidad por la tradición política japonesa.

fucianistas, pero no llegó a influir en la vida cultural del pueblo [se refiere a China] en la misma medida que en Japón». Cf. Daisetz T. Suzuki. *El Zen y la Cultura Japonesa*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1996, p. 24.

³⁶ El budismo ya había sufrido divisiones en su interior, expresadas en las dos grandes corrientes, hinayana y mahayana. No obstante, las diferencias se profundizan cuando el budismo llega a la China.

3. «No tenerle miedo a la muerte». El neoconfucianismo japonés

Una cosa debe aprender el samurái
una sola cosa:
hacer frente impávidamente a la muerte.³⁷

3.1. Mística y acción moral

Evidentemente que la asunción del neoconfucianismo supuso asumir la compleja y sintética tradición que este representaba. Daisetz T. Suzuki nos refiere que los monjes japoneses que trajeron al Japón el budismo zen —y naturalmente el confucianismo— eran bastante «patrióticos». Lo que nos sugiere es no solo la idea de su clara conciencia nacional sino además su claro sentido del deber para con su comunidad. El budismo aparece «patriótico» y nacionalista.³⁸ En esa época ya se puede observar cómo la visión china de la vida y la cultura había dejado su influencia en el budismo proveniente de la India. Los monjes que fueron del Japón a China para recibir el budismo, además de budistas eran también y principalmente patriotas japoneses. El sentido de pertenencia social y comunal nunca fue dejado de lado; al contrario, fue el punto de partida exigido para un desarrollo fecundo del zen y del confucianismo. La mente china había integrado budismo y confucianismo, y a ello se enfrentaron los japoneses cuando asimilaron la experiencia budista china. Esto evidenciaba la marca de una nueva síntesis muy

³⁷ Verso de Tsukahara Bokuden, según Daisetz T. Suzuki uno de los más importantes maestros de esgrima, 1490-1572. Cfr. Daisetz, Suzuki... ob. cit. p.56

³⁸ «Teóricamente hablando el zen no tiene nada que ver con el nacionalismo. En la medida que es una religión, su misión tiene validez universal y su campo de aplicación no está limitado a ninguna nacionalidad determinada. Pero desde el punto de vista de la historia, está sujeto a los accidentes y a las circunstancias particulares. Cuando el zen llegó a Japón, iba identificado con personas impregnadas de confucianismo y espíritu patriótico, y naturalmente el zen adoptó ese cariz; es decir, el zen no fue recibido en Japón en su forma pura, libre de los efectos circunstanciales de lugar y de tiempo. Y no solo eso, sino que los propios seguidores japoneses estaban deseosos de aceptar el zen con todo lo que venía con él». Cf. Daisetz T. Suzuki, ob. cit. p. 41.

profunda entre budismo y confucianismo, el neoconfucianismo. A la conciencia nacional se le añadió la religiosidad budista y la moral confuciana sin menoscabo de la primera. Atrás quedaba la visión de un budismo al margen de la vida, de la política y de la realidad social. El viejo confucianismo integraba esa capacidad de renuncia absoluta y de desprecio por las cosas del mundo del budismo, y la incorporaba como un elemento místico y decisivo a favor del Estado y del bien común. El caballero samurái vio en el budismo, y en particular en el Zen, el instrumento necesario que le ayudaba a enfrentar la muerte en cualquier momento. El neoconfucianismo japonés integró maravillosamente el budismo y el confucianismo en la tarea de la construcción de su Estado. Mística y acción moral se daban la mano para la construcción del estado moderno.

Uno de los elementos en donde se puede apreciar la creatividad del pensamiento japonés es precisamente en su nueva manera de entender la vida y la muerte. Como hemos observado, este parece ser el punto de partida para la constitución de lo que significa el Estado. En tal sentido, los japoneses llevaron al extremo la idea de Estado al exigirle a los individuos el sacrificio y la vida —en cualquier instante— por la defensa del mismo. Al «temor a la muerte» se le antepuso un «no tener miedo a la muerte» que abría la posibilidad de construcción del Estado. Perder la vida defendiendo los intereses del señor y del pueblo no se entenderán como una pérdida de la existencia sino como el justo precio a pagar por una causa noble y que vale la pena.

En la situación moral del individuo era preferible morir dignamente defendiendo una causa entendida como justa y noble que arrastrar la vida después de no haber cumplido con el deber. El soldado tenía que saber que su muerte en un caso dado era fundamental para la protección de la comunidad o del Estado, pero no solamente el soldado lo tenía que saber, también el comerciante, el trabajador, el empresario y con mayor razón el político: sus vidas estaban totalmente determinadas por el Estado. En realidad, el Estado era dueño de sus vidas. La idea del Estado es anterior a la de individuo. Naturalmente esta visión tiene estrechas vinculaciones con el papel del individuo en lo que se ha venido a llamar la antigua concepción sobre el Estado. En esta concep-

ción lo importante era la protección del grupo, de la comunidad, del pueblo. El individuo aparece totalmente subordinado al interés estatal.

En la cultura samurái, la idea de «no tenerle miedo a la muerte» es fundamental. La cultura del «bushido» no plantea de ninguna manera que el morir sea un bien; ello sería una simplificación ridícula. La idea de no tenerle miedo a la muerte plantea enfrentarla con todo realismo. Naturalmente el budismo calzó adecuadamente con la casta militar japonesa porque le ayudó a enfrentar problemas como este. La muerte, para el soldado, se presentaba en cualquier momento. La cultura del samurái fue aquella que entrenó a miles de hombres en la idea de estar preparado en cualquier momento para morir —cual flor de cerezo, que cae al menor soplo del viento— si era necesario por la defensa del Señor, del Emperador o del Estado. Fue esta cultura neoconfuciana —con sus tradiciones budista y confuciana asimiladas— la que estuvo en la base y permitió la construcción del Japón como un Estado y la que lo llevó a su centralización nacional moderna. Remarquemos que esta perspectiva budista es principalmente para los militares y políticos.

3.2. La religión, un soporte de la modernidad

Hemos venido sosteniendo que el estado moderno japonés, como otros, se constituye integrando y renovando sus propias tradiciones religiosas y culturales. Los japoneses modernos construyeron su Estado con los materiales provenientes de su propio legado cultural. Como hemos visto, la religión y los valores morales aprehendidos durante siglos jugaron un papel decisivo en dicha construcción.

En el caso de la religión debemos resaltar que ella ha desempeñado, en términos generales, el papel de sostén espiritual para la vida de los hombres en las antiguas sociedades y ha dado la pauta para la formación —en la mayoría de los casos— de estados teocráticos. La obediencia al Estado significaba no solo el acatamiento político del súbdito, sino, principalmente, el reconocimiento de que tal aceptación trascendía lo político y se ubicaba en el terreno de las relaciones con la divinidad. El Emperador o el Rey dirigían la sociedad con la autori-

dad de quien estaba directamente vinculado con la divinidad. Su poder humano se enlazaba con el divino y se ejercía con fuerza tanto en el ámbito de lo político como en el ámbito personal. De tal manera que los emperadores o reyes de la antigüedad no eran solo dueños de sus dominios, sino también, y principalmente, de la conciencia de sus súbditos.

Avancemos un poco más en esta idea y veámosla enfocada en la tradición occidental. La separación de lo mundano y lo no mundano, a inicios del mundo moderno occidental, fue una separación del mundo religioso y del mundo político, y una revolución de enormes implicancias para el espíritu humano. La modernidad recién nacida distinguía entre lo público y lo privado, y entre la conciencia religiosa y la conciencia política. Esto se visualizará con mucha agudeza ante la crisis de la conciencia religiosa cristiana, ya que las distintas maneras de entender lo cristiano hacían imposible la adecuación entre lo religioso y político. En realidad, la nueva política moderna entendía al cristianismo de diferentes maneras. La construcción del estado moderno occidental surge para poner «coto» a la guerra, los que guerrear son todos cristianos y lo hacen afirmando además sus particulares conciencias religiosas. Lo cristiano no podía ser ya el sostén ideológico de una perspectiva estatal, el Estado debía nacer alejado del sentir religioso. Esto trastocaría la conciencia cristiana, que se quedaba en el ámbito de lo privado en tanto que lo público quedaba en manos del poder. Se produce así una ruptura entre lo público y lo privado, entre la conciencia individual y la colectiva, entre la política y la moral; crisis particular y consecuencia necesaria del modelo político occidental.

De esta manera, la modernidad occidental generó nuevos problemas a la estabilidad espiritual y social de los hombres. La antigua divinidad que proporcionaba estabilidad moral y espiritual fue desenmascarada como una burda creación humana; dicho más trágicamente, los hombres habían demostrado con sus ambiciones de poder y sus guerras que no tenían Dios. La crisis espiritual que provocó este desenmascaramiento fue realmente profunda y no ha sido superada todavía a tantos siglos de distancia. Los hombres habían articulado su conciencia personal, moral, estética y política a un orden determinado; habían aprendi-

do a responder a las cuestiones relativas a la vida y a la muerte con un lenguaje religioso. La modernidad ofreció una salida limitada al problema. Había que aprender a vivir sin Dios y aprender a transformarse en Dios de sí mismos. El problema del más allá se circunscribía así al problema del más acá. Las expectativas infinitas del ser humano debían ser resueltas en este mundo. Se trataba de una nueva manera de entender la existencia, más real, más trágicamente humana, más vinculada a los rasgos helénicos. Se trataba de aceptar la existencia tal como es: precaria, limitada y mortal.

La modernidad a la que nos referimos supuso encarar la muerte sin la ayuda de Dios. Para tal efecto «Dios ha muerto». La heroicidad vuelve a colocarse en el centro del debate moderno de manera trágica y desnuda. Los nuevos héroes serán los que, sin esperar nada del más allá, puedan construir sociedades políticas, es decir, verdaderas comunidades humanas. El constructor del estado moderno es el nuevo héroe moderno. No le teme a la muerte. Su obra maestra es el estado moderno. El «Estado» aparece como un nuevo Dios capaz de garantizar la vida y la seguridad ciudadanas. El Estado será llamado el nuevo «Dios mortal». Dios, pues, aparece como una creación humana.

Estamos inclinados a pensar que este modelo no puede ser universal ni generalizable en la comprensión de la formación de la conciencia ciudadana en otros lugares del planeta y menos aun para los pueblos que no han estado transidos por los conflictos y rupturas de la conciencia cristiana. Podemos afirmar, sin duda, que se ha dado el caso de avanzar en la formación de estados modernos sin la necesidad de producir una ruptura en la conciencia religiosa. El caso japonés es uno de ellos. No solo no hubo crisis en la conciencia religiosa sino que, al contrario, fue la tradición religiosa la que apuntaló la modernización.

El estado moderno japonés

Tanto el estado moderno como la modernidad fueron el resultado de una nueva manera de concebir la existencia individual humana. Esto no significa necesariamente una visión «no-religiosa» del mundo. En forma análoga, el Japón no perdió jamás su visión religiosa; incluso, en algunos momentos lamentables, fue la religión el terreno de la exaltación más nacionalista. Si no podemos afirmar categóricamente que la crisis de la conciencia cristiana fue el fundamento ideológico para el surgimiento del estado moderno en Europa, menos aun podremos afirmar esta tesis en lugares del mundo donde la tradición cristiana no existió. Por ello, no nos parece correcta la afirmación de que la modernidad supuso una ruptura con «la mentalidad oscurantista» de la religión y de la moral antigua. Quizá ni la moral antigua ni la religión fueron necesariamente oscurantistas y lo más probable es que la modernidad tuviera otros presupuestos más consistentes que los de esparitar los espíritus del pasado.³⁹

³⁹ Quizá una mirada más detenida a las fuentes religiosas cristianas de occidente nos podría llevar a la afirmación de que en realidad lo que se operó fue una nueva manera de comprender el propio cristianismo y no una ruptura con él en sentido estricto. La Reforma y la Contrarreforma son indudablemente movimientos modernos, hasta donde sabemos. Por ello, resulta incomprensible que algunos modernos occidentales se rasguen las vestiduras ante las manifestaciones tradicionales y religiosas de estados no occidentales, sin observar que los suyos están plagadas de ellas.

Puede ser interesante reflexionar sobre algunos temas del estado moderno japonés desde la perspectiva que estamos presentando. El estado moderno japonés se configura en la época conocida como Meiji. Meiji representa, sin lugar a dudas, un momento excepcional en la construcción de este estado y lógicamente ha sido y es un tema elegido para discutir la modernidad japonesa. El solo hecho de hablar de la época Meiji es motivo para abrir la discusión sobre el tema de lo «moderno» en el Japón. Nosotros estamos interesados en esta discusión porque nos interesa comprender las diferentes formas en que los hombres han respondido a los tiempos modernos; pero, conscientes de la magnitud de esta tarea, resaltaremos solo algunos temas. Nos interesa resaltar el papel del neoconfucianismo en la formación del nuevo Estado. Luego, reflexionaremos sobre la posición que tenían los japoneses sobre el mundo exterior y, finalmente, dedicaremos algunas líneas a la política imperialista del estado japonés.

1. Meiji y el confucianismo

El periodo Meiji se caracterizó por un sinnúmero de aspectos, pero queremos referirnos a la influencia del neoconfucianismo en la formación del estado japonés y específicamente a la visión sobre el papel del Emperador. Todo esto supuso la construcción del estado moderno sobre una parte de la tradición japonesa y el abandono de otra, en particular, del budismo. Esta «renovación» o «reforma» de la «genuina» tradición logró centralizar la nación y fue la base para el posterior crecimiento del Estado.

1.1. El Emperador, un «Dios mortal»

Se puede sostener que la separación entre lo público y lo privado indica el desarrollo de la subjetividad y de la conciencia personal, creando la posibilidad de la «conciencia» en el sentido moderno de la palabra. Esta subjetividad o «desarrollo de la conciencia» significa que ya no

será la autoridad del Emperador o del Rey —que se funda a sí misma por su relación con la divinidad— la que puede resolver los problemas humanos de orden político o social. En el caso de Japón, sin embargo, basta leer algunos de los primeros artículos de la Constitución Meiji de 1889 para comprender que esto no es tan simple:

Art. 1: El Imperio del Japón es regido y gobernado por una línea de Emperadores ininterrumpidamente a través de siglos.

Art. 3: El Emperador es sagrado e inviolable.

Art. 28: Los súbditos japoneses tendrán libertad religiosa, dentro de los límites no perjudiciales para la paz y el orden, ni contrarios al cumplimiento de sus deberes como ciudadanos.⁴⁰

En estos primeros artículos se puede observar el recurso a la propia tradición «ininterrumpida», el papel «sagrado e inviolable» del Emperador y el tema de los «límites de la libertad religiosa». En la lectura de este texto constitucional cualquiera podría afirmar que no existe ni estado moderno ni libertad religiosa ni «conciencia privada», en el sentido de la moderna filosofía política occidental. Sin embargo, el estado Meiji fue un Estado pensado con criterios profundamente modernos, como veremos más adelante.

Pareciera que los japoneses de la época Meiji sacaron las lecciones de las trágicas prácticas políticas de Occidente. A diferencia de los occidentales, los japoneses colocaron su tradición histórica y religiosa como fundamento del Estado. Para los japoneses, algo que ha permanecido «ininterrumpidamente» durante siglos debe ser lo bastante bueno como para que lo siga siendo. Esta es una lectura que resalta la historia pasada para fundar el presente.

Por otro lado, los atributos de «sagrado e inviolable» solo pueden ser atribuidos a la divinidad. Solo lo divino es «sagrado e inviolable». El fundamento del Estado está vinculado a la divinidad. No existe un

⁴⁰ «Constitución Meiji de 1889», en Walter Gardini. El Japón entre mitos y robots. *El Shinto*. Buenos Aires: Ediciones Sekai, Editorial Hastinapura, 1989. Apéndice, p. 219.

fundamento mundano del estado moderno de Meiji. Habría que recordar que el derecho al sufragio universal para los varones fue permitido recién en 1925. No hay referencia sobre acuerdos políticos fundamentales del estado moderno. La base es el carácter «sagrado e inviolable» del Emperador. No obstante, esto no está tan lejos del Dios-mortal de Hobbes. Finalmente, el Emperador muere, el Emperador es un Dios-mortal.

Finalmente, la libertad religiosa no está separada de la conciencia política. La libertad religiosa se subordina a la «paz y el orden» y al «cumplimiento de los deberes ciudadanos». La separación de lo público y lo privado en Occidente tuvo como objetivo reducir la conciencia privada al ámbito de lo personal. ¡Qué puede sorprender que los japoneses reduzcan el papel de la libertad religiosa a los límites de la vida privada sin contrariar «la paz y el orden»!

Una mirada atenta nos permitirá advertir la vieja tradición confuciana en la reflexión sobre el papel del Emperador como vínculo entre el cielo y la tierra. Este fue el fundamento del estado antiguo en la tradición confuciana y en la neoconfuciana. La apelación al papel del Emperador como «sagrado e inviolable» no es otra cosa que la apelación a la autovaloración que tuvieron de sí los japoneses que fundaron el estado moderno. No es un problema ontológico o metafísico, es un problema simplemente político. Esa fue la valoración que se tenía sobre el poder. Este poder afirmó y ordenó la nación.

Naturalmente que todo esto se transformará con la Nueva Constitución dada después de la Segunda Guerra Mundial; sin embargo, la revisión de la antigua constitución nos permite ingresar a la valoración política con la que nace el estado japonés moderno.

1.2. El budismo condenado al ostracismo. La emergencia del shinto

La tradición confuciana sostiene la figura del Emperador como vínculo entre la divinidad y los hombres. En este sentido, la constitución del estado moderno japonés se hizo sobre esta imagen de la tradición confuciana, pero se hizo en desmedro del budismo. No solo se observa por

la reafirmación del shintoísmo como la religión oficial del nuevo Estado y por la desestimación del budismo como fuente de la tradición en términos religiosos y oficiales, sino por el profundo sentido de esta desestimación en términos políticos.

Hemos sostenido en la referencia que hicimos sobre el origen del budismo que este se había afirmado en la India como un movimiento en contra del brahmanismo y su visión de la sociedad. Dijimos, además, que el budismo había tenido un ideal igualitario e incluso democrático. La polémica de Gautama contra la religión oficial ofrecía un camino de salvación para todos porque partía del supuesto de que todos los hombres —sin distinción de su origen— tenían la posibilidad de arribar a la budeidad. En el budismo no hay castas. Incluso sabemos que la tradición mahayana acentuó más esta tendencia con la imagen del bodhisattva que incluso hace de la salvación de todos su propio camino de salvación. Esta tendencia habría de acentuarse con mucha firmeza en la larga estadía del budismo en la China. El budismo, en sus diversas manifestaciones, ha expresado y ha tratado de satisfacer esa profunda expectativa de los hombres por la salvación.

Cuando Daisetz T. Suzuki trata acerca del espíritu patriótico de los primeros monjes budistas japoneses se refiere a esta perspectiva basada en el espíritu de benevolencia que anida en el budismo hacia todos los seres. El espíritu de benevolencia, base del comunitarismo, no puede ser considerado como base del nacionalismo. En realidad, la benevolencia está mucho más allá del sentido nacionalista, porque no se agota en una comunidad humana, ni, incluso entre los hombres, ya que se extiende a todos los seres. Este es el «sentido patriótico del budismo».

La reforma Meiji intentó una diferenciación con el budismo, acusándolo de no ser lo suficientemente japonés —a pesar de que el budismo tenía más de mil años en el Japón— y afirmando al shintoísmo como su genuina tradición religiosa. Con esta decisión tampoco le hizo un favor al shintoísmo del que lamentablemente también tergiversó su carácter por el solo hecho de ser una tradición religiosa local. La afirmación del fundamento del estado moderno japonés necesitaba más al shintoísmo que al budismo, porque no provenía de ninguna otra parte y satisfacía el ansia de ser exclusivamente japonés y valorar el entorno y la realidad japonesas, pero la disputa con el budismo fue más princi-

pista. La necesidad de un principio que funde la realidad obligaba a descartar al budismo, que naturalmente no se funda en ningún principio real; muy por el contrario, el budismo niega la posibilidad de un principio fundamental y que este sea de carácter divino. La esencia del budismo afirma más bien la ausencia y negación de cualquier principio. La reflexión negativa del budismo sobre el mundo le impide afirmar principios fundamentales y menos aun a partir de la política. El budismo aparecía como idealista, desligado de los intereses nacionales. El nacionalismo Meiji se apartaba del sentido «patriótico» del budismo.⁴¹

Con Meiji, el poder se centraliza, el budismo es desplazado y se asienta una nueva valoración de la política que tergiversa la tradición cultural japonesa como hemos sugerido en capítulos anteriores. La

⁴¹ «En aras de nuestro japonismo rechazamos cualquier religión en nuestra nación, es decir, consideramos que la religión se opone a la naturaleza de nuestro pueblo y se contradice con el espíritu de la fundación de nuestro país, impidiendo su desarrollo [...]. Más aun: tradicionalmente nuestro pueblo no ha sido religioso. Una cultura e historia de 3 mil años lo prueban más que suficientemente. Por otra parte, importar una religión ajena y tratar de imponerla con insistencia significa oponerse a la naturaleza y a los sentimientos, con lo que se impide el desarrollo y el crecimiento del Estado [...]. Los que han observado con atención nuestra historia de 1 500 años, desde lo más elevado a lo más bajo, se encontrarán siempre con la resistencia del pueblo, consciente e inconsciente, a las fuertes restricciones de una cultura no japonesa como la budista [...]. Los occidentales tienen la tendencia de considerar a nuestro pueblo como budista. Sin embargo, ¿cuántos habrá que profesan el espíritu del budismo y consideran al Nirvana y a la paz interior como su ideal de vida? [...]. Entre los japoneses que se llaman budistas, ¿cuántos son los que determinan su pensamiento y conducta de acuerdo con esta creencia? Muchas veces la forma convierte la nada en ser. El budismo de ninguna manera tiene fundamento alguno en la naturaleza nacional [...]. La mentalidad de nuestro pueblo originariamente fue mundana. Aunque no se puede decir que carezca de la idea de un mundo espiritual, prefiere no reconocerlo. El shintoísmo, típico de nuestro país, es una religión completamente mundana. No se le puede comparar con las religiones indoeuropeas [...]. Los japoneses vivimos en el mundo real [...]. El Estado es de este mundo y la religión aspira al más allá. El Estado establece la discriminación, mientras la religión predica la igualdad [...]». Tomado de Takayama Chogyuu. «Elogio del Japonismo». En *Política y Pensamiento Político en Japón 1868-1925*. México D.F.: El Colegio de México, 1992, pp. 148-155. Conviene señalar que se refiere a cualquier religión que no sea el shinto.

condena del budismo al ostracismo reflejó con toda nitidez el abandono del ideal republicano, de la tolerancia y del regionalismo que caracterizan al sentimiento democrático. El nacimiento del moderno estado japonés se hace a contracorriente del sentido democrático.

1.3. ¡Todo el poder para la burguesía! La derrota del poder local frente al centralismo

Durante el Shogunato era evidente que los shogunes gobernaban a nombre del Emperador, aunque las decisiones las tomaban ellos y sus aliados. La idea que queremos transmitir en este punto es que para la burguesía japonesa era fundamental contar con un poder centralizado. Su lectura de la coyuntura internacional y la necesidad de afirmar un mercado le obligó a centralizar y fundamentar su idea de nación. Obviamente, este no es un tema nuevo ni único. Al parecer la constante es que la burguesía se asienta afirmando el papel del Príncipe, del Emperador. De manera consonante con las observaciones que hacía Maquiavelo, la nueva burguesía japonesa limita los antiguos poderes regionales y locales, afirmando el papel «sagrado e inviolable» del Príncipe al darle todo el poder a la Monarquía.

La reflexión que podemos hacer acerca de la consigna de entonces, «Honor al Emperador», es que reafirma el sentido en el que se funda el nuevo estado japonés. El estado Meiji es, sin lugar a dudas, un estado moderno. Algunos piensan equivocadamente que todo estado moderno ha sido «liberal» o «democrático», pero esto que es aspirar a lo mejor de la tradición moderna en materia política, no es la clave para entender el carácter del estado moderno. Conviene releer a Maquiavelo o a Hobbes. Maquiavelo, angustiado por la necesidad de «salvar a Italia», no tuvo ningún reparo en escribir constituciones republicanas o monárquicas, según la conveniencia del momento. Para él, el problema no era el carácter republicano o monárquico del Estado, sino la existencia del Estado en cuanto tal. Lo que se necesita es el Estado y no sus preferencias de política. A Hobbes, por su parte, le tiene sin cuidado que sea un grupo o una persona quien detente el poder. En el caso

de Japón, se afirmó el estado moderno con un claro sentido autoritario y antidemocrático. Habría que advertir que el caso japonés no es una excepción. Nos atreveríamos a sostener más bien que está más en la norma que en la excepción. Muchos estados del mundo no se han fundado precisamente sobre la más amplia decisión democrática de sus ciudadanos y sus pueblos; al contrario, en la mayoría de los casos, se han construido sobre la base de una dictadura de la minoría. En realidad, se justificaron y se construyeron estados nacionales con la bandera de la democracia, pero en muchos casos esta nunca se ejerció.

No debe llamarnos la atención que el ideal republicano de los budistas aparezca en contraste con el shintoísmo. Este fue utilizado para darle un perfil más claro a la idea de nación japonesa. El budismo —siendo tan japonés como el shintoísmo después de milenio y medio de radicar y florecer en el Japón— perdió la nacionalidad porque en realidad su contenido de fondo —más tolerante, igualitario y abierto— estaba muy lejos del pensamiento nacionalista del militarismo japonés que ya emergía.

Por otro lado, la historia de la centralización del estado japonés es bastante conocida. Esto se produjo con una gran rapidez y fue logrado gracias a la particular lectura que se hizo de la situación internacional y de los intereses internos que se movían en torno a esta. En sentido estricto, la consigna «Honor al Emperador» llevaba un complemento sumamente gráfico: «¡Expulsión del bárbaro!». Es decir, la consigna «Honor al Emperador, expulsión del bárbaro» sintetiza un doble movimiento de interés interno y externo por parte del nuevo estado. De una política interna antidemocrática se pasaba a una posición imperialista en lo externo.

2. La lucha entre tigres, lobos y gatos. El contexto internacional

Hoy día no existe otro asunto más urgente para quienes desean la grandeza del país que rechazar la política inmoral e inhumana de «los que besan los pies a los extranjeros y arrojan lodo a la cara de los compatriotas [...]».

Si llamamos con un mismo nombre a todos los que adoptan la misma postura, entonces podemos considerar como tigres a todos los

gatos con dibujo de tigre; pero la única habilidad que tienen los gatos es cazar ratones. Frente a un lobo creen haber tomado la mejor medida agachándose y bajando la cabeza, lo mismo que los zorros y tejones. El espíritu de una política exterior firme considera que en primer lugar hay que ahuyentar a los lobos, antes que cazar ratones. Esto no está al alcance de los zorros y tejones, ni mucho menos de los gatos, siervos de aquéllos [...]. La Gran Unidad se guía por el espíritu de política exterior firme [...]. La Gran Unidad es el tigre que persigue lobos. No es el gato que caza ratones. La Gran Unidad es el ejército patriótico que va a la cabeza de sus connacionales y se enfrenta a los extranjeros. La médula de la Gran Unidad es el espíritu de una política exterior firme.⁴²

Si hay algo que merece la pena destacarse como una constante en la actividad política japonesa es su valoración de la situación internacional. Los motivos pueden ser diversos: su situación insular y alejamiento del continente asiático o sus propias necesidades económicas, pero lo cierto es que Japón ha tenido siempre una particular lectura del mundo. La apropiación de la tradición y de las corrientes de pensamiento de China es una antigua muestra de esa percepción de la importancia de lo externo en la vida japonesa. Los tiempos modernos llevaron, por su parte, a una intensificación de la preocupación por la situación internacional. La nota que antecede así lo expresa.

2.1. Una lectura particular de la situación internacional

La presencia europea produjo cambios importantes en la vida de los pueblos asiáticos. Muchos de ellos fueron conquistados por las primeras avanzadas europeas en el mundo. La decisión de Japón de cerrar sus fronteras en la época del Shogunato está íntimamente ligada a esta expansión europea. Es un momento en el que se aprecia el desnivel económico y militar entre los pueblos asiáticos y los conquistadores europeos. Mantener el puerto de entrada de Deshima, en la isla de

⁴² Kuga Katsunan. «El espíritu de una política exterior firme». En *Política y Pensamiento Político en Japón 1868-1925*. México, D.F.: El Colegio de México, 1992, pp. 238-239.

Kyushu, significó no perder de vista el desarrollo europeo. Podríamos decir que el periodo del Shogunato se justificó en tanto representaba la defensa de la nación frente a los potenciales conquistadores europeos de la época. Obviamente esta no fue la única razón de su existencia, pero de hecho que fue sustantiva. Las razones de su caída habría también que buscarlas en la incapacidad del Shogunato de mantenerse a flote frente a las nuevas amenazas imperialistas. La alianza con Francia a finales del periodo fue insuficiente para frenar las presiones norteamericanas e inglesas de la época. El Shogunato no fue capaz de defender los intereses nacionales frente a los nuevos enemigos. La era Meiji por estas razones se abriría paso años después.

La situación internacional de fines del siglo XIX había cambiado radicalmente desde los primeros tiempos en que se consolidó el Shogunato. La presencia europea y norteamericana se habían afirmado de manera fundamental en el espacio asiático. Era indudable que el mundo era otro.⁴³ La preocupación política japonesa tenía un asidero real en la coyuntura internacional. Siglo a siglo la presencia europea se había ido posesionando del Asia, reduciendo el poder de los pueblos nativos. Aun más, esa presencia era conflictiva y mantenía una pugna entre las mismas naciones europeas. Una política nacional y patriótica a los ojos de la élite japonesa suponía la afirmación de la nación y el

⁴³ «A los tradicionales poderes expansionistas que se habían presentado en el este y sureste de Asia en la segunda mitad del siglo XVI y a principios del siglo XVII como portugueses, españoles, ingleses y holandeses, se sumaron en la segunda mitad del siglo XVII rusos y franceses. Después de la lucha por ganar espacios a colonizar en Asia entre franceses y británicos a mediados del siglo XVIII, el final de este mismo siglo vio surgir a la joven Unión Americana como nuevo competidor. Desde principios del siglo XIX se produjo un intenso proceso de expansión colonial, y en la séptima década de ese siglo no solo se había incrementado el imperio colonial holandés en Indonesia sino que se habían creado nuevas colonias inglesas en el sur y francesas en el sureste de Asia, enclaves en el territorio chino, recintos de considerable inmigración europea en Australia y Nueva Zelanda, y anexiones y protectorados en Oceanía. La presencia latente de los Estados Unidos se manifestaría rápidamente, después de que este país se convirtió en una potencia del Pacífico a costa de México a partir de la guerra de 1847». Cf. Lothar Knauth, «El estado Meiji y sus Relaciones Internacionales». En ob.cit., pp. 212-213.

fortalecimiento del Estado. El peligro se sentía en la presencia extranjera y «¡Expulsar al extranjero!»⁴⁴ equivalía a ser nacionalista. «Luchar contra los lobos» significaba que la política externa debía dirigir el sentido de la política interna.

Los japoneses veían en la política exterior el reflejo de sus objetivos nacionales, por eso la política exterior jugó un papel decisivo en la vida política interna. La forma coactiva como se articula el estado japonés obedece a la necesidad de una respuesta rápida y sostenida, al avance europeo en todos los campos de la vida, la producción, la sociedad y la política. El patriotismo —en contraposición con lo extranjero— será el tejido ideológico en el que se afianza el estado japonés. Esta perspectiva ideológica sostiene que el estado moderno japonés nace para asegurar la existencia del pueblo puesta en cuestión por las conquistas imperialistas europeas.⁴⁵ El nacionalismo japonés fue una respuesta al avance imperialista del mundo europeo en lo que llamamos época moderna.

⁴⁴ «Por su parte, Japón también se mantuvo en el enfoque universal con la adopción de los caracteres chinos, en particular para la civilización (*ka*-China) y para fuera de la órbita china (*i*-bárbaro, extranjero). El reflejo del enfoque mundial se puede ver en el estandarte *jo-i* (*jo*-expulsión, *i*-bárbaro, extranjero) de los contrarios a la apertura de Japón en los últimos días del Shogunato de Tokugawa». Cf. Matsushita Hiroshi. «La historia del Japón y el mundo vistos desde la perspectiva oceánica», *Cuadernos de Japón* 4, vol. XI, otoño, 1998, p. 49.

⁴⁵ Puede ser interesante la intervención de Heita Kawakatsu en un debate con Ken'ichi Matsumoto: «La guerra del opio se produjo en el cenit del juego territorial. En esa época, Europa había reclamado alrededor del 80% del territorio mundial. Y Europa solamente es el 3% del área terrestre del planeta, pero en 1800 sus naciones ocupaban un 34% de la tierra del mundo; y en 1914 alcanzaron la cifra máxima del 84%. En tan solo cien años, el territorio reclamado por los países europeos pasó de un tercio a cuatro quintos. Es evidente que se trataba de un juego territorial». Véase en «Nuevas Perspectivas sobre la Historia Moderna». En *Cuadernos de Japón* 4, vol. XI, otoño, 1998, pp. 50 y ss.

2.2. La «occidentalización» y la «des-asianización». Una nueva opción política

La creciente presencia occidental en Asia trajo consigo diversas reacciones en los países asiáticos. Para unos, la política nacional se revistió de un nacionalismo que se oponía radicalmente en todos los terrenos a Occidente. La sabiduría asiática se resistía a aceptar el nuevo desarrollo científico y productivo que portaban las naciones europeas. En cambio, el Japón de la época Meiji —manteniendo un férreo nacionalismo— no vaciló en incorporar los elementos técnicos y científicos que presentaba Occidente integrándolos a su propio desarrollo. Por eso algunos pueden afirmar —con cierta razón— que el Japón es el país más occidentalizado del Asia. Es conveniente comprender que dicho proceso —en el que se asimilaron elementos centrales e importantes de la cultura europea— no se hizo de ninguna manera en contra de la propia tradición; muy por el contrario, los japoneses integraron de Occidente y de su ciencia lo que era conveniente y bueno para su realidad. Con ello, indudablemente, se fortalecieron a sí mismos.

Obviamente el asunto no era sencillo pues significaba una postura diferente y nueva para comprender el propio entorno. Para Yukichi Fukuzawa⁴⁶ el avance de Occidente era similar a un «huracán» o a «una epidemia de sarampión» a la que no se puede resistir.⁴⁷ Resistirse

⁴⁶ Yukichi Fukuzawa (1835-1901) fue un importante crítico de cualquier forma de gobierno autocrático. Defendió los derechos del pueblo frente a los abusos de poder por parte del Estado.

⁴⁷ «La facilidad de las comunicaciones mundiales en la actualidad ha permitido la penetración del huracán de la civilización occidental en Oriente, y no hay hierba ni árbol que no se estremezca a su paso. No es que los occidentales hayan aumentado en dimensión desde la antigüedad, pero recientemente se han vuelto mucho más activos que en tiempos pasados. Esto se debe a que aprovechan medios de transporte más rápidos que les permiten crecer hacia todas direcciones. Se comprende entonces que los pueblos de Oriente traten de defenderse a toda costa del avance impetuoso de Occidente y su civilización. Quienes han reflexionado sobre la situación actual del planeta, saben que es casi imposible tomar otro camino que el que nos conduce, junto al resto del mundo, al mar de la civilización occidental, creando sus propias olas y compartiendo sus penas y placeres [...]. La civilización occidental es similar a una epidemia

hubiese significado muchos problemas según Fukuzawa y particularmente el que Japón no hubiera «podido permanecer independiente, pues el ímpetu de esta civilización no habría permitido que una apartada isla de Oriente siguiera disfrutando de su sueño solitario». ⁴⁸ Bastaba mirar el ejemplo de China. Debemos recordar que Fukuzawa señaló en 1884 que China iba a ser dividida y la realidad coincidió con sus palabras. ⁴⁹ No quedaba otro camino que la asunción de la cultura occidental. Él lo planteó de manera clara y precisa. Su conclusión fue tajante: «En consecuencia, los caballeros de Japón, basándose en el gran principio de conceder mayor importancia al país que al gobierno, apoyándose con fortuna en el carácter divino y majestuoso de la Casa Imperial, acabaron con resolución el antiguo gobierno para establecer uno nuevo e implantar en la nación la civilización occidental, tanto en la Corte como entre el pueblo. Así, no sólo se abandonaron las costumbres antiguas, sino que, además, se instauró una nueva tendencia en toda Asia. Nuestro principio se expresa plenamente en una sola palabra: desasiatización». ⁵⁰

El Japón tomaba así un camino diferente al de sus vecinos. La evaluación que tuvieron los japoneses de sus pueblos vecinos, en particular

de sarampión. La epidemia actual de Tokio, que avanzó desde Nagasaki, en la región oeste del Japón, parece afianzarse aún más con la llegada de la cálida primavera. Aunque nos disguste el daño que causa e intentemos defendernos de ella, ¿realmente existe algún remedio? Puedo demostrar que no: no podemos resistir con éxito la fuerza avasalladora de la epidemia porque esa resistencia no nos traería más que males. Del mismo modo no hay defensa respecto de la civilización occidental, que combina beneficios y daños, aunque los primeros sean siempre más numerosos que los segundos. No siempre es obligación de los sabios oponerse a la corriente, sino, por el contrario, esforzarse por difundir a fin de acostumbrar lo antes posible al pueblo al nuevo ambiente [...]. Yukichi Fukuzawa, ob. cit., pp. 120-121.

⁴⁸ Yukichi Fukuzawa, ob. cit., p.121.

⁴⁹ Fue parte de conferencia dictada por el profesor Miwa Kimitada «The Spanish-American world, 1898: A Turning Point in World History», en el Simposio *La Guerra del 98*, Universidad Sofía, Tokyo, 1998. En esta oportunidad el profesor Miwa señaló que «China on the verge of division into colonies among powers a prediction by Fukuzawa Yukichi in 1884 for the year 1900, nearly coming true [...]».

⁵⁰ Cf. Yukichi Fukuzawa, ob. cit., p. 120.

de Corea y China, no deja lugar a dudas. En nuestro concepto, los japoneses intentaron «sincronizar» sus pasos con Occidente y dejar a su suerte a los otros países asiáticos. La «des-asianización» fue el proceso de desembarazamiento de las tradiciones asiáticas incapaces de enfrentar el huracán occidental y representó, sin lugar a dudas, una mirada de superioridad hacia las sociedades asiáticas. Una lectura del mismo Fukuzawa nos exime de mayores comentarios:

Por ejemplo, cuando Occidente se encuentra con gobiernos autocráticos antiguos como los de China y Corea, carentes de leyes confiables, severamente ha de sospechar que Japón tampoco las tiene. Igualmente, cuando se encuentra con que los caballeros de China y Corea son susceptibles y supersticiosos en extremo, ignorantes de lo que es ciencia, los científicos occidentales pensarán que Japón también es un país de Yin y Yang, y de los Cinco Elementos. Con el servilismo y la falta de vergüenza de los chinos, se borra el espíritu caballeresco de los japoneses. Cuando los coreanos infligen castigos crueles, los japoneses con seguridad serán considerados tan inhumanos como ellos. Los ejemplos son innumerables. Es como en el caso de una aldea: cuando la mayoría de sus vecinos tontos, violentos, crueles e inhumanos, la familia que se gué por lo correcto y lo justo será considerada igual que los demás. No es raro que la imagen de nuestros vecinos afecte indirectamente nuestras relaciones externas. Esta es una gran desgracia para Japón [...]. Así las cosas, al planear nuestro futuro vemos con pesar que nos falta tiempo para esperar que nuestros vecinos se vuelvan ilustrados y colaboren en la elevación cultural de Asia. Por lo tanto, debemos dejarlos librados a su suerte y sincronizar nuestro paso con el de los países civilizados del Oeste. Al tratar con China y Corea no deberíamos ser escrupulosos simplemente porque se trata de nuestros vecinos, sino que tenemos que comportarnos como los occidentales. El que anda con un mal amigo no puede evitar la mala fama. Rechacemos con todo el corazón a los malos amigos de Asia.⁵¹

⁵¹ Cf. Yukichi Fukuzawa. «Sobre la desasianización», en *Dyidyi Shinpoo* del 16 de marzo de 1885. Ob. cit., pp. 120 y ss.

De este punto a una política expansionista e imperialista distaba tan solo un pequeño trecho, y la élite japonesa de aquel entonces lo recorrió rápidamente. El desarrollo industrial y social de Japón hizo que se observara a sí mismo como muy superior a otras naciones de su entorno. La nueva política nacional equilibra e identifica la tradición nacional como la tradición cultural y artística de Asia; así Kakuzuo Okakura en su artículo *El ideal de Oriente* presenta al Japón como «crisol y síntesis del Asia». ⁵² Esta política expresaba ya el sentido imperialista que tenía el Japón de principios de siglo. Ella fue la base para que se sintiera y se justificara como el país responsable de la defensa de Asia frente a los otros imperialistas.

3. Imperialismo y farsa democrática. La denuncia socialista

¿Cuál es el límite que exige la defensa de la nación? ¿Cuál es la gravedad de la amenaza extranjera? La respuesta a estos hechos está en realidad subordinada a los objetivos que se traza una nación. Si la nación

⁵² «En toda esa espléndida amalgama, a Japón le ha sido dado el gran privilegio de permitirse conjuntar tan extensa complejidad de elementos con particular claridad. La sangre de las razas indotártaras que posee constituye en sí misma una herencia que la dota de la capacidad de absorber esas fuentes y convertirse en el espejo de la toda la conciencia asiática. Por otra parte, la fortuna singular de poseer el linaje del Tennoo, ininterrumpido a través de siglos, el orgullo de una raza que jamás ha sido conquistada y su insularidad geográfica son elementos que le permitieron preservar las ideas ancestrales expandiéndolas, lo que ha hecho de Japón el verdadero depositario en el que se preservan el pensamiento y la cultura asiáticos [...]. Por lo tanto, es únicamente en Japón donde puede descubrirse toda la riqueza histórica de la cultura asiática para ser estudiada acuciosamente [...]. En síntesis, Japón es el museo viviente de la civilización asiática [...]. La historia del arte japonés resulta ser la suma de los ideales asiáticos, playa donde se han refugiado sucesivamente las diferentes y constantes olas del pensamiento de este continente [...]. Naturalmente toda la cultura y el arte se sintetizan en la cultura y el arte japonés. El Japón se confunde con Asia y su misión como su defensa son la misión y la defensa de Asia». Cf. Kakuzuo Okakura, «El ideal de Oriente», en *Política y Pensamiento Político en Japón 1868-1925*. México, D.F.: El Colegio de México, 1992, pp. 155 y ss.

tiene la conciencia de que *su* espacio nacional lo constituyen incluso los territorios de otros pueblos, porque estos son vistos como vitales para asegurar su desarrollo, estaremos ante una política imperialista sin lugar a dudas. Este fue el caso japonés. Defender Asia fue visto como defender al Japón. Defender al Japón supuso justificar sus conquistas en Asia para enfrentar a los extranjeros europeos o norteamericanos.

3.1. Un Estado verdaderamente imperialista

El estado moderno japonés nace en momentos en que el estado-nación entra en crisis en Europa.⁵³ La crisis a la que nos referimos no es de desestructuración o impotencia del Estado, muy por el contrario, es la de una forma política que se divorcia del fin para la que fue propuesta. Lo que queremos decir es que habiendo nacido para responder a los requerimientos de los ciudadanos, los estados europeos se transforman en estructuras políticas imperiales que no solamente sojuzgan a centenares de pueblos y naciones en el mundo, sino que esclavizan a sus propios pueblos. Al invertirse el fin para el que fue construido el Estado, es decir, al estar el individuo al servicio del Estado y no al revés, como es su verdadero objeto —como lo sostiene la tradición liberal—, se pervierten y se corrompen los objetivos que le dieron origen. En este contexto hay que colocar el nacimiento del estado moderno japonés. El reciente estado japonés se transformaría rápidamente en un estado imperialista en lucha con otros intereses imperialistas.⁵⁴ La

⁵³ Cf. «La decadencia de la Nación-Estado y el final de los derechos del hombre». En Hannah Arendt. Ob. cit., pp. 343-382.

⁵⁴ El comentario de Kentaro Oi en 1892 nos exime de mayores comentarios. «Resumiendo, hoy en día, cuando las potencias compiten entre sí, si nos equivocamos y damos un paso en falso en política exterior, se destruirá el fundamento de la independencia nacional y se perderá para siempre la oportunidad de progreso. Pero si avanzamos con paso firme, sentaremos la base para enriquecer y fortalecer el Estado, evitando para siempre la regresión. El pueblo japonés está teniendo la gran oportunidad de convertir la desgracia en gracia, y también el riesgo en seguridad, de optarse por una u otra política en los asuntos importantes de Estado. Obsérvense los países euro-

«defensa del Japón» llevó a este a una política ambiciosa e imperialista en Asia.⁵⁵ Naturalmente esta lectura de la situación internacional sobredimensiona el papel agresor de los imperialistas europeos —aunque está fuera de toda duda que estos desarrollaron una política militarista, brutal y agresiva en Asia— escondiendo las verdaderas pretensiones militaristas del Japón, las que fueron presentadas como intentos de «defensa» de Asia.⁵⁶

Cuando Japón ingresa a la contienda imperialista en Asia ya existía una pugna intensa de intereses por parte de las naciones europeas. La estrategia japonesa fue bastante clara en puntualizar sus objetivos, sus

peos. A pesar de que internamente padecen problemas laborales, en cuanto al exterior adoptan medidas militares y comerciales exitosas. Si mientras desperdiciamos el valioso tiempo en debates vacíos y nos dormimos en la paz, el fuerte torrente del universo llegará a Oriente y amenazará su seguridad, modificando radicalmente el orden existente, entonces ya no habría remedio». Cf. Kentaro Oi, «Bases de la Organización del Partido Liberal del Oriente». En *Política y Pensamiento Político en Japón, 1868-1925*. México D.F.: El Colegio de México, 1992, p. 129.

⁵⁵ «Particularmente, Corea constituye el rompe olas de nuestro país. Si se destruye causará grandes daños. Es una tarea urgente de Japón tomar medidas para la seguridad de Corea. ¿No sería un proyecto a largo plazo magnífico destinar los recursos humanos que no se utilizan dentro del país a actividades en el exterior, y así contribuir a la reconstrucción de Asia Oriental?». Kentaro Oi, ob. cit., pp. 128-129.

⁵⁶ «Por lo tanto, es menester llevar a cabo la renovación de la política interna para reordenarla y, con la cooperación unida del gobierno y del pueblo, adoptar una política exterior activa. Se destinará un capital inicial de cinco, seis o hasta 10 millones de yenes del fisco para construir «vías» invisibles a China, Corea y Siberia, o sea ofrecer becas para entrenar a los comerciantes, técnicos, estudiantes y políticos que más tarde actuarán en el continente asiático aplicando cada uno su aptitud. Si lográramos cambiar la situación de Asia Oriental, entonces lograríamos la meta de nuestra política hacia occidente. Hoy en día los japoneses prefieren actuar en el terreno de la utopía a llevar una vida tranquila en el mundo del confort. Esto no es innoble. Sería estúpido si se aniquilase por comodidad el ímpetu de Japón hacia el gran desarrollo. Asia Oriental está atrasada en su evolución. Las medidas que adoptamos nosotros a partir de la Renovación Meiyi también tendrán que aplicarse en Asia Oriental. No obstante, las medidas políticas, comerciales, industriales y cualquier otro intento de reformar el Estado están abandonados. ¿No habría tareas interesantes a realizar para los japoneses? Nosotros, los japoneses, debemos asumir la responsabilidad de ser dirigentes de la renovación de Asia». Ídem, p. 128.

aliados y sus enemigos. Un texto de la época, *Principios de Defensa Nacional del Imperio Japonés* lo refiere con toda claridad:

El resumen de cuanto hemos mencionado es el siguiente: a) La defensa nacional del Imperio debe ser ofensiva esencialmente. b) Los países que tenemos que considerar como enemigos futuros son, en primer lugar, Rusia, y después, Estados Unidos, Alemania y Francia [...]. Las alianzas que posiblemente puedan concertarse en contra de la anglo-japonesa son la ruso-alemana, o bien, la franco-rusa o la chino-rusa. Por lo tanto, es necesario mantener firmemente la alianza entre Japón e Inglaterra y al mismo tiempo tratar de impedir que sean concertadas otras alianzas. c) La norma de las divisiones armadas de las fuerzas del Imperio para la defensa nacional deberá ser de una naturaleza tal que podamos tomar la ofensiva en Asia oriental, contra las potencias militares de Rusia y de Estados Unidos, frente a las cuales debemos tener la mayor precaución posible en la estrategia militar.⁵⁷

Era claro que los japoneses no se equivocaban en señalar quiénes eran sus enemigos: Rusia, Estados Unidos y China. Ello se deducía a partir de una lectura del avance estadounidense en el Pacífico y del avance ruso en el continente asiático, tendencias que se enfrentaban a los objetivos diseñados por el imperialismo japonés. Japón no se manifestó, por ejemplo, ante la ocupación estadounidense de Filipinas a finales del siglo XIX, con la intención de que no se le inquiera nada por la ocupación de Taiwán. Una evaluación como la señalada indica que para muchos japoneses la apuesta por el control de territorios era, sin lugar a dudas, vital para la estrategia nacional.

El que junto con los intereses políticos y económicos se haya tejido una textura ideológica imperialista que pregone de la «superioridad» japonesa sobre otras naciones asiáticas ratifica aun más la visión imperialista que anidó en la conciencia de las elites y de gran parte del pueblo. No obstante, sería faltar a la verdad no reconocer que un sector de japoneses luchó y pagó con su sufrimiento y su muerte la defensa de una verdadera política de paz.

⁵⁷ En «Principio de Defensa Nacional del Imperio Japonés». En ob. cit. p. 253.

3.2. La denuncia y la oposición interna al régimen militarista vista como traición a la patria

La fórmula ideológica creada por el militarismo japonés no daba resquicio para las libertades públicas. Si se apoyaba al Emperador, es decir, al Estado, se tenía que asumir una política exterior centralmente imperialista. En la misma orientación, la industrialización del país era vista con ojos expansionistas. «Industrializar el país, fortalecer el ejército» era la consigna que vinculaba el desarrollo industrial y los intereses políticos más allá del Japón. Resultaba claro que quien planteaba democracia, paz o reivindicaciones sociales y sindicales atentaba directamente contra la esencia del programa autoritario que guiaba al Estado. A los ojos del pueblo el socialismo y el sindicalismo aparecieron como fórmulas extranjeras interesadas en socavar el desarrollo del Estado. Los seguidores de tales ideologías fueron vistos por los dirigentes del Estado, y por muchos ciudadanos, como «traidores» a la causa japonesa. Luchar por la paz, por los derechos sindicales y por el socialismo se convertiría en sinónimo de traición y falta de valor y patriotismo.

El origen de la oposición fue diverso. Los anarcosindicalistas estuvieron presentes en los orígenes del movimiento sindical, y luego los socialistas y comunistas. Estaba muy claro que las posibilidades que tenían de cambios efectivos eran pocas; no obstante, la oposición y la lucha se produjo. El origen del anarcosindicalismo y del socialismo en el Japón está anudado a la lucha antimperialista por la democracia y, por ende, a la lucha por la paz. Nacen, pues, contrariando los deseos guerreristas de la élite militarista japonesa. El anarcosindicalismo, el socialismo y luego el comunismo de por sí ponían en cuestión el desarrollo del proyecto nacional y sus bases de constitución. Estos movimientos exigían ampliar y democratizar la base de la representación política y económica de la nación. La evaluación del Partido Comunista Japonés, posteriormente, sostuvo que el Japón era un país imperialista que mantenía el atraso y la servidumbre en el campo, realidad que expresaba una alianza entre terratenientes y una burguesía nacionalista e imperialista.⁵⁸

⁵⁸ Cf. Michiko Tanaka. «Movimiento obrero y socialismo»; en particular las «Tesis del Partido Comunista Japonés». En ob. cit., pp. 353 y ss.

La acusación fácil —y muy rentable— fue calificar de antipatriotas y de extranjeros a estos movimientos. Las pugnas en el joven movimiento socialista japonés —por ejemplo, entre los parlamentaristas y los partidarios de la lucha directa en todos los frentes—, que reflejaban indudablemente las polémicas internacionales y el endurecimiento de la política nacional japonesa, fue visto por las élites con muchísima preocupación. El socialismo era peligroso en el terreno parlamentario porque cuestionaba la esencia de la representación política. Más aun, cuán peligroso sería si la facción más dura de los socialistas, la que privilegiaba la lucha directa de las masas sobre la acción parlamentaria, llevara la dirección del conjunto del movimiento socialista. Ello fue lo que sucedió al ganar dentro del Partido la postura más radical, con Kootoku Shuusui a la cabeza.⁵⁹ El estado japonés actuó con suma rapidez: ideó un complot de asesinato al Emperador y descabezó el movimiento socialista ejecutando a sus principales dirigentes. El asesinato de Kootoku Shuusui debe ser comprendido como el afianzamiento dentro del Estado de una corriente política que no aceptaba el menor resquicio de democracia como medio de gobierno de la nación. Muertos los principales socialistas y desvirtuado su movimiento a los ojos del pueblo como traidor a la causa nacional, es obvio que los dirigentes nacionales japoneses tenían las manos libres para cumplir sus objetivos de corte imperialista.

A pesar de las duras condiciones de la época, llamada en un momento «época de invierno», muchos se enfrentaron al Estado exigiendo derechos, democracia y paz. El movimiento socialista y luego el comunista, reprimidos con mucha brutalidad, no pudieron rehacerse con facilidad. No obstante, representaron una respuesta radicalmente opuesta a los intereses de las élites gobernantes.

⁵⁹ Se refiere al debate sostenido entre Shuusui Kootoku y Tetsuyi Tadsoe. Estas posiciones se expresaron en artículos en el Periódico de la Plebe titulados «Cambios en mi pensamiento» (05-02-1907) y «Teoría de la política parlamentaria» (14 y 15 -02-1907), respectivamente. Kootoku afirmaba la importancia de la vía directa en la lucha de los trabajadores en tanto que Tadsoe planteaba no aferrarse a un solo camino sino combinar lucha directa y participación parlamentaria. Cf. Michiko Tanaka, «Desarrollo del socialismo en la Era Meiji». En ob. cit., pp. 163-209.

3.3. Un epílogo trágico para un afiebrado nacionalismo

El afiebrado y compulsivo nacionalismo japonés propició y desembocó en el desarrollo de la Segunda Guerra Mundial en Asia. Lamentablemente, no podía ser de otra manera. Al finalizar la guerra, el militarismo había sido vencido a costa de inmensos y gigantescos sacrificios. Asia sufrió las acciones de la política estatal e imperialista del Japón y quedó marcada para siempre con la huella brutal e inhumana de los militaristas japoneses cuyos crímenes de guerra en los pueblos vecinos no se olvidan hasta hoy. Obviamente, no solo Asia, sino también el propio pueblo japonés quedó arruinado y destruido.

La guerra no es de ninguna manera un lenguaje político. La guerra es la práctica del más fuerte y del más poderoso. La guerra no significa un diálogo, sino una imposición brutal. La guerra es la ausencia de lenguaje. Japón tomó el camino de la guerra y de la expansión, y acabó en el desastre. Precisamente sus potenciales enemigos —Estados Unidos, Rusia y China— lo derrotaron, dando paso a una nueva página en la historia de Asia. La alianza entre terratenientes y la gran burguesía imperial quedó destruida y a merced de los vencedores. Esa alianza en la cúspide del Estado no se volvería a repetir. La utilización de la bomba atómica en Hiroshima y Nagasaki, injustificable desde cualquier punto de vista, ha quedado en la memoria de la humanidad como un hecho dantesco y monstruoso del accionar político en el mundo. Las consecuencias de la guerra en pérdidas humanas y materiales no acabarán nunca de señalarse.

Estado y democracia en el Japón: «No tenerle miedo a la muerte»

Una reflexión sobre el Estado nos puede llevar a la discusión sobre la finalidad para la cual este ha sido establecido. Hemos hecho incapié en la idea del miedo a la muerte como una de las razones de fondo para su construcción. Pensamos que esta idea podría dar lugar a una reflexión más profunda sobre el sentido del Estado e iluminar la discusión a propósito del estado moderno japonés.

El afirmar «no tener miedo a la muerte» puede tener el sentido del valorar el coraje que el soldado necesita para enfrentarse a la guerra, pero puede tener un sentido más profundo. La idea de «no tener miedo a la muerte» puede significar también «saber vivir». Solo quien conoce el sentido del acabamiento y de la muerte puede saber cómo vivir y, por ende, «no tiene miedo a la muerte». Saber vivir es tener «experiencia» y esta siempre es positiva porque supone una reflexión encarnada en lo vivido. La experiencia puede, no obstante, expresar también un sentido de madurez y de «pasar una prueba». En ambos casos se alude a haber vivido.

Vayamos un poco más allá. Quien ha conocido de cerca la muerte puede reconocer el valor extraordinario de la vida. En esta perspectiva, la «experiencia de la muerte» es la experiencia por excelencia. El que ha pasado esta experiencia puede vivir y sentir cada minuto de la vida como si fuera una eternidad. Por ende, no hay que ir muy lejos para advertir que la idea de «no tener miedo a la muerte» está vinculada estrechamente al reconocimiento más pleno del sentimiento de la vida,

lo que se opone radicalmente a un culto a la muerte. No tenerle miedo a la muerte significa el pleno reconocimiento de la vida, a pesar de su límite y precariedad.

En esta orientación, siguiendo a Hobbes, el Estado surge para asegurar y garantizar la vida de los hombres. El objeto del Estado no es la guerra, sino la paz. La paz es la forma en que puede desarrollarse la vida humana. Decir que el Estado nace del «miedo a la muerte» significa que nace para afirmar el derecho a la vida. El sentido no es el inverso. Los hombres no quieren perder la vida. Quieren mantenerla, quieren asegurarla. En este sentido, el Estado se transforma en el garante de la vida y del bienestar humanos. El Estado nace para garantizar y sostener la vida y los derechos de las mayorías, las minorías, los extraños, los «menos»; en síntesis, de todos y cada uno. Afirmar «no tener miedo a la muerte» significa afirmar la existencia de un cuerpo social y estatal que ha logrado revertir las condiciones negativas de la existencia humana y que ha logrado avances en el pleno desarrollo de la vida; es decir, que ha logrado trascender las condiciones adversas de la vida.

Por eso podemos señalar que cualquier estado militarista está de por sí en contra de la afirmación de la vida humana. En el caso japonés, el estado militarista y nacionalista, que se fue constituyendo desde fines del siglo pasado hasta principios de este, representa una tergiversación flagrante del patrimonio histórico y cultural del Japón. Ese Estado confundió y contrapuso las nociones de soberanía nacional a las de libertad y democracia política. Finalmente, debemos agregar que una política imperialista —cualquiera sea su signo— confunde perversamente los intereses nacionales con los de una pequeña élite. Sobre estos puntos haremos una breve y última reflexión.

1. Una tergiversación del patrimonio cultural japonés. ¿Qué relación hay entre el espíritu del *wabi*⁶⁰ y el militarismo?

La práctica del militarismo japonés tergiversó —a juicio nuestro— el sentido de la tradición cultural budista y confuciana. El militarismo está obviamente alejado del sentimiento de renuncia, soledad, al que alude el *wabi*.⁶¹ Es diferente asumir la responsabilidad de la comunidad —incluso hasta perder la vida—, y otra muy distinta es tener una postura militarista que busca resolver los problemas del Estado y de la nación con la agresión y la fuerza como fue la revuelta sangrienta de Kita Ikki en 1937.⁶² El propio Daisetz T. Suzuki se preguntaba sobre las relaciones del budismo zen y el papel de los guerreros. Suzuki entendía al zen como «una religión que enseña a no mirar atrás una vez que el curso de las cosas está decidido; filosóficamente, porque trata la vida y la muerte con indiferencia». ⁶³ Por ello, a nuestro juicio, el zen no conduce a una práctica militarista.

La ideología militarista reinterpreto inadecuadamente el legado que le transmitía su propia tradición política y religiosa al sobredimensionar el papel del guerrero y del soldado en la defensa de la nación. Al justi-

⁶⁰ «*Wabi* o *sabi* por consiguiente se pueden definir como una apreciación estética de la pobreza; cuando se utiliza como elemento integrante del arte del té, se refiere a la creación o remodelamiento de un entorno que pueda despertar esos sentimientos. Tal como estos términos se utilizan actualmente, podemos decir que *sabi* se aplica más a los objetos individuales y al entorno en general, y *wabi* a una forma de vida habitualmente asociada con la pobreza, la insuficiencia o la imperfección. *Sabi* es, pues, más objetivo, mientras que *wabi* es más subjetivo y personal». Cf. Daisetz T. Suzuki, ob.cit., p. 191.

⁶¹ «*Wabi* significa “pobreza” o, negativamente, “no estar de acuerdo con la sociedad de su tiempo”. Ser pobre, es decir, no ser dependiente de las cosas terrenas —riqueza, poder, reputación— y, sin embargo, sentir interiormente la presencia de algo sumamente valioso por encima del tiempo y la posición social: esto es lo que en esencia constituye *wabi*». Cf. Daisetz T. Suzuki, ob. cit. p. 25.

⁶² George M. Wilson, «Radical Nationalist in Japan: Kita Ikki, 1883-1937», Cambridge, Mass., 1969.

⁶³ Cf. Daisetz T. Suzuki, ob. cit., p. 48.

ficar las ambiciones imperialistas como parte de las necesidades «nacionales», los soldados japoneses acabaron luchando por estos apetitos imperialistas y no por la defensa del Japón.

Para la tradición política, el defender la nación en el sentido político significa permitir que la población pueda desarrollarse y vivir. Hablar de la defensa de la nación es asegurar la vida y por ello debería estar profundamente alejada de una política agresiva y violentista. Parece ridículo y contradictorio pensar que el Estado, que nace para asegurar la vida humana de una nación, conculque los derechos del propio pueblo o de otros pueblos.

La tergiversación del legado japonés hizo que los militaristas construyeran una ideología propia —utilizando materiales de su tradición histórica y religiosa—, que en lo fundamental distorsionó la esencia que había dado sustento al desarrollo cultural e ideológico del pueblo japonés durante siglos. Las virtudes del sacrificio, esfuerzo, honorabilidad y patriotismo, el estar atento a las necesidades de los conciudadanos y colocar la vida a disposición de la comunidad en momentos de peligro no pueden ser leídas como base de una ideología que buscó la agresión, la práctica imperialista, el despojo, la guerra y la muerte. La tradición histórica japonesa tiene motivos suficientes para distinguirse de esta lamentable experiencia.

Algo diferente había establecido la tradición budista —en todas sus expresiones— al plantear la benevolencia para con los semejantes, el desprecio a los valores mundanos y otros puntos más. Asimismo, el confucianismo había suscitado, más que una práctica totalitaria y antidemocrática, un poderoso sentimiento comunitario. Obviamente que tanto el budismo como el confucianismo podrían expresar posturas conservadoras y podrían ser mirados con distancia por los ojos del demócrata moderno; pero, aun así, ambos estuvieron lejos de una práctica imperialista y de agresión que conculcó los derechos de las personas. En todo caso, el confucianismo se propuso como una moral para el beneficio de la comunidad, pero de ninguna manera para un grupo privado. Por ello conviene distinguir el confucianismo o el neoconfucianismo de la acción de los militaristas que los utilizaron para esconder sus intereses.

Con esto estamos señalando que un acercamiento al confucianismo y al budismo puede ser mucho más esclarecedor para la comprensión

del Japón moderno que las propuestas ideológicas militaristas que buscaron y aspiraron estar profundamente ligadas a su propia tradición histórica, pero que en realidad distorsionaron y reinterpretaron inadecuadamente el sentido más valioso de estas tradiciones. No debe pues creerse que el militarismo japonés anterior a la Segunda Guerra Mundial, y del que todavía quedan algunos restos en la opinión pública japonesa actual,⁶⁴ son representativos de la tradición histórica del Japón. En realidad, el militarismo es una deformación de la tradición japonesa y debe ser advertida y comprendida como parte de los esfuerzos compulsivos de una élite ambiciosa y arribista interesada en

⁶⁴ En un artículo sobre la crisis de los rehenes en Lima-Perú, Kazuo Ohgushi hace una referencia a la emergencia en la actualidad de las viejas ideas militaristas del Japón de antes de la Segunda Guerra Mundial. Dice Ohgushi: «Un aspecto que me llamó la atención en esta crisis fueron las opiniones y diagnósticos de los comentaristas, especialmente de los especialistas en el “manejo de crisis”. Estos últimos incluyen ex policías, ex militares, y comentaristas de asuntos militares. Durante la crisis, los medios japoneses solicitaron comentarios de diversos especialistas, generalmente latinoamericanistas y especialistas en el manejo de crisis, más o menos en la misma proporción. Mientras que los latinoamericanistas por lo general presentaban diagnósticos en forma ecuaníme, la tendencia de estadolatría y la proclividad a una solución militar eran evidentes en los especialistas en el manejo de crisis al igual que en otros comentaristas de derecha [...]. La estadolatría y la inclinación a la solución militar fueron rasgos predominantes del pensamiento político del Japón antes de la Segunda Guerra Mundial. Después de la debacle de la guerra, corrientes democráticas y pacifistas establecieron su hegemonía. Sin embargo, la tendencia anterior fue reapareciendo nuevamente en los años 60, aunque no en forma extremista como en el pasado, y fue notándose con más fuerza desde fines de la década del 70. Gracias a la recuperación de la seguridad en sí mismos de los japoneses, debido al “milagro japonés”, esta corriente de opinión se fue fortaleciendo en forma sostenida[...]. El autor hace una aclaración sobre el término «estadolatría» que nos parece interesante: «Aquí usamos el término Estado para referirnos a la palabra japonesa *Kokka*, y estadolatría por la palabra japonesa *Kokkashugi*. En realidad, *Kokka* es mucho más que el Estado; es el Estado, patria y nación al mismo tiempo. Es una estructura jurídica con un poder centralizado, pero al mismo tiempo representa el espíritu y esencia nacionales. *Kokka* ha sido el punto focal donde convergen pensamientos de derecha en el Japón». Kazuo Ohgushi, «Los japoneses y la crisis de los rehenes en Lima, Perú: una interpretación». *Revista de Ciencia Política de la Pontificia Universidad Católica de Chile* 2, vol. XIX, 1998, pp. 204-205.

conquistar la supremacía y el poder en el mundo. Esto nos parece alejado de la tradición cultural que han labrado los japoneses.

2. Soberanía nacional versus libertades políticas. Militarismo y democracia

No se puede negar que al empezar el siglo XX el Asia Oriental se presenta débil ante el avance occidental. Las potencias imperiales se repartían el mundo. La amenaza de ser conquistados por Occidente no era obviamente una ilusión, era un peligro latente. El estado japonés, como lo hemos sugerido, nace para enfrentar este peligro real. La defensa de la nación obligaba a unir voluntades y a trabajar organizadamente. Sin embargo, esto no estaba reñido con una política democrática, acaso la mejor opción cuando se afirma la defensa y la seguridad de la nación; pero, en el caso japonés, los dirigentes nacionalistas evaluaron que la mejor defensa era un comportamiento imperialista y una política interna antidemocrática. La soberanía nacional se enfrentó radicalmente a las libertades públicas; el militarismo despreció la democracia.

Debemos dejar en claro una idea que muchas veces produce gran confusión en la comprensión de la política moderna. La construcción del estado moderno no ha estado aparejada de un proceso democrático. Lo hemos señalado desde las primeras líneas. La construcción del estado moderno se ha establecido, en la mayoría de los casos, sobre bases autoritarias y no democráticas. Esto no es privativo del Estado en el Japón. Modernidad política no es necesariamente sinónima de democracia. El estado moderno ha sido, en la mayoría de los casos, antidemocrático y antipopular. Basta reflexionar sobre el sentido de la lucha por el respeto de los derechos humanos, llámense de primera generación o de segunda generación, para advertir que el Estado es diferente de lo que entendemos por democracia. La lucha por el cumplimiento de estos derechos prueba que la brecha entre democracia y Estado es considerable. La evidencia histórica puede probar que, salvo pocas excepciones, muchos de los estados modernos han sido construidos sin el ejercicio de la democracia.

Este hecho no debe hacernos olvidar de que existe un vínculo estrecho y una aspiración común entre estado moderno y democracia. Aristóteles sostenía que el sentido de la familia era asegurar la reproducción de la vida humana. En esto integraba la idea de pueblo o de comunidad. El Estado, según Aristóteles, nacía no solo para asegurar la vida, sino para poder contar con una «vida buena».⁶⁵ Vivir bien es indudablemente algo más que vivir. ¿Cuál será entonces el cometido del estado moderno? Está claro que la diferencia entre el estado moderno y el antiguo no está en el objetivo para el que fueron creados, vale decir, para el «buen vivir» de una comunidad. La diferencia estriba en las formas en que los ciudadanos participan del Estado. Incluso Aristóteles indicó que la política solo podía ser ejercida en una comunidad en la que todos se conocieran y fueran amigos.⁶⁶ Aristóteles se refiere claramente al ejercicio de la democracia directa.

En el estado moderno —a diferencia del antiguo estado—, la representación política se establece a partir del ciudadano mismo que se transforma en el sujeto que funda el Estado. El ciudadano es el individuo mismo y no solo el jefe de familia. Desde esta perspectiva, el estado moderno es un acuerdo ciudadano y no es un ente preestablecido por la naturaleza. Es decir, el estado moderno se fundamenta en el sentir ciudadano y en la democracia. Al estado moderno le son consustanciales la democracia, la libertad política, la defensa de la vida y no el militarismo, aunque recurra a él.⁶⁷ Por ello, la defensa del estado mili-

⁶⁵ Según Aristóteles, «Vivir bien y no solo vivir» es el objetivo del Estado.

⁶⁶ Aristóteles piensa que en un Estado todos deben conocerse y ser amigos. En realidad, esta es una de las diferencias entre el pensamiento de Aristóteles y el del estado moderno: la democracia ejercida directamente por el pueblo. Sabemos que la democracia moderna, por la magnitud de las naciones modernas, es indirecta.

⁶⁷ Para la tradición política un Estado que no reconozca el derecho de sus ciudadanos a la vida y a la libertad, simplemente no es un Estado porque descuida el fundamento que le da origen. La comparación de las naciones y de los estados se establece no en función de su fuerza o su riqueza sino en función de la calidad de vida de sus miembros. Un Estado y una nación habrán llegado a un punto decisivo de su desarrollo cuando permitan a sus mujeres y a sus hombres contar con una vida plena y desarrollada.

tarista, en el caso japonés y en cualquier otro, no puede ser otra que la defensa de un grupo y no de los intereses de la nación. En este sentido, la defensa del estado japonés anterior a la Segunda Guerra Mundial fue la defensa de los intereses de una élite y no los de la nación entera.

3. La renuncia a la guerra y la construcción de una nueva sociedad

La prueba —y el ejemplo— más contundente de que un país puede desarrollarse vertiginosa y extraordinariamente renunciando a la guerra,⁶⁸ ha sido dada por el propio estado japonés al construir una sociedad democrática, moderna y desarrollada en lo que va de estos cincuenta años posteriores a la Segunda Guerra Mundial.

La reconstrucción del estado japonés de la posguerra se ha hecho con la dirección de una fuerte tendencia pacifista y con la participación democrática de todos los sectores sociales.⁶⁹ Fue también interés de los Estados Unidos y de los vencedores de la Segunda Guerra que Japón renunciara a la guerra y se democratizara radicalmente. Los estadounidenses produjeron una radical reforma agraria, una entrega de las tierras a los productores y liquidaron de manera rotunda el poder señorial de los terratenientes en el campo. El nuevo estado japonés se estructura sobre una profunda reforma de la propiedad en lo que al campo se refiere. Esa nueva base de propietarios agrícolas, aunada al nuevo poder de un proyecto de burguesía reformada y asociada al capital americano, dio las bases para un nuevo Estado en el Japón, el cual

⁶⁸ Esta renuncia se dio por imposición de los vencedores, pero contaba con la aceptación de los japoneses.

⁶⁹ Lo que no quiere decir que las tendencias tradicionalistas no se expresaran de manera profunda e intensa después de la Segunda Guerra Mundial. El caso del escritor Yukio Mishima y el episodio de su suicidio el 25 de noviembre de 1970 pueden dar cuenta de la profundidad de estas viejas tradiciones y del culto al Emperador, en particular. Cf. Donald Keene. *A History of Japanese Literature. Dawn To the West, Japanese Literature of Modern Era, Fiction*. Nueva York: Columbia University Press, 1999, vol 3, pp. 1167-1224.

ha conquistado más objetivos políticos y de desarrollo que las naciones vencedoras de la Segunda Guerra Mundial.

La historia de estos últimos cincuenta años ha mostrado el surgimiento de una nación desde las cenizas; en realidad, desde sus tradiciones más profundas. Ha habido en ello habilidad y gran ayuda internacional, sin duda. El Japón ha renunciado a la guerra,⁷⁰ ha concentrado sus esfuerzos en el desarrollo industrial y tecnológico, ha afianzado su poder financiero y comercial, y ha mejorado de manera impresionante y portentosa la calidad de vida de sus ciudadanos. Su calidad de vida está emparentada con la idea no solo de vivir, sino de vivir bien y tener la posibilidad de desarrollar sus potencialidades, objetivo de cualquier Estado y, en particular, del estado moderno. En el Japón se encuentra hoy la mayor esperanza de vida, la población más educada y uno de los ingresos *per cápita* más altos de la tierra. Se trata de la «longevidad», la «sabiduría» y la «riqueza», precisamente los viejos ideales de la moral confuciana. Quizá sea la prueba más rotunda de que la longevidad, la sabiduría y la riqueza no se conquistan ni con la guerra ni con la violencia, y solo pueden ser alcanzadas por ciudadanos que, sabiendo vivir en paz, saben adecuar juiciosamente sus intereses con los del Estado.

⁷⁰ En una encuesta de carácter mundial en la que se responde a la pregunta de si estaría dispuesto a luchar por su país, en Estados Unidos el 69.7% de los encuestados respondieron afirmativamente; en Francia, el 53.7%; en el Reino Unido 66.8%; en Corea 85.4%; en China 93.2% y en Japón solo el 10.3% estaba de acuerdo. En el caso de Japón el 40.5% no estaba de acuerdo y un 49.3% no estaba seguro. Quizá esto puede mostrar el espíritu no bélico que tiene la población japonesa a más de cincuenta años de la Segunda Guerra Mundial. Toshi Maeda. «SDF shackled by its constitutional roots». *The Japan Times*, 08-01-1999.

The following is a list of the names of the persons who have been appointed to the various positions of the Board of Directors of the Corporation since its organization in 1901. The names are given in the order in which they were appointed, and the date of their appointment is given in parentheses. The names of the persons who have been re-elected to the same position are given in the order in which they were re-elected, and the date of their re-election is given in parentheses. The names of the persons who have been appointed to the same position for the first time are given in the order in which they were appointed, and the date of their appointment is given in parentheses. The names of the persons who have been appointed to the same position for the first time are given in the order in which they were appointed, and the date of their appointment is given in parentheses.

The following is a list of the names of the persons who have been appointed to the various positions of the Board of Directors of the Corporation since its organization in 1901. The names are given in the order in which they were appointed, and the date of their appointment is given in parentheses. The names of the persons who have been re-elected to the same position are given in the order in which they were re-elected, and the date of their re-election is given in parentheses. The names of the persons who have been appointed to the same position for the first time are given in the order in which they were appointed, and the date of their appointment is given in parentheses. The names of the persons who have been appointed to the same position for the first time are given in the order in which they were appointed, and the date of their appointment is given in parentheses.

IV

*El debate sobre la calidad
japonesa*

Frecuentemente se dice que los bienes que produce el Japón son de alta calidad. Se escribe y se comenta también sobre el gran desarrollo tecnológico de este país. El mundo aprecia los artículos producidos por los japoneses y naturalmente busca adquirirlos. ¿Qué significado puede tener esto?, ¿qué significa que algo tenga calidad y que algo no la tenga?, ¿qué significa que el Japón produzca cosas de gran calidad? La respuesta nos exige una reflexión.

Una reflexión sobre lo que se entiende por calidad nos ayudará a comprender mejor el proceso de desarrollo social y político del Japón actual. El tema de la calidad nos permitirá comprender las razones del impacto del Japón en el mundo de hoy. Comprender la calidad de algo significa poder observar su proceso productivo y tecnológico. De tal manera que la calidad, tema de gran relieve en el mundo económico y social, nos permitirá adentrarnos en la manera de pensar de los japoneses y así explicarnos —aparte de su gran poder económico en el mundo de los negocios y el comercio— su valor en el mundo del conocimiento y el saber humano.

Para llevar a buen fin nuestra reflexión enfocaremos algunos temas vinculados con la calidad. Uno relacionado con la producción de bienes en el Japón, otro a su proceso de desarrollo tecnológico y, finalmente, el tema de la educación.

Es obvio para muchos que la calidad de los bienes japoneses está vinculada al altísimo nivel tecnológico alcanzado, reduciendo así la noción de calidad a un tema de tecnología. En cierto sentido es verdad, pero la calidad no solo se refiere a un tema de técnica, o dicho de mejor manera, a una relación estrecha con los avances científicos. Referirse a calidad exige ir más allá de lo técnico en sentido estricto.

No pretendemos negar que existe una ecuación entre tecnología y calidad. Para nosotros que algo sea de calidad exige más que técnica o desarrollo científico. El adelanto tecnológico es solo un elemento. Diremos que la ciencia no muestra su virtud solo en los gabinetes, la muestra principalmente relacionada con la forma que adquiere la vida social y productiva de los hombres.

Así como no hay tecnología posible sin vinculación productiva e industrial, no es posible ninguna de las dos sin hombres formados y calificados. Para fabricar bienes de calidad se necesitan hombres educados y capaces de producirlos. Son los hombres los que producen los bienes y son precisamente estos los que hoy producen bienes de altísima calidad para ser consumidos por otros hombres. No es, pues, ninguna novedad, decir que son los hombres los que producen su sociedad y sus propios sistemas de producción y cultura. Podemos decir, más bien, que lo claramente novedoso en el mundo de hoy es que la producción de bienes de calidad es hecha por hombres con una alta formación y calificación.

Triunfan en el mundo de hoy, los hombres y los pueblos que producen calidad. Quizá sea esta una buena entrada para comprender el debate de modernos y posmodernos. La sociedad posmoderna es entendida por algunos como una sociedad posindustrial precisamente porque no solo produce bienes, sino que los produce con calidad. El hombre de las sociedades posindustriales no se contenta ya con cualquier bien producido, sino que se contenta solo con bienes de alta calidad. Cualquier persona exige lo mejor y desea que lo adquirido o lo producido sea lo mejor. Los países disputan no solo por el volumen de producción en general, sino por la calidad de los bienes que producen. Esta es, sin duda, la mayor ventaja en el comercio internacional.

Volviendo a la pregunta inicial acerca del significado de que el Japón de hoy produzca bienes de altísima calidad, nos lleva a indagar muchos aspectos. Como hemos manifestado, pensamos que este proceso puede ser apreciado con mayor claridad si revisamos el papel jugado por la técnica, por el proceso productivo industrial y, particularmente, por la formación del pueblo japonés.

El ideal de la autosatisfacción productiva

El ideal autárquico, sea económico o político, es antiguo. La autarquía surgió como el deseo de cubrir todas las necesidades humanas. La economía, en general, está asociada a la vida cultural de los pueblos y constituye un aspecto fundamental para la vida y la reproducción humanas. Precisamente por ello está profundamente enraizada en la cultura y en la manera de pensar de cada pueblo.¹ En este sentido, la historia de la economía japonesa muestra cuán intenso ha sido este ideal en su propio desarrollo.

1. Una historia económica que expresa el paso de la frugalidad a la opulencia y de la austeridad a la riqueza

Una revisión somera de la economía japonesa nos advertirá el extraordinario esfuerzo desplegado por la población para alcanzar niveles de desarrollo tan importantes y considerables. El Japón ha adelantado a muchos países occidentales en la búsqueda de los ideales de autoabastecimiento productivo. Si nos atenemos a las cifras del PBI, el Japón

¹ Nos parece necesario superar la dicotomía entre economía y sociedad, o entre economía y cultura. Una visión integral nos permite una comprensión más cabal de los elementos constitutivos de la vida social.

ocupa el segundo lugar en el mundo.² El Japón produce aproximadamente un 60% del PBI de los Estados Unidos, lo que significa que proporcionalmente produce más que los Estados Unidos, al tener menos de la mitad de la población y ser veinte veces más pequeño. Además produce más del doble del PBI de Alemania y más de tres veces del de Francia, por no señalar que comparte con Suiza los *per capita* más altos del mundo.³ El Japón produce tres veces más que toda América Latina, teniendo cuatro veces menos de población que esta. Además, se puede apreciar que sus niveles de calidad de vida son altísimos, por ejemplo, es el país con más esperanza de vida del mundo —80 años—, entre otros indicadores.

Las estadísticas muestran una economía poderosa que se da el lujo de tener el mayor y más exitoso comercio del mundo. ¿Cómo una nación que no fue dotada por la naturaleza con ingentes recursos ha podido generar tanta riqueza? Aunque nuestras cifras fuesen exageradas —y tan solo fueran ciertas la mitad— sería de todas maneras algo impresionante observar cómo la economía japonesa ha podido pasar de la frugalidad a la opulencia y de la necesidad a la riqueza. La única explicación racional posible está en el trabajo, en la organización y en la cultura de sus hombres.

El Japón siempre ha causado sorpresa y admiración en Occidente y mucho más en los países industrializados. Llamó la atención cuando en 1905 derrotó a Rusia y creó un sistema imperial, colonial. La guerra contra el Japón no fue nada fácil y de ello dan prueba todos los que lucharon contra su poderío militarista en Asia durante la Segunda Guerra Mundial. Más tarde, de lo que se consideraba un país acabado y rendido, renació una potencia económica y comercial de gravitación mundial. Hoy su peso es indiscutible. Sobre estos acontecimientos existe mucha literatura y teorías que colocan el acento en diversos tópicos,

² Para 1994 el Japón tenía un PBI de 4 billones cien mil millones de dólares frente a los aproximadamente 7 billones producidos por los Estados Unidos en la misma fecha, como refieren las estadísticas del Banco Mundial.

³ Según el Estado Mundial de la Infancia publicado por UNICEF en 1997, Suiza cuenta con un *per-capita* de 37 930 dólares y el Japón con 34 630.

pero nos parece que pocos lo colocan en el pensamiento y en las tradiciones culturales como pilares de su programa político y económico. Nosotros creemos que estos son los aspectos básicos para la comprensión del Japón.

Podemos observar en el terreno económico cómo la concepción de vida y de sociedad que tienen los japoneses ha afirmado determinadas formas de desarrollo industrial y productivo. Incluso podríamos decir que se ha potenciado y mejorado la propia producción capitalista. La crisis del «fordismo», por ejemplo, ha tenido como base una competencia productiva que ha privilegiado la calidad de cada producto y no tanto la producción en serie.⁴ El recurso de la calidad —por parte de los japoneses—viene por razones de competitividad y mercados, pero también por su refinada tradición cultural e histórica.

Conviene resaltar también aspectos que nos parecen centrales en la cultura económica de los japoneses; aspectos que pueden parecer contradictorios, pero que aparecen como complementarios. Observamos, por ejemplo, que existe un fuerte sentimiento de austeridad combinado con una ambiciosa visión de los negocios. La austeridad no es un modelo de virtud al estilo del monje benedictino que renuncia a los bienes del mundo y prefigura de por sí un signo. Nos parece más bien que la austeridad, en este caso, es simplemente un medio necesario para algo. La austeridad budista difiere de la cristiana en que aquella es un medio para obtener la iluminación, en tanto la cristiana puede ser entendida como un modelo en sí mismo de virtud.⁵

La austeridad japonesa ha sido parte de un esfuerzo para lograr sus cometidos. En épocas antiguas, la austeridad se identificaba con la fragilidad de una economía que no tenía los medios para reproducir su

⁴ La competencia industrial norteamericana se ha establecido con buena parte de la «nueva» producción de calidad, alemana, italiana y japonesa. Ello explica algunos de los problemas de la producción norteamericana. Por otro lado, explica la crisis de la producción soviética entre otras cosas.

⁵ La vida austera en la tradición cristiana puede ser un signo. Lo decimos en el sentido, por ejemplo, de que los votos de pobreza y castidad de los religiosos no expresan solamente un mundo por venir sino también la manifestación de que la «salvación» ya ha comenzado.

vida de una manera satisfactoria. La austeridad era una norma de conducta que se expresaba con una vida frugal y sana. La austeridad en el comer, en el vestir, en las relaciones sociales era la acompañante de una sociedad que racionalizaba los bienes para garantizar las condiciones de vida de todos. El arte japonés, en su arquitectura, ha expresado este hecho de una manera extraordinaria.⁶ La austeridad en la vida ha sido la conducta de millones de japoneses durante siglos. Fue un lento y silencioso proceso de esfuerzo, de acumulación y de ahorro. La solidaridad social reconfortaba al trabajador y al miembro de la comunidad que se esforzaba en el trabajo para ella.

Con la presencia del desarrollo industrial moderno el ideal de austeridad se fue transformando. Se trataba de un nuevo sentido de austeridad, apropiado para la acumulación del capital. Era el sacrificio demandado para el desarrollo social y económico del país. La austeridad colocaba su ideal en un Japón autárquico, capaz de resolver sus propias necesidades. La nueva austeridad de los japoneses, en ese tiempo —desde fines del siglo XIX hasta principios del siglo XX—, expresada en sueldos bajos, trabajo duro y dedicación permanente a la empresa o a la familia, ha sido la razón del importante crecimiento económico de las empresas y del Japón moderno. La riqueza japonesa —deseada, sin eufemismos— los llevó a una intensificación de su trabajo y a una austeridad incomparable.⁷ La élite japonesa se sentía con el tiempo en contra ante el desarrollo europeo y norteamericano, y no dudó en concentrar sus esfuerzos y sacrificar todo en función de sus objetivos nacionales y económicos. Diremos que los valores tradicionales de la vida frugal, de la sencillez en el comer y en el vestir, entre otros, fueron reutilizados y articulados inteligentemente en el desarrollo del capitalismo en Japón.

⁶ Una reflexión sobre la idea de vacío nos puede permitir comprender el valor artístico —en este caso— de la austeridad.

⁷ Cf. G.C. Allen, *Breve Historia Económica del Japón Moderno (1867-1937)*. Madrid: Editorial Herder, 1980.

El liberalismo anidó en el Japón tardíamente. Los derechos civiles y después los derechos de los trabajadores⁸ estuvieron sujetos a las decisiones nacionales. Si la nación demandaba esfuerzo, todos debían esforzarse y concentrarse. De tal manera que las políticas económicas fueron tomadas desde la perspectiva de un Estado que no estaba organizado sobre la base de un contrato social o de un acuerdo ciudadano, sino desde un Estado que se sentía preexistente al individuo. El interés estatal estaba por encima del individuo como lo hemos manifestado en los capítulos precedentes. El Estado era el que demandaba austeridad.

Luego de la victoria norteamericana en la Segunda Guerra Mundial, los japoneses —educados en la disciplina estricta y en el trabajo duro— no sintieron que las exigencias sobre ellos fueran tan agobiantes. Pareciera que más agobiante que la ocupación norteamericana hubiese sido la presencia del militarismo derechista que los llevó al fracaso de la guerra.⁹ El Japón reempezó la carrera de la industrialización con vientos favorables y con una gran capacidad para el trabajo. No fue nada raro que, en relativamente poco tiempo, revirtiera su situación de postración y se alzara como país altamente industrializado. El liberalismo había resultado más beneficioso en términos económicos y menos opresivo socialmente que la experiencia del anterior nacionalismo militarista.

2. La autarquía económica

La historia económica del Japón es, sin lugar a dudas, una muestra del empeño y de la tenacidad de su pueblo por el ideal de la autosatisfac-

⁸ Habría que recordar que el respeto a los derechos civiles y a la sindicalización de los trabajadores tuvo un momento muy importante, por paradójico que parezca, con la presencia norteamericana después de la Segunda Guerra Mundial. El liberalismo —al estilo occidental— se habría desarrollado recién después de la ocupación norteamericana. Incluso esto podría ser tema de interesantes debates.

⁹ Sobre esta afirmación, cf. el estudio de W.G. Beasley. *Historia Contemporánea del Japón*. Madrid: Alianza Editorial, 1995. En particular, véase en el cap. 13 «La ocupación militar 1945-1952», pp. 311-330.

ción productiva. La autarquía, en el sentido clásico de «bastarse a sí mismo», ha sido el horizonte de la política, de la cultura y de la economía japonesas. Quien dice buscar la autarquía reconoce —implícita o explícitamente— que el individuo solo no se basta. Reconoce que no puede autoabastecerse y que necesita del concurso de los demás para sobrevivir. El ideal autárquico significa, antes que nada, el reconocimiento de la propia contingencia y de la necesidad de los otros para poder vivir. Así lo entendió Japón.

La necesidad de autoabastecerse pone necesariamente al Estado como el punto de partida para la solución de los problemas básicos humanos. Dado que el hombre no puede enfrentarse solo a la naturaleza, necesita asociarse con otros hombres para cubrir sus necesidades básicas. La formación del Estado, o la comunidad antigua, supuso la idea de que el Estado aparezca para asegurar la sobrevivencia humana y por ello era previo al individuo. El estado antiguo se sobreponía al individuo por y para la defensa y promoción de los intereses de este. En esta perspectiva, el ideal autárquico del estado antiguo buscó como objetivo central la satisfacción de las necesidades de sus pobladores. Un buen Estado sería el que puede satisfacer todas sus necesidades. Sería un mal Estado aquel que no pudiera cubrirlas. Los gobernantes serían buenos o malos en función de cómo guiaran a sus estados en la prosecución de sus fines autárquicos.

Con el advenimiento del mundo moderno, la empresa japonesa fue vista como una instancia básica para resolver los problemas humanos subordinando a ella los intereses individuales. La empresa cumplió el papel de un pequeño Estado al tratar de resolver los problemas del individuo. El ideal autárquico se trasladaba a la empresa. Durante muchos años fue visto como normal que la vida de las personas transcurriera sirviendo a los intereses de la empresa. Los japoneses ingresaban jóvenes y se retiraban ya viejos, después de trabajar toda la vida en la misma empresa. La élite japonesa supo siempre que la única riqueza que se poseía era la que provenía del trabajo humano.

Desde esta perspectiva, el pueblo japonés siempre tuvo presente el ideal autárquico porque como lo reconocen propios y ajenos en el Japón no hay abundancia de recursos naturales. Esta realidad, que exi-

gía esfuerzo y trabajo duro, permitió la creación de una poderosa cultura del trabajo como fuente de riqueza y bienestar. El ideal autárquico se ha logrado con muchísimo trabajo y sacrificio. Este ideal social, vivido como cultura y con intensidad por la población, creó el sentimiento de no depender de nadie ni de nada y obligó a los japoneses a tomar en sus manos el destino. Nos parece ingenuo creer que se puedan encontrar las razones de este comportamiento en el carácter insular del Japón. La verdadera razón anida en sus experiencias, en su cultura y en su visión de la vida.

3. Una ética y una cultura del trabajo.

«Basarse en el esfuerzo propio»

¿Qué significa «autoabastecerse»? Aparte del reconocimiento de la propia contingencia, el ideal autárquico lleva a reposar sobre el esfuerzo propio. Esta idea es muy importante. Si el reconocimiento de la necesidad de otros es decisivo para la sobrevivencia, el tomar conciencia de que es posible conquistar los objetivos propuestos a través del sacrificio desplegado no lo es menos.¹⁰

Basarse en las propias fuerzas implica de hecho un sentimiento de libertad y responsabilidad personal. Este elemento es básico cuando se quiere hablar de ética o cultura del trabajo. Esta ética del trabajo no apunta a una recreación de la naturaleza. La idea de la creación, tan importante para el cristianismo y para Occidente porque sugiere la idea de la libertad humana para crear, no encuentra asidero en la tradición

¹⁰ «Los japoneses y chinos creen que las personas son básicamente iguales y que la única diferencia entre el éxito o el fracaso depende de lo duro que se trabaje para obtener sus propósitos». Harold Stevenson, citado por *The San Diego Union* (11-01-1987), al comentar los resultados superiores del rendimiento escolar de los estudiantes japoneses sobre sus pares norteamericanos. Stevenson coordinó, por parte de la oficina de educación del Gobierno de Estados Unidos, el estudio denominado «Japanese Education Today»; Véase U.S., Department of Education, Washington, D.C., 1987. Tomado de Miguel Meza, *El Espejo de una Nación. Evolución de la educación pública en Japón*. México: Más Actual de Ediciones. S.A., 1993, p. 241.

oriental. Para la tradición oriental, el trabajo está vinculado a la responsabilidad con la sociedad y también a la responsabilidad consigo mismo. No habría sido posible el desarrollo japonés sin una fuerte dosis, que nacía de la responsabilidad individual, del compromiso y de la responsabilidad para con la sociedad.

La tradición budista es la fuente de este sentimiento de autoesfuerzo tan extendido en la tradición cultural japonesa. El hombre, a pesar de su precariedad, es el único ser que puede tramontar su situación y arribar a la iluminación, a la budeidad. El mensaje budista, dentro del pesimismo que lo ha caracterizado, expresa un aspecto de libertad personal y humana. El hombre es quien decide la salvación o condenación de su propia existencia; el hombre es capaz de asumir la vida con responsabilidad. Ser hombre significa bastarse a sí mismo. El ideal budista es vivido por hombres que se autoabastecen a la manera de Buda que, siendo hombre, pudo llegar a identificarse con la divinidad.

Conviene recordar, lo señaladé en capítulos anteriores, que la tradición budista que llega al Japón, la *mahayana*, reafirma el carácter colectivo de la salvación y resalta el papel del *bodhisattva* como el que no busca individualmente su salvación sino que prioriza la de la comunidad. Algo que cabe resaltar de la sociedad moderna de Japón es este poderoso sentimiento de responsabilidad entre sus miembros. En este sentimiento tienen su fuente las ideas de mérito, de igualdad y de respeto social.

Tratemos de explicar esta idea. Las palabras *senpai* y *kohai* nos pueden ayudar. *Senpai* y *kohai* pertenecen al mundo de las relaciones sociales entre los miembros de una misma comunidad o institución. *Senpai* es el compañero de promoción anterior y *kohai* el de la posterior. En la escuela, en la universidad, en el trabajo se establecen las relaciones de respeto y ayuda entre *senpai* y *kohai*, entre mayores y menores. La relación establecida se puede perpetuar para toda la vida. La importancia de estas relaciones se ejemplifica en el uso del lenguaje diferenciado hacia los *senpai*. A los de la misma gradación y edad se les habla de una manera, a los *senpai* de otra. En la base de esta jerarquización entre las personas se encuentran las tradicionales relaciones comunales

del Japón antiguo. El significado de esta relación social está en función de los objetivos comunales y representa una manera de responder colectivamente a los desafíos de la vida.

Por otra parte, no tiene por qué admirarnos el observar en cualquier ciudad o pueblo japonés cómo niños de cinco años de edad sean capaces de viajar solos a grandes distancias, asumiendo grandes responsabilidades. Obviamente, no nos llamará tampoco la atención que hoy Japón —pueblo orgulloso de su tradición y de su cultura— haya sabido manejarse con celo y con independencia frente a lo foráneo y haya siempre tenido como norte de sus intereses la autosatisfacción de sus propias necesidades.¹¹

4. El refinamiento de la producción. Los círculos de calidad

Durante el proceso de industrialización del mundo, que se asocia con el nacimiento de la modernidad, los hombres tuvieron como objetivo resolver problemas humanos básicos. Naturalmente el proceso de industrialización buscó cubrir necesidades humanas y dotar a la especie de mejores instrumentos para su reproducción. Nunca la especie humana se ha desarrollado tanto como en la época moderna. El crecimiento de la población es un reflejo del crecimiento de sus condiciones de existencia. No se puede negar que la modernización e industrialización del mundo han llevado a la especie humana al dominio objetivo sobre la naturaleza. Obviamente no queremos decir con ello que el desarrollo de la industrialización y sus capitanes en el mundo no hayan provocado también situaciones terribles, nunca vistas en la historia humana. La modernidad en este sentido es ambigua, porque si bien reconoce la capacidad y el señorío del hombre sobre el mundo, también ha supuesto el desarrollo del interés y del egoísmo humano como jamás se ha visto. La modernidad nació con sus banderas de dominio de la natura-

¹¹ En este punto es conveniente recordar el asunto relativo a los Tratados Desiguales que tanto levantamiento generaron contra los occidentales en Japón. Cf. W. Beasley, *ob. cit.*, pp. 52 y ss.

leza y con el interés de la riqueza como anzuelo del desarrollo productivo y económico.

Los países que empiezan a industrializarse durante los siglos XVIII y XIX son pocos. A fines del siglo XIX empiezan muchos más y hoy son realmente pocos los países que no han intentado procesos de industrialización. No nos interesa reflexionar ahora cuán importante ha sido en cada país el desarrollo industrial y si este fue adecuado, correcto, deformado o insuficiente. Lo único que podemos señalar es que el desarrollo industrial y las consiguientes ideas políticas que a él están asociadas, reflejan el deseo humano de cubrir sus demandas sociales y económicas. Este fue el motivo básico que impulsó a los pueblos a ingresar al terreno de la industrialización. Obviamente, tenemos que señalar que jamás dejó de estar presente el omnipotente sentido de la utilidad y de la ganancia en este esfuerzo.

En los años posteriores a la Segunda Guerra aparece una nueva situación provocada por el conflicto y la competencia con el socialismo y el comunismo. El socialismo desarrolló un formidable esfuerzo de industrialización en las naciones que lo abrazaron, incluso al grado de reprimir la democracia de masas en las que se había basado para llegar al poder. La industrialización fue una prioridad política y se hizo contra viento y marea. Por ello, nadie negará que el esfuerzo compulsivo de esta industrialización permitió a las naciones socialistas tener un papel gravitante en las últimas décadas y poner en jaque el poder capitalista del mundo.¹²

La crisis de la Unión Soviética se ha debido, entre otras razones básicas, a cuestiones productivas. En el actual mundo industrializado capitalista, paradójicamente, la industria fue revisada. Muchos intelectuales percibieron que nacía un nuevo orden y lo llamaron «posmoderno», en el sentido de posindustrial.¹³ Las viejas ideas modernas fueron

¹² La futura estrategia china expresará el camino del socialismo en este nuevo momento de la humanidad, pero ello será todavía algo del futuro. Por lo que toca al comunismo soviético, su derrota ha marcado un nuevo escenario mundial.

¹³ Es la definición que hace Francois Lyotard en su famoso texto sobre la posmodernidad. Cf. Jean Francois Lyotard. *La condición posmoderna*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1987.

revisadas y criticadas sin piedad. Aunque el estilo de crítica parecía «moderno», el sentido de lo dicho presagiaba cambios fundamentales; a la manera en que los últimos escolásticos medievales balbuceaban la modernidad en lenguaje tomista. Obviamente se estaban produciendo cambios drásticos en el mundo.

La competencia de industrias cada vez más globalizadas obligó a una intensificación de la calidad de los productos. La calidad de los productos estaba articulada a las demandas de usuarios y consumidores que cada vez eran más exigentes. Los países desarrollados del mundo capitalista tenían ya asegurada su existencia básica, pero buscaban mejorar aun más sus niveles de vida. No bastaba con una producción en serie de artículos y bienes básicos. Las necesidades del mercado exigían una producción de más elaboración, más diestra y menos «industrial». A propósito, la palabra industria significa «no-diestro», es decir, bienes fabricados en cantidad y sin demasiada elaboración y trabajo. Era obvio que los hombres volvieran los ojos a bienes bien hechos, a lo mejor.

Los círculos de calidad —o de control de calidad— constituidos en el Japón¹⁴ indican la orientación de la producción actual interesada en

¹⁴ «Uno de los problemas claramente identificados por el general Mac Arthur durante la ocupación, fue la necesidad de reconstruir la industria para reactivar la capacidad de exportación del país. En un territorio carente de recursos naturales, donde la población es abundante, es necesario transformar materiales y a partir del comercio reactivar la economía. Lamentablemente, al paso de los años se pudo constatar que si bien la industria pronto se reactivó, los productos —salvo el precio— no eran adecuados para competir internacionalmente por los bajos índices de calidad (cf. Ross&Ross, *Japanese Quality et Productivity*. Va.: Reston Publishing Co., 1982, p. 7). En estas condiciones, todas las entidades públicas y privadas de Japón iniciaron una campaña para proveer calidad en la producción y el comercio. En el año de 1960, se designó al mes de noviembre como el «mes nacional de la calidad» (cf. *Positive Personnel Practices: Quality Circles, Participan's Manual*. Illinois: Waveland Press Inc., Prospect Heights, pp. 5-16). El gobierno japonés implantó un símbolo *Jis* aplicable solo a aquellos productos que se distinguieran por cubrir los requerimientos de calidad. Años después se desarrolló toda una metodología para elevar la calidad de la producción mediante los llamados «Círculos de calidad» que involucraron a grupos representativos de los distintos niveles de una empresa determinada, a fin de discutir los problemas

satisfacer las «nuevas» necesidades humanas. Ya no se trata de producir para cubrir las necesidades básicas, se trata de producir para tener una vida más confortable.¹⁵

Comprender esto es comprender al Japón de hoy. Supone entender a un pueblo y a una élite interesados en producir y en comerciar con bienes de gran calidad. No se trata pues de producir cualquier automóvil, se trata de producir el mejor. No se trata de producir cualquier artículo electrodoméstico u otro bien, se trata de producir los mejores. Se trata de una producción «industrial refinada» de bienes. Se trata de hacer las cosas bien porque en ello está el motivo fundamental y el *quid* del mercado moderno. Japón produce artículos de excelente calidad para el consumidor —en cualquier lugar del planeta— y logra gigantescas utilidades por ello. Producir para el mundo —pero en especial para las naciones ricas— es la clave del éxito japonés, porque son los consumidores ricos los que pueden pagar por estos artículos.

comunes y llevar a la práctica las decisiones de consenso. Esta metodología de los Círculos de calidad se ha revertido ahora sobre los Estados Unidos, donde un importante número de empresas industriales, financieras y comerciales inició su uso a partir de los años setenta, bajo la divisa de incrementar la calidad y productividad. Recientemente se ha citado la cifra de diez millones de obreros de Japón que participan en Círculos de calidad» (cf. Miguel Meza Estrada, ob cit., pp. 131-132).

¹⁵ La expresión «calidad de vida» sirve como parámetro para medir y graficar el nivel de vida de las sociedades.

La primacía de la calidad. Una tecnología que busca la perfección

Reflexionar sobre la calidad de los bienes nos lleva a tocar el tema de la técnica y del desarrollo científico. La relación que se establece entre tecnología y producción de bienes es fundamental. La industria jamás ha podido dar un paso sin un adecuado conocimiento de la realidad. Fue el desarrollo de la ciencia el que impulsó el desarrollo productivo moderno y hoy es el desarrollo industrial el que impulsa el desarrollo científico y técnico. Este impulso ha colocado al saber como el tema central de las discusiones humanas en general. La ciencia y la tecnología representan hoy el capital más importante. Japón, naturalmente, está medularmente comprometido con el saber científico y este representa, sin lugar a dudas, uno de los pilares de sus políticas comerciales, políticas y sociales.

1. Sabiduría y técnica. No un «des-cubrimiento», sino un «re-conocimiento» de las cosas

Nos interesa hacer una distinción entre el «saber» y el «saber-hacer». El saber es el conocimiento de las cosas y está vinculado a lo que llamamos ciencia o «sabiduría». Como «saber-hacer» entenderemos «técnica» o «saber práctico». Esta distinción nos ayudará a presentar mejor nuestras ideas en torno al punto.

Las «nuevas» distinciones sobre el saber que proponen mundos diferentes de conocimiento¹⁶ —saber científico, saber moral y saber estético— establecen una revisión de la visión maniquea del saber a principios de la era moderna y son de alguna manera un retorno a la visión que existía en el mundo antiguo. De tal manera que la crítica a la visión científica como único y absoluto saber,¹⁷ nos permitirá comprender mejor el papel del saber en civilizaciones tan diferentes a la occidental y en este caso nos permitirá apreciar mejor la experiencia japonesa del conocimiento.

Hablar de «des-cubrimiento» supone la idea de ingresar en una realidad totalmente nueva y desconocida.¹⁸ El «re-conocimiento» supone, más bien, un conocimiento previo y anterior. El re-conocimiento da la idea de que no se parte de cero en el conocimiento. En realidad, se podría decir que el nuevo conocimiento se asienta en el anterior. Esta idea puede asociarse a la reflexión de la «necesaria» experiencia como instancia decisiva para el conocimiento verdadero. El verdadero saber es un reconocimiento de las cosas, vale decir, una profundización del saber común y cotidiano. En este sentido el saber está vinculado al saber común. La base del conocimiento para muchas tradiciones humanas está en la experiencia, en el conocimiento de lo aprehendido y de lo vivido. Esto ha llevado a una comprensión de la realidad que no ha privilegiado la razón como única instancia del saber. Por ello, en esta visión antigua del conocimiento no se produce la contradicción moderna entre la ciencia moderna y el saber.

¹⁶ El esfuerzo por no reducir el saber al saber científico tiene representantes muy importantes en la filosofía moderna occidental. Pascal y Vico, en los albores de la modernidad, planteaban cuestiones diferentes a las del racionalismo científico.

¹⁷ «La idea de modernidad sustituye en el centro de la sociedad a Dios por la ciencia [...]». En Alain Touraine. *Crítica de la Modernidad*. Madrid: Ediciones Temas de Hoy, S.A., 1993, p. 24.

¹⁸ Aunque la idea de «descubrir» también sugiere que hay la certeza de «algo» que está cubierto y que debe ser «des-cubierto» preferimos la idea de reconocimiento como más cercana al esfuerzo y a la práctica del saber.

En la filosofía moderna, la ciencia «se emancipó» de las sombras de la tradición, del mito y de las supersticiones;¹⁹ en pocas palabras, de la experiencia y del saber común. Estos representaban un conocimiento falso frente al conocimiento verdadero traído por el desarrollo de las ciencias naturales. El paradigma científico moderno no solo se estrelló contra la propia tradición de pensamiento occidental, sino que además no pudo dar razón ni entender otro tipo de experiencias cognoscitivas basadas precisamente en la tradición y en el saber común.

Reconociendo que hay muchas lógicas de pensamiento, que hay muchas formas de pensar y aprehender la realidad y que existen muchas maneras de comprender el mundo, no debería ser difícil aceptar que existen también diferentes formas de reproducirlo, de «saber-hacer». La capacidad que cada persona, pueblo o nación tiene de producir algo pertenece a su experiencia más rica y vital. La tecnología es la manera, la forma, la característica en que las personas, pueblos o naciones producen sus bienes. No obstante, lo técnico ha permanecido subordinado al saber científico como un «saber a medias», como un conocimiento insuficiente y empírico. El técnico aparece a la sombra del científico. Los trabajadores manuales y prácticos han sido vistos como inferiores a los profesionales del saber.

Esta distinción es absurda porque el conocimiento científico se apoya necesariamente en el conocimiento práctico. Sin experiencia práctica no hay posibilidad de conocimiento científico. La técnica es un saber práctico y concreto. Decir tecnología equivale a señalar un saber orientado a una acción determinada. La palabra técnica viene del griego *tecné* que significa «enhebrar, tejer». La técnica es, pues, una forma práctica de conocimiento; significa el más avanzado conocimiento científico con la más desarrollada aplicación práctica. No hay tecnología sin investigación científica y sin aplicación práctica. Ser técnico significa hoy ser especialista. Significa ser conocedor práctico de algo. Significa poder maniobrar y manejar la naturaleza. El nuevo mago es el técnico moderno, porque de la misma manera que el antiguo, transfor-

¹⁹ El positivismo fue claro en este punto. Comte precisa muy claramente esta idea. Cf. Augusto Comte. *Curso de Filosofía Positiva*. Buenos Aires: Aguilar, 1981.

ma las cosas por su conocimiento sobre ellas.²⁰ No es el momento de vincular técnica y magia, pero conviene resaltar su parentesco; recordemos simplemente que el taoísmo es una de las fuentes de la cultura japonesa. La magia de la técnica ha logrado un impresionante conocimiento del mundo y ha permitido colocarlo al servicio de las necesidades humanas.

2. El conocimiento científico subordinado al interés económico y social. La primacía del saber práctico

La técnica es, por encima de cualquier consideración, un conocimiento útil. En este sentido podemos decir que constituye un saber práctico y está vinculada al interés económico y social. En el Japón, el desarrollo científico y técnico se desarrolló vinculado al proceso de industrialización. Naturalmente los japoneses estuvieron muy atentos al desarrollo científico moderno. El puerto de Nagasaki sirvió para mantener abierta la información sobre el desarrollo técnico de Occidente; pero, el periodo conocido como Shogunato acabó cuando el Japón se enfrentó ante el conocimiento científico y técnico de Occidente. El encuentro produjo efectos diversos, pero lo importante es resaltar la conciencia de atraso técnico que sintieron los japoneses con respecto del Occidente.

Desde esta época, y con absoluta conciencia, el Japón no ha cejado en el intento por mejorar sistemáticamente su capacidad tecnológica y científica. Miles de japoneses viajaron al extranjero y tomaron «apuntes y notas» sobre el desarrollo de la ciencia y la técnica occidentales.²¹ Probablemente hoy asistimos al proceso inverso, pero en esa época fue-

²⁰ Acerca de la reflexión sobre el taoísmo, Mircea Eliade se refería a ello con bastante insistencia. Cf. Mircea Eliade. *Historia de las Creencias y de las ideas Religiosas*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978, t. II. En especial «Lao tzu y el taoísmo», pp. 39 y ss.

²¹ Cf. John Whitney Hall. *El imperio japonés*. México: Ed. Siglo Veintiuno, 1988. En especial el cap. 16 «Las reformas modernas y la influencia occidental», pp. 262-269.

ron los japoneses los que no dudaron en ponerse al día en relación con las últimas invenciones técnicas del mundo. Esa curiosidad —que reconocía implícitamente un desconocimiento— los llevó al conocimiento más profundo de la realidad y les permitió crecer y desarrollarse más.

Ahora bien, aclaremos esta idea. El interés por la ciencia y la técnica occidentales tenía como objetivo central el desarrollo social, económico y político del Japón. La técnica nacía al compás de la modernización política y de la industrialización. Desde este periodo, el Japón jamás ha desvinculado el saber técnico del interés político y viceversa. Los objetivos políticos estuvieron vinculados a los avances de la investigación técnica y científica. El Estado asume responsabilidades centrales en este aspecto. El Estado provee las condiciones de desarrollo político sobre la base de estimular y promover la capacidad tecnológica de la nación.

La riqueza de la nación japonesa reposa en gran parte en su capacidad tecnológica. Japón ingresa a la economía mundial produciendo bienes industriales. Quiere decir que Japón ingresa a la disputa internacional sabiendo perfectamente lo que significa el valor agregado de los productos industriales. El Japón no ingresa al mercado internacional exportando materias primas, no tenía ninguna opción para ingresar. La decisión japonesa fue meditada y resuelta en función de sus posibilidades reales. No quedaba otro camino que integrarse al mercado mundial como productor y exportador de bienes manufacturados. Esto puede explicar el poderoso proceso de desarrollo industrial japonés.

El Japón ha sufrido en su propia historia económica una serie de cambios tecnológicos que han acompañado su desarrollo industrial. Naturalmente que el propio acicate de una economía basada desde el principio en el comercio de bienes industriales alentó cambios importantes en su proceso tecnológico. La inversión japonesa en tecnología ha sido una constante sistemática en su proceso económico. Los avances tecnológicos fueron observados como fundamentales para lograr los objetivos políticos que la nación se proponía. La solidez del sistema económico japonés ha descansado particularmente en este rubro desde tempranas épocas. Hoy es absolutamente claro que quien controla la tecnología domina el proceso industrial. Hablar de tecnología es, en realidad, hablar de capital. No es posible una industrialización sin tec-

nología. Los países en vías de desarrollo podrían llamarse «países en los que la tecnología está estancada y no se ha desarrollado lo suficiente». La emancipación del Japón obedece precisamente a su capacidad innovadora en tecnología.

3. Una nueva revolución tecnológica. Calidad versus cantidad

La preocupación japonesa ha sido hacer las cosas bien. Esto ha llevado al Japón a un perfeccionamiento sistemático de su propia capacidad, su metodología, su tecnología. Motivado por la competencia internacional, y por su propia tradición cultural, el Japón ha emprendido un proceso revolucionario en el propio proceso industrial. La industria representó de por sí una revolución y un cambio radical sobre las antiguas formas de producción agraria heredadas del neolítico. La revolución en la industria moderna ha supuesto un cambio radical en la que ella es casi irreconocible. El nuevo fenómeno mundial —del que Japón es uno de los actores centrales— supone, como ya hemos dicho, una transformación del sentido mismo de la producción. La producción industrial de bienes da paso a la producción de bienes de gran calidad. La revolución de la cantidad por la calidad supone que en los bienes producidos se ha dado un cambio fundamental que merece ser destacado.

Marx y Weber señalaron elementos para comprender el proceso de industrialización. Marx llamó la atención sobre las implicancias sociales y políticas de la revolución industrial. Afirmó que en el develamiento de la realidad económica capitalista se encontraba no solo un interés económico sino principalmente un interés político y social. La producción de las mercancías enajenaba al obrero al restituirle solo su fuerza de trabajo (salario) y quitarle la mercancía que producía. Marx llamaba a una restitución de la criatura producida —el bien— y a la construcción de una sociedad de trabajadores que colocara el interés económico de acuerdo con el interés político mayoritario; una sociedad de trabajadores que controlara la producción de los bienes y reinvirtiera la ganancia en función de toda la sociedad. A eso le llamó la dictadura de la mayoría, la dictadura del proletariado.

Fue Weber quien observó, años después, que el control político de la sociedad capitalista no se establece mecánicamente entre economía y política. La cultura jugaba para Weber un papel decisivo. Al mirar la complejidad organizativa y social de la sociedad moderna capitalista, veía con dificultad un proceso de emancipación solo a partir de reivindicaciones económicas. La crítica a Marx se estableció desde un ángulo cultural y organizativo. La economía no podía dar todas las respuestas. Marx —hijo de su tiempo— observó un tipo de desarrollo productivo y resaltó lo que consideraba importante: la alienación del trabajo. Weber no niega esto, sino que va más allá al señalar que al dominio económico se le suma el cultural y organizativo. Weber observó un capitalismo más sólido y más establecido en el mundo, un capitalismo que se afirmaba y articulaba con las distintas culturas y sociedades.²²

Pero los hechos han cambiado. La nueva revolución tecnológica lleva el debate a un nuevo terreno. No se trata solo, como decía Marx, de una comprensión de las implicancias sociales de la industrialización; tampoco de las observaciones del poder coactivo del capitalismo sobre las sociedades, como lo trabajó Weber. Se trata de observar el nuevo tipo de desarrollo productivo, es decir, de observar el «nuevo bien producido». Estudiando no solo el papel social de la mercancía, sino la mercancía misma es que podremos avanzar en develar los misterios del nuevo periodo en el que vivimos.

Es obvio que el desarrollo industrial en el mundo generó clases sociales diferentes y dividió los intereses de estas, creó conflictos y generó para muchos la exclusión de sus beneficios; pero esta constatación no nos ayuda a responder acerca del significado que tiene la producción de bienes y, en particular, el significado que encierran los bienes de calidad. Enfrentar el tema de la producción de bienes de calidad en el mundo actual supone situar la discusión en otra perspectiva que es aquella a la que queremos arribar.

En el proceso de desarrollo productivo y tecnológico las mercancías se han ido modificando en la medida en que el propio sistema capita-

²² Al respecto el texto de Weber sobre las posibilidades del capitalismo en Asia es memorable. Cf. Max Weber. *The religion of India. The sociology of Hinduism and Buddhism*. Nueva York: The First Free Press Paperback Edition, 1967.

lista se ha desarrollado. Sea por la intensa competencia, sea por la maduración de la conciencia humana o por la propia dinámica de las fuerzas comprometidas en la producción, producir bienes de calidad supone que quien los fabrica y quienes los consume pertenecen ya a otro estadio de la civilización humana. La especialización de la producción ha llegado a tales niveles de calificación que el punto de reflexión es este: el objeto producido es el sujeto mismo. Estudiar en qué consiste esto nos llevará a conocer la nueva realidad del trabajo como creador de sí mismo. No basta, pues, con medir el valor de la mercancía por el tiempo tomado en fabricarla. Obviamente, los componentes del esfuerzo, tiempo, trabajo dan valor a los bienes; pero no es suficiente reconocer solo esto. Se trata de reconocer que la producción de bienes de calidad es principalmente efectuada por trabajadores experimentados y calificados, y eso es lo que le da el valor a la mercancía y no el tiempo en elaborarla. Hoy, asimismo, se paga al trabajador más en función de su calidad que en función del tiempo invertido en producir mercancías.

Reconocer la «tecnología de punta» supone estimar el alto grado de especialización del proceso industrial y naturalmente de lo creado. La nueva producción ha llegado a tal nivel de perfección que intenta reproducir los propios medios de producción a un nivel nunca antes visto. Se recrean medios capaces de reproducir a los productores. La máquina —hecha a imagen del hombre— puede «conocer», «estudiar», «componer», «diseñar», «pensar» y muchas funciones más. El trabajo humano simple pasa a ser efectuado por estas nuevas criaturas, las máquinas «inteligentes».²³ El papel del hombre se sitúa frente a

²³ «En abril de 1983, el Instituto para la Nueva Generación de Tecnologías de Computadoras, conocido como ICOT del Japón, publicó su Perfil para la Investigación y Planes de Desarrollo de los Sistemas de Cómputo de la Quinta Generación; un ambicioso programa para el desarrollo de la industria de computadoras de dicho país para los siguientes diez años. Como el propio plan lo define, “[...] la quinta generación de computadoras tiene por objetivo el procesamiento de la información y el conocimiento basado en funciones de inferencia y tecnologías que pueden satisfacer las necesidades anticipadas para los años noventa, incluyendo la interacción inteligente entre hombres y máquinas e inferencias utilizando bases de conocimiento”. Dicha publica-

estas máquinas. Lo que era una fantasía y un juego de ficción hace algunas décadas es hoy una realidad palpable. La producción de «inteligencia artificial» supone una forma de desarrollo tecnológico en donde el hombre se recrea a sí mismo. La tecnología, por su alto grado de desarrollo, tiene las condiciones de reproducir la vida animal y vegetal. Incluso la posibilidad de reproducir la propia vida humana ha generado una discusión ética sin precedentes hoy en día. Decir que la humanidad puede «hacer hombres», en el sentido lato del término, constituye un tema de discusión fundamental. Esto significa el reconocimiento implícito de haber superado las condiciones básicas para la reproducción de la especie. La vida puede ser reproducida técnicamente en un laboratorio. En este sentido la discusión sobre la «alienación del trabajador», «desposeído de su mercancía» debe ser repensada.²⁴ Las perspectivas y los abismos se han profundizado.

Naturalmente nos situamos en otro momento de la discusión sobre el proceso industrial y productivo. Como sostienen los posmodernos, la discusión hoy indudablemente es sobre el saber. La sabiduría se transforma en la piedra de toque del desarrollo productivo humano al ser ella misma la producida. El desarrollo del mundo moderno ha llegado a tener un dominio extraordinario sobre la naturaleza, la vida y el espacio, gracias al saber. Los sueños más audaces de los antiguos modernos nos parecen fantasías de niños al lado de las transformaciones científicas que se están operando.

El Japón ha logrado un importante papel en este nuevo desarrollo tecnológico precisamente por haber sabido combinar sus tradiciones ancestrales y la ciencia moderna. En este sentido, la modernidad japonesa no ha divinizado la ciencia, aunque le ha dado un papel central en el proceso productivo. El Japón —junto a otras naciones— encabeza

ción causó alboroto en los Estados Unidos pero los planes publicados, abiertos y claros, no tenían ninguna otra connotación que no fuera el auténtico deseo del Japón de impulsar su ya asombroso desarrollo tecnológico». Cf. Jorge Heraud. *La explosión de la electrónica y el reto del futuro*. Lima: Ediciones del Congreso de la República del Perú, 1997, pp. 242-243.

²⁴ La discusión en este caso no sería la viabilidad del proyecto moderno. La discusión significa encarar el reto de lo que significa una sociedad posindustrial.

estas áreas del desarrollo llamadas «tecnologías de punta». Debemos reconocer que este proceso se asienta en la permanente re-creación del saber. La nueva producción se sitúa a este nivel. La competencia se establece en la producción de alta tecnología. Poseer este tipo de tecnología hoy es poseer el capital. El saber es el capital más valioso y sólido para enfrentar los retos del mundo construido. Hoy son poderosos los medios de comunicación, los productores de ciencia y tecnología, los creadores de sistemas de informática.²⁵ Queda, lamentablemente, establecida la línea de demarcación entre los hombres, entre los dueños del saber y los que no lo poseen.

4. La nueva tecnología: el descubrimiento de los detalles

En este proceso la idea de tecnología como «saber-hacer» ha sufrido cambios drásticos. Entre los diversos temas que se deben considerar —y que tienen importantes implicancias para nuestra reflexión sobre la tecnología en Japón— está el que vincula estética y desarrollo productivo. Se puede pensar, y con razón, que la calidad tiene que ver con la belleza. Obviamente, arte y técnica no son lo mismo, pero están estrechamente vinculados, más de lo que a simple vista puede parecer. Todas las obras de arte tienen inobjetablemente calidad, pero no necesariamente todas las cosas de calidad son necesariamente bellas. La razón no estriba en que la calidad esté exenta de armonía o de subjetividad, sino en que pertenece a otro registro del conocimiento humano.

Los productos pertenecen al mundo objetivo. No obstante, la dinámica del comercio mundial ha hecho que la producción de bienes no solo se quede en la producción de mercancías buenas y útiles para la

²⁵ Quedó atrás la producción de bienes de consumo con «vieja tecnología» por parte de las economías desarrolladas. Incluso, los bienes de consumo pasan a ser producidos por economías de segundo orden en el mundo. Parte de la crisis de la industrialización y del endeudamiento de las economías de segundo orden, como son las asiáticas y las latinoamericanas, se debe a su debilidad tecnológica. Los países en vías de desarrollo —que luchan por conquistar niveles dignos de sobrevivencia— compiten en la producción de estos bienes.

vida, sino que estas «aparezcan atractivas». La bondad y utilidad de la mercancía producida se dan la mano con su elaboración artística. No solo es buena, también agrada y gusta. Aunque los productos pertenecen al mundo objetivo, nadie puede negar que la calidad nos lleva al terreno subjetivo. La mercancía cierra su proceso productivo con gracia y belleza estética. A lo real objetivo se le ha sumado su utilidad social y se le da fin con una excelente presentación estética.

Estamos ante una sociedad que coloca la satisfacción de los deseos sobre la satisfacción de las necesidades. Las preferencias, los gustos adquieren personalidad propia y definen el carácter posmoderno de la sociedad, en este caso japonesa. Esto ha llevado a muchísimas modificaciones en los servicios y en la producción de bienes. Como hemos sugerido, no solo hay que producirlos y producirlos bien —con utilidad—, sino que hay que producirlos con belleza, con arte.

Quien observe la producción japonesa de los bienes podrá ratificar cómo la construcción de los *detalles* se torna crucial en la elaboración y presentación de los bienes. El dominio técnico lleva a un preciosismo y a una creatividad que evidencia un gran conocimiento de la cosa. En este caso, la idea de maestría subyace a la concepción tecnológica. Las cosas deben ser fabricadas con perfección. El criterio estético exige matizar y la producción se orienta por este ideal. La perfección se transforma así en el norte de la actividad productiva y del «saber-hacer» japoneses. Decir calidad incluye hoy definitivamente sentido estético. Al saber científico se le ha asociado la sensibilidad. Finalmente, como comerciantes saben que las cosas entran por los sentidos.

La formación en calidad. Una educación que tiende a la excelencia

En este punto es natural que nos preguntemos ¿quién es aquel que puede producir algo de calidad?, ¿qué significa decir que alguien está calificado?, y, obviamente, ¿qué significa «estar calificado» en Japón? Generalmente se responde que es alguien que está educado. La educación y la calificación han estado asociadas y, no siendo lo mismo, convergen. ¿En qué convergen? Nos parece en que ambas apuntan a la perfección. Lo perfecto es un atributo de lo bueno y de lo bello. La educación apunta y se nutre de lo bueno; en tanto, la calidad es una expresión de lo que está «bien hecho» como hemos estado sosteniendo. En resumen, podemos decir que la educación está ligada al saber, en tanto que la calificación al «saber-hacer», a la técnica.

Es vieja la afirmación de que los propios hombres son los que producen los bienes. Hoy se puede plantear la ecuación acerca de que hombres educados —calificados— son los que producen bienes de calidad y que estos son producidos por aquellos. En general, se nos hace difícil pensar que sin calificación se puedan crear bienes de calidad. No se concibe que un hombre sin calificación o sin especialización pueda crear bienes de calidad. Cualquier cosa producida con calidad evidencia la maestría de su creador. Al parecer no hay espacio para la ignorancia cuando de calidad se trata. La cosa es de calidad o no; y si lo es, evidenciará la capacidad, los conocimientos y la sabiduría de su productor. Obviamente, nos referimos en términos genéricos y para cualquier cultura.

Solo el que sabe puede enseñar y solo el que es inteligente puede aprender. El sabio es sabio porque supo aprender y comprender. El estudiante es bueno cuando, reconociendo que necesita aprender, sabe que no sabe y se esfuerza en ello. La educación significa antes que nada un gran esfuerzo de reconocimiento de la propia ignorancia. De esta vieja tradición clásica²⁶ es de donde la educación japonesa saca su riqueza.

En Japón, la vieja idea de mérito se mantiene como norma de calificación humana. Es más, es uno de los elementos decisivos de la formación humana. La idea de mérito, rechazada y fuera de circulación en Occidente, se ha renovado y afianzado. Con ella, naturalmente, se fortalecen valores como «el saber de los mayores y de los ancianos», la valoración de la experiencia y el papel de la tradición y también el aprendizaje del «saber-hacer». La civilización japonesa es una civilización humana que no entendió la modernidad como un desalojo de la tradición ni redujo el saber al saber científico y tampoco subordinó ni despreció el conocimiento técnico.

1. La idea del mérito, el maestro. La experiencia, el saber de los ancianos

La idea de mérito coloca el punto de partida del aprendizaje en la experiencia vivida. Lo experimentado trasciende lo conocido racionalmente. No interesa solo cuánto se ha aprendido, interesa cuánto se ha experimentado, cuánto se ha vivido. El solo haber vivido es también fuente de sabiduría. El que sabe tiene que tener los años suficientes para justificarlo. No hay posibilidad de saber algo siendo solo un joven. El *senpai* es el mayor, el que tiene más experiencia. La experiencia se torna decisiva y el tener muchos años se vuelve importante para el juicio sobre algo. El que sabe lo sabe porque lo ha experimentado y sentido. Eso incluye el haberlo pensado y racionalizado. El caso del *senpai* y del *kohai* al cual hemos hecho ya mención, merecen destacarse en este

²⁶ Esta idea no solo es socrática. Tiene también sus propios antecedentes en la tradición budista más antigua vinculada a la idea del vacío.

sentido porque expresan una transmisión de la sabiduría de los mayores a los menores. Tener experiencia se vuelve requisito fundamental para el conocimiento. La sabiduría pertenece a los ancianos.

La valoración de las personas o de su conducta en la tradición oriental está cerca de la vieja consideración aristotélica. La vida de la persona es valorada por su actuar y por ello solo puede ser enjuiciada después de la muerte. En esto, el aristotelismo se da la mano con las tradiciones orientales clásicas. Obviamente, el aristotelismo es parte del mundo clásico y antiguo.

El que sabe es el maestro, pero en el sentido que adquiriría la palabra para la relación entre «maestro y aprendiz». Es decir, como el *sensei* que literalmente significa «el que nació antes», «el que vive antes», «el que tiene la experiencia». No es el sentido de maestro como teórico, filósofo, científico o contemplador de la verdad. La imagen del maestro para Occidente es la de quien puede conocer y develar el misterio de la verdad. En Oriente, nos parece, más bien, que maestro es quien puede enseñar el camino concreto para vivir bien. En este sentido, todas las corrientes importantes de pensamiento —confucianismo, budismo, taoísmo— son normas de conducta y no están interesadas en la especulación fuera de un interés moral.

Cuando el conocimiento científico moderno es asimilado por la tradición oriental —y en este caso por la tradición la japonesa— adquiere un sentido preciso. La experiencia subordina al saber científico hipotético. La ciencia no se desvincula de su interés puramente utilitario. El saber científico moderno deviene en práctico y concreto. La tradición humanista oriental, eminentemente práctica, se enlaza con el saber práctico de la ciencia física y natural moderna. Este saber científico está lejos de ser una especulación sobre el saber. Su único interés es el de ser práctico, útil. No significa una renuncia al conocimiento, muy por el contrario, significa centrar la especulación científica en torno de los intereses sociales.

Se puede decir que no está desligado el ideal de buscar la verdad con el de buscar el bien. El aprender a vivir es el contenido central de la educación. Vivir adecuadamente fue el interés de Confucio y de los neoconfucianos. Pero vivir bien no significa vivir de acuerdo con los principios extraterrenos; significa, más bien, vivir de acuerdo con las leyes de la naturaleza y de la sociedad. Respetar a los padres o al Emperador

así como al entorno natural puede llevar a una vida adecuada y conveniente. No se consigue la felicidad fuera del mundo, se la consigue entendiendo el comportamiento de este y ajustándose a sus principios. Los viejos saben cómo vivir porque precisamente han —como se dice— «sabido llegar a viejos». Si la educación no tiene como objeto el vivir bien, qué objeto tiene la educación, podrían preguntarse los japoneses. Quizá no les falte razón. Ahí está desarrollado parte de lo que queremos señalar.

2. El imperativo ético de la educación. El sentido «nacional» de la educación

El papel de la cultura y la tradición han ocupado un lugar predominante en la educación japonesa. La importancia de la tradición en la educación se justificaría porque en ella habría elementos decisivos de lo que se llama la cultura japonesa. Se apela así principalmente al sentido de pertenencia a una nación. Este sentido de pertenencia cohesiona sociedad y política japonesa. La cultura galvaniza los intereses sociales y los fusiona en objetivos claramente nacionales. El sentido de pertenencia ha llevado, en algunos momentos, al nacionalismo más afiebrado en la historia japonesa; pero también ha permitido cohesionar a la nación sobre metas definidas y marchar unificadamente en su cumplimiento con muchísima más celeridad que otras naciones.

Educar a la población en los objetivos nacionales apunta a resaltar el sentido ético de la educación. La educación se transforma así en un imperativo moral que subordina a la investigación científica. La investigación de la verdad queda vinculada a los intereses sociales y políticos del Japón como Estado. Esta no es una idea descabellada ni menoscaba el sentido de la educación. La tradición occidental también ha tenido esta orientación.²⁷ En Japón, la investigación científica y técnica han servido a los intereses del Estado.

²⁷ Habría que recordar entre los antiguos a Platón en su esfuerzo educativo y político. También convendría recordar la idea del Estado como «totalidad ética» de Hegel en la época moderna.

La subordinación del individuo al Estado es la razón de fondo del interés del estado japonés en la educación. Por un elemental sentido de la realidad, en el caso japonés, es obvio que el Estado ha precedido al individuo moderno. No estamos aquí en estados que son modernos porque han nacido recién con el desarrollo de la modernidad, como fue el caso de Europa, Estados Unidos o Latinoamérica.

El ciudadano japonés se formará comprendiendo que sus posibilidades de éxito en la vida dependen de las posibilidades de éxito de su nación. No habría posibilidades de éxito para los japoneses fuera de Japón. El Estado, un bien por excelencia, está por encima del individuo. El recurso a la tradición significa mantener vivo este «imperativo moral».²⁸ La formación del estudiante será completa cuando conozca su tradición, la valore y la desarrolle.

La educación moral no se reduce solo a los deberes del ciudadano para con el Estado. Esta educación se proyecta a otras instituciones, en particular, al papel del trabajador en la empresa. La empresa es entendida como un horizonte moral de la vida ciudadana. Los estudiantes egresados de las mejores universidades empiezan con los oficios más simples.²⁹ Generalmente son reeducados por las propias empresas o

²⁸ «De conformidad con la nueva Constitución, en 1890 se estableció la Dieta Nacional (Parlamento) dentro del modelo conocido como monarquía constitucional. Fue el inicio de un periodo de medio siglo, en el que la educación se regularía bajo el ordenamiento conocido como "Nuevo mandato imperial sobre educación" que proporcionaba las bases de la nueva orientación educativa fundada en "la moral nacional" o *kokutai*, centrada en el culto al Emperador. Este documento es la síntesis de la política educativa del país. Combina las virtudes de lealtad y laboriosidad tradicionales, con una aproximación a la ética protestante respecto del papel del trabajo y la actitud industriosa del japonés». Cf. Miguel Meza Estrada, ob. cit., pp. 49-50.

²⁹ Debo recordar aquí a uno de mis alumnos de la Universidad de Tokio, Tomohiko Matsuo, graduado en marzo de 1997 y que en abril del mismo año empezó su nuevo trabajo en el Ministerio de Defensa. Incluso salió en la televisión simbolizando a los nuevos trabajadores del año del Japón en 1997, el día que se incorporaban a sus labores. Este estudiante brillante y responsable, luego de la ceremonia recibió el trabajo de receptor de documentación del Ministerio. Salir de la mejor universidad del país para desempeñar el papel de recepcionista no es algo que pueda ser común para los ojos occidentales. No dudo a lo que llegará en el futuro, como no dudo tampoco

instituciones en el manejo de su nuevo trabajo. La educación en la empresa consiste en saber desempeñar todos los oficios. No llama la atención que un gerente conozca bien y al detalle cualquiera de los oficios que se hace en su empresa. Si ha llegado a gerente es precisamente por ello. La omnipresente concepción del *senpai* también acompañará al trabajador.

3. La importancia de la escritura

En esta perspectiva, la lengua y la escritura cumplen un papel descolante. La lengua y, en especial, la lengua escrita comportan la asimilación de la cultura tradicional japonesa. El aprendizaje de la lengua no tiene como interés solo un nivel comunicativo, tiene principalmente un interés ético y político. Es ahí donde se encuentran los valores tradicionales de la cultura. Es ahí donde están vivos el neoconfucianismo, el budismo, el shintoísmo, entre otros. Es ahí donde está el núcleo de la filosofía que sustenta muchísimas de las cosas que los japoneses asumen como cuestiones naturales y nacionales.

La educación, en este sentido, es la adquisición de una tradición humana y una forma de responder a las interrogantes de la existencia humana. Por eso es tan importante y tan decisiva en la vida del Japón moderno.³⁰ La educación conecta al ciudadano con los intereses nacionales. Forma y disciplina al trabajador y le entrega los medios para desenvolverse en la vida. El aprendizaje lento, pero sistemático de las diferentes escrituras forma, modela y construye una visión del mundo y

que los actuales dirigentes del Ministerio, egresados muchos también de la Universidad de Tokio hace años, hayan tenido que empezar desde abajo.

³⁰ «El éxito y prosperidad de que disfruta Japón fueron hechos posibles por el pueblo que accedió a nuestro refinado sistema educativo. No hay duda de que nuestros niveles educativos son bastante elevados internacionalmente». Cf. Nakasone Yasuhiro, *Formal Request on Educational Reform at the First General Meeting of the Provisional Council on Educational Reform and his Address*. En Miguel Meza, ob. cit., p. 209. En sus «Lineamiento de Nueva Reforma», Nakasone no olvidó incluir un punto gravitante: «Reforzar la enseñanza de la educación moral». Ídem, p. 208.

de la vida. El joven japonés no descuida los conocimientos universales sino que los articula a su visión moral dada por el estudio de la lengua. Curiosamente no se vuelven incompatibles sino se armonizan admirablemente. El uno afianza al otro. El imperativo moral llama al máximo esfuerzo por el saber.

¿Cuáles son los ideales de esta cultura que ha sido defendida con tanta pasión?³¹ Los ideales están inscritos en las tradiciones culturales que hemos mencionado. La idea del esfuerzo, el sacrificio y la disciplina, el trabajo tenaz y la vida sencilla, y el no tener miedo a la muerte vienen de la tradición budista. Los ideales de la solidaridad, la benevolencia, el respeto a las normas públicas y a las autoridades, el saber vivir entre muchas personas vienen de la tradición neoconfuciana. El ideal de la armonía, el equilibrio, el amor a la belleza, a la observación, el ser paciente y el saber que todo tiene su tiempo tienen vínculos muy estrechos con la tradición shintoísta.

Quien revise la historia de la educación japonesa descubrirá que hace un siglo la población casi estaba totalmente alfabetizada y evidentemente «formada».³² Por ello, la educación en Japón es un tema antiguo. Sus logros son impresionantes y como hemos dicho están vinculados a los procesos políticos del Japón moderno. Los japoneses no han escatimado esfuerzo en lo que a formación y educación se trata. Su propia cultura los ha llevado a buscar una formación de calidad y de excelencia. Los ideales autárquicos llevaron a un gran esfuerzo en la educación. No obstante, es interesante comprobar que la cultura japonesa siempre estuvo abierta a las novedades culturales y científicas del

³¹ Habría que recordar al Ministro Arinori Mori asesinado por fanáticos nacionalistas en febrero de 1889 por intentar establecer las bases de un nuevo sistema de educación para el Japón. Mori Arinori fue uno de los que planteó la necesidad de un sistema silábico similar al alfabeto latino para la escritura del japonés.

³² «En correlación con el periodo de industrialización experimentada por el país, las cifras de educación cambian de manera notable en solo dos décadas. En el año de 1890 se atendía al sesenta y cinco de la población varonil y el treinta y uno por ciento de la femenil; en el año de 1910, al noventa y nueve, y noventa y siete por ciento, respectivamente». Miguel Meza, ob. cit. pp. 51-52.

mundo y no se clausuró en sí misma. Aun en los peores momentos, como en los del Shogunato, siempre dejó una ventana abierta a su curiosidad natural.

4. La formación de la sensibilidad. La educación en la casa y el papel de la mujer

Reconocer lo dicho resulta importante para nuestra afirmación acerca de la importancia de la educación en la formación de los trabajadores, que a su vez serán los creadores y productores de bienes de calidad; pero nos interesa destacar antes algo que creemos está también vinculado con este tema. Se trata de descubrir la importancia de la educación y de la formación de la sensibilidad humana. No se trata solo de formar la razón con el conocimiento y la investigación científica o técnica, tampoco basta la educación en la moralidad social o nacional. Se hace necesario formar la sensibilidad humana. Ello nos lleva a una última reflexión.

En Japón, la formación de la sensibilidad empieza desde el hogar. La mujer tiene un papel decisivo en esta tarea dada por la cultura tradicional. Es ella la que lleva los elementos vinculados a la sensibilidad humana. Frente al varón que representa los valores del esfuerzo, el trabajo duro y el sacrificio sin límites, la mujer representa el mundo de la sensibilidad. Ella, en general, puede dar el toque decisivo y sabe cómo hacerlo. La mujer actúa más intuitivamente que el varón. Su intuición le permite percibir con mayor profundidad la complejidad de la naturaleza humana. La intuición aparece como la capacidad para «adentrarse» en lo que realmente es, sin necesidad de la capacidad discursiva racional.

El japonés desde muy temprano es educado en la armonía y en la perfección. El aprendizaje de la lengua y el interés por lo colectivo le dan, por un lado, la pericia en el manejo de la lengua escrita y, por otro, le enseña a vivir en un mundo equilibrado. No olvidemos que son las madres las que enseñan a sus hijos en la casa las escritura silábicas *hiragana* y *katakana*. El aprendizaje de la lengua y su escritura encierra

los valores de perfección y armonía. Cualquiera que conozca cómo se escriben los *kanjis* se podrá dar cuenta de la destreza que es necesaria para manejarlos. En realidad, más que escribirlos es dibujarlos. No tiene nada de particular que este saber escrito sea a la vez un arte y que los jóvenes y los mayores lo practiquen. El dominio del pincel, el orden de los trazos, la concentración del espíritu en el trazo mismo dan la pauta de una formación que no apela solo a las horas de arte en el curriculum de la educación. La formación de la sensibilidad está asociada a la cultura tradicional en el Japón. Pertenece a sus valores ancestrales que en ningún momento fueron separados por la modernidad y que, muy por el contrario, han reforzado la cultura japonesa moderna.

La formación de la sensibilidad parte de las cosas mismas y no de las ideas. Obviamente parte de la experiencia. Experimentar es también sentir. El sentir procede de una percepción real de las cosas. Significa aprehender el objeto tal cual es. Se trata de conocerlo bien. Se trata de apreciarlo, de conocer sus detalles más ínfimos. El conocimiento sensible se caracteriza por el conocimiento de los detalles. Quien conoce los detalles puede ser reconocido como el que conoce perfectamente algo. Este es el maestro. Por ello, la formación en la sensibilidad supone un conocimiento central para quien esté interesado en la producción de algo. Conociendo cómo es la cosa, qué detalles y características tiene se podrá reproducirla y también mejorarla. No basta, pues, el conocimiento de la idea; se necesita el conocimiento concreto de la cosa misma.

Por ello, la formación de la sensibilidad humana supone actitudes diferentes de las exigidas a la formación racional o ética.³³ Con el de-

³³ La formación de la sensibilidad es un tema tanto viejo como clásico tanto en Oriente como en Occidente. Desde el viejo Homero —que apela a la formación en la sensibilidad heroica— hasta las tradiciones hindúes y chinas más antiguas, el tema de la formación de los sentidos en la belleza es un tema permanente. Incluso en la época moderna, cada vez que han fracasado los modelos éticos y políticos muchos pensadores han hecho un llamado a la formación del espíritu sobre valores estéticos. El caso de Schiller es memorable. La misma palabra «estética» nace como una suerte de mundo en el que es capaz de «conocerse» la realidad.

sarrollo del mundo moderno, en el Japón, el tema de la formación de la sensibilidad humana se ha ido intensificando de una manera nunca antes vista y ha generado un universo inmenso de corrientes, de valores y experiencias. Nuestro interés es destacar la importancia del arte para la educación japonesa. El arte supone el cultivo de los sentidos y también la maestría en las formas. En sentido estricto no está interesado en la producción de bienes sino en la belleza. La belleza en el arte tradicional japonés está vinculada a la armonía y a la perfección. Asimismo, los tiempos actuales han vinculado profundamente educación y arte.

Por último, diremos algo más vinculado a la formación de la sensibilidad. Está asociada a la visión del tiempo. Se necesita «perder» el tiempo experimentando las cosas. Vivir es de alguna manera «gastar», «usar», «utilizar» el tiempo. Para vivir bien se necesita tiempo. Una vida de calidad supondrá necesariamente vivir con mayor sentido y naturalmente con mayor tiempo. Esto fue la antigua búsqueda de longevidad de los taoístas. Hoy una larga vida es sinónima de una vida de calidad; pero no solamente este sentido es importante, también lo es aquel que sabe que la experiencia toma su tiempo. Conocer es no desesperarse y tener paciencia. La paciencia es la virtud exigida a quien quiere conocer. La investigación científica y la formación del gusto requieren de paciencia. Quien no la tiene no alcanzará sus objetivos. Se necesita tranquilidad y tener «vacío» el espíritu para observar bien todos los detalles. Resulta, pues, que la calidad está vinculada a la sensibilidad y es fruto de una larga formación en ella. Diremos entonces que la educación estética —que modela la sensibilidad y el gusto— ha contribuido de manera decisiva a alcanzar los objetivos que en la producción y en el mercado se han propuesto los japoneses.

Los maestros y las familias japonesas no han escatimado esfuerzos en educar a las nuevas generaciones. Esta formación en las ciencias y en la técnica, en la conducta ciudadana y en la creación estética y artística ha tenido como norte un ideal de excelencia. La formación en la excelencia ha sido el ideal de la formación japonesa moderna. La excelencia significa formar a los jóvenes como los mejores; pero ser «el mejor» equivale a serlo intelectual y moralmente. Equivale a ser el más

responsable y bueno. Además se exige que todos lo sean. El ideal de la excelencia es para todos. Observamos clara y nítidamente el ideal perfeccionista que lo motiva, así como la voluntad nacionalista que lo sostiene. Ellos son parte de los objetivos propuestos por la élite japonesa moderna que pudo galvanizar los ideales de su vieja tradición cultural con los intereses más vivos de su producción industrial y comercial.

Concluiremos señalando que lo que tiene calidad es lo que es bueno, lo bueno en el sentido de la síntesis de lo verdadero y de lo bello. Se trata en suma de producir lo bueno, lo mejor y lo más bello. Los japoneses, a juicio nuestro, han caminado por esta senda. Se han hecho ricos produciendo lo bueno, lo mejor, lo más bello. La calidad es simplemente la producción de la excelencia. Este ha sido el secreto de su éxito.

En el mundo posindustrializado y posmoderno del Japón de hoy, donde las condiciones materiales de subsistencia están cubiertas, resulta importante subrayar que los nuevos cambios en la educación, sin dejar su peculiar sesgo moralizante, buscan contribuir al desarrollo de las potencialidades y capacidades de sus ciudadanos. Este tipo de educación apunta a la excelencia. Una educación que consiste en apoyarse en las iniciativas, las destrezas y la riqueza ciudadanas.

No hay, pues, motivo de duda, el gigantesco crecimiento productivo y comercial del Japón se debe a la calificación de sus trabajadores, a la calidad de su población. La manera de conseguirlo ha sido formando, educando, cultivando y desarrollando a su propio pueblo. Tanto es así que los productores japoneses saben que el mercado de mayor exigencia es el suyo propio.

No hay duda tampoco en afirmar que en la educación del pueblo japonés está la respuesta a la pregunta sobre la calidad de su producción. Japón entendió muy pronto que una población educada en la mejor ciencia y con clara conciencia nacional era la única garantía para su desarrollo económico, social y político. Países que intentaron el desarrollo económico prescindiendo de la educación y calificación de sus trabajadores y del pueblo solo han podido cosechar miserias y tragedia. El mejor dinero invertido es el que se destina a la educación

porque permite contar con personas conscientes de sí mismas, de sus derechos y de sus deberes.

Para la producción industrial actual, basada en bienes de altísima calidad, es necesario el concurso, la riqueza y la creatividad misma del trabajador. Invertir fuera de la educación del trabajador es un despilfarro. Son los hombres y mujeres calificados y educados los productores de la actual riqueza en el mundo.

V

*Kokoro: Algunas notas sobre el
sentimiento japonés*

V

Kokoro: A Japanese novel
by Yukio Mishima

El estudio de los sentimientos puede ser un buen terreno para la comprensión de la vida y la cultura de una sociedad. Los sentimientos, como toda obra del espíritu humano, son creados por los propios hombres. En la recreación de la naturaleza y de la vida se puede ver la impronta humana y todo lo que ella lleva consigo. No es, pues, nada nuevo decir que los sentimientos, como las creaciones del espíritu humano, también han sido formados de manera paulatina en la conciencia de los hombres. Es más, la conciencia humana es en gran medida el espacio donde los sentimientos se han forjado y desarrollado y por contraparte ella misma es producto de esa formación.

Nos interesa resaltar la manera en que los sentimientos están imbricados con la cultura, el pensamiento y la sociedad de un pueblo. El caso de la sociedad japonesa puede ser un ejemplo notable de ello. Probablemente mejor que en otros casos se puede apreciar en ella cómo los sentimientos humanos más profundos, y los que no lo son tanto, están vinculados a toda la existencia social. Esto puede pasar desapercibido para quienes están acostumbrados a considerar los sentimientos propios como naturales y no sospechan que pueden existir maneras diferentes de sentir; pero no para quienes descubren normas, conductas, reacciones y acciones distintas a las propias, que a la postre indican la existencia de sentimientos definitivamente diferentes.

The following table shows the results of the experiment. The first column is the number of trials, the second column is the number of correct responses, and the third column is the percentage of correct responses.

Number of trials	Number of correct responses	Percentage of correct responses
10	8	80%
20	15	75%
30	22	73%
40	28	70%
50	35	70%
60	42	70%
70	48	69%
80	55	69%
90	62	69%
100	68	68%

The results show that the percentage of correct responses increases as the number of trials increases, but it levels off after about 50 trials. This suggests that the subject is learning the task and reaching a plateau of performance.

La discusión sobre el sentimiento

Los seres humanos tienen diversidad de pensamientos frente a las cosas, la vida, las personas y frente a sí mismos. Estos pensamientos expresan maneras e idiosincrasias diferentes en la valoración de la vida; pero si afirmamos, a contracorriente de la tradición racionalista e ilustrada, que el ser humano no es solo pensar y que este pensar no constituye la realidad fundamental, podríamos sostener, como muchos contrarios al racionalismo, que el hombre es principalmente vida y, por ende, sentimiento. El pensar, a juicio nuestro, es una proyección del sentimiento y una creación de la conciencia. Ubicados desde este punto de vista nos parece que el pensamiento, la política, la cultura y la sociedad japonesas son una creación del sentimiento japonés y no al revés. En el proceso de la vida se crea el pensamiento, la cultura, la sociedad y la política. Está claro que en nuestra reflexión identificamos vida y sentimiento. No es que la vida esté necesariamente contrapuesta al pensamiento, a la sociedad o a la política. No decimos eso. Lo que decimos es que estos adquieren su razón de ser en el sentimiento, en la vida.

1. Pensar y sentir. La polémica occidental

Indudablemente que un elemento de debate que no podemos soslayar al empezar la presentación de nuestro punto de vista es la relación entre pensamiento y sentimiento, entre lo «sintiente» y lo «pensante».

La manera de abordar esta distinción se ha hecho a través de los siglos, oponiendo el pensar al sentir. Esta oposición ha privilegiado permanentemente al pensar en detrimento de los sentimientos. El pensamiento ha sido concebido como la mayor expresión de la vida humana. El pensar apareció como la cualidad distintiva del ser humano frente a todo el universo. Basta revisar la tradición griega para observar cómo el hombre es definido como ser «racional», a la manera socrático-platónica, o como *bios teorétikos*, para usar el lenguaje de Aristóteles. Incluso en la postura más radical, la plotiniana, la vida aparece como parte del proceso de desenvolvimiento del «Uno» y del «Nous».

El cristianismo, que si bien no surgió como un proceso de reflexión filosófica sino como un sentimiento de relación entre los hombres y de estos con Dios, asume e integra la tradición filosófica para dar razón de sí mismo. En el cristianismo la verdad —descubierta por el pensamiento— no puede ser contradictoria con el sentimiento del bien y de la belleza. Se «cree» para conocer y se «conoce» para creer. La síntesis de Agustín ubica ciertamente el papel del corazón y de la vida como fundamentos del cristianismo, por un lado; pero, por el otro, dada su formación racional y filosófica, trató de darle un sentido «razonable» a la nueva fe. El cristianismo había desarrollado en su trayectoria una comprensión basada en la confianza —la fe— entre los hombres y entre Dios y estos. De ahí que la fe —elemento ajeno al racionalismo griego— fuese articulada a la ciencia y a la filosofía griegas; en el intento agustiniano no podía ser opuesta a la ciencia, ni esta a aquella.

Durante toda la Edad Media cristiana el esfuerzo fue la conciliación entre fe y ciencia, entre la teología —ciencia de la fe revelada— y la filosofía —sabiduría humana adquirida solo por medios naturales—. Así, la filosofía aparecía como la sierva de la teología y el mundo natural se encontraba subordinado al sobrenatural, pero la tensión suscitada en este debate entre pensamiento y sentimiento expresó otro curso y otra orientación.

La Edad Media, a juicio nuestro, no es un tiempo de exaltación victoriosa del sentimiento sobre el pensamiento. En realidad, es la exaltación de un tipo de pensar sobre otro. Es la proclamación de unas verdades sobre otras, no es la exaltación de la «comprensión»,

del corazón, del amor o de los sentimientos más profundos. Nos parece que es la exaltación de un tipo de racionalidad que niega otras formas de pensar porque las considera opuestas a los principios ya consagrados. Los principios ya consagrados sacralizaban un orden y un poder determinados. No era de ninguna manera el sentimiento el que se expresaba sobre el pensamiento o, quizá dicho de una mejor manera, no era la apreciación de los sentimientos humanos lo que estaba en el centro de la disputa medieval: eran, más bien, los intereses de poder que se galvanizaban y se escudaban en un discurso que, como el cristiano, hablaba de amor, de esperanza y de fe.

Fue una manera de pensar la que se colocó como el fundamento de la nueva fe y esa manera de pensar fue la que se defendió y no necesariamente el sentimiento cristiano. Por ello podemos decir que ni los defensores del dogma ni sus detractores asumieron la primacía del sentimiento sobre el pensar.

La modernidad no fue tampoco la victoria de los sentimientos sobre las maneras de pensar. La modernidad se inaugura con la conquista y el pillaje europeo sobre todo el orbe. Una mirada simple puede apreciar que tanto portugueses, españoles, holandeses o ingleses no estuvieron guiados por el sentimiento cristiano de fraternidad universal, sino por apetitos específicos y absolutamente materiales. La modernidad, que hoy está tan remecida y cuestionada, nació afirmando categóricamente el papel de la razón sobre el sentir. Serán los límites de esta postura racionalista los que han llevado a una profunda valoración de la actividad humana y al planteamiento de que el hombre no es solo vida teórica ni intelecto, sino que es sentimiento y vida principalmente.

La reacción ante el racionalismo estuvo defendida por grandes pensadores que, ante los límites de la razón y sus aporías, empezaron a dejar la puerta abierta a la comprensión del mundo a través del sentimiento; lo que algunos de ellos llamaron, el «corazón» o la posibilidad de la «estética» como una forma específica de sabiduría. Siguiendo estas huellas la llamada reacción «espiritualista» con Bergson a la cabeza ahondó en dicha perspectiva. La reacción frente a la modernidad hundiéndose sus raíces en un escenario transido de críticas al racionalismo y al intelectualismo modernos. Hoy, la ciencia contemporánea reconoce

su papel y no pretende conocer más allá del campo para el cual está constituida. En realidad, es el reconocimiento de un «yo» más profundo y complejo, y no solo un «yo» pensante, lo que ha hecho posible el descubrimiento del complejo mundo de la subjetividad humana.

Situados hoy en una perspectiva diferente de este debate moderno y enfrentando a la vez un manifiesto y complejo desarrollo de la conciencia podemos abordar —no sin grandes dificultades— el papel de los sentimientos en la constitución de la naturaleza humana, y en la recreación del mundo y del hombre.

Conviene dejar en claro que nos encontramos bastante lejos de plantear la antinomia entre razón y corazón. No son expresiones ni contrarias ni subordinadas, son —por decirlo de alguna manera— concomitantes. Una expresa a la otra y la otra a la una. Es difícil saber, dada una acción, cuánto ha sido sentido y cuánto ha sido pensado. Es difícil imaginar cuánta razón y pensamiento existe en una acción heroica o en una práctica rutinaria. De la misma manera es difícil discernir cuánto sentimiento es empleado en el trabajo más técnico y científico.

2. Sentidos y sentimiento. Percibir algo no es tener sentimiento de algo

Cuando nos referimos al sentir no nos estamos refiriendo al papel de los sentidos. Los sentidos perciben y captan sensaciones. Obviamente, una sensación no es un sentimiento. El sentimiento es mucho más que una sensación de calor, frío, dureza, permeabilidad, gusto o cualquier otra. El sentimiento es más un estado de la conciencia que naturalmente se nutre de las sensaciones y de estímulos diversos, pero que supone más. Así como podemos decir que la atracción por otra persona no es el sentimiento de amor, de la misma manera podemos decir que las sensaciones no son sentimientos.

El sentimiento expresa una complejidad que las sensaciones no tienen. Los sentimientos están vinculados a actitudes, valores, ideales, maneras de obrar, costumbres. El sentimiento es tener simpatía por algo. Vale decir, participar en lo que algo es. La palabra griega *syn-*

pathein expresa precisamente el «sentir con», estar al unísono con aquello que se considera valioso e ideal. Puede ser el sentimiento heroico de una buena acción y del deber cumplido, puede ser la contemplación gozosa de la belleza, como puede ser también la profundidad de una relación amorosa o de las relaciones familiares o amicales; pero, en todos los casos, el sentimiento excede de lejos a la pura sensación expresada por los sentidos.

Por ello, podemos decir que el sentimiento expresa algo más profundo que un placer de momento o instantáneo. En este sentido debemos diferenciar con claridad el papel del placer o del dolor con el significado de sentimiento. El sentimiento es más un comportamiento interno. Queremos decir que expresa una capacidad del ser humano para querer y comprender.

En general, al reducirse la «comprensión» a un problema de intelecto, pareciera que el sentimiento se reduce tan solo a la voluntad, al querer. Sin embargo, el sentimiento es una capacidad humana que incluye el comprender y el actuar. Comprender algo supone conocer algo y obrar en consecuencia. Cuando tenemos, por ejemplo, confianza en alguien o en algo es porque conocemos a ese alguien o a ese algo. El sentimiento no es ausencia de conocimiento. Supone un «saber» más profundo que el saber intelectual. Quizá sea mejor decir que el sentimiento de algo supone una comprensión más cabal de lo que está en cuestión y que no se agota en el pensamiento puro.

En realidad, el sentimiento nos lleva al terreno de la experiencia de algo; «comprendemos» algo porque lo hemos experimentado vitalmente y no solo porque lo hemos entendido. En el caso de la comida, la conocemos porque la hemos experimentado, la hemos «saboreado». Cuando decimos que conocemos a una persona o a una comunidad humana lo decimos porque hemos vivido y participado con ellas; en caso contrario, no lo diríamos. Percibimos y sentimos la presencia de otras personas, pero sabemos que no las conocemos. Conocer implica no solo conocer su nombre y su fisonomía. El saber, el conocimiento al que nos referimos, nos exige una experiencia directa de la naturaleza de la individualidad, del yo, del corazón con quien nos relacionamos: una penetración, una comprensión. El conocimiento en este caso es experiencia y esa solo la puede dar el sentimiento. No podremos

decir que conocemos a alguien cuando no sabemos nada acerca de su naturaleza y cuando no hemos entrado en relación con la persona en cuestión. De la misma manera, podemos sugerir que sentir algo no es lo mismo que tener un sentimiento por algo.

Tampoco es posible identificar sentimiento con percepción. Podemos ciertamente, a raíz de percibir algo, desarrollar sentimientos específicos; pero no es lo mismo la percepción de alguien con lo que llamamos un sentimiento hacia alguien. De tal manera que percepción y sentimiento son diferentes. Ciertamente el sentir y la percepción pueden ser materia de discusión para quien esté interesado en el conocimiento objetivo y científico de las cosas, y de hecho así ha sido en la historia de la filosofía y de la ciencia occidental, pero ello no anula la capacidad de comprensión que tiene el sentimiento.

Por la experiencia que tenemos, nos parece que los hombres, en general, prefieren guiarse más por sus sentimientos que por sus criterios lógicos o entendimiento; probablemente porque intuyen que el corazón —espacio privilegiado de los sentimientos— conoce, «comprende» más profundamente la realidad que la propia razón. Quizá por ello la mayoría de las sociedades humanas se apoya en este tipo de conocimiento más que en el discursivo y lógico. Quizá porque como diría hace varios siglos Pascal, «el corazón tiene razones que la razón no conoce».

3. Los sentimientos y la formación de la cultura

De acuerdo con lo que venimos exponiendo, pensamos que los ideales de la cultura están inscritos en el corazón de un pueblo, y su razón y su conducta se guían por él. Si los ideales de la cultura no expresan los sentimientos de un pueblo y no lo mueven a la acción, ciertamente no son ideales de cultura. Las grandes realizaciones de la cultura son, por lo general, grandes plasmaciones de los sentimientos humanos. Así, por ejemplo, el arte, terreno privilegiado de la cultura de un pueblo, expresa toda la gama de sentimientos que un pueblo puede tener; por ello, llamamos «genio artístico» al hombre que sabe expresar estos sentimientos de manera privilegiada.

Las realizaciones del arte no son, sin embargo, exclusividad de los entendidos o de los críticos. Ningún artista produce su música, su pintura o su plástica para los entendidos; lo hace más bien para todos. Su arte no está por encima de los demás hombres, al contrario, está en su misma dimensión. El arte supone que la sensibilidad de cualquier mujer u hombre es capaz de sentir al unísono lo que el sentimiento del artista quiere expresar y comunicar. Discrepamos de aquella sentencia que afirma que lo mejor repartido del mundo es el sentido común. Pensamos, más bien, que lo mejor repartido es el sentimiento que anida en todos los hombres y en todas las manifestaciones de la cultura humana.

Los sentimientos no se expresan tan solo en el arte, se expresan en toda la vida y de manera relevante en la vida cotidiana. La vida cotidiana es el escenario de expresión permanente de los sentimientos humanos. Además, debemos reconocer que los sentimientos humanos son diferentes en cada persona y en cada colectividad humana. Obviamente ello complica de manera profunda nuestro interés de enfrentarlos y asirlos, y de saber cómo apreciarlos; porque obviamente no podemos estar situados en todas las manifestaciones de los sentimientos humanos; pero no solo es complejo el determinar la variedad de sentimientos de un pueblo o una colectividad humana, sino que resulta complejo también el poder apreciar y valorar los variados sentimientos que anidan en una sola persona.

En este sentido, la ciencia no nos puede ayudar. La ciencia, como la entendemos actualmente, es insuficiente para dar razón de los sentimientos porque su cometido es otro. La ciencia no busca la investigación del particular, porque lo considera insalvable para el pensamiento. Su interés está en el conocimiento de lo que es común a todo; por ello debemos de recordar que la ciencia es, principalmente, sobre cualquier cosa: pensamiento. Quizá convenga acercarnos al sentimiento para que podamos simpatizar con el particular. Puede ser este un nuevo ángulo para «comprender» el Japón.

La cultura japonesa y la expresión de los sentimientos

Antes de continuar con nuestra presentación acerca de los sentimientos, conviene reflexionar sobre algunos temas que nos parecen de interés. Para comprender las características de los sentimientos de un pueblo o de una colectividad humana, es fundamental conocer las características de su cultura porque esta es la plasmación de los sentimientos de un pueblo. Así para conocer la motivación de sus acciones o para asimilar sus manifestaciones en la vida cotidiana o en el arte, se nos exige de manera imprescindible conocer los presupuestos de su cultura y de su tradición.

Hemos sostenido en los capítulos precedentes que la tradición moderna japonesa —y, asimismo, la de muchos pueblos asiáticos— ha consistido en la renovación de sus añejas tradiciones de carácter religioso o cultural. En el caso del Japón nos hemos inclinado a observar que su modernidad consiste en la renovación de sus tradiciones budista, shintoísta y neoconfuciana. La mirada moderna del Japón está preñada de elementos de su propia tradición religiosa y cultural. Obviamente, esto es absolutamente normal. Los japoneses no pueden contar con una modernidad que tenga como base la tradición griega y cristiana, de la misma manera que la tradición budista no tiene relevancia para la modernidad occidental.

Esto que se aplica a la modernidad puede servirnos para comprender que la formación de los sentimientos está también mediada por las propias tradiciones culturales de antaño. No es posible, a juicio nues-

tro, soslayar esta perspectiva. Solo el conocimiento de esas tradiciones puede ayudarnos a comprender la manera cómo se han ido forjando dichos sentimientos. De tal manera que nos parece adecuado que en la reflexión sobre los sentimientos tengamos que echar mano de la reflexión que sobre la vida y la sociedad han hecho las distintas tradiciones antiguas de corte religioso o cultural, como hemos señalado.

Los resultados a los que lleguemos en la comprensión de los sentimientos serán diferentes si se trata de una tradición religiosa o de otra, o de una cultura o de otra. Incluso la propia formación de una tradición —llámese cristiana u occidental, o budista o confuciana— ha presupuesto en su constitución elementos diferentes para su propia articulación como propuesta y norma para la vida de los hombres. No solo es que las diversas tradiciones forman las maneras en que los hombres sienten, piensan y actúan, sino que esas tradiciones son creaciones hechas por los mismos hombres que sienten, piensan y actúan a lo largo de su historia. Naturalmente que ello nos lleva a comprender que las conductas, los pensamientos y los sentimientos son abigarradas síntesis de lo que los hombres —en cada espacio social y nacional— han creado para sí; son como sus credenciales, sus cartas de presentación que dan cuenta de sí y que los muestran como seres verdaderamente humanos con corazón, con razón y con voluntad.

Desde nuestro punto de vista, limitado y determinado por nuestra propia formación y ubicación, ingresar a la comprensión de una tradición diferente nos parece una tarea inconmensurable, pero —en el contraste de las culturas y sus sentimientos— podemos percibir con mejor claridad los lazos que nos unen y los abismos que nos separan. Nos parece que en este proceso de acercamiento a lo «otro» tan profundamente humano como lo «nuestro»; debemos ser conscientes de que no basta el entendimiento —como expresión de la inteligencia— sino el sentido de la «comprensión» que emana de nuestro corazón. La *syn-pathem* con lo «otro», la apertura a lo «otro», el sentimiento con lo «otro», es lo único que puede hacernos ingresar en un mundo que aparentemente es tan cercano, y que a la vez se nos presenta tan lejano.

1. El estudio de Ruth Benedict. Una reflexión sobre la cultura y los sentimientos en el Japón

Nosotros ingresamos a la investigación del sentimiento japonés por razones diferentes a las que Ruth Benedict ingresó al tema. No vivimos una guerra contra el Japón, ni el Japón está en guerra con nosotros. Tampoco nos interesa averiguar cómo piensan y sienten los japoneses para poderlos derrotar militarmente. No hemos tampoco desarrollado nuestro estudio a pedido de algún organismo de defensa nacional o por el estilo. Ni siquiera por algún objetivo académico específico. Tampoco hemos estado urgidos por el tiempo. Nuestra situación es absolutamente diferente. Nos interesa conocer simplemente los sentimientos de los japoneses y cómo estos están vinculados a su propia tradición religiosa, filosófica y cultural. La ubicación como docente de la universidad nos da un cariz totalmente diferente a la ubicación en que Ruth Benedict tuvo que hacer su estudio al finalizar la Segunda Guerra Mundial. Probablemente —y así lo pensamos— su trabajo seguirá siendo un punto de referencia para cualquiera que quiera ingresar a la investigación de estos tópicos. Indudablemente, y fuera de toda duda, constituye un estudio meritorio.

Nos parece necesario precisar la ubicación del contexto del trabajo de Benedict, porque si bien es interesante comprender el papel de un pueblo en el momento de la guerra y en el uso de la violencia —lamentable práctica humana por cierto— como escenario límite del actuar humano no por ello este agota el perfil de una sociedad o de un grupo. La paz también puede ser un terreno de apreciación de lo que un pueblo vive y siente. Quizá es un escenario más adecuado y privilegiado para la comprensión de los sentimientos en su decurso natural. Nos ha tocado vivir en el Japón en un momento absolutamente diferente. El Japón es hoy un país rico y poderoso que ha cambiado radicalmente su imagen. No obstante, sigue —y no podría ser de otra forma— siendo tan japonés como antes y su mirada moderna sigue siendo, a juicio nuestro, una renovación de sus viejas tradiciones ancestrales.

De ahí que partamos de un punto de vista y anímico distinto, observando una realidad humana y social que se ha transformado y que

mantiene en lo fundamental todo lo que es el acervo de su cultura y por ende de sus sentimientos. Sigue siendo, como lo son muchísimos pueblos de la tierra, diferente y enigmático para la mirada moderna occidental. No es el caso aquí desconocer los aportes que el trabajo de Ruth Benedict haya hecho. Se trata para nosotros, no de un debate con Benedict, sino de seguir trabajando sobre lo mismo. Se trata de volver a lo mismo, sabiendo que ha cambiado de forma, pero sabiendo e intuyendo también que lo que es fundamental permanece.

En el estudio de Benedict *El Crisantemo y la Espada. Patronos de la cultura japonesa*,¹ podemos reconocer un profundo intento por conocer realmente cómo se piensa, se siente y se actúa en la sociedad japonesa. Aunque Benedict no tuvo la oportunidad en el momento en que escribía su informe de realizar un trabajo de campo en el Japón, por conocidas razones, es claro que echó mano de materiales indispensables para una comprensión adecuada del Japón. Sus fuentes orales y su estudio de los materiales la acercaron al conocimiento de la realidad que se proponía estudiar. En las páginas iniciales de su trabajo da cuenta de su interés por comprender cómo piensan los japoneses. Lógicamente acabará ingresando al tema que nos parece decisivo, es decir, a la tradición filosófica que subyace a la mentalidad japonesa, tema trabajado en los últimos capítulos de su informe. En este sentido podemos decir que el motivo que la lleva a emitir su informe pierde sentido e interés cuando se descubren las razones de fondo de un comportamiento humano.

Desde nuestro punto de vista la presentación de sus reflexiones adquiere sentido y profundidad cuando ingresa a las razones de un comportamiento tan diferente a la mentalidad estadounidense, como ella misma sostiene. En el caso de Japón es la tradición budista y neoconfuciana, con la persistente tradición shintoísta, la que ha calado con detenimiento en la mentalidad del pueblo. Es esa mentalidad y esa tradición la que ha dado forma a los sentimientos, comportamientos y

¹ Véase Ruth Benedict. *El Crisantemo y la Espada. Patronos de la cultura japonesa*. Madrid: Alianza Editorial, 1974. En particular, conviene revisar el acápite 9 titulado «El círculo de los sentimientos humanos», pp. 161-176.

pensamientos de los japoneses. A un occidental, acostumbrado a una lectura etnocentrista del mundo y de sí mismo, le parecen incomprensibles comportamientos y sentimientos que escapan de su manera específica de comprender y de querer. Benedict llega, como muchos, al reconocimiento de que estas viejas tradiciones —modificadas en muchos aspectos— son la clave para la comprensión de un mundo que tiene orden, racionalidad y comportamiento específico. No es posible entenderlo desde fuera de ellas. El estudio sistemático de esas viejas y rejuvenecidas tradiciones es el camino que nos puede ayudar a comprenderlo. Lo que lamentamos de su estudio es que esas percepciones permanezcan en la penumbra de sus conclusiones y no presidan la organización de sus hipótesis y de su informe.

En este punto podemos decir lo mismo de la tradición occidental, por más extendida que se encuentre sigue siendo un enigma para pueblos que no profesaron y no profesan el cristianismo ni fueron influenciados por el pensamiento helénico ni romano. Los valores morales, el sentido común, la forma lógica y racionalista de pensar de la tradición occidental —llena de elementos judeocristianos y griegos— aparecen incomprensibles para sociedades que mantienen valores morales, juicios lógicos y sentido común diferentes sobre la vida y la propia autoconciencia de sí. El mérito de la obra de R. Benedict es precisamente ingresar a un tema complejo y difícil y esforzarse por comprender —desde una orilla diferente— el comportamiento de un pueblo como el japonés. Su esfuerzo no solo es válido para un estudio sobre el Japón sino también para la comprensión de otras naciones y principalmente para la comprensión de la propia tradición occidental como una más, y solo una, entre las creaciones del espíritu humano.

2. Los vínculos entre sentimiento y sociedad. Las peculiaridades del sentimiento japonés

Hemos venido sosteniendo que la expresión de los sentimientos está vinculada a la formación de la cultura. El caso de la sociedad japonesa no es una excepción en este aspecto. Incluso quisiéramos afirmar más: la sociedad japonesa es una de las que mejor expresa el peso de lo

social en la constitución de los sentimientos. En todas las sociedades están imbricados los sentimientos a la formación social. Lo destacable en la cultura japonesa es el poder que lo social ejerce en la formación de los sentimientos. No afirmamos que en otras culturas no exista esta vinculación, sino simplemente que en la japonesa, materia de nuestro estudio, aparece con toda claridad y nitidez.

Por esto la pregunta que nos hacemos es el porqué de esta vinculación tan estrecha y evidente. No es nuestro interés presentar cómo se realiza esta relación, esa reflexión pertenece más bien al ámbito de la antropología. Lo que nos interesa y preocupa es una reflexión sobre la razón que explica esta relación y por qué lo social adquiere tan importante papel. Nuestra pregunta, reiteramos, es el porqué de esta vinculación y de la importancia de lo social.

La causa de esta vinculación no puede estar solo en un desarrollo de lo social y lo político sobre la formación de los sentimientos japoneses. De lo que se trata es de reflexionar qué hay en el sentimiento que ha hecho que lo social esté tejido de sentimientos y que la vida social se exprese a través de ellos. En buena cuenta, los sentimientos de las personas han ido labrando y constituyendo un comportamiento social determinado y nos da la apariencia que lo social determina el sentimiento de las personas, cuando en realidad es al contrario. Si lo social, a los ojos de los extraños, aparece en el Japón determinando los sentimientos, es porque los propios sentimientos de los individuos de la sociedad japonesa lo han querido así.

No debemos olvidar que en última instancia es el «yo» quien define qué percepción o qué sentir es el definitivo. Los sentidos no son los que sienten. Quien siente lo que los sentidos captan o perciben es el «yo». Lo que decía hace algunos siglos Condillac adquiere relevancia en nuestra reflexión: es el «alma» quien da cuenta de lo sentido.² En un mundo, como el japonés, donde el sentimiento no ha perdido sus

² Véase Etienne Condillac. *Tratado de las Sensaciones*. Buenos Aires: Eudeba, 1963. También es conveniente revisar la obra de la lógica del mismo autor, *Lógica y Extracto Razonado del Tratado de las Sensaciones*. Buenos Aires: Aguilar Argentina S.A. de Ediciones, 1975.

fueros ni su posición ante la racionalidad moderna, está muy claro que el sentimiento —o llamado también, el corazón— mantiene vivo su protagonismo.

3. La idea de felicidad. El sentido de conformidad

En este análisis sobre los sentimientos debemos empezar por un tema de fondo que puede ser la clave para entender los vínculos de los sentimientos con el entorno social. El tema se refiere a la felicidad como la actitud que da plenitud y satisfacción a la existencia humana; esta es sentida y pensada de diferente manera en las distintas sociedades y culturas. Conviene una reflexión sobre su sentido y su orientación en la cultura japonesa.

El término que los japoneses utilizan para referirse a la felicidad es el de *shiwase* que tiene un contenido bastante diferente al que se le da en el mundo occidental. *Shiwase* significa «conformidad con el destino que da el cielo». En este sentido es algo «pre-fijado». Esto nos sitúa ante las ideas de «suerte» y de «oportunidad». Decimos «suerte» en el sentido de que algunos tienen un mejor destino que otros dado que el cielo se los ha proporcionado, y «oportunidad» porque existe para todos la posibilidad de alcanzar la conformidad con su destino ya prefijado de antemano. Estamos naturalmente ante un concepto antiguo y que se relaciona con toda la tradición del pensamiento asiático. A nuestro juicio, este sentido de felicidad hace referencia a la tradición confuciana y a la budista.

Esta idea de felicidad ubica al hombre en el cosmos y en la sociedad de manera férrea. La felicidad no aparece como un ideal a conquistar fuera de la naturaleza y de la vida social. En cierto sentido aparece anulando el esfuerzo de la libertad personal. No obstante, el concepto de felicidad como «conformidad», parece semejante al ideal de felicidad que manejaron los estoicos: una conformidad con las leyes de la naturaleza, con la Razón que gobierna el mundo.

Debemos recordar que el estoicismo fue una filosofía negativa en el sentido de que surgió en tiempos de crisis y desaliento humano; pero

el estoico no es un escéptico, no niega la realidad, la asume como tal. Asume el sentido finito y desgarrador de la existencia y se propone enfrentarla ante la indiferencia de los dioses y del poder. No debemos olvidar que el estoicismo tenía un carácter religioso, dado porque la búsqueda de esa Razón, de esa Armonía podía resolver los problemas de la vida humana. La imagen del fuego, por ejemplo, tan afín a estoicos y orientales, que muestra la relatividad de la vida y la integración simbólica en el cosmos, puede presentar el sentido de esta manera de pensar y sentir la vida. Todo es efímero y todo pasa. Pero en la naturaleza de cada cosa resplandece y subyace aquello que es común a todas las naturalezas y que finalmente les da sentido.

No estamos frente al concepto de felicidad que la tradición occidental nos ha legado principalmente por el cristianismo. Ser feliz significa también para el occidental «tener suerte» y en un sentido más profundo, «tener ángel». El occidental cree que la felicidad es contar con la presencia de la divinidad en cada momento. La *eudaimonía* aristotélica, que significa «tener un buen demonio», es reinterpretada por los cristianos en el sentido de «vivir la presencia de Dios en cada momento». Ser feliz significa «estar con Dios» y ser partícipe por ende de sus atributos. Como han repetido los cristianos hasta la saciedad, la felicidad es saberse «hijos de Dios».

La tradición asiática y la japonesa han colocado el eje de la felicidad en un punto de vista diferente. Si bien el sometimiento y la aceptación de la voluntad divina es común en ambas tradiciones, los atributos que cada tradición observa de la divinidad son diferentes. Aceptar la voluntad divina, en el caso cristiano, significa el reconocimiento de la libertad en cada individuo, dado que el Dios cristiano es un Dios personal. Aceptar la voluntad divina o tener «conformidad con el mandato del cielo», en el caso japonés, significa reconocer el ordenamiento que prima en la naturaleza y en la vida social humana. Ser feliz es adherirse sin reservas a este orden fundamentalmente bueno y justo. Ser feliz significa reconocer la naturaleza humana como parte integrante del cosmos. De alguna manera es observar en sí mismo el brillo que la propia naturaleza desarrolla en cada individuo. Aparentemente significa una renuncia a las infinitas posibilida-

des externas que el hombre imagina tener para realizarse. Pero en realidad significa más bien una mirada introspectiva, como aconsejaban los maestros confucianos, a la verdadera naturaleza humana que solamente es posible encontrar en la búsqueda de uno mismo.

4. Sinceridad e insinceridad. *Makoto* o el sentido de la verdad como integridad

Naturalmente que queda por descifrar y ahondar más cuál es el contenido de la «conformidad con el mandato del cielo». El sentido de conformidad está vinculado con la idea de verdad. La palabra japonesa que la expresa es *Makoto*. *Makoto* significa veracidad, pero su sentido tiene proyecciones diferentes de la idea que en Occidente se conoce como «verdad». La «verdad» en Occidente ha variado desde la definición aristotélica de *adecuatio* entre el pensamiento y la realidad hasta las versiones modernas de «claridad y distinción» que Descartes enseñaba en su *Método*. La verdad para el occidental es el cimiento y la razón fundamental de la realidad, pero en la tradición que estudiamos, en la oriental, el sentido de la verdad va por otro derrotero. *Makoto* es, más bien, sinceridad. *Makoto* es el reconocimiento de las cosas como tales, de las palabras como tales. Es principalmente ser honesto con el mundo y la sociedad. Se trata de un sentimiento no fingido, de un sentimiento sincero para con el mundo y con la realidad. *Makoto* es no mentir, pero en el sentido de conformarse con la naturaleza. *Makoto* lleva por ello a aceptar la realidad tal cual es. Significa tener honor, en el sentido de «tener la hidalgía de reconocer algo». Mentir es buscar fuera de sí el verdadero sentido de la naturaleza humana. El que miente, en definitiva, tiene un comportamiento deshonesto y fingido, actitud que está muy lejos de ser un sentimiento. El sentimiento es en esta orientación: verdad y conformidad.

Por ello, no nos tiene que llamar la atención que en la precisión del significado de virtud encontremos la misma orientación. La virtud está inmersa en el mundo de las relaciones sociales y humanas. No hay espacio para una virtud fuera de la realidad social y comunitaria. De tal

manera que la virtud de la justicia, *gui*, en japonés, por ejemplo, se expresa en toda la amplitud de las relaciones sociales y humanas.

En la tradición oriental, cada relación humana y social tiene una virtud específica, pero lo que es común a todas ellas es el sentimiento básico de benevolencia. La benevolencia hace referencia a la pluralidad de sentimientos nobles establecidos hacia el mundo y la sociedad.

Conviene aquí hacer una reflexión sobre el sentido de la justicia y de lo que se llama lo «justo». Lo justo significa naturalmente el equilibrio en las relaciones humanas como acabamos de señalar y expresa el sentido de lo que está «en el centro», en el «medio», lo que explica las ideas de moderación, de piedad y de corrección. Esta reflexión, que parece cercana a la reflexión aristotélica por la similitud a la idea del «término medio» con el que Aristóteles caracteriza y define a la virtud, tiene definitivamente otro derrotero en la tradición oriental. Recordemos que la idea del «medio», o también del «centro» —*chu*, en japonés— nos recuerda el nombre de China. China es el país del medio, del centro, no solo en el sentido de ser el centro y origen de la civilización frente a los países considerados bárbaros de su periferia, como mongoles —bárbaros del norte—, japoneses —bárbaros del este— o del sur —a los que se añadieron en tiempos modernos portugueses y españoles—, sino en el sentido del «país de la justicia». Recordemos que entre los confucianos y los neoconfucianos los «nombres» tenían que corresponder a la naturaleza de las cosas. China, *Chugoku*, en japonés, correspondía a un pueblo donde la civilización se asociaba a la justicia. La civilización consistía en la capacidad de saber vivir en comunidad respetando el mandato del cielo. Este mandato exigía el cumplimiento estricto y correcto de las relaciones entre el cielo y la tierra, entre los padres, entre padres e hijos, entre el hermano mayor y el menor, y entre los amigos.

La corrección y el justo medio van más lejos que la propuesta aristotélica, en el sentido que la plasmación del orden social se rige por el sentimiento de conformidad con el mandato celeste, se rige por la idea de *makoto*, de sinceridad, de veracidad para con el mundo y la sociedad. De tal manera que el sabio es el que sabe cómo comportarse y cómo vivir en sociedad. En este sentido, el sentimiento que fundamenta la virtud es la benevolencia: la capacidad de saber amar a todos los

seres de acuerdo con su propia naturaleza. Se comprende así el respeto al Emperador, vínculo entre el cielo y la tierra, de la piedad filial hacia los padres, de la fidelidad entre los esposos, de la lealtad y de la sinceridad hacia todos los seres.

Como se podrá comprender, el horror a la vergüenza, tan esencial a la cultura japonesa, tiene un sentido más profundo que el de «quedar en ridículo ante otros». La vergüenza significa reconocerse en falta ante el cumplimiento de la virtud. Significa no tener sinceridad, lealtad, respeto ni piedad filial. La vergüenza es para el japonés descubrirse al margen de su propia tradición. La sanción brutal de quitarse la vida, de alguna manera intenta salvar la falta cometida y mantener el buen nombre y ubicarse nuevamente en la vida social, que no se agota con la muerte del individuo sino que perdura en la familia.

A juicio nuestro, el desconocimiento de esta añeja tradición cultural y religiosa, y de su peculiar desarrollo en el Japón por parte del mundo occidental ha impedido la comprensión adecuada del comportamiento de los japoneses modernos. No solo no se ha entendido el comportamiento de los japoneses en la guerra, sino que la incompreensión se mantiene también hasta la actualidad cuando el Japón se ha erguido como país altamente industrializado y moderno para sorpresa de muchos. Por eso nos parece hasta cierto punto comprensible que Ruth Benedict quede extrañada de muchas de las actitudes y comportamientos de los japoneses, pero más aun de la de los militares y políticos estadounidenses quienes no comprendieron y no comprenden todavía el sentido del comportamiento de los japoneses ni en la guerra ni en la paz.

Cabe recordar algunas observaciones puntuales que hace Ruth Benedict para explicar mejor nuestro punto de vista. Benedict quiere entender desde el punto de vista occidental lo que no es posible entender, quiere comprender lo que es ajeno a la lógica occidental. No entiende el comportamiento de los japoneses en la guerra y le parece incomprendible el suicidio del soldado japonés antes de ser tomado prisionero, y más escandaloso todavía que los pocos soldados japoneses que se atrevieron a rendirse —aunque observa que la mayoría de ellos fueron hechos prisioneros cuando estaban heridos e inconscientes— pasen a ser fieles colaboradores de las fuerzas estadounidenses. No comprende que caer prisionero equivale a la muerte en una cultura

donde la vida del soldado solo tiene sentido cuando es capaz de pelear por su pueblo. No es un problema de conciencia, es un problema de ubicación social. La ubicación social determina la realidad. Ser prisionero —con conciencia o sin ella— equivale a estar muerto. Ser prisionero privaba al soldado japonés de su razón de ser, de su conformidad con lo que era, de su sentimiento, de su sinceridad, de su veracidad, de su integridad, de su *makoto*. Ser tomado prisionero significaba la deshonra más profunda. El suicidio era el camino honroso que le permitía reencontrarse consigo mismo y con su verdadera naturaleza.

Ruth Benedict tampoco comprendió el comportamiento de los japoneses acabada la guerra, cuando queda impresionada ante lo que ella llama la «colaboración» de los prisioneros con las fuerzas estadounidenses o la bienvenida que los japoneses brindaron a las tropas de ocupación norteamericana. No comprendió que acabada la guerra, el peso de la virtud se desplazaba y los japoneses hacían lo mejor que podían lo que el nuevo orden exigía. La rendición aceptada por el Emperador a nombre de los japoneses cambiaba radicalmente el sentido de lo social y la suprema instancia social, el *Tenno*,³ decidía el nuevo curso de la vida social y personal, y llamaba a la obediencia —otra vez estricta— al nuevo poder. Por supuesto que Benedict no dice que para rendir a los japoneses se echó mano de la bomba atómica, cometiéndose por ese lado un crimen contra la humanidad imborrable en la conciencia contemporánea. Los japoneses, ciertamente, no tenían ninguna posibilidad de supervivencia y la bomba era una advertencia clara.

Un mundo japonés desaparecía con la guerra y otro mundo, tan japonés como el anterior, renacería después de ella. El pueblo japonés asumiría el nuevo reto con la misma conformidad con la que emprendió la guerra. Un nuevo orden de paz reemplazaba al de la guerra. Nada extraño era que las madres levantaran los bracitos de sus hijos para que saluden a las tropas de ocupación. El pueblo había actuado con sinceridad y conformidad, como le exigían sus gobernantes. El pueblo ante la derrota de la élite militarista se aprestó a actuar nuevamen-

³ *Tenno* es el nombre con el que los japoneses se refieren a su Emperador.

te con sinceridad y con conformidad con el nuevo poder. La entrega desinteresada, sincera y el ahínco que los japoneses pusieron en sus nuevas tareas, puede ser confirmado en el altísimo grado de desarrollo alcanzado por el Japón contemporáneo.

5. El silencio como lenguaje del corazón. Los límites de la palabra

Para finalizar este capítulo y este libro nos interesa reflexionar sobre el sentido del silencio. Hemos tratado de destacar que en la personalidad de los japoneses el vínculo entre lo social y los sentimientos ha configurado un tipo de conciencia peculiar. Los japoneses cuando se refieren a ella hablan del *honme* y del *tatema*. La voz *honme* en japonés indica la vida interior del individuo ligada a sus más profundos sentimientos. *Tatema* representa lo que está vinculado a lo social y a lo externo; pero ambas permanecen en el campo de la conciencia individual. Estos elementos contrarios, pero no contradictorios, constituyen la personalidad japonesa. Las virtudes de la personalidad japonesa, así como sus desgarramientos, están vinculadas a estos elementos.

Colocar el sentimiento como la voz interior de manera irreductible supone que los sentimientos son inefables. En esta orientación, poco puede hacer la palabra para expresar a cabalidad la profundidad del corazón. En esta perspectiva, la palabra es ociosa. Decir algo es siempre insuficiente e incompleto. Lo dicho aparece como si fuese una mentira porque no puede expresar a cabalidad lo que realmente se quiere expresar. La única actitud válida para la manifestación de los sentimientos es el silencio. En el silencio y por el silencio es que se puede expresar la magnitud y la profundidad de los sentimientos. No hay palabra que exprese el sentido último del corazón. Por ello resultan comprensibles las dificultades que tiene cualquier japonés para expresar públicamente sus sentimientos más profundos.

A diferencia de la japonesa, la cultura de Occidente se ha constituido sobre la base de la palabra. En el cristianismo, por ejemplo, la palabra, el verbo, es la expresión más grande del sentimiento. Pero, no solo eso, en el cristianismo la palabra está confundida con la divinidad.

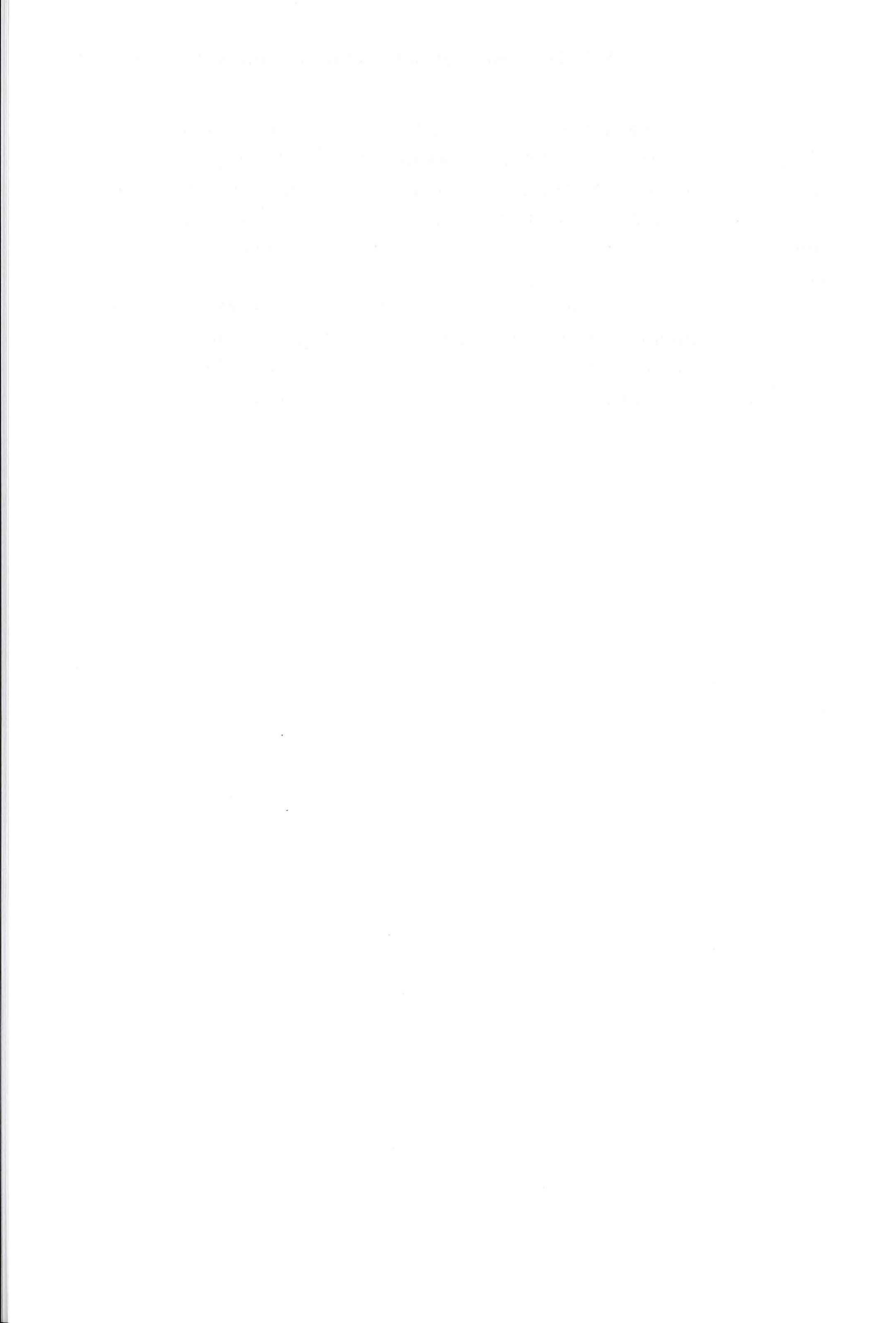
Dios es Palabra, es Verbo y en esa medida Dios es Sentimiento, es Amor. Para la tradición cristiana Cristo es el Verbo de Dios manifestado. Sin lugar a dudas, una tradición radicalmente diferente es la que nos presenta la cultura japonesa. En este aspecto, la cultura japonesa es heredera de su propia filosofía y visión religiosa. Recordemos que el budismo *chan*, transformado en *zen* en el Japón, colocó en la negación de cualquier manifestación física, mental o espiritual a la divinidad. La divinidad desde este punto de vista no tiene manifestación posible. Solo el vacío, la negatividad absoluta, la puede presentar adecuadamente a los ojos humanos. «Nada» es lo que realmente es. La palabra o el pensamiento discursivo atentan contra aquello que es lo fundamental. Como decía el monje Muso hace más de mil años siguiendo a Nagarjuna, «el pensamiento o el lenguaje es el dominio del Maligno». El espacio del sentimiento y de la divinidad en la tradición japonesa es el corazón y el lenguaje del corazón es el silencio.

El hombre perfecto y virtuoso es principalmente sentimiento, benevolencia, corazón. Esa es su raíz y su naturaleza. El sentido de *shin*, corazón en chino, *kokoro*, corazón en japonés, tiene un significado diferente al de la tradición racionalista occidental. Si originalmente representa la víscera correspondiente, el sentido de corazón equivale a «mente», a «pensamiento». Es la vieja idea de «entraña» en castellano. Todos los procesos mentales y de afecto están expresados en esta idea. De tal manera que la idea de corazón incluye el entendimiento o, como decíamos líneas arriba, la idea de «comprensión» más específicamente. Comprender con el corazón es reconocer e intuir la realidad de las cosas y de la sociedad tal y cual son, y conformarse con ellas. Por ello podemos afirmar que el sentimiento no solo siente, sino que principalmente comprende.

Como hemos venido señalando, la gran dificultad para reconocer el papel del sentimiento en la tradición occidental ha consistido en restringirlo al nivel de los sentidos o, en el mejor de los casos, al de un sentido interior, de tal manera, que el sentimiento quedó reducido a ser una sensación más o menos permanente en la conciencia. En esa posición el sentimiento quedó enmarcado como árbitro frente al placer. Esta ubicación se tejió al unísono de la visión racionalista que se de-

sarrolló en el mundo helénico, que persistió en la tradición occidental y llegó a su mayoría de edad con la modernidad. Es obvio que los pensadores contrarios a un excesivo racionalismo no pudieran destacar el papel del sentimiento sobre la razón porque ellos también estuvieron interesados en la búsqueda de un conocimiento «racional» de la realidad fenoménica.

Las tradiciones japonesa y asiática han mantenido una reflexión sobre el sentimiento como corazón que nos parece un antídoto saludable frente al racionalismo moderno de nuestros tiempos. Quizá en ese descubrimiento haya estado mi interés por la cultura del Japón.



Bibliografía

- ABE, Masao. *Zen and Western Thought*. Hong Kong: Macmillan, 1985.
- AGUSTÍN, San. *Las Confesiones*. Madrid: Editorial La Católica, Sexta Edición Bilingüe Latín/ Español, 1974.
- . «La Ciudad de Dios». En *Obras Completas de San Agustín*. Madrid: Editorial La Católica, 1988, t. XVI y XVII.
- ALLEN, G.C. *Breve Historia Económica del Japón Moderno (1867-1937)*. Madrid: Editorial Tecnos, 1980.
- ANESAKI, Masaharu. *History of Japanese Religion*. Londres, 1930.
- ARENDT, Hannah. *Los orígenes del Totalitarismo*. Madrid: Taurus, 1974.
- ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquea*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1972.
- . *El arte poética*. Madrid: Espasa-Calpe S.A., 1976.
- ARNOLD, Paul. *El Zen y la tradición japonesa*. Bilbao: Ediciones Mensajero, 1979.
- ASTON, W.G. *Shinto (The way of the Gods)*. Nueva York, Bombay: Longmans, Green, and Co., 1905.
- BAREAU, André. *Buda. Vida y pensamiento*. Madrid: Edaf, 1981.
- BARRET, William. *Zen Buddhism*. Nueva York: Doubleday and Company Inc., 1956.
- BEASLEY, W.G. *The Meiji Restoration*. Stanford: Stanford University Press, 1972.
- . *Historia Contemporánea de Japón*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.

- BENEDITH, Ruth. *El Crisantemo y la Espada. Patronos de la cultura japonesa*. Madrid: Alianza Editorial, 1974.
- BIBLIA DE JERUSALÉN. *Libro de Oseas*. Bruselas: Desclée de Brouwer, 1967.
- BLOCH, Marc. *La sociedad feudal*. México: UTEHA, 1958, 2t.
- BORGES, J. y Alicia JURADO. *Qué es el budismo*. Barcelona: Emec Editores, 1991.
- BLYTH, R.H. *Zen and Zen Classics*. Tokyo: The Hokuseido Press, 1966.
- CABEZAS, Antonio. *La Literatura Japonesa*. Madrid: Ed. Hiperión, 1990.
- CASTRO, Augusto. «La Paz como fundamento del orden político». *Revista PAZ* 27, II Época, Año 1, Lima, 1993.
- COBBOLD, George. *Religion in Japan: shintoism-Buddhism-Christianity*. Society for Promoting Christian Knowledge, Brighton, England, 1905.
- COMTE, Augusto. *Curso de Filosofía Positiva*. Buenos Aires: Aguilar, 1981.
- CONDILLAC, Etenne. *Tratado de las Sensaciones*. Buenos Aires: Eudeba, 1963.
- . *Lógica y Extracto Razonado del Tratado de las Sensaciones*. Buenos Aires: Aguilar Argentina S.A. de Ediciones, 1975.
- COOMARASWAMY, Ananda. *La pensée de Gotama, Le Bouddha. Textes Choisis et Presentes*. París: Editions Correa, 1949.
- . y Sister NIVEDITA. *Hindúes y budistas*. España: M.E. Editores, S.L., 1995.
- CREEL, H.G. *Confucius and Chinese Way*. Nueva York: Harper et Row. Publishers, 1960.
- CREEMERS, Wilhelmus. *Shrine shinto After World War II*. Leiden: E.J.Brill, 1968.
- DAIDOJI, Yuzan. *El código del Samurai. El espíritu del Budismo japonés y la vía del guerrero, Arca de la sabiduría*. Madrid: Editorial Edaf, 1998.
- DESCARTES. *Obras Escogidas*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1967.

- DRAGONETTI DE CONI, Carmen. *Buda. Dhammapada. El camino del Drama*. Colección de Clásicos del Oriente. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1964.
- DOI, Takeo. *The Anatomy of dependence*, Kodansha International. Tokyo-Nueva York-Londres, 1981.
- DO-DINH, Pierre. *Confucius and Chinese Humanism*, Nueva York: Funk et Wagnalls, 1969.
- DUMOULIN, Heinrich. *Encuentro con el budismo*. Barcelona: Editorial Herder, 1982.
- ELIADE, Mircea. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979.
- ELIOT, Charles. *Japanese Buddhism*. Londres: Routledge et Kegan Paul Ltd., 1964.
- ELISON, George. *Deus Destroyed. The Image of Christianity in Early Modern Japan*. Cambridge Massachusetts: Harvad University Press, 1973.
- ENCYCLOPEDIA OF JAPAN. Kodansha, Tokyo, 1983.
- ENOMIYA-LASSALLE, Hugo M. *El Zen entre Cristianos. Meditación oriental, y espiritualidad cristiana*. Barcelona: Editorial Herder, 1980.
- FESTUGIÈRE, A.J.o.p., *La Sainteté*. París: Presses Universitaires de France, 1949.
- . *Études de religion grecque et hellénistique*. París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1972.
- FERRERO, Onorio (trad.). *El Tao Te Ching de Lao Tzu, Los textos Sagrados del Oriente*. Ignacio Pastor (ed.). Lima, 1988.
- FLACELIERE, Robert. *Adivinos y oráculos griegos*. Buenos Aires: EUDEBA, 1965.
- FUKUZAWA, Yukichi. «Sobre la desasianización». En *Política y Pensamiento político en Japón 1868-1925*. México D.F.: El Colegio de México, 1992.
- FUNG YU-LANG. *A Taoist Classic. Chuang- Tzu*. Beijing: Foreign Languages Press, 1989.

El buen halcón oculta la garra

- . *Selected Philosophical Writings of Fung Yu-lang*. Beijing: Foreign Languages Press, 1998.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1984.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México: Ed. Grijalbo, 1989.
- GARDINI, Walter. *Japón entre mitos y robots. El shinto*. Buenos Aires: Ediciones Sekai-Editorial Hastinapura, 1989.
- GIL, Juan. *Hidalgos y Samuráis. España y Japón en los siglos XVI y XVII*. Madrid: Alianza Editorial, 1991.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de las Casas*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas, 1992.
- GUTIÉRREZ BUSTOS, Raúl. *En torno al lugar sistemático de la mística y San Juan de la Cruz*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1991.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la Acción Comunicativa*. Madrid: Taurus Ediciones, 1987.
- . *El Discurso Filosófico de la Modernidad*. Madrid: Taurus Ediciones, 1989.
- HAYASHIYA, Eikichi. *Génesis del Teatro Clásico Japonés: el «Noh», el «Kyogen», y el «Kabuki»*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1984.
- HAKUIN. *The Zen Master Hakuin*. Nueva York, Londres: Select Writings, Columbia University Press, 1971.
- HAN FEI ZI. *El arte de la política (Los hombres y la ley)*. Madrid: Editorial Tecnos, 1998.
- HARDACRE, Helen. *Shinto and the State. 1868-1988*. Nueva Jersey: Princenton University Press, 1989.
- HEGEL, G.W.F. *Filosofía de la Historia*. Barcelona: Ediciones Zeus, 1971.

- . *La fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica, 1966.
- HERAUD, Jorge. *La explosión de la electrónica y el reto del futuro*. Lima: Ediciones del Congreso de la República del Perú, 1997.
- HERBERT, Jean. *Dieux et sectes populaires du Japon*. París: Edition Albin Michel, 1967.
- HERRIGEL, Eugen. *Zen in the Art of Archery*. Londres: Routledge et Kegan Ltd., 1953.
- HERRIGEL, Gusti L. *Zen in the Art of flower arrangement*. Londres-Nueva York: Arkana Paperbacks, 1987.
- HIATT ROSS, Floyd. *shinto. The Way of Japan*. Boston: Beacon Press, 1965.
- HOBBS, Thomas. *Leviatan o la Materia, Forma y Poder de una República, Eclesiástica y Civil*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- HSÜ, Immanuel C.Y. *The Rise of Modern China*. Nueva York: Oxford University Press, 1995.
- JAEGER, Werner. *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica, 1967.
- JUAN DE LA CRUZ, San. *Obras Completas*. Madrid: La Editorial Católica, S.A., Biblioteca de Autores Cristianos, 1991.
- KANT, Manuel. *La Paz Perpetua*. Madrid: Espasa-Calpe, S.A., 1984, pp. 85-159.
- KAWAKATSU, Heita y Ken'ichi MATSUMOTO. «Nuevas perspectivas sobre la Historia Moderna». *Cuadernos de Japón* 4, vol. XI, otoño, 1998.
- KEENE, Donald. *A History of Japanese Literature*. Nueva York: Columbia University Press, 1999.
- . *A History of Japanese Literature, Dawn to The West, Japanese Literature of Modern Era, Fiction*. Nueva York: Columbia University Press, 1999.

- KIM HYUNG-JUN y OH MYUNG-SEOK. *Religion, Ethnicity and Modernity in Southeast Asia*. Seoul: Seoul National University Press, 1998.
- KIMITADA, Miwa. «The Spanish-American War, 1898: A Turning Point in World History». *El Simposio La Guerra del 98*, Universidad Sofía, Tokyo, diciembre, 1998.
- KITAGAWA, Joseph. *Religion in Japanese History*. Nueva York, 1966.
- KNAUTH, Lothar. «El estado Meiji y sus Relaciones Internacionales». En *Política y Pensamiento en Japón 1868-1925*. México, D.F.: El colegio de México, 1992.
- KODAMA UKISHIMA, Takako y Josefina KEIKO EZAKI. *Sumie. Pintura Japonesa*. Sociedad Hispánica del Japón. Casa de España. Tokyo, s/f.
- KUGA KATSUNAN. «El espíritu de una política exterior firme». En *Política y Pensamiento Político del Japón 1868-1925*. México, D.F.: El colegio de México, 1992.
- LANDER, Edgardo (ed.). *Modernidad y Universalismo*. Caracas: UNESCO, Editorial Nueva Sociedad, 1991.
- LEGGE, James. *The Chinese classics*. Taipei: SMC Publishing INC., 1998.
- LEWIS BURR, Ronald. «Zen, Ontology and Human Action», Facsimile University Microfilms International, Michigan, 1979.
- LYOTARD, Jean François. *La condición postmoderna*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1979.
- MAEDA, Toshi. «SDF Shackled by its constitutional roots». *The Japan Times*, Tokyo, 08- 01-1999.
- MAQUIAVELO, Nicolás. *Obras Políticas*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, Instituto Cubano del Libro, 1971.
- MARAVALL, José Antonio. *Estudios de Historia del Pensamiento Español*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1984.
- MATSUSHITA, Hiroshi. «La historia del Japón y el mundo vistos desde la perspectiva oceánica». *Cuadernos de Japón* 4, vol. XI, otoño, 1998.

- MC INTIRE, Alasdair. *Tras la Virtud*. Barcelona: Editorial Crítica, 1987.
- MC INTIRE, Alasdair. *Historia de la Ética*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1982.
- MERTON, Thomas. *Los hombres no son islas*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1962.
- MEZA ESTRADA, Miguel Antonio. *El Espejo de una Nación. Evolución de la educación pública en Japón*. México: Más Actual Mexicana de Ediciones S.A., 1993.
- MIZUNO, Katsuhiko. *Zen Gardens. Kyoto's Nature Enclosed*. Kyoto: Mitsumura Suiko Shoin Co.Ltd., 1996.
- MORENO GARCÍA, Julia. *Japón contemporáneo*. Madrid: Ediciones Akal, 1989.
- MULLER, Max. *Sacred Books of the East. The Dhammapada*. 1ra. edición Londres: Oxford University Press, 1881, vol. VIII. Reimpresión Motilal Banarsidas, 1973.
- . *Sacred Books of the East. Buddhist Suttas*. 1ra. edición Londres: Oxford University Press, 1881, vol. XI. Reimpresión Motilal Banarsidas, 1973.
- . *Sacred Books of the East. Buddhist Mahayana Texts*. 1ra. edición Londres: Oxford University Press, 1894, vol. XLIX. Reimpresión Motilal Banarsidas, 1972.
- NAKANE, Chie. *Japanese Society*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books Ltd, 1974.
- NIETZSCHE, Friederich. *En torno a la voluntad de poder*. Barcelona: Ediciones Península, 1973.
- NITTOBE, Bushido. *The soul of Japan, An Exposition of Japanese Thought*. Boston, Rutland, Vermont, Tokyo, 2000.
- NOSCO, Peter. *Confucianism and Tokugawa Culture*. Princenton, Nueva Jersey: Princenton University Press, 1969.
- PALLIS, Marco. *Espectro luminoso del budismo*. Barcelona: Editorial Herder, 1986.

- PÉREZ ARROYO, J. (trad.). *Confucio. Mencio. Los cuatro Libros*. Madrid: Alfabeta, 1995.
- PLATÓN. *República*. Madrid: Editorial Gredos, 1986, IV vol.
- OI, Kentaro. «Bases de la Organización del Partido Liberal del Oriente». En *Política y Pensamiento Político en Japón 1868-1925*. México, D.F.: El Colegio de México, 1992.
- OGUSHI, Kazuo. «Los japoneses y la crisis de los rehenes en Lima, Perú». *Revista de Ciencia Política de la Pontificia Universidad Católica de Chile* 2, Santiago de Chile, vol. XIX, 1998.
- OKAKURA, Kakuzo. «El ideal de Oriente». En *Política y Pensamiento Político en Japón 1868-1925*. México, D.F.: El Colegio de México, 1992.
- RASPLICA RODD, Laurel. «Nichiren: Selected Writings», Facsímil, University Microfilms International, Michigan, Usa-London, England, 1979.
- RAWDING, F.W. *Buda*. Madrid: AKAL, 1991.
- RENONDEAU, G. *La doctrina de Nichiren*. París: Presses Universitaires de France, 1953.
- REN JIYU. *A Taoist Classic. The Book of Lao Zi*. Beijing: Foreign Languages Press, 1993.
- ROSS, W.D. *Aristóteles*. Buenos Aires: Editorial Charcas, 1981.
- SAID, Edward W. *Orientalismo*. Barcelona: Debate, 2002.
- SAIKAKU, Ihara. *Cinco amantes apasionadas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.
- SARRASÍN, María Josefa y otros. «El sintoísmo». *Shintoism Consejo de Cultura, Eje Cultural*, 23, Tokyo, 1994.
- SNELLING, John. *El budismo. Un estudio conciso y objetivo de su doctrina y práctica*. Madrid: Edaf, 1993.
- SOLOGUREN, Javier. «El Rumor del Origen». En *Antología General de la Literatura Japonesa*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993.
- SOMBOON SUKSAMRAN. *Political Buddhism in Southeast Asia. The Role of the Sangha in the Modernization of Thailand*. C. Londres: Hurst et Company, 1977.

- SUZUKI, Daisetz T. *The Zen Doctrine of No-mind*. Londres: Rider and Company, 1969.
- . *Shin Buddhism*. Londres: George Allen et Unwin Ltd., 1970.
- . Erick FROMM y Richard de MARTINO. *Zen Buddhism and Psychoanalysis*. Nueva York - San Francisco-Hagerstown-Londres: Harper Colophon Books, Harper et Row, Publishers, 1970.
- . *Introducción al budismo Zen*. Bilbao: Ed. Mensajero, 1986.
- . *El Zen y la cultura japonesa*. Barcelona: Paidós Orientalia, 1996.
- TAICHI, Sakaiya. *¿Qué es Japón? Contradicciones y transformaciones*. Santiago: Editorial Andrés Bello, 1996.
- TAKAYAMA, Chogyuu. «Elogio del Japonismo». En *Política y Pensamiento Político en Japón 1868-1925*. México, D.F.: El Colegio de México, 1992.
- TAMAYAMA, Sazanami. *Ikebana. Arreglo de Flores*. Sociedad Hispánica del Japón. Casa de España, Daichi Printing, Tokyo, s/f.
- TANAKA, Michiko. *Cultura Popular y Estado en Japón, 1600-1868. Organizaciones de jóvenes en el autogobierno aldeano*. El Colegio de México: México, 1987.
- . «Movimiento obrero y socialismo». En *Política y Pensamiento Político del Japón 1868-1925*. México D.F.: El Colegio de México, 1992.
- . «Desarrollo del socialismo en la Era Meiji». En *Política y Pensamiento del Japón 1868-1925*. México D.F.: El Colegio de México, 1992.
- TERESA DE JESÚS, SANTA. *Obras Completas*. Madrid: La Editorial Católica, S.A., Biblioteca de Autores Cristianos, 1986.
- THAPAR, Romila. *Historia de la India*. México: Fondo de Cultura Económica, 1969.
- TOSHIMITSU, Hasumi. *Elaboration philosophique de la pensée du Zen*. París: La pensée universelle, 1973.
- TOURAINÉ, Alain. *Crítica de la Modernidad*. Madrid: Ediciones Temas de Hoy, S.A., 1993.

El buen halcón oculta la garra

UNICEF. *Estado Mundial de la Infancia*, 1996.

———. *Estado Mundial de la Infancia*, 1997.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona: Editorial Ariel, 1973.

WATTS, Alan. *The way of Zen*. The New American Library, 1962.

WEBER, Max. *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1964.

———. *The religion of India. The sociology of Hinduism and Buddhism*. Nueva York: The First Free Press Paperback Edition, 1967.

WHITNEY HALL, John. «The Confucian Teacher in Tokugawa Japan». En *Confucianism in Action, Nivision and Wright*. California: Stanford University Press, 1962.

———. *El Imperio Japonés*. México, D.F.: Ed. Siglo XXI, 1988.

———. Marius B. JANSEN, Madoka KANAI y Denis TWITCHETT. *The Cambridge History of Japan*. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press, 1993.

WILSON, George M. *Radical Nationalist in Japan: Kita Ikki, 1883-1937*. Cambridge: Mass., 1969.

WILKINS, W.J. *Mitología Hindú Védica y Puránica*. Barcelona: Edicomunicaciones, 1987.

WING-TSIT CHAN (trad.). *Chinese Philosophy*. Nueva Jersey: First Princenton Paperback Edition, 1969.

WRIGIT, Arthur F. *Confucianism and Chinese Civilization*. Stanford, California: Stanford University Press, 1975.

YAMADA KOUN, Roshi (ed.). *Barrera sin Puerta*. España: Gráficas Varona, 1993.

YAMAGUCHI, Minoru. *The Intuition of Zen and Bergson*. Japan: Herder Agency Enderle Bookstore, 1969.

Impreso en los talleres de
INDUSTRIALgráfica S.A.
Chavín 45 Lima 5 Perú
Email: igsa@bwnet.com.pe
Teléfono: 431-2505
Fax: 431-3601
Septiembre de 2002



PRÓXIMAS PUBLICACIONES

*Del viento, el poder y la memoria.
Materiales para una lectura crítica de
Miguel Gutiérrez*
Cecilia Monteagudo y Víctor Vich (eds.)

*La fiesta del ganado en el valle de
Chancay (1962-2002)*
Juan Javier Rivera Andía

*Procesos y visitas de idolatrías.
Cajatambo, siglo XVII*
Pierre Duviols

Introducción a la Antropología Histórica
Paolo Viazzo

Como podrá advertir el lector, estamos manejando un concepto de «modernidad» que va más allá de la idea de que lo moderno está vinculado a la tecnología, a la moda, a los procesos políticos, a la intensificación industrial o al comercio actual temas que muchas veces se han identificado con lo moderno y que, por cierto, no dudamos de que tengan vínculos estrechos con él. En realidad, consideramos como «modernidad» a la cultura o a la filosofía hoy de alcance mundial que ha transformado radicalmente la economía, la técnica, las sociedades, la cultura y la política en los últimos siglos. Esta filosofía moderna, o filosofía de la subjetividad, ha ido desplazando la visión tradicional del mundo y ha colocado al hombre como el fundamento de la realidad. Este es el sentido de modernidad que vamos a resaltar y que además nos parece relevante para el debate en el que nos situamos.

La modernidad japonesa es indiscutiblemente una modernidad construida de otra manera, radicalmente diferente y con éxito, al decir de unos y de otros. El título de este libro quiere reflejar esta idea: el buen halcón no muestra la garra, es decir, el Japón es profundamente moderno, aunque no lo parezca. Esta modernidad es indudablemente una manera de plantearse cómo ser hombre y expresa con toda claridad una nítida conciencia subjetiva. Este es el fundamento de nuestra argumentación y bajo esta orientación revisaremos los aspectos de Japón que nos parecen relevantes.

