¿Singularidad cultural o transformación histórica?

Lothar Knauth

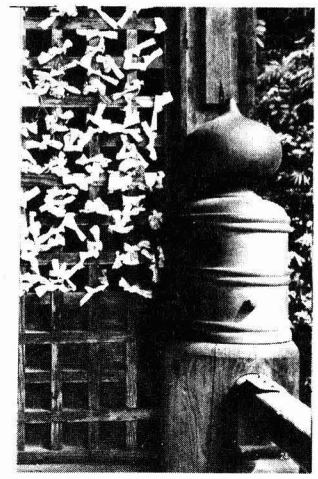
Dentro del rango de las poderosas naciones industrializadas, el Japón ha alcanzado el tercer lugar en el Producto Bruto Nacional (PBN). La nueva realidad ha hecho surgir la pregunta sobre el por qué de tan inaudito proceso de crecimiento. Existen opiniones, como las de Herman Kahn,[1] el futurólogo norteamericano, que consideran a este país como el mejor preparado para enfrentar el reto del siglo XXI.

Pero existe también otra interrogante. ¿Por qué será que este mismo país produce también terroristas que destacan por su falta de escrúpulos en la ejecución de sus planes? Esto lo han hecho en su país para liquidar a los "heterodoxos" dentro de sus propias filas, o para promover la "revolución internacional", con la muerte o lesión de decenas de pasajeros inermes en el aeropuerto de Jerusalén. Con tales acontecimientos se presentó, de nuevo, la duda sobre "la modernidad" del Japón, y la pregunta sobre si el país no sería "premoderno" y todavía hundido en un atraso cultural, como durante la Segunda Guerra Mundial sostuvo la antropóloga norteamericana Ruth Benedict.[2]

Parece existir una contradicción insoluble entre la imagen de un país que ganó ascendiente al superarse a sí mismo, a través de un esfuerzo colectivo de acumulación que rechazó oficialmente en su Constitución el uso de la fuerza como instrumento de política internacional y, por la otra parte, el frecuente estallido de violencia individual, ya sea en actos de agresión o de autoinmolación, a la que se une una aparente falta de sensibilidad frente a los intereses de otros países en la lucha por la penetración económica.

Cuando Ruth Benedict escribió su obra *El crisantemo y la espada,* los Estados Unidos se encontraban en plena guerra y en vez de emprender una "investigación de campo" la autora tuvo que recurrir a documentos culturales y a japoneses residentes en el extranjero o prisioneros de guerra, como "informantes". Dentro de esta situación muy especial, la antropóloga que antes había tratado de ver otras culturas dentro de su propia circunstancia,[3] hizo sólo un limitado esfuerzo por ser "imparcial". Estaba convencida de la superioridad de la cultura "occidental", es decir anglosajona, y apenas disimulaba un cierto desprecio frente a las manifestaciones "premodernas" o 'feudales" de los japoneses. Sin embargo, su libro es clásico y su dicotomía entre la cultura japonesa, como una de "vergüenza", frente a la occidental, como una de "pecado", se ha convertido en uno de los lugares comunes en cualquier discusión sobre el "carácter japonés".

En el este de Asia, la especulación filosófica sobre el ser del hombre, lejos de dejarse desviar fácilmente por rumbos metafísicos, desde un principio tomó como premisa primordial la existencia del hombre como ser social y político. El problema del ser humano existió dentro de un contexto social. Las pautas morales, por lo común, eran relativas a las estructuras políticas, y la ética se circunscribía a una situación social. No es de extrañar que la



tipificación sociológica se preste para la descripción de una sociedad como la japonesa, que participaba de tal tradición.

Bajo esta predisposición, la tesis de Ruth Benedict, una vez perdida la guerra, parecía ofrecer una explicación altamente plausible para la primera derrota que Japón sufrió en el campo de batalla en épocas recientes; especialmente los intelectuales "progresistas", que habían perdido la fe en una tradición japonesa manipulada por el ultranacionalismo anticomunista y antiliberal, estaban dispuestos a aceptar la teoría de una cultura japonesa "atrasada".

Posteriormente, dos psicólogos sociales, Jiroshi Minami y Takeo Doi, ampliaron la tipología benedictina y corrigieron algunos de sus excesos. Minami lo hizo a través de un cuidadoso análisis de refranes y lugares comunes, mientras que Doi encontró la razón del atraso en un proceso de "consentimiento" (*amae*) que desdeñaba la claridad y manipulaba lo indefinible.[4]

Pero vino el resurgimiento –aparentemente milagroso– de la economía japonesa. De nuevo se buscaba el secreto de tal desarrollo en la conducta y el ideario japonés, y Herman Kahn llegó a la conclusión de que algunos factores de la cultura japonesa tradicional tal vez no serían tan inservibles para un crecimiento económico sostenido. O bien ¿sería posible que el caso japonés fuera algo totalmente singular entre las naciones?

La reafirmación de la unicidad cultural japonesa tampoco era una novedad. En los años de la preguerra, Tetsurō Watsudyi había defendido una tesis indigenista[5] para el origen de la cultura japonesa; un pensamiento similar fue sistematizado como "tipología cultural" por la Escuela de Kioto. Aunque no necesariamente, tal interpretación se prestaba a una utilización "reaccionaria", como ocurrió en los años de la guerra.

El antropólogo Eiichirō Ishida trató de encontrar una diferenciación fundamental entre la cultura campesina del este de Asia, basada en el cultivo de arroz, cooperativa por excelencia, y las predisposiciones de la cultura citadina europea que –para él– arrancó de una cultura de pastores y ganaderos que mantuvo las semillas del individualismo. Ishida, que había participado en la oposición izquierdistas antes de la guerra, para luego hacer las paces con el régimen, pensaba en categorías universales, pero la precisión tipológica hizo surgir la posibilidad de una interpretación exclusivista del caso japonés y uno de sus discípulos, Yoshio Masuda,[6] enumeró una serie de elementos singulares en el surgimiento cultural japonés:

Su teoría arrancó del relativo aislamiento geográfico del este de Asia dentro del contexto mundial y, dentro de éste, el doble aislamiento del Japón por ser un país isleño. Otro de los factores determinantes es la excelencia ecológica de las islas. Estos elementos anteceden a la intervención humana, mientras que la aparición de seres humanos parece coincidir con la manifestación de sus excelentes atributos. Desde un principio, aun en la etapa de los recolectores, tienden a la agricultura y promueven con ahínco cualquier cambio innovador. A esta gran habilidad de autotransformación se debe también el hecho de que, en momentos de contacto con otras culturas, este grupo humano esté provisto de excelentes cualidades para facilitar la adopción de cualquier elemento cultural "avanzado" útil al propio desarrollo. Por ejemplo, si tenían ya una considerable inclinación hacia la agricultura aun a fines de su primera época cerámica, esta propensión se agudizaría con la importación del cultivo de granos.

Tanto el aislamiento geográfico como el consenso cultural parecen haber prevenido cualquier conquista a gran escala y la cultura del Japón permaneció básicamente *indígena*. No se convirtió en una *de conquista*. Sólo al entrar en contacto con la expansión europea, en el siglo XVI, se destruirá ese relativo aislamiento. Masuda postula un viraje cualitativo en la aceptación de sus nuevos elementos culturales. Tal novedosa trasmisión de elementos culturales nunca se interrumpió, ni siquiera con la política de aislamiento (*sakoku seisaku*) proclamada por las autoridades centrales del país en 1639: ésta sólo afirmaría la soberanía territorial y restringiría las relaciones políticas con todos los países europeos, a excepción de Holanda.

Después de la Restauración Meidyi en 1868, que opta por una nueva apertura del país (*kaikoku*), entró la influencia aplastante de la cultura occidental. Pero aun así una base reacia mantiene la existencia con un comunitarismo campesino, elegido como modelo predilecto de los nuevos dirigentes que enarbolan el estandarte del culto al emperador. La influencia occidental se acrecienta después de la Segunda Guerra Mundial con la ocupación norteamericana, pero parece que el trasfondo indígena prevalecerá.

Esta macroexplicación delinea un proceso, pero deja de explicar –fuera de la postulación de un determinismo ecológico– el surgimiento de una población tan adaptable y a la vez tan resistente. Uno llega a la conclusión de que no puede existir mayor dicha que la de haber nacido en el Japón. Su singularidad se reitera.

Otros estudiosos han querido encontrar esta singularidad del carácter japonés en la postulación de un alto grado de necesidad de satisfacción estética, como uno de los elementos más constantes en la cultura japonesa. Como hemos mencionado en otro lugar, en 1930 Shuzō Kugui elevó el concepto de estilo y buen gusto –*iki* en japonés– a la posición de preeminencia en la conformación de valores culturales y aun le dio el papel de elemento de un voluntarismo cultural. No obstante, si bien sujetando tal concepto a una discusión que parecía ampliar el ámbito de su validez, y que trataba de promover su mayor comprensión, su sentido se limitaba a la circunstancia cultural e histórica japonesa. Quedaba el problema de su componente místico, que desafiaba

cualquier interrelación fuera de ese contexto.

Un libro reciente de Takeshi Umejara[8] afirma la circunstancialidad histórica de los conceptos culturales japoneses. Sus meditaciones arrancan de la base del estudio de la filosofía europea, para luego considerar que una estimación creadora de la cultura y del pensamiento japonés puede hacerse sólo a partir de los elementos en la tradición japonesa. Al ponderar los procesos de transmisión cultural durante los últimos cien años, después de la Restauración Meidyi, llega a la conclusión de que terminó el periodo de transmisión de las ideas occidentales y ha llegado el tiempo de una actividad cultural creadora.

Llamaba Umejara a una reevaluación del pasado japonés, especialmente de sus teorías sobre la cultura. Aunque consideraba ociosa una aceptación sin examen, juzgaba su total ignorancia como "insinceridad del espíritu". La regeneración de las manifestaciones religiosas y estéticas olvidadas de la tradición japonesa, especialmente el componente budista, le parecía un "reto quijotesco", pero estaba dispuesto a convertirse en "una especie de Don Quijote... contra el materialismo que controla nuestro tiempo", pues veía como necesario resucitar el "espíritu", sobre el trasfondo de estos valores redescubiertos. (Es interesante notar que aun hombres imbuidos de una misión histórica japonesa como Umejara, en su retórica no pueden prescindir de analogías, como la de Don Quijote, tomadas del caudal cultural occidental.)

Si la búsqueda de valores inherentes a la tradición japonesa nos lleva a un particularismo que recalca la singularidad del caso japonés, recurrir a conceptos más universales como los de "competencia" y "conformismo" —el caso de Takeshi Ishida—[9] presume su yuxtaposición, y este vínculo estrecho produce otro fenómeno peculiarmente japonés. También Ishida enfatiza la base campesina tradicional como premisa de un esfuerzo unánime cooperativo y fuente del conformismo, y encuentra en la disposición bélica de la clase militar el origen de la competencia.

En un intento de explicación, llega a la afirmación de que el vínculo entre competencia y conformismo —que aparentemente surge espontáneamente en la sociedad japonesa— se convirtió en una de las causas del "desarrollo milagroso" del Japón moderno. Pero al sujetarse la competencia al conformismo, aparecen también toda clase de dificultades espirituales, lo que constituye una de las causas del estallido de la violencia patológica. Ishida encuentra que parece tener pocas posibilidades de escapar a la frustración social y existencial quien está frente a "un orden creado por hombres de otras generaciones".

En este contexto, resulta interesante notar que en los planes de estudio de las ciencias sociales para el sexto año de la escuela Primaria japonesa, una de las preocupaciones sea la de crear una perspectiva histórica que enfatice el papel de los antepasados en el desarrollo de la sociedad y de la nación, además de subrayar la "herencia cultural valiosa" y "preparar a los educandos para encargarse de su papel histórico, en beneficio de las generaciones venideras".[10]

Cabe mencionar que la actual preocupación por la definición, o redefinición, del "carácter japonés" es subsecuente a un "auge histórico" (*rekishi buum*) que se manifestó en la publicación reciente de un gran número de monografías y colecciones de temas históricos, con tirajes de cientos de miles de ejemplares cada una, que han analizado aspectos de la historia japonesa y universal. Un ejemplo, tomado al azar, es la colección de *Historia Japonesa* (*Nijon no rekishi*) de la editorial Chuōkōrōn que, bajo la dirección de un comité editorial compuesto de los más acreditados historiadores, reunió en 31 volúmenes, los resultados de las más recientes investigaciones históricas japonesas, asignando a cada autor participante una época específica. Esta clase de indagación histórica llevó también a la reconsideración de destacados personajes históricos y a su postulación como modelos de conducta humana. Un ejemplo es la veneración del fundador de la dictadura militar-burocrática de los Tokugawa (1600-1868), Ieyasu. Asimismo, la serialización de las vidas ilustres de otros personajes históricos en la televisión estatal es otro elemento en el proceso de revaluación del pasado.

Este "auge histórico" resultó de hecho en una nueva actitud frente a la tradición. Se reconsideró especialmente el papel del desarrollo indígena de una cultura japonesa, ocurrido en los años de aislamiento decretado por las autoridades Tokugawa. Tanto los hombres que habían promovido la Restauración Meidyi (*Meidyi Ishin*), que restableció las prerrogativas de la Casa Imperial, además de centralizar las funciones gubernamentales, como los poderes imperialistas occidentales, que habían desencadenado tal proceso, siempre quisieron comprobar que el aislamiento del país había sido totalmente nocivo. Los unos, como todo revolucionario, para demostrar que lo que antecedió a su gestión había sido un "pozo de iniquidad", lo que fundamentaba la necesidad de un cambio radical. Los imperialistas, para insistir en que sólo su patrón era viable y correcto para el mundo actual y futuro, además de inferir que cualquier grandeza subsecuente del Japón arrancaría de la imitación del modelo occidental. Este se expresaba en las pautas de una sociedad burguesa cuyo *ethos* era el culto a un hombre cristiano abstracto, y la aplicación del pensamiento científico a la tecnología, para lograr un proceso acelerado de la industrialización. El segundo de estos componentes parecía ser imitable, aprovechando el espíritu cooperativo de la sociedad japonesa tradicional. Más difícil resultó el problema del "*ethos* cristiano" y de complejos sociopolíticos occidentales que diferían considerablemente de lo japonés y que, además tal vez ni valían la pena de ser adoptados

De esta manera, mientras el país avanzaba en la industrialización, en el desarrollo y en la aplicación de la nueva tecnología civil y militar, el campo de las ideologías políticas produjo sólo el

culto a un ultranacionalismo desenfrenado. Después de que esta aberración llevó al Japón a la confrontación bélica con otras naciones industrialmente desarrolladas, y al desastre de una derrota, en parte debida al uso de armas atómicas, el país pareció abrogar cualquier interés ideológico trascendental y se dedicó al culto del "crecimiento económico".

Uno queda con la impresión de que esta retirada de la contienda ideológica por la "corriente central" del cuerpo sociopolítico, dejó un cierto malestar, especialmente entre los intelectuales que carecían de un compromiso político definido. Era posible que China, que no aceptó de inmediato el reto de la modernización material contenida en la "civilización europea", ganara otra vez el lugar de preeminencia dentro de las culturas del este de Asia. Ya que

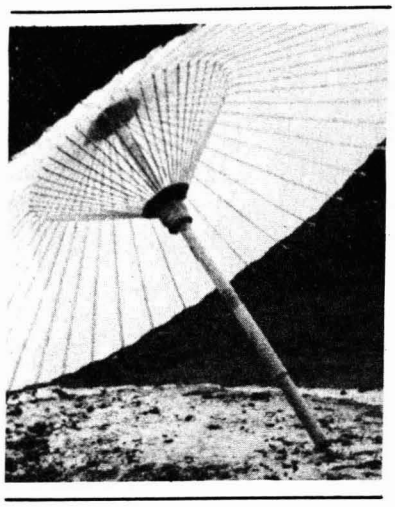
> . . . manifestó, al ser derrotado por varios países occidentales, en el extremo de su derrota, un [propio] pensamiento de modernización: un Nuevo Socialismo.[11]

Antes de entrar en la discusión sobre el nexo universalista de las ideas japonesas, convertido por primera vez, junto con la creciente influencia del país en el ámbito universal, en un problema primordial para los pensadores de vanguardia, valdría la pena considerar algunas otras peculiaridades de la sociedad japonesa.

Al hecho de que la ética japonesa naciera del contexto social en un grado más elevado que en la sociedad occidental, donde el *summum bonum* ideal se convierte en premisa, se une a otro: la extrema compartimentación de la vida social japonesa. El papel social de cada miembro parece desempeñarse en compartimientos —para cada situación correcta— que son como escenarios teatrales. Cada uno tiene su propia tramoya y cada papel social se corresponde con un guión previo. Como cualquier otro, tal sistema tiene sus ventajas y desventajas.

Su utilidad consiste en el hecho de que desempeñar un papel social es producto de un proceso de entrenamiento. Se ensayan las "entradas", la actuación sigue apoyada en cada "pie" y después del "mutis" cambia la escena y nuevamente las reglas. Tal vez esta predisposición "teatral" dentro del ámbito social japonés tiene algo que ver con la tradición de un alto grado de desarrollo de las formas y convenciones teatrales del Japón. De hecho, parte del conformismo de la sociedad japonesa, depende justamente de esa adecuación con el papel asignado, un papel que parece tener mucho de estilo propio, por los ensayos continuos, en ambientes específicos.

Sin embargo. una vez que se presenta una tramoya nueva, desconocida, la falta de "entradas", "pies" y "mutis" da por resultado una gran consternación. Y la falta de ensayos formales previos hace que la actuación se convierta con facilidad en algo descontrolado e irracional.



Este alto grado de compartimentación, y su dependencia de una situación sirvieron bien en el pasado a la sociedad japonesa para hacer frente a la penetración cultural extranjera. Cualquier influencia podía limitarse a un ámbito definido, sin penetrar mayormente el resto del cuerpo social. Quizá la expresión máxima de tal proceso fue la existencia de la isla –artificial– de Dedyima, en el puerto de Nagasaki, durante los siglos del aislamiento japonés entre 1639 y 1854. Ahí vivían los holandeses, separados del resto de la realidad japonesa. Las ideas que aportaban podían ser introducidas después de una selección acuciosa. Una vez sueltas las precauciones de un aislamiento tan extremo, la diferenciación entre lo japonés –lo *wa* –y lo Occidental –lo *yō*– continuaba: el atuendo japonés es *wakufu* y lo europeo, *yōkufu*; y aun en los hoteles más modernos existen habitaciones al estilo japonés, *washitsu,* y occidentales: *yōshitsu.*

Con la cultura material entraron también la ideas occidentales. Se distinguían por su sistematización y aparente aplicabilidad universal. Los esquemas de explicación universal, con su plausibilidad evidente, parecían tener gran atracción estética porque congeniaban con las predilecciones japonesas. Otro componente de esta satisfacción estética derivaba justamente de su postulación abstracta, fuera del contexto existencial

Con la cultura material entraron también las ideas occidentales. Se distinguían por su sistematización y aparente aplicabilidad universal. Los esquemas de explicación universal, con su plausibilidad evidente, parecían tener gran atracción estética porque congeniaban con las predilecciones japonesas. Otro componente de esta satisfacción estética derivaba justamente de su postulación abstracta, fuera del contexto existencial japonés. Cabe decir que este arrobamiento con las ideas abstractas occidentales coincidió con el llamado de un Marx y un Nietzsche a la destrucción del postulado de un hombre abstracto y a su aceptación como totalidad concreta.

Un pensador sociopolítico del siglo XVII, Ogyu Sorai (1666-1728) abogó por la macrotransformación de la sociedad japonesa; aconsejaba hacer caso omiso del individuo en el logro de grandes metas sociales y políticas. Pero de hecho cada sociedad, aun la más conformista, es la suma de sus individuos. Tal vez nunca se pueda prescindir de las máximas de uno de los antiguos textos chinos, la *Gran Enseñanza* (*Da Hsüeh*), que insiste en la consolidación individual antes de emprender la ordenación de grande comunidades. Yoshitomo Takeuchi, un filósofo al ocuparse del problema del carácter japonés, se preguntó si no sería el deber de los que postulan teorías acerca de su cultura y de ese hombre, proponer también un proceso que condujera a la autonomía individual dentro de su función como miembros de la sociedad. Insistió en que la posición de los "progresistas", que consideraban de antemano la conducta y el pensamiento "japonés" como "premodernos", se fincaba en un modernismo abstracto; y consideró, como problema principal, la vinculación de lo japonés con el contexto universal.[12]

Una de las críticas constantes de muchos intelectuales japoneses frente a la propia tradición se relaciona con la falta de asimilación de valores externos. En la sociedad japonesa, como en otras del Este de Asia, las pautas morales parecen reducirse a las exigencias de la tradición y de las estructuras sociales. Esos críticos lamentan la ausencia de credos que, por represión, conformen la psique individual, como ocurre con el concepto del "pecado" en el ámbito de las creencias judeocristianas. Pero ¿es de hecho la represión psicológica el único modo de asimilar valores "externos"? ¿No existe un sentido trascendental en cualquier acto ascético que limita al hombre?

Cualquier proceso de autotransformación y de creación tiene su propia trascendencia y reafirma la sublimación de lo humano sobre una simple manifestación mecanicista. Tal trascendencia no depende de la interpretación materialista o idealista del proceso de conformación cultural. Es inmanente en una visión auténticamente histórica. Puede ser que la falta de preocupaciones metafísicas en la estimación de las culturas del Este de Asia, como la japonesa, haya dado por resultado una tendencia a acudir –para explicarlas– a categorías de una sociología positivista; así que ésta enfatizara los estereotipos, además de ignorar lo singular que surge por esfuerzo y no por casualidad. Pero el proceso de la creación y desintegración de formas sociales, políticas y culturales es universal y singular a la vez. Su universalidad lo entronca con la historia mundial y su singularidad reafirma la importancia de la actuación auténtica del individuo, sin importar cuáles puedan ser sus prisiones culturales.

De esta manera, cualquier interpretación aguda del "caso japonés" debe arrancar de dos elementos: la reafirmación del individuo, no como abstracción sino como posibilidad social auténtica, y la historicidad del proceso de reación y transformación culturales.

Parecería que la insistencia de muchos estudiosos japoneses en la singularidad del caso japonés tratara de evitar la discusión sobre la historicidad de su país y de la humanidad. Es decir, rehusan ellos concebir el proceso histórico como algo complejo, y a la vez compuesto de elementos que se encuentran también en otras situaciones y sociedades. Frente a esta tendencia, al reseñar recientemente una serie de libros acerca del carácter japonés, Takeuchi escribió:

> . . . aun sin el carácter japonés fuera difícil de cambiar en sus fundamentos, por cuanto que es algo que se ha ido formando históricamente, su transformación no es imposible.
> Así como es una abstracción sustituir la historia por categorías

sociológicas, lo sería también el considerar el carácter cultural [de un país] como algo constante.[13]

Al desbibujarse las categorías abstractas, lo que parecen todavía contradicciones insolubles del "caso japonés" encontrarán, creemos, su explicación histórica.

NOTAS:

1. *The Emerging Japanese Superstate, Challenge and Response,* Englewood Cliffs, N. J., 1970. 274 pp.
2. *The Chrysanthemum and the Sword, Patterns of Japanese Culture,* Boston, 1946. 324 pp.
3. *Patterns of Culture, Boston, 1934. 290 XVII pp.*
4. *Jiroshi Minami: Nijondyin no shinri* (La psicología de los japoneses), Tokio, 1960. 208 pp.

Takeo Doi: *"Amae" Nõ Kõzõ* (La estructura del "ser consentido"), Tokio, 1962. Véase también del mismo autor *"Amae:* A Key concept for Underranding Japanese Personality Structure" en *Japanese Culture,* Chicago, 1962.

5. Tetsuro Watsudyi: *Nijon seishinshi kenkyu* (Investigaciones de la historia espiritual del Japón).
6. Véase su artículo en este número, y su *Dyunsui bunka no dyõken* (Las condiciones de una cultura pura) Tokio, 1967. 207 pp.
7. Lothar Knauth: "Interacción social y evasión estética: Las ideas en el Japón" (1968-1945), en *Conciencia y autenticidad históricas,* México, 1968, pp. 153-168.
8. *Bi to shūkyõ no jakken. Sozõteki Nijon bunkaron* (Descubrimientos de belleza y religión. Teorías creadoras de la cultura japonesa), Tokio, 1967. 343 pp.
9. Para una ampliación de las ideas expresadas en el ensayo que se publica en este número. véase del mismo autor: *Nijon no seidyi bunka. Dochõ to Kyoso (La cultura política japonesa. Conformismo y Competencia),* Tokio, 1970, 228 pp.
10. *Revised Course of Study for Elementary Schools in Japan,* Japanese National Commission for UNESCO, Tokio, 1969, p. 54 *et passim.*
11. Umejara, p. 60.
12. *"Nijondyin to wa nanika' to yū shinkoku na mondai"* (El problema incisivo: ¿Que es lo que constituye ser japonés?), *Shūkan dokushodyin,* 13 de dic. de 1971, p. 1.
13. *Ibid.*