

**¿Mirádonos en el espejo japonés?:
No aru takawa tsume o kakuso¹**

Guillermo Rochabrún

Estimulado por la experiencia de trabajar como docente universitario y vivir en Japón durante cerca de cinco años (1995-2000), Augusto Castro ha publicado una obra singular sobre dicho país. Pero no se trata de las memorias de un viajero fascinado por lo «exótico», ni un compendio general sobre esta nación. Muy por el contrario, como dice el subtítulo, es una reflexión sobre su modernidad. Para lograrlo Castro ha tenido que navegar extensa y profundamente por los mundos religiosos de distintas corrientes budistas, el shintoísmo, el confucionismo y neo-confucionismo, así como a través de sus dilatadas historias. Y por si fuera poco, reflexionando también sobre sus implicancias para la moral, la política y la estética.

Sin embargo su libro es, en el fondo, una obra sobre nosotros mismos. Digo esto porque sus páginas están atravesadas por un permanente diálogo entre el mundo japonés y Occidente, partiendo de semejanzas a veces inesperadas, para luego situar las diferencias al

interior de un impulso ecuménico. Este verdadero *tour de force* intelectual busca que nos entendamos mejor a nosotros mismos mediante el contraste con una experiencia histórica que ha vivido de una manera muy diferente de la nuestra (la peruana) el contacto con Occidente y su modernidad, así como la asimilación de su cultura.² Estamos pues ante un libro complejo, por el tema, por la diversidad de ángulos de visión asumidos: filosofía, historia, estructura social, estética, sentimientos, etc. Y también por su esencial aliento comparativo.

Al abordar el estudio de una sociedad y una cultura tan diferentes a la propia el problema por excelencia que se presenta es el del marco de categorías que lo van a sustentar. Las ciencias sociales occidentales han desarrollado un marco a partir de su propia experiencia histórica, marco que se ha ido ampliando relativamente en la medida en que ellas han ido tomando conciencia del etnocentrismo originario. Por su expansión universal Occidente ha sentido el desafío

¹ Castro, Augusto. *El buen halcón oculta la garra. Una reflexión sobre la modernidad del Japón*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002.

² La modernidad viene siendo una antigua compañera de Castro. Muestra de ello es su anterior libro *El Perú, un Proyecto Moderno. Una Aproximación al Pensamiento Peruano*. Lima: Instituto Riva-Agüero (PUCP) y Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), 1994.

de crear un marco a la altura de su propia empresa, aunque este nunca podrá dejar de tener la huella de ser occidental.

Ahora bien, ¿cómo procede el autor? Desde el punto de vista de su metodología el texto es bastante singular, pues mientras que un etnógrafo habría empezado por exponer las categorías culturales japonesas, Castro emprende la tarea desde la única forma que le es posible en su caso: desde su condición de *hombre occidental moderno*. Y es desde ahí que va a ir acechando al otro universo. ¿Una visión etnocéntrica? Aparentemente lo sería debido al punto de partida. Pero no si pensamos que nadie puede desprenderse de su cultura para asumir otra como si fuera la propia. Ni tampoco colocarse en un punto de vista abstracto, suspendido en el aire, equidistante de los diferentes universos culturales, y que permitiría entenderlos a todos, por igual y desde fuera. El caso es que el examen que Castro hace, opera desde el Occidente moderno, pero desde una modernidad que ha sido «filtrada» —al menos esa es la intención—, depurada de rasgos tan centrales a ella como el racionalismo, de los que el autor quiere tomar distancia. De esta manera puede aproximarse a, y apreciar, la específica configuración que en la cultura japonesa existe entre razón, intuición, moral, estética y sentimiento. De paso, son estas las categorías más generales —diríamos, casi universales— en las que el libro se desarrolla.

Igualdad, modernidad,
individuo

Para indagar el mundo histórico japonés el autor se vale de nociones sustancialmente occidentales, tales como modernidad y tradición, individuo, libertad, igualdad, o Estado, burguesía, imperio, emperador, etc. O en el plano religioso, una idea como la salvación. ¿Hasta qué punto existen ellas, con significados análogos a los nuestros, en la cultura japonesa misma? Quizá este acercamiento parezca ingenuo, pero hay que recordar que el autor no está buscando explicar el Japón a un lector universal, sino a sí mismo. Es decir, a un filósofo y científico social, occidental (y cristiano por añadidura), que desde los aspectos que juzga más valiosos de su propio universo toma distancia frente a los más desagradables, para así intentar entender un mundo diferente para aprender del mismo algo para sí.³

Una categoría fundamental que el profesor Castro examina con bastante detalle es la de igualdad, en relación con el individuo, tema definitorio de Occidente moderno. Así, encuentra que en el budismo todos los hombres tienen la capacidad de alcanzar la condición búdica (p. 91), y ello implica de alguna forma la igualdad. Sin embargo, si bien esta condición se consigue y ejerce en esta vida, ella tiene lugar fuera del mundo. Estamos aquí ante el «ascetismo extramundano», noción clave para Max Weber, sobre la que volveremos más adelan-

³ En otras palabras, el libro no ha sido escrito pensando en un lector japonés, aunque no estaría de más que los japoneses sepan cómo los ven ojos ajenos, y aprecien —y discutan— una gama de posibles similitudes con Occidente que el libro destaca.

te. ¿Pero cuál es el contenido de dicha igualdad?

Ocurre que en Japón las relaciones sociales son profundamente jerárquicas, no solamente entre Emperador y súbditos, sino también entre ellos mismos: empleador/ empleado, profesor/alumno (los alumnos no pueden hacer preguntas a los profesores), padres e hijos, etc. En la sociedad japonesa cada cual tiene su lugar y cada uno debe aceptarlo; ien ello consiste la felicidad! Pero dentro de esos cauces cada uno tiene el deber de alcanzar la perfección, de lograr lo mejor de sí. En el Japón moderno esto significa una amplia movilidad social. A su vez se trata de una movilidad social en la cual, al igual que en las «sociedades tradicionales», la edad —identificada con la experiencia— tiene un peso central. ¿Podemos decir entonces que la universalidad de la condición búdica —con la igualdad que ella traería consigo— hace al budismo afín a la democracia? Castro piensa que así es, aunque no nos dice sus razones. Esta ausencia es una lástima, porque la historia misma de Japón parece darnos una respuesta muy diferente.

Pero prosigamos nuestro comentario. Lo que para Weber constituía una de las marcas definitorias de la modernidad —en sus propias palabras una «vieja verdad», vuelta a aprender a través de Nietzsche y Baudelaire—, era la separación entre las diferentes esferas de la vida: «[...] que algo puede ser sagrado, no sólo aunque no sea

bello, sino porque no lo es y en la medida en que no lo es. [...] También sabemos que algo puede ser bello, no sólo aunque no sea bueno, sino justamente por aquello por lo que no lo es. [...] Por último, pertenece a la sabiduría cotidiana la verdad de que algo puede ser verdadero aunque no sea ni bello ni sagrado ni bueno». (*La Ciencia como Vocación* (1986: 216).⁴

El libro de Augusto Castro nos enseña que en Japón nunca, ni antes ni ahora, esa división se ha producido (p. 99). No obstante lo cual esta nación se ha «modernizado». Y una vez más, ¿qué entender por esto? Japón ha sufrido al menos dos transformaciones radicales, ambas a partir de sus relaciones con Occidente, y ambas destinadas a crear condiciones para vivir en relación con él. La primera fue la revolución Meiji, a partir de 1867; y la segunda, la reconstrucción tras su derrota en la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, el orden que surgió de ambas conmociones fue igualmente japonés. «Modernización» quizá, pero sin «occidentalización».

La palabra «moderno» significa originalmente «nuevo». Como tal es un término sumamente relativo o relacional: lo que fue nuevo ayer no lo es ya hoy. Y, sin embargo, la *modernidad* es un hecho que lo vemos como permanente: no por casualidad la «teoría de la modernización» ha tratado de establecer sus rasgos de una vez para siempre. Hay, pues, algo de esquivo en dicho concepto, más aún si consi-

⁴ Comprender esta no separación de esferas puede ser más sencillo cuando advertimos que tampoco en la cultura japonesa hay una separación entre «teoría» y «práctica»; o mejor dicho, hay una clara jerarquía por la cual la teoría «pura» se subordina a la práctica, con la particularidad que en esta última tienen cabida y presencia todas las dimensiones no cognitivas de la vida humana.

deramos que en su realización originaria Occidente la construyó con materiales que provenían del pasado (p. 129). En el caso japonés quizá otras nociones podrían ser más adecuadas, al menos en algunas ocasiones. Términos tales como «desarrollo» o «renovación», porque en las drásticas transformaciones que hemos mencionado, y a diferencia de nosotros mismos, los japoneses echaron mano de sus elementos culturales previos. De ellos conseguían la orientación hacia el futuro que les permitían adoptar elementos culturales externos sin perder su propio rumbo. En tal sentido la milenaria historia del Japón es a la vez la paradoja de una permanente e intensa recepción de elementos culturales foráneos —en particular del «lejano Oriente»—, y al mismo tiempo de una invicta autonomía. Al respecto Castro se refiere abundantemente al *sincretismo* de la cultura japonesa. El término es una pista; sin embargo, ese sincretismo merecería una explicación, o al menos una reflexión mayor.

Castro define la transformación del Japón como «modernidad», y si bien señala que ella es diferente de la occidental, hace un esfuerzo por mostrar las semejanzas. Ejemplos, la noción de individuo, así como las ideas de autoconciencia y libertad. Sin embargo, en las referencias históricas que el libro presenta las semejanzas se revelan muy de otra manera. El individuo en la cultura japonesa no es una categoría fundante; antes bien, lo es el Estado. La relación entre aquel y este no es un contrato, sino la sumisión del primero al segundo (p. 48, n. 34). Más que libertad hay responsabilidad, *deber*. Y un correspondiente y agudo sentido del honor. La igualdad lo es en la suje-

ción al Emperador. Aquí, a contracorriente de las categorías weberianas, tenemos un ascetismo extramundano (en particular a partir del budismo), pero que en modo alguno ha obstaculizado el asombroso desarrollo tecnológico y científico que todos conocemos.

Indudablemente, y aquí estamos en concordancia con Weber, es a través de la religión que puede encontrarse una explicación de estas configuraciones, no porque ella sea la «causa», sino porque ahí se concentran las categorías más fundamentales de una cultura. Prácticamente no hay dioses en las religiones orientales. Hay entidades divinas, pero no son antropomórficas; en tal sentido son mucho más abstractas que los dioses griegos o los de la tradición judeo-cristiana. No se puede establecer comunicación con ellas, o incidir sobre su «voluntad». Son estados ideales que para los hombres significan un camino de conducta, una moral. Por ello el «juicio» que estas instancias hacen es automático, y no un proceso de diálogo o un «regateo» en el cual el individuo trataría de lograr la salvación *en otra vida*.

Ser jefe implica responsabilidad (p. 96), pero el jefe japonés no responde *ante* los subordinados. Hacer este comentario no va en el sentido de hacer un juicio de valor, sino es un intento de precisar el contenido de la responsabilidad.

Sin embargo, todas estas diferencias se esfuman prácticamente en el campo de la política —y sobre todo en la política internacional (p. 134)—. Y esto es así aunque, como Castro nos lo ha dicho, no ha existido un contrato ni entre señor y súbdito, ni entre Estado y ciudadano (¿no será quizás que en Occidente el «contrato social» es poco más que una ficción?). Tam-

poco ha tenido Japón una experiencia como la que enfrentara Hobbes (la guerra de todos contra todos), o en todo caso no fue enfrentada de la misma manera. Sin embargo, para el budismo al menos «la sociedad es un acuerdo social» (p. 138), lo cual parece ser contradictorio. Hay pues, una suerte de «compromiso» entre budismo y confucianismo a lo largo de muchos siglos, compromiso que entró en tensión cuando emergió el nacionalismo imperialista japonés.

Esto último plantea una posible «patología» inherente al mundo nipón, que sería «típica» de él, aunque en modo alguno exclusiva. Castro interpreta al militarismo japonés y la expansión imperialista que llevó a cabo en el siglo XX, como una «tergiversación» de la cultura japonesa. Pero solo puede tergiversarse lo que en el fondo es auténtico. Las «tergiversaciones», por lo tanto, caen dentro de lo posible y en tal sentido son reales. Haciendo un símil podríamos hablar de la caza de brujas como una «tergiversación» del Cristianismo.⁵ Pero ello puede ocurrir porque hay algo en el Cristianismo que la hace posible: elementos tales como su convicción de ser «la única religión verdadera», la entronización de una forma «ortodoxa» que condena las «herejías». Estos rasgos y categorías, dicho sea de paso, están ausentes en las religiones del lejano Oriente. Pero en una sociedad marcada a fuego por su autonomía no puede estar ausente la oposición entre lo propio y lo foráneo. El sincretismo, por lo tanto, parece cuando menos ser relativo.

Así, el nacionalismo se vio obligado a suprimir partes centra-

les de la tradición japonesa alegando su origen foráneo. De refilón esto plantea cuando menos un hecho fundamental: la milenaria memoria histórica. Un hecho que ha ocurrido hace 1,500 años —la introducción del budismo en el Japón desde China, lapso durante el cual se ha desarrollado bajo formas propias— puede seguir siendo considerado como si fuese «reciente»; por ello los militaristas aludieron el carácter «foráneo» del budismo en Japón.

Y así entramos a la Sociología: la cultura siempre se manifiesta y vive a través de una estructura social determinada. En este caso, en concreto, hay una *elite* que interpreta y maneja las tradiciones culturales y fija objetivos nacionales. Hay, además, en este caso, una población que sería fundamentalmente receptiva a estos manejos. Esa comunicación fluida entre *elites* y pueblo es, dicho sea de paso, para un peruano, uno de los rasgos más impresionantes de la sociedad japonesa.

Sabemos de la importancia que el grupo, el trabajo en equipo, tiene en el conjunto de la sociedad japonesa; muy en particular en las empresas. Sobre ello el libro de Castro nos ilustra ampliamente, pero —y esta omisión es muy curiosa, considerando las preocupaciones filosóficas y humanas del autor— no sabemos qué concepto hay en esta sociedad acerca del «otro», acerca del «prójimo». Quizá no existan los términos, porque no es una sociedad igualitaria. Y esto lleva a un último tema: ¿cómo consideran los japoneses a los que no lo son? ¿Tienen cómo considerarlos?, ¿hay algo así como una idea

⁵ Como dice Hugo Neira, cada civilización tiene su propia barbarie; según él la soledad es la barbarie del Occidente opulento.

de «humanidad» o de «ser humano»? Estas preguntas son pertinentes, además, a propósito de un hecho actual que atañe directamente al Perú: la negativa del gobierno japonés a que un súbdito de ese país sea juzgado por tribunales no japoneses.⁶

¿Qué podemos aprender?

Si en tantas ocasiones diversas sociedades nos han sido presentadas como un modelo a seguir (los Estados Unidos, Suiza, los «tigres asiáticos», por poner tres ejemplos), ¿le toca ahora el turno a Japón? ¿Podemos mirarnos en el «espejo japonés», así como según Augusto Castro Japón se ha mirado en el espejo de Occidente? Por supuesto nada está más lejos de las intenciones del autor, pero el riesgo existe para una lectura ingenua del texto.

Es obvio que no cabe en lo menor tratar de «imitar» su curso ni tratar de cambiar nuestra sociedad según los moldes culturales nipones, aun cuando nuestro carácter occidental y moderno sea y siempre haya sido precario. Pero la diferencia más grande con Japón es la que existe entre una sociedad profundamente homogénea y unitaria —donde no solamente existe una homogeneidad cultural, sino que la cultura tiene una extraordinaria vigencia social—, en contraposición con la heterogeneidad y fragmentariedad históricas de la sociedad peruana.⁷ Nada sería

más absurdo que una sociedad heterogénea y fragmentaria tome a otra, homogénea y unitaria, como la utopía a alcanzar. Lo único que es realista es convertir los rasgos propios en medios para alcanzar un fin análogo: por ejemplo, ¿un acuerdo nacional que respetando las diferencias, permita ir cimentado un «mínimo de unidad»? ¿Pero cómo lograr que el respeto de las diferencias no se convierta en una explosión de localismos y particularismos?

Y en cuanto al derecho a las diferencias, ¿cuáles son las diferencias pertinentes?, ¿lo sabemos acaso? Clase, «raza», género, región, lengua, cultura, ideología, pueden ser algunas entre muchas candidaturas para dibujar un «mapa» de nuestra heterogeneidad y fragmentariedad. Y, sin embargo, cuando uno las examina en detalle se revelan en muchos casos como menos reales de lo que parecen. Sin duda, hay discriminaciones múltiples, pero el país no está organizado ni funciona sobre la base de ellas. Es decir, vivir en el Perú es entrar en una carrera de obstáculos que por lo general son eso: vallas a ser saltadas y no murallas chinas. ¿Dónde están pues, las fisuras de fondo? Un individuo con una autoestima «normal» puede neutralizar muchas de las formas de discriminación —la acción colectiva también—. ¿Cabría entonces tomar como una meta la elevación de la autoestima del «peruano promedio»?

⁶ De nuevo, no se trata de hacer juicios de valor, sino de buscar una comprensión racional. En esto, como en tantas otras cosas, no puedo dejar de pensar como un «súbdito occidental».

⁷ A ello puede agregarse la igualdad económica de base, comparativamente hablando, que lo ha caracterizado desde sus inicios. Este hecho fue destacado por Adolfo Figueroa durante la presentación del libro en la PUCP.

¿Hacer una «revolución cultural» desde arriba? ¿o desde abajo? En Japón, nos lo muestra este libro, junto a una rígida jerarquía, existe una extrema cercanía entre *elites* y pueblo —las antípodas del caso peruano—. Si de algo nos sirve este ejemplo podría ser para sugerir la formación de algunos «casos piloto» (por ejemplo, acuerdos entre empresas y trabajadores, entre empresas y consumidores, municipios y vecinos, etc.) que puedan empezar un «efecto demostración» en cadena. Porque está claro que partiendo solamente desde «arriba» o desde «abajo», nunca lograremos algo que valga la pena.

El libro que nos ha entregado Augusto Castro puede ser objeto de múltiples lecturas porque, como he tratado de mostrarlo en estos pocos comentarios, es una obra de una arquitectura muy singular. Es una aproximación a una sociedad de por sí tan diferente a la nuestra que nos exige un gran esfuerzo de comprensión. Pero además —y esto es lo decisivo— está hecha desde nuestros propios problemas. Es este cruce lo que permite inspirar una inusitada gama de reflexiones, a condición de no perder de vista la singularidad de cada experiencia histórica. A ello, estas páginas han querido contribuir.