
 CAPÍTULO 37. EL MODO DE PENSAR JAPONÉS Y SU CONTRASTE
 CON EL MODO DE PENSAR CHINO EN LA OBRA DE NAKAMURA

HAJIME

Antonio Miguel Martín Morillas

Universidad de Granada

RESUMEN

El filósofo japonés Nakamura Hajime (1911-1999) presenta en su obra *Tôyôjin no Shû Hôbô* (Modos de pensar de los pueblos orientales, 1962) las ‘formas del pensamiento’ distintivas de cuatro de las principales tradiciones culturales del mundo asiático (India, China, Tíbet y Japón). Resumimos la caracterización que Nakamura efectúa allí del modo de pensar japonés, resaltando las siguientes notas (Parte IV, Caps. 33-37): aceptación del fenomenalismo, inclinaciones no-racionalistas, valoración de la pertenencia a algún vínculo social limitado, tendencias nacionalistas y énfasis en las actividades humanas. Contrastamos después esa caracterización con el tratamiento del modo de pensar chino que el propio Nakamura desarrolla en esa obra (Parte II, Caps. 14-25). Esa contrastación supone una contribución al esclarecimiento de la originalidad y peculiaridad de ambas tradiciones de pensamiento.

1. LOS MODOS DE PENSAR ASIÁTICOS SEGÚN NAKAMURA HAJIME

Hajime Nakamura nació el 28 de noviembre de 1912 en Matsue (Japón). Graduado en filosofía y literatura india y budista en la Universidad Imperial de Tokio (*Tôdai*), fue director del Departamento de Filosofía de esa universidad entre 1954 y 1973 y profesor emérito de la misma, habiendo sido investido doctor *honoris causa* por las Universidades de Nehru, Delhi y Kelaniya en la India, la Universidad de Si-an en China y la Universidad Vanhanh de Saigón en Vietnam. Entre otros muchos méritos, ha sido condecorado por el Presidente de la República India en 1966, por el Emperador del Japón en 1977 y 1984 y por el Rey de Nepal en 1978. En sus últimos años fundó y dirigió el Instituto Oriental (*Tôhô Kenkyû-kai*) de Tokio. Falleció en 1999. Produjo una ingente literatura en el campo de los estudios de filosofía comparada e impulsó el intercambio cultural entre Japón y el resto del mundo a todos los niveles, sobresaliendo asimismo en la promoción del diálogo interreligioso entre el budismo y los demás credos. Entre sus numerosas obras, destacan *Bukkyô-go*

Dajiten (Diccionario de términos budistas), *Comparative History of Ideas* (Historia comparada de las ideas) y el presente *Ways of Thinking of Eastern Peoples* (Modos de pensar de los pueblos orientales). Parte de su producción ha sido traducida del japonés al inglés, francés y alemán.

Publicada inicialmente en lengua japonesa en tres volúmenes por la editorial Shunjusha de Tokio en 1962 –edición que aumenta y mejora una primera redacción que se remonta al año 1949–, la obra *Ways of Thinking of Eastern Peoples* fue elegida por el Gobierno de Japón para encabezar la serie de traducciones de escritos filosóficos al inglés que la UNESCO encargó a diferentes países asiáticos a fin de promover el acercamiento cultural entre Euro-América y Asia-Pacífico durante la década de los años 60 del pasado siglo. La traducción del japonés al inglés fue elaborada por un equipo de especialistas de la Universidad de Stanford y sujeta en fechas posteriores a diversas revisiones en la Universidad de Hawai, que finalmente la publicó en 1964 en un solo tomo⁸³⁸.

El principal propósito del doctor Nakamura en este libro consiste en mostrar la profunda variedad y riqueza de los ‘modos de pensar’ (*shii hōbō, ways of thinking*) de algunos de los pueblos asiáticos más importantes tal y como se reflejan especialmente en el mundo del pensamiento filosófico, pero también en el de las vivencias religiosas, las manifestaciones artísticas y literarias y las formas de vida cotidiana en general. Todo ello se aborda desde una única perspectiva, que es el auténtico hilo conductor de su estudio: las diferentes transformaciones que ha experimentado el budismo desde su origen indio, su expansión por el continente asiático y su recepción en Japón. La tesis central es la de que el budismo, ‘religión’ con dimensión universal, se ha visto alterado históricamente en su forma concreta (y a veces en sus principios fundamentales) al entrar en contacto con pueblos de diverso talante y distintas sensibilidades. Estudiando detenidamente esas alteraciones, por tanto, podremos acceder a los rasgos diferenciales que constituyen los modos de pensar de esos pueblos y descubrir a un tiempo las distancias noéticas que los separan y que constituyen su originalidad específica.

Para ello, el autor recurre a interesantes estudios lingüísticos de los idiomas en los que se escribieron los principales sutras y comentarios budistas, así como de las lenguas a las que fueron sucesivamente traducidos y, con no poca frecuencia, desvirtuados, haciendo siempre referencia a su contraste con las lenguas occidentales, tanto clásicas como modernas. Eso le sirve al autor de base para efectuar el análisis lógico de distintos tipos de juicios e inferencias que se objetivan en esas lenguas diferentes y que responden a modos de pensar propios. Sólo después pasa Nakamura a desarrollar con detalle las formas concretas que cobran los modos de pensar característicos de cada pueblo

⁸³⁸ Nakamura, Hajime (1964): *The Ways of Thinking of Eastern Peoples*. Honolulu, East-West Center Press. (Citamos aquí según esta edición).

(indio, chino, tibetano y japonés) y su relación con la manera en que han aceptado y modificado el budismo, poniendo un énfasis especial en los principales pensadores y escuelas de pensamiento, pero sin olvidar otras manifestaciones culturales en las que los distintos modos de pensar se expresan (no sólo atendiendo a los elementos budistas, sino también a los brahmanistas, jainistas e hinduistas en la India, a los confucianistas y taoístas en China, a los chamanistas en Tíbet, y a los sintoístas y neoconfucianistas en Japón).

En la Parte I, la obra aborda el modo de pensar indio, caracterizado, entre otras cosas, por el énfasis en los universales y las nociones abstractas, la preferencia por las expresiones negativas, la atracción por lo desconocido, la minimización de la individualidad y de los particulares específicos, la concepción de la unidad de todas las cosas, la cualidad estática de la universalidad y las actitudes contemplativas, la alienación del mundo natural objetivo, la tendencia a recurrir a los extremos, la ausencia de conciencia histórica, la afición al mito y la poesía, el espíritu de tolerancia y el carácter introspectivo y metafísico de su pensamiento. En la Parte II se aborda el modo de pensar chino, que enfatiza –según veremos– la percepción de lo concreto, la ausencia del pensamiento abstracto, la exaltación de la Antigüedad, la tendencia a expresar la multiplicidad compleja en forma diagramática, la búsqueda de la conformidad formal, la tendencia a la practicalidad, el individualismo, el respeto a la jerarquía, el amor a la Naturaleza y las inclinaciones armonizadoras y conciliadoras. La Parte III analiza el modo de pensar tibetano, con su conciencia de lo individual, su propensión a descubrir lo Absoluto en el hombre, su total sumisión a individuos con carisma religioso y al orden social lamaísta y sus tendencias a la vez chamánicas y lógicas. La Parte IV está reservada al estudio del modo de pensar japonés, que presentamos a continuación.

Este trabajo del doctor Nakamura tiene el valor de proporcionar una magnífica puerta de entrada para abordar la panorámica general de la cultura asiática con una perspectiva crítica. El mito de la supuesta homogeneidad monolítica de Asia queda completamente deconstruido y aparece un campo de estudio inmenso, para el que el autor proporciona un importante aparato conceptual, especialmente por su riguroso manejo de las fuentes originales y su exhaustividad a la hora de exponer los diferentes movimientos y matices de las innumerables escuelas y autores de toda la tradición intelectual de los países asiáticos hasta nuestros días. No es éste un mero estudio de historia de la filosofía oriental, ni un análisis sociológico-etnográfico de diferentes modos de vida de determinados pueblos, ni tampoco un alegato religioso en favor del budismo (de lo que el autor se cuida mucho, aunque él profese la fe budista). No obstante, su énfasis en los detalles –como buen japonés– y la minuciosidad de sus análisis pueden en ocasiones extraviar al lector en la selva de las corrientes doctrinales y hacerle perder el norte de la tesis central del libro. Uno puede a veces incluso tener la impresión de estar leyendo más una especie de

scrapbook que un texto con un discurso sistemático articulado. (Justo esta característica de la obra de Nakamura, por cierto, representa una muestra más del modo de pensar minimalista y asistemático de los japoneses). Además, los débitos conceptuales al historicismo diltheyano pueden conferir a la obra un tono de fondo un tanto desfasado en cuanto a su abordaje metodológico. Pero los contenidos concretos convierten su lectura en una experiencia apasionante para el lector medio occidental, especialmente para el filósofo y el amante del diálogo intercultural. Descubrimos que gran parte de las nociones, problemas y posiciones del mismo pensamiento occidental aparecen ahora bajo una nueva luz y quedan relativizados al comprobar que también fueron a su manera descubiertos y desarrollados, muchas veces con anterioridad de siglos, por los pensadores asiáticos. En definitiva, estos estudios de los ‘modos de pensar de los pueblos orientales’ –como también la obra escrita entera de Hajime Nakamura- siguen constituyendo, más de cuatro décadas después de su aparición, una aportación de primera línea a la mutua comprensión y el encuentro transcultural entre Euro-América y Asia-Pacífico.

2. EL MODO DE PENSAR JAPONÉS

El budismo –asevera el doctor Nakamura-, “con sus ideas morales y religiosas para la guía espiritual de individuos y pueblos enteros, resultó modificado en su paso desde la India y China hasta Japón, donde se ha convertido en parte esencial de su historia cultural y de los modos de pensar de sus millones de habitantes”⁸³⁹.

La historia cultural de Japón arranca con el influjo de la lengua y la cultura chinas. Sin abandonar su lengua nativa, los japoneses tuvieron que recurrir a los ideogramas chinos para expresar por escrito ideas abstractas. De China importó también Japón el budismo. Fue sólo a través de la versión china de las escrituras sagradas y de otros escritos filosóficos indios como los japoneses se pusieron en contacto con la tradición budista y con otras formas del pensamiento indio. De hecho, el budismo japonés no es sino una rama del budismo chino y no ejerció especial influencia en el mismo. Pero los japoneses no aceptaron el pensamiento chino en su forma prístina, sino que interpretaron con frecuencia los textos originales de manera distorsionada, tanto por sus dificultades con la lengua foránea china como por una adaptación deliberada al modo de pensar y de vivir japonés. Tan es así que la mayoría de los budistas japoneses suelen creer que “sólo en Japón se ha revelado el mensaje puro de Buda”.

Un primer rasgo del modo de pensar japonés es su aceptación del fenomenalismo, es decir, su visión del mundo fenoménico como lo absoluto.

⁸³⁹ O. c., p 346.

Esta absolutización de los fenómenos implica una disposición a enfatizar los acontecimientos intuitivos, sensibles y concretos (en detrimento de los universales) y a centrarse en el carácter fluido de la experiencia, rechazando la existencia de cuanto esté por encima o por debajo del mundo fenoménico ordinario. Ello ya se observa en las concepciones religiosas de los japoneses antiguos, especialmente en el sintoísmo, su religión nativa. En lo referente al budismo, la mayoría de las escuelas japonesas afirman que las apariencias de las cosas del mundo fenoménico no son sino diferentes aspectos de Buda. Mientras que en todo el continente asiático la palabra ‘iluminación’ (*bodhi*) significaba un despertar a la comprensión última de aquello que está ‘más allá de’ lo fenoménico, en Japón se ha usado ese término para expresar la comprensión de las cosas pertenecientes al interior del mundo de los fenómenos. El budismo japonés, pues, enfatiza las cosas más que los principios. Esta dimensión empírica del pensamiento es especialmente visible en la secta Nichiren y en el budismo Zen, con su énfasis en la búsqueda de lo absoluto dentro del mundo fluido y cambiante de la experiencia cotidiana. Todo ello supone una fuerte ruptura con el punto de vista idealista del budismo mahayana de la India y con el carácter negativo y estático del pensamiento indio en general.

La valoración absoluta del mundo fenoménico se expresa en el amor a la Naturaleza que tan tradicional es del pueblo japonés, como puede comprobarse en la presencia de motivos naturales en la vestimenta, la gastronomía, la decoración, la jardinería, el arreglo floral... También resalta ese amor por lo natural en la literatura japonesa, especialmente en la poesía y en las canciones del teatro Nô. Este amor a la Naturaleza va asociado al gusto nipón por las cosas pequeñas y delicadas, donde los japoneses ven la revelación del absoluto. La idea de que incluso la hierba y los árboles pueden alcanzar la salvación no es sino otra manifestación de esta tendencia al goce estético de las bellezas naturales sensibles. Todo ello, en definitiva, cristaliza en un ideal de aceptación de la realidad dada y de la sacralidad de todo lo que existe: “Todo es Buda en la mente de los japoneses”⁸⁴⁰.

El carácter intramundano del modo de pensar japonés no tuvo por menos que rechazar la dimensión ascética del budismo primitivo indio y remarcar su predilección por los placeres y alegrías de este mundo. Si los budistas indios creían que todo ser vivo repite sus ciclos vitales en un proceso infinito de transmigraciones (por lo que la vida en este mundo no es sino un período infinitesimal de un proceso circular eterno) y que el propio Buda sólo pudo alcanzar la liberación merced a la multitud de buenas obras realizadas en incontables existencias previas, los budistas japoneses —y también los chinos— creen que hasta los hombres corrientes pueden llegar a ser ‘budas’ alcanzando la iluminación (*satori*) en este mundo, poniendo el acento en la acción positiva intramundana, en un conductualismo activista de tendencia práctica. Así,

⁸⁴⁰ O. c., p 360.

mientras el budismo indio consideraba que lo deseable es ‘liberarse de este mundo’, el budismo japonés prefiere ‘renacer en este mundo’. La mentalidad intramundana y optimista de los japoneses nunca pudo aceptar, por tanto, la ideas de impureza y caída aplicadas a este mundo, con su sufrimiento, su vacío y su irrealidad. De entre todo lo que es inmediatamente accesible a la experiencia humana, la primacía se le confiere a las propias inclinaciones naturales del hombre, cuyos deseos y sentimientos se aceptan tal cual son, sin reprimirlos ni combatirlos. No en vano, el amor erótico es el tema favorito de la poesía japonesa desde la Antigüedad, donde se concibe como el verdadero significado de la existencia. Los confucianistas japoneses, por su parte, tampoco pudieron suscribir las tendencias ascéticas de las teorías éticas del confucianismo chino, adhiriéndose por contra al más puro naturalismo. El mismo budismo terminó por predicar que la moralidad significa seguir las disposiciones naturales del hombre y satisfacer sus inclinaciones básicas, con lo que el ascetismo indio derivó en Japón en un patente hedonismo que repudiaba el valor de las disciplinas en pro de una sencilla fe devota (especialmente patente en la práctica del *nembutsu*, que convertía la mera recitación del nombre de Buda en vía segura para la liberación). Así, ni el alcohol ni las relaciones sexuales eran ya impedimento para lograr el *satori* y los elementos decadentes de las sectas esotéricas del budismo indio –de los que se había purgado casi completamente el budismo chino– volvieron a cobrar pujanza en Japón. El mundo de la religión y el de los deseos de la carne, tan separados entre sí en la India y en China, quedaron identificados en Japón, sin que ello significara necesariamente la desaparición del orden moral.

Esta tendencia japonesa a aceptar los hechos de la vida, además de reconocer el significado de la corporalidad humana y sus cuidados, ha redundado en un énfasis especial puesto en el amor a los demás bajo la forma de un espíritu de tolerancia y de benevolencia. Aunque la virtud de la benevolencia era la mayor de las virtudes del budismo indio y chino, no constituía el centro de la enseñanza Ch’an china, particularmente inclinada a la reclusión monacal y a la resignación. Pero, en Japón, incluso el Zen remarcó la importancia de los actos de benevolencia, por no hablar ya del sintoísmo primitivo, de la simbología de la Familia Imperial o de los códigos del Bushido. De esta actitud emergió uno de los rasgos más prominentes del modo de pensar japonés: el espíritu de tolerancia y de perdón. La ética japonesa de la benevolencia subraya la idea de que todo hombre es potencialmente un ‘buda’ (de hecho, a los japoneses les resulta inconcebible la idea cristiana de un castigo eterno). Por muy malvado que alguien sea, uno siempre se salva tras la muerte (por eso, los japoneses llaman ‘budas’ a los muertos e incluso dan culto al espíritu de los criminales). Es más, el reconocimiento del valor de todo lo fenoménico ha conducido a la justificación de cualquier postura ideológica que se sostenga en este mundo. Ello explica la persistencia en Japón de múltiples sectas budistas ya desaparecidas en la India o en China y la insistencia en el

ideal de una acomodación armoniosa entre sintoísmo, confucianismo y budismo.

Otro rasgo prominente del modo de pensar japonés –siempre según Nakamura Hajime– es su propensión a absolutizar los vínculos dentro de un grupo humano limitado y específico. Esta característica conlleva el menosprecio de cualquier supuesta ley humana universal observable por todo individuo en todo tiempo y lugar. En vez de ello, la norma evaluativa para la dilucidación de la bondad o maldad morales se sitúa en referencia a lo que se considere que es la conducta apropiada dentro del nexo particular con el grupo humano específico al que el individuo concreto pertenezca (familia, universidad, empresa, asociación, organismo público...). Efectos de esto son el conflicto entre universalismo y nacionalismo (ambivalencia que marcaría también la forma en que el budismo fue aceptado en Japón) y la idea de que la ley universal (el *Dharma* budista) sólo es comprensible en la medida en que guarda relación con las fases particulares y específicas de las cosas. El propio criterio de evaluación de las diferentes doctrinas de pensamiento recae fundamentalmente en especificidades y particularidades históricas y topográficas. Este modo de pensar de carácter pluralista, centrado más en las cosas que en la razón y atento más a lo particular que a lo universal, ha propiciado la aparición de consecuencias culturales como las siguientes: un punto de vista anti-intelectual o anti-teórico que prima el intuicionismo y el activismo descontrolados, una actitud de cierto oportunismo conectado a alguna situación particular dada, una tendencia al etnocentrismo supernacionalista (por el fuerte énfasis que se pone en el vínculo humano limitado), así como la búsqueda de una forma de unidad nacional que permita la coexistencia de elementos heterogéneos yuxtapuestos, además de la ausencia casi completa de toda actitud criticista. De esta forma, las relaciones sociales en Japón se colocan en el centro y el individuo, que se mide por ellas, se desplaza a la periferia.

Manifestación de ello es la raigambre tan extrema que adoptan en Japón el culto a los ancestros (pues no hay vínculo social más estrecho que los lazos familiares) y el culto al Emperador, visibles ambos desde los primeros atisbos del sintoísmo y asumidos sin ambages por el budismo desde su introducción en el país. Pero nada es tan sobresaliente como la importancia que se otorga al rango o la posición social dentro del grupo concreto jerarquizado. Como todo lo humano es jerarquía en Japón, hasta los mismos sutras budistas se ordenaron piramidalmente, con el “Sutra del Loto” (*Hokke-kyō*) ubicada en la cúspide de las escrituras sagradas por ser el único de entre los textos canónicos budistas en el que se daba cabida a la consideración del papel del Estado. Y es que lo más característico del budismo japonés, acaso lo que más le distancia de las versiones india y china (pero no tanto de la tibetana) del budismo, es su absoluta sumisión al poder político centralizado del Estado. De esta manera, lo que en la India arrancó como una doctrina superior que negaba el valor de la

praxis política y el *status quo* establecido se convirtió para los japoneses en una preciada arma ideológica en manos del aparato estatal.

Sobre la base de la especial atención que se presta en Japón a aquellas relaciones y acciones subjetivas y sociales que cimientan la mutua comprensión y la lealtad a la familia, al clan y a la nación, se le confiere poco espacio al pleno desenvolvimiento del entendimiento y de la expresión universal o lógica, mientras que se le otorga mucho al despliegue del pensamiento intuitivo y emocional. Así, las formas de expresión del lenguaje japonés se orientan más a los matices sensibles y emotivos que a la exactitud lógica. No tratan de expresar con precisión los diferentes modos de ser, sino que se contentan con vagas expresiones tipológicas. Los nombres, por ejemplo, no distinguen entre singular y plural, ni entre géneros, ni necesitan de artículos. Los verbos carecen de modificaciones de persona o número. Pero sí que se multiplican las partículas post-posicionales (correspondientes a las preposiciones de otras lenguas), facilitando la expresión de diferentes y delicados matices de las emociones personales y evocando ciertos aspectos subjetivos de las cosas en los que se superponen capas de sentido indirecto en base precisamente a su ambigüedad. La abundancia de verbos auxiliares y la complejidad de su uso refuerzan la sensibilidad del idioma hacia la captación de la emoción. Además, el vocabulario y la propia estructura de la frase se transforman en función del tipo de relación jerárquica que mantiene el hablante con su interlocutor, lo que redundante en un empleo inusualmente frecuente de partículas honoríficas (aplicables incluso a objetos). La riqueza del vocabulario para transmitir estados mentales estéticos o emocionales sobrepasa con mucho al número de palabras disponibles en el idioma para denotar procesos inferenciales del pensamiento activo, adoleciéndose de un método operativo para la composición de nombres abstractos (no existen ni el infinitivo ni la sustantivación de adjetivos).

Así, cuando los japoneses adoptaron los conocimientos conceptuales del budismo y el confucianismo, altamente desarrollados, no intentaron expresarlos en su lengua nativa, sino que usaron sin modificación alguna términos técnicos chinos. No es de extrañar, pues, que la lógica, tan desarrollada en el budismo indio y tibetano, nunca haya arraigado en suelo nipón, sobre todo si tenemos en cuenta la tendencia japonesa a evitar las ideas complejas y su afición a las expresiones simbólicas sencillas. Por otro lado, al no tomar en consideración los objetos a menos que vayan ligados a relaciones humanas concretas y cotidianas, los japoneses no se inclinan a estudiar las cosas en su dimensión objetiva o impersonal, subrayando más bien el rango social de la persona a la que se dirigen y la descripción específica de la individualidad antes que el conocimiento del orden objetivo y confrontándose raramente a la realidad objetiva como algo diferenciado de los sujetos cognoscentes y sentientes. Ello explica también el escaso desarrollo que han tenido las ciencias empíricas en el país y, como contrapartida, la concentración de su vida intelectual en los campos de la moral y el arte.

El respeto a la tradición y la ausencia de espíritu crítico, finalmente, ha supuesto la persistencia de viejas ideologías por encima de los profundos cambios sociales a los que se ha visto sujeto Japón a lo largo de la historia. Así, las más antiguas formas del chamanismo rural siempre han estado en boga (un chamanismo, por cierto, que constituye la superstición religiosa más extendida en Asia y que se ha infiltrado repetidamente en la historia entera del budismo, el cual, no olvidemos, nació en la India justo como una reacción contra la magia, los exorcismos y la mitología del brahmanismo). En consecuencia, el budismo se vio forzado a aceptar y adaptarse a las antiguas tendencias chamánicas del pueblo japonés, resultando profundamente alterado en su esencia. Esa adaptación fue precisamente lo que produjo la rápida expansión de la fe budista por todo el país. (Es de notar que uno de los rasgos distintivos de los primeros tiempos del budismo japonés fuera la gran proporción de monjas budistas en relación al número de monjes, lo que se explica por el hecho de que los médiums de Japón eran mayoritariamente mujeres). No es extraño, entonces, que las sectas japonesas pusieran el acento en la veneración de aquellos sutras en los que se encontraban más elementos mágicos y que el budismo japonés se centrara —en términos generales y exceptuando a la escuela Zen— en la práctica de la oración y de los exorcismos. El budismo japonés, en suma, contiene según Nakamura un potente componente esotérico, que se corresponde con este elemento chamánico del modo de pensar japonés. (En esto se parece más al budismo tibetano que al chino y que a las corrientes fundacionales indias).

Hemos presentado hasta aquí una resumida aproximación a los componentes principales del modo de pensar japonés de acuerdo con la caracterización de Nakamura. Dejamos fuera —por imposibilidad de espacio— lo que constituye la verdadera carne de esa caracterización: los múltiples ejemplos y detalladas explicaciones acerca de los textos filosóficos, literarios y religiosos de importantes pensadores y artistas japoneses, así como de las costumbres, gustos y prácticas populares del Japón tradicional, con los que nuestro autor ilustra profusa y sabiamente ese modo de pensar. Pasamos ahora a introducir una breve comparación entre esta forma de entender el modo de pensar japonés y los elementos del modo de pensar chino según es caracterizado en la Parte II de la misma obra por el propio Nakamura⁸⁴¹.

3. CONTRASTE ENTRE LOS MODOS DE PENSAR JAPONÉS Y CHINO

Las formas de pensamiento china y japonesa contienen una serie de afinidades y convergencias que, sin embargo, se modalizan según unas peculiaridades diferentes. Como acabamos de ver, el modo de pensar japonés

⁸⁴¹ O. c., pp 173 ss.

se caracteriza, en primer lugar, por su marcado énfasis en la aceptación del fenomenalismo. Lo verdaderamente real son los fenómenos y acontecimientos particulares de esta vida. Así, la absolutización del mundo fenoménico redundaría en una concepción de la realidad anclada en un decidido intramundano. El modo de pensar chino, por su parte, pone el énfasis en lo particular. El pensamiento chino prefiere estudiar las cuestiones particulares antes que los problemas universales. Incluso sus explicaciones de lo universal se suelen construir sobre la base del análisis de casos particulares. Esta tendencia particularista de la mentalidad china ha propiciado el desarrollo de la ciencia descriptiva acerca de lo particular, manifestándose, entre otras peculiaridades, en el especial gusto chino por la datación histórica. Es una preferencia por lo particular que se encuentra asimismo ligada a una preponderancia de la percepción sensible de lo concreto. Los conceptos se expresan siempre a la manera del particular concreto –mediante el empleo de símbolos extraídos del mundo natural–, y las ideas se explican también por medio de símbolos percibidos. El carácter gráfico de la escritura china, además, impulsa la frecuente propuesta de explicaciones en formato diagramático. Esta misma tendencia se aprecia en la afición china por una consideración de la multiplicidad compleja de lo real expresada siempre de forma concreta. En las artes, se manifiesta en el carácter también concreto de la imaginación artística, poco aficionada a la reflexión abstracta, así como en la predilección por los temas exegéticos y literarios antes que por las cuestiones especulativas y metafísicas.

En segundo lugar, en el modo de pensar japonés priman las tendencias no racionalistas (que no ‘irracionales’), descuidándose el cultivo de la coherencia lógica del pensamiento en favor de las inclinaciones intuitivas y emocionales, ligadas éstas a su vez a una visión esteticista y minimalista del mundo. Así se detecta en su preferencia por las expresiones simbólicas simples y en su negativa a considerar el tratamiento en profundidad de las ideas complejas. Como consecuencia, en el modo de pensar japonés destaca la ausencia de una apuesta firme por el conocimiento del orden objetivo. En este marco se incluye también la clara inclinación japonesa al chamanismo. Por lo que toca al modo chino de pensar, por su lado, también llama la atención la debilidad del desarrollo del pensamiento abstracto. La escasa conciencia de los universales se refuerza con la ausencia de un uso consciente de leyes generales. La propia ambigüedad gramatical del idioma proporciona un gusto por la vaguedad y la indeterminación en el plano nomológico del pensamiento. Así se puede apreciar históricamente en la aceptación distorsionada de la lógica clásica india por parte de los traductores chinos y en el carácter alógico que es propio del budismo Ch’an.

En tercer lugar, el modo japonés de pensar –siempre según Nakamura– resalta por su tendencia a enfatizar e incluso absolutizar la importancia del vínculo social limitado. Esta tendencia se patentiza en el profundo respeto otorgado a la persona que representa el vértice jerárquico del grupo de

pertenencia. La insistencia desmesurada y la creencia incondicional en ese nexo grupal cerrado, la disposición a la defensa acrítica del vínculo humano, la preponderancia general de las relaciones sociales sobre el individuo particular, la radicalidad en la observancia de la moralidad familiar, la acentuación del valor de la jerarquía y de la posición social, así como la frecuencia de la aparición de tendencias sectarias y faccionarias o de consignas nacionalistas, son índices de esta característica japonesa fundamental. Por su parte, el modo de pensar chino también subraya la importancia del respeto a la jerarquía. La estructuración jerárquica de la mentalidad china reviste a su modo de pensar de una cierta actitud de sumisión a la superioridad en posición social. Se da asimismo una clara preponderancia de la personalidad del sujeto moral y social por encima del individuo autónomo. Todo ello propicia el surgimiento del formalismo en la conducta general, por un lado, y una alta estimación del parentesco patriarcal y del culto a los ancestros, por otro. El orgullo racial y la veneración del linaje también dimanar de esta visión jerarquizada de la sociedad y del mundo. La periódica victoria en China de la autoridad del Estado sobre las propuestas ideológicas religiosas es buena muestra de esta característica de su modo de pensar.

Para los japoneses, en cuarto lugar, el énfasis debe ponerse en las actividades humanas. La dimensión práctica de la vida prima sobre la consideración teórica de la misma. El 'camino' (*dó*) es siempre un camino concreto (a menudo una profesión) dentro del mundo de la existencia cotidiana. La sofisticada agudeza de la auto-reflexión moral y la notable primacía de la experiencia estética conviven con la débil conciencia conferida por los japoneses a los valores estrictamente religiosos. Por su lado, los chinos también exhiben una incuestionable tendencia a la practicalidad. Las consideraciones pragmáticas *ad hoc* predominan sobre los abordajes teoricistas y téticos. La actitud de fondo es, por lo demás, de un talante radicalmente antropocéntrico, donde lo que importan son los problemas de la vida diaria humana. Las propias acuñaciones históricas de la religiosidad china poseen siempre una fuerte inclinación mundana y en su pensamiento resalta la ausencia de desarrollos metafísicos potentes.

En quinto lugar, las tendencias nacionalistas —a veces rozando el ultranacionalismo— constituyen uno de los vectores más prominentes del modo de pensar japonés. La actitud de devoción absoluta al individuo específico que simboliza al vínculo humano del grupo limitado de pertenencia se torna en auténtico culto al Emperador a nivel nacional. Incluso se puede detectar una cierta tendencia de la cultura nipona a considerar a lo autóctono japonés como el paradigma de lo humano. Por su parte, aunque también la mente china valora superlativamente lo nacional, el amor al país propio cobra la modalidad de una suerte de conservadurismo filosófico-político que se expresa en términos de exaltación y añoranza de la Antigüedad. La importancia concedida a los acontecimientos del pasado —un pasado idealizado en la forma de una edad dorada originaria— y la continuidad conferida a la vigencia y autoridad del

pensar clásico –entendido éste como una sabiduría de carácter tradicional- se plasman en un escaso despliegue del pensamiento libre.

En sexto lugar, el modo de pensar japonés resalta por la espontaneidad de su gusto por las cosas sencillas y por su rotunda aceptación de las inclinaciones naturales del hombre. Más aún, los japoneses manifiestan un amor casi reverencial a la Naturaleza. La misma actitud incondicional de respeto absoluto a la vida natural en todas sus dimensiones, por su lado, se patentiza también en los productos culturales de la mentalidad china. El gusto por la simplicidad de lo natural, empero, se hace en China compatible con el cultivo de la sofisticación y el refinamiento. Además, el *éthos* chino se funda en la idea de una conformidad esencial del hombre con la Naturaleza, idea que se apoya en la convicción de la existencia de una interacción originaria entre el ‘cielo’ y el hombre.

En la estructura interna del modo de pensar japonés, en séptimo y último lugar, la primacía del cuestionamiento moral se articula en torno al énfasis puesto en la bondad natural del hombre y de la vida. Esta apuesta por el optimismo antropológico se muestra en el desarrollo de un sobresaliente espíritu de tolerancia y en la debilidad del espíritu crítico. La existencia de inclinaciones sectarias no chirría con este talante tolerante de la mente japonesa, sino que más bien brota precisamente de él. No es de extrañar, por ello, que la cultura japonesa opere como un gran crisol cultural, donde elementos de muy distinta procedencia se integran armonizándose con la idiosincrasia autóctona prevalente. Por su parte, al modo chino de pensar le pertenece –según Nakamura- una neta tendencia al individualismo (e incluso al egoísmo) que, sin embargo, no choca con una aceptación generalizada de la universalidad del Tao. Esa tendencia está detrás del dato histórico de la escasa formación de sectas religiosas en China y de la facilidad con la que los chinos permiten el reconocimiento de las doctrinas heréticas. Las inclinaciones reconciliadoras y armonizadoras del modo de pensar chino, finalmente, estimulan la aparición del sincretismo cultural y la búsqueda de patrones de conformidad formal externa.

Terminamos aquí con este breve resumen contrastativo de la caracterización que Nakamura Hajime ofrece de los modos de pensar japonés y chino. Más que reivindicar lo acertado del estudio del filósofo japonés o que criticar lo que pueda resultar desafortunado en él, estamos convencidos de que la aportación de Nakamura resulta extremadamente útil a la hora de suscitar un debate en profundidad sobre la riqueza distintiva de los modos de pensar y de vivir de los pueblos chino y japonés, además de entrañar una contribución de hondo calado a la disolución del mito de un único, plano y uniformado ‘Oriente’.

BIBLIOGRAFÍA

Nakamura, Hajime (1964): *Ways of Thinking of Eastern Peoples*. Honolulu, East-West Center Press.

Edición original japonesa:

Nakamura, Hajime (1962): *Tôyôjin no Shii Hôbô*. Tokio, Shunjusha.