

LAS PREMISAS FILOSOFICO-CULTURALES DE LA POLITICA DE ASISTENCIA OFICIAL AL DESARROLLO (AOD) PROPORCIONADA POR JAPON AL TERCER MUNDO (*)

Por FELIBEL MARTINEZ CHAMORRO

SUMARIO

I. INTRODUCCIÓN: JAPÓN, PRIMER DONANTE MUNDIAL DE ASISTENCIA OFICIAL AL DESARROLLO.—II. ESTRUCTURA PRAGMÁTICA DEL PENSAMIENTO POLÍTICO JAPONÉS.—III. EDUCACIÓN OCCIDENTAL. VS. EDUCACIÓN JAPONESA. EL CONCEPTO DE PRAXIS EN JAPÓN.—IV. EL SIGNIFICADO DEL PRAGMATISMO JAPONÉS DENTRO DEL CONTEXTO CULTURAL. EL CONCEPTO DE «WAGAKUNI»: LA DEMOCRACIA EN JAPÓN.—V. EL CONCEPTO DE AYUDA EN JAPÓN: «ONGAESHI» Y «HARAI».—VI. LA CULTURA DEL «WA» (ARMONIZACIÓN) COMO MODELO DE ACCIÓN POLÍTICA.

I. INTRODUCCION: JAPON, PRIMER DONANTE MUNDIAL DE ASISTENCIA OFICIAL AL DESARROLLO

Es bien conocida la asombrosa emergencia económica del Japón de la segunda posguerra, hasta convertir a esta nación en la segunda —y en fundamentales y crecientes aspectos, la primera— potencia económica de nuestros días. No es, en igual medida, conocido el hecho de ser precisamente este país

(*) Este artículo formó parte de una tesis doctoral que, con el título de «El significado de la Asistencia Oficial al Desarrollo en la política exterior de Japón: el concepto político-cultural de la ayuda japonesa», fue leída el día 1 de julio de 1994 en el Departamento de Ciencia Política y de la Administración de la Universidad de Granada, obteniendo la calificación de apto «cum laudem». Especial gratitud le debe en su realización al profesor español José Cazorla Pérez (Universidad de Granada), al profesor japonés Akio Watanabe (Universidad Imperial de Tokio) y al profesor norteamericano Robert Orr (Universidad de Stanford-Kioto).

asiático el mayor donante de asistencia económica al Tercer Mundo (en 1992, por ejemplo, la AOD de Japón totalizó los 11.330 millones de dólares), después del dramático declive de los Estados Unidos —tradicional primer donante— como consecuencia de la conclusión de la guerra fría.

El origen histórico de la AOD de Japón data de mediados de la década de los cincuenta, cuando Japón —apenas emprendida su recuperación económica y social después de los devastadores efectos que le reportó la pérdida de la Segunda Guerra Mundial— era aún un importante país receptor de ayuda económica exterior. Privado constitucionalmente del recurso a la fuerza como un medio de dirimir contiendas internacionales (art. 9 de la Constitución japonesa de 1947), el Gobierno japonés hizo de la concesión de ayuda exterior un instrumento clave a través del cual hacer valer su reconocimiento e influencia por y en la comunidad internacional.

Desde sus inicios, la política exterior japonesa entendió —y denominó— la asistencia en términos de cooperación económica (*Keizai kyoryoku*), aludiendo explícitamente con esta expresión a cualquier relación bilateral de Japón con los países en desarrollo. Significativamente, se procuró enfatizar la arraigada idea japonesa de que el desarrollo económico propio se encuentra íntimamente vinculado con el de aquellos otros países económicamente implicados con Japón. La misma experiencia interna del desarrollo japonés está incurra en esta perspectiva: el concepto de cooperación económica formaría así parte intrínseca de un amplio esquema en el que las inversiones, el comercio y la transferencia tecnológica japonesa (más la ayuda) formaría una unidad organizada encaminada a promover el desarrollo económico de la totalidad del Tercer Mundo; obrando de esta forma, Japón directamente estaría favoreciendo su propio despliegue económico y social.

Este entendimiento de la ayuda tanto por la política oficial como por la totalidad de la conciencia japonesa, unido a la circunstancia de que la concesión de la política de AOD de Japón haya actuado en su otorgamiento sobre una base profundamente desideologizada, sin imposición —a diferencia de los Estados Unidos— de ningún tipo de condicionamiento político o estratégico-militar sobre los países receptores, la ha convertido, con relativa frecuencia, en centro de numerosas críticas externas, calificándola de mercantilista, carente de principios o programas de carácter general, acrítica e insensible a los procesos democráticos de los países en desarrollo.

La mayoría de estas críticas —de fuente abrumadoramente norteamericana— suelen incurrir, a mi juicio, en meras falacias culturalistas, dando por universales valores y conceptos que sólo, y a veces muy aproximativamente, pueden alcanzar una explicación adecuada dentro del ámbito cultural donde han sido Estados.

Este artículo —ubicado dentro de una tesis doctoral que lleva por título «El significado de la AOD en la política exterior de Japón: el concepto político-cultural de la ayuda japonesa»—, intenta realizar una mínima labor de interpretación y síntesis de aquellos valores y pautas de conducta políticos y culturales japoneses que llenan con su significado el contenido de este estudio.

II. ESTRUCTURA PRAGMÁTICA DEL PENSAMIENTO POLÍTICO JAPONÉS

Se argumenta con frecuencia que la política de Asistencia Oficial al Desarrollo de Japón (y en general, toda su política exterior) carece claramente de un principio redefinido y una base de ejecución *ad hoc* (1). Es verdad que los principios oficialmente establecidos han sufrido cambios sustanciales a lo largo del tiempo, en directa dependencia con el estatuto económico y las condiciones internas e internacionales de Japón. En el curso actual, las definiciones de la ayuda japonesa basadas en «consideraciones humanitarias» y en el «reconocimiento de la interdependencia» (2), son aparentemente demasiado amplias y casi equivalentes a ningún principio en absoluto. El conjunto de la política exterior de Japón, además, se construye generalmente sobre un compromiso alcanzado a través de un en extremo complejo proceso de toma de decisiones políticas entre varios sistemas burocráticos y facciones políticas (3).

La crítica sobre la falta de una «filosofía» o «estrategia» de la ayuda exterior de Japón parece referirse a que en la tradición político-cultural japonesa no se encuentra una filosofía universal que pueda ser apreciada por otros países (una filosofía que combine, por ejemplo, el humanitarismo inherente a la ayuda exterior desde el Informe Pearson de 1989 y el reconocimiento de la interdependencia proclamado por el Informe Brandt de 1980) (4). Culturalmente, los japoneses no están inclinados a un enfoque teórico-ideológico de los asuntos internacionales. En este sentido, Japón ofrece un nítido contraste con Estados Unidos, el cual, de acuerdo con el profesor Joseph Nye, «posee los recursos ideológicos y las instituciones necesarias para retener su sitio de liderazgo en los nuevos dominios de la interdependencia transnacional» (5).

(1) ROBERT M. ORR, JR.: *The Emergence of Japan Foreign Aid Power*, Columbia University Press, Nueva York, 1989, pág. 92.

(2) *Japan's ODA: Ministry of Foreign Affairs*, 1992, pág. 17.

(3) Véase ALAN RIX: *Japan's Economic Aid*, St. Martin' Press, Nueva York, 1980.

(4) Véase *North-South (A Program for Survival). The Report of the Independent-Commission on International Development Issues under the Chairmanship of Willy Brandt*, MIT Press, Cambridge, 1980.

(5) JOSEPH S. NYE: *Bound to Lead: The Changing Nature of American Power*, Basic Books, Nueva York, 1990, págs. 260-261.

En consecuencia, no existe una formulación de la política exterior de Japón fundamentada en principios generales (en una estrategia teórica global), como supuestamente sería el caso de la ayuda de los Estados Unidos y, en general, de todos los programas de ayuda del resto de los países donantes, donde se partiría de unas definiciones básicas de ayuda, fijando unos ciertos objetivos de los que se deduciría una determinada práctica (6). Por el contrario, el Gobierno japonés ha ido refiriendo su política de ayuda de acuerdo con una serie sucesiva de lemas de naturaleza coyuntural destinados a explicar, en lo posible, la dirección básica del conjunto de la política exterior del país, desde el mismo inicio del período de la segunda posguerra y hasta nuestros días.

Así, durante un tiempo se empleó la expresión «política exterior omnidireccional» (Zenhō Gaikoku), supuestamente destinada a describir una política de igual benevolencia hacia todos los países (en el mismo seno de la guerra fría). Dadas las especiales relaciones de seguridad de Japón con los Estados Unidos, esta descripción nunca fue, ni interna ni internacionalmente, estimada.

«Seguridad Nacional Comprehensiva» fue el lema con el que se designó a la ayuda japonesa, dotada de un mayor componente de orientación estratégica. El primer ministro Masayoshi Ohira (1979-1980) incluyó la ayuda en una serie de recomendaciones de política exterior a las que su sucesor, Suzuki Zenko, no dudó en adherirse: reconocida la exclusión constitucional del recurso a la fuerza militar, se manifestaba que «la misión histórica de Japón era desempeñar un papel líder en la creación de un orden entre el Norte y el Sur» (7).

En este contexto, de la «seguridad comprehensiva», junto con la defensa y la diplomacia, la ayuda fue articulada como un eficiente instrumento pragmático de política exterior (8).

En ese sentido, la ayuda exterior japonesa difiere profundamente de los programas de asistencia norteamericanos, desde el mismo Plan Marshall, asentados sobre los grandes principios retóricos de la guerra fría: el fomento del flujo comercial y la inversión dentro de la economía mundial era la misión democrática de los Estados Unidos (9). A este respecto, la ayuda japonesa ca-

(6) Véase, por ejemplo, el programa alemán de ayuda exterior en BURGHARD CLAUS y HANS H. LEMBKE: «Development Cooperation Policy of the Federal Republic of Germany», en IPPEI YAMAZAWA y AKIRA HIRATA (eds.): *Development Cooperation Policies of Japan, the United States and Europe*, Institute of Developing Economies, Tokio, 1992, págs. 265-66.

(7) *Comprehensive National Security Study Group: Report on Comprehensive National Security*, Prime Minister's Office, Tokio, 1980, pág. 33.

(8) ROBERT M. ORR: *The Emergence...*, cit., pág. 58.

(9) Véase CHARLES L. MEES, Jr.: *The Marshall Plan*, Simon and Shuster, Nueva York, 1984, pág. 39.

rece de las declaraciones teóricas de la norteamericana (10), en su formulación siempre atenta a la opinión actual de cada Administración norteamericana de turno (11).

El último —actual— lema utilizado por la política de la ayuda (y el conjunto de la política exterior de Japón) es la «interracionalización» (*Kokusai-ka*), basada en el creciente reconocimiento por parte de Japón de su ubicación forzosa dentro de un mundo en el que la política monetaria, la inversión y las políticas del desarrollo se ven conjuntamente implicadas (12).

Afirma un autor de origen holandés, Karel van Wolferen, que el factor más influyente en determinar la realidad sociopolítica de Japón es «la casi total ausencia de verdades, normas o principios morales que puedan ser de aplicación general, con independencia de las circunstancias concretas... Muchos occidentales, así como la mayoría de los asiáticos que han permanecido durante un largo período de tiempo en Japón, se han sorprendido con este último determinante de la conducta pública japonesa. Conceptos de verdades universales e independientes o creencias religiosas inmutables, trascendiendo la realidad material de los dictados sociales y los decretos de los detentadores del poder, han encontrado desde luego un camino dentro de Japón, pero nunca han echado raíces en una amplia visión del mundo. Los acuerdos políticos y las prácticas sociales fueron originariamente sancionados por el Shinto, una práctica espiritual japonesa de origen ancestral que nunca desarrolló doctrinas filosóficas o morales. Incluso cuando tales enseñanzas (filosóficas y morales) fueron importadas desde China (confucianismo y budismo), no desplazaron los supuestos y sanciones sociopolíticas internas. El cristianismo y más tarde el marxismo intentaron introducir conceptos trascendentales dentro del universo de pensamiento japonés, pero ambos fueron, o proscritos o forzados a comprometer sus postulados esenciales... Comprender la esencia de una cultura política que no reconoce la posibilidad de verdades trascendentales demanda un esfuerzo intelectual inusual para los occidentales, un esfuerzo que raramente es realizado, incluso en las más serias valoraciones sobre Japón» (13).

(10) Por ejemplo, la doctrina Monroe véase en POPE ALKINS: *Latin America in the International Political System*, Westview Press, Boulder, 1989, págs. 112 y 123.

(11) Véase MAURICE J. WILLIAM y JIM NELSON BERHART, Jr.: «U.S. Development Cooperation Policies», en IPPEI YAMAZAWA y AKIZA HIRATA (eds.): *Development Cooperation Policies...*, cit., págs. 113-14.

(12) Hace referencia a este punto ROBERT A. SCALAPINO (ed.): «Perspectives on Modern Japanese Foreign Policy», en *The Foreign Policy of Modern Japan*, University of California Press, Berkeley, 1977, págs. 391-412.

(13) Véase KAREL VAN WOLFERELL: *The Enigma of Japanese Power*, Macmillan, Londres, 1989, págs. 12-13.

En las líneas transcritas se está haciendo referencia, a nuestro juicio, a una sola vertiente (negativa) de una más amplia realidad. De hecho, las dos características fundamentales de la tradición de pensamiento japonés y de la cultura japonesa suelen sumarse con las expresiones: 1) «experiencia inmediata o directa» (que haría referencia al punto de vista general experimental), y 2) «pensamiento indirecto» (es decir, esa ausencia de tendencias racionales detectadas por Wolferen y la mayoría de los autores occidentales en sus particulares experiencias personales e intelectuales de Japón) (14). Brevemente pasamos a explicarlas.

1) El pensamiento japonés es esencialmente experimental, rasgo que definiría la parte positiva de la estructura mental japonesa. Como señala Hajime Nakamura, «los japoneses aceptan sencillamente la vida tal y como es, con sus incompatibilidades y contradicciones, tendiendo a enfatizar las tendencias intuitivas y emocionales» (15).

La experiencia inmediata —una especie de «empirismo radical»— parece ser de importancia clave para explicar la estructura mental japonesa; para la misma, éste sería el punto de vista más positivo y el único realista a adoptar ante la vida. Cualquier otra actitud como, por ejemplo, la intelectual (la conceptual, la analítica, incluso la explicativa), no sería natural y ocasionaría una profunda distorsión de la realidad (16).

2) En consecuencia, el aspecto «negativo» de la mentalidad japonesa es el rechazo —o la falta de interés— con el elemento intelectualizado, racional o determinado de la realidad. Como dice el profesor Suzuki, «la mente occidental aborrece las paradojas y las contradicciones... todo lo que no sea claro, definido y capaz de determinación». En cambio, para Oriente, ninguno de estos elementos es digno de consideración porque no representan la realidad tal cual es y la verdad. El énfasis siempre está situado sobre lo concreto y lo directo de la vida (17).

(14) CHARLES A. MOORE: «The Enigma of Japanese Mind», en *The Japanese Mind. Essentials of Japanese Philosophy and Culture*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1967, pág. 38.

(15) HAJIME NAKAMURA: *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India, China, Tibet, Japan*, en PHILIP P. WIENER (ed.) (rev. Ed. East West Center Press, 1964), Honolulu, 1964, págs. 531-57, y cita concreta en págs. 550-576.

(16) Cfr. CHARLES A. MOORE: *The Japanese Mind.*, cit., pág. 289.

(17) Véase TEIRATO SUZUKI DAISSETZ: «Basic Thoughts Underlying Eastern Ethical and Social Practice», en CHARLES A. MOORE (ed.): *Philosophy and Culture East and West*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1962, pág. 249.

III. EDUCACION OCCIDENTAL VS. EDUCACION JAPONESA. EL CONCEPTO DE PRAXIS EN JAPON

Llegados a este punto, queremos hacer una somera referencia al concepto filosófico-cultural de la educación japonesa, lo que implícitamente nos remite, en un primer término, a expresar qué entendemos por educación en la cultura occidental.

En efecto, la educación occidental básicamente es una educación científica —según el concepto de ciencia occidental—, lo cual implica una lógica, en principio deductiva. En cambio, la educación japonesa no es de todo punto científica: es, sin embargo, una educación dirigida al aprendizaje del comportamiento social, fundamentalmente por medio de la creación de hábitos emotivos. Consecuentemente, una educación basada en el cultivo de las emociones del ser humano no produciría nunca como resultado una mentalidad lógico-deductiva, sino una mentalidad intuitiva.

Evidentemente, en este último supuesto habría también una lógica —existen razones—, pero sería una especie, si podemos así denominarla, de lógica intuitiva. Esta intuición no sería abstracta, sino que estaría enraizada en el conjunto de las emociones del individuo, las cuales, a su vez, encontrarían su entronque en el proceso de participación individual dentro del intercambio social y los hábitos adquiridos a través del mismo.

En resumen, para lo que interesa en este apartado, la educación occidental (educación científica) implica la elaboración de estrategias basadas en principios lógico-rationales, mientras que la educación japonesa (educación emotiva) produciría la creación de hábitos basados en experiencias de «acierto-error». Por explicarlo de algún modo, hacer referencia a que ya J. Piaget descompuso en sus elementos constitutivos el proceso de adquisición de una habilidad. Todo elemento nuevo consiste en una adaptación a algún objeto nuevo o a alguna situación nueva. Piaget distingue en toda adaptación dos mecanismos: la asimilación y la acomodación. La asimilación pone en juego las operaciones espontáneas o aprendidas anteriormente, que se han empleado con éxito en objetos de alguna manera semejantes o en situaciones de alguna manera análogas. La acomodación, a través de un proceso de ensayo y error (*trial and error*), modifica y completa gradualmente las operaciones aprendidas con anterioridad (18).

(18) P. FRAISSE y J. PIAGET: *Traité de Psychologie Experimental*, cit. en B. LONERGAN: *Método en Teología* (trad. de Bernardo Remolina del original en inglés *Method in Theology*), Ediciones Sígueme, Salamanca, 1988, pág. 33.

La idea es que los hábitos individuales se van formando por medio de un proceso de acumulación de experiencias concretas, en las cuales una determinada conducta que produce un efecto no deseado, por sí misma, ante la repetición del mismo resultado satisfactorio, tiende a asentarse en la personalidad y a convertirse en un hábito. La educación que reciben los japoneses, sintetizando, difiere radicalmente de la que recibimos los occidentales, porque no se basa en postulados lógico-deductivos (científicos), sino en un cultivo de las emociones, que no va a producir principios deductivos, sino una lógica que se aproxima a los problemas por intuición mediante unos mecanismos que nosotros, sencillamente, desconocemos, lo que, en último lugar, creará como colofón, una forma de pensar y de actuar estructurada en unos hábitos que se han ido formando a base de una acumulación de experiencias, a las cuales el único modelo que se podría, de manera aproximativa, aplicar para entender cuáles serían esos hábitos mentales es la psicología del *trial and error*, con lo que la mente japonesa quedaría definida como lógico-intuitiva.

La mentalidad producto de la educación científica occidental produce evidentemente una pragmática: la pragmática teórica occidental sólo se entiende como aplicación de principios lógico-rationales, con las dificultades inherentes a la coherencia real del proceso (plasmado en el inevitable divorcio teoría-praxis).

La praxis occidental siempre se deriva de una teoría: el ser de la praxis es una consecuencia de la teoría. En términos simples, se llega a una conclusión teórica y luego se sucede la aplicación de la misma. No se acepta la posibilidad de aplicar una praxis en el vacío (teórico).

El problema fundamental en la relación teoría-praxis, tal y como se liga en Occidente, es que la praxis siempre opera impulsada por principios de urgencia («actúa siempre por su cuenta y riesgo»), mientras que la razón opera por principios de prioridad lógica: se presenta un determinado problema, revestido de tal gravedad, que hay que resolver de cualquier modo, aunque no se entienda y se contradigan todos los principios lógicos, lo cual puede suponer un proceso inagotable del que difícilmente podemos sustraernos.

En cuanto al «pragmatismo norteamericano» (el mismo término, como un «ismo», es de su invención), su nota distintiva respecto al europeo es que le ha concedido un valor casi absoluto a la praxis («la praxis es para la teoría, no la teoría para la praxis»), pero el esquema «teoría como aplicación de principios» permanece inalterable», que intenta, con la mínima utilización teórica, obtener la máxima acumulación de experiencias. La praxis se hiperboliza y se rige en un fin en sí misma, sin ser sustituida, en definitiva, por unos nuevos principios de creación teórica. El pragmatismo norteamericano se agota

en sí mismo, con la desventaja adicional de que continúa dependiendo del remanente teórico-europeo (eso sí, extraordinariamente empobrecido).

El concepto de praxis en Japón difiere radicalmente del occidental: existe una praxis sin teoría que se entiende como una interrelación entre el individuo (social) y el medio. El individuo social descubre los principios que rigen su conducta a través de su interrelación *directa* con el medio. El ser de la praxis japonesa, en consecuencia, no reside en constituir una aplicación de principios teóricos, sino en implicarlos: en el caso japonés, la praxis guía al individuo, que sólo extraerá conclusiones sobre la realidad después de experimentarla. Así, el japonés primero entrará en relación inmediata con su entorno, y ese mismo mecanismo de interrelación es el que le permitirá sacar, sólo después, ciertas generalidades, ciertas conclusiones, nunca dotadas de un valor absoluto o universal; la experiencia de que proceden es igualmente parcial, por lo que esos principios necesariamente siempre han de ser refundidos, alterados o simplemente anulados, en dependencia con las diversas coyunturas.

La debilidad obvia de esta posición pragmática japonesa es precisamente esa constante situación de dependencia respecto a los accidentes del medio. En un sentido, la falta de criterio, que, sin embargo, no puede tomar de una lógica o de una teoría construida de forma independiente a la praxis. La pragmática japonesa, invariablemente, entra en un medio del que obtiene un juego o una interacción permanente —*feed back*—, en el que va formando sus propios principios.

IV. EL SIGNIFICADO DEL PRAGMATISMO JAPONES DENTRO DEL CONTEXTO CULTURAL. EL CONCEPTO DE «WAGAKUNI»: LA DEMOCRACIA EN JAPON

La democracia, como término simbólico, tuvo sus orígenes en Japón inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial, formando parte de una amplia apreciación de elementos culturales procedentes de Norteamérica. Sin embargo, el concepto de individuo (y el individualismo) comenzó a ser introducido en la consideración japonesa de pensamiento, desde Occidente —Europa—, a comienzos del siglo xx, junto con otras doctrinas filosófico-políticas de actualidad política y social entonces, como el estatismo, el nacionalismo y el socialismo. Ha sido también en el transcurso del presente siglo cuando el término *heimin shugi* (presumiblemente una traducción de democracia) fue introducido. Después de la Segunda Guerra Mundial (época del emperador Taisho: 1912-1925), la traducción fue sustituida por *minshu shugi*, expresión ampliamente difundida desde entonces (19).

(19) M. KOSAKA: «The Status and the Role of the Individual in Japanese Society», en CH. A. MOORE: *The Japanese Mind*, cit., págs. 245-261.

La democracia, como término instrumental en boga actualmente en Japón y otras partes de Asia, no posee las mismas connotaciones que en Occidente: en Japón, por ejemplo, está relacionada directamente no con una particular forma de gobierno, sino con un determinado modo de relación. En este sentido, por «democracia» entendemos no un término que hace referencia a algún tipo de igualdad social (incluida la liberal), sino con una «manera de realizar *business*» que combina el compromiso con la falta de faccionalismo y conflicto de aniquilación mutua... Los japoneses consideran que una organización es «antidemocrática» si no existe en ella armonía o consenso (20).

«Lo que los japoneses quieren expresar por "democracia" es un sistema que deberá considerar al más débil e inferior; en la práctica, cualquier decisión deberá ser tomada sobre la base de un consenso que incluye a aquellos individuos localizados en las posiciones más bajas en la escala de la jerarquía social (21).

Por lo general, el proceso de negociación (no necesariamente lógico) conducente al consenso, comienza antes de la reunión oficial, a la que se suele llegar ya con las conclusiones fijadas, aún a nivel provisional: la reunión en sí es un escenario meramente formal donde se exponen los acuerdos que han sido alcanzados de antemano.

El privilegio de aquellos que están situados en la cúspide de los grupos puede ser observado de varias formas, tal vez con una mayor claridad en su conducta hacia los subordinados. El japonés puede tolerar una relación vertical de poder entre dos personas directamente vinculadas entre sí, pero esta misma relación es inaceptable en la forma de una clase o grupo.

Este punto puede ser una consecuencia directa de la experiencia de los campesinos de los primeros tiempos, en los que no existieron posiciones de grupo obvias entre señores o terratenientes, con exclusión de los campesinos; por el contrario, un grupo funcional estuvo siempre integrado por el terrateniente y el arrendatario, el señor y el siervo, y el señor o superior siempre fue uno de los integrantes del mismo grupo. La relación personal en Japón entre superiores y subordinados puede producir una impresión de gran disparidad en ocasiones formales —un subordinado usualmente es un *yes-man*, con mucha inclinación hacia su superior—, pero esta extrema sumisión es contrarrestada por medio de contactos informales que engendran en el subordinado un sentimiento de ser miembro de la misma casa que el superior.

La «democracia» japonesa, desde estas y similares consideraciones, pu-

(20) D. RIESMAN: «Conversations in Japan 1967», en CHIE NAKANE: *Japanese Society*, Charles E. Tuttle, Tokio, 1970, pág. 148.

(21) NAKANE: *Japanese Society*, cit., pág. 150.

diera consistir en una especie de sentimiento comunitario con —como su premisa más importante— un alto grado de cohesión y consenso dentro del grupo. Fundamentalmente, el tema está empeñado por consideraciones sociológicas y psicológicas.

En Japón es extremadamente difícil comprometerse en una discusión verdaderamente democrática (lógica), en el transcurso de la cual las manifestaciones de una parte sean incorporadas por la otra dentro de su propio discurso, ensanchando el elemento dialéctico (que no lo hay) del debate; además, en la generalidad de las ocasiones tiene un mayor peso específico, no lo que se dice, sino el cómo se dice. A diferencia de Occidente, en Japón el contexto prevalece claramente sobre el texto (por ejemplo, el discurso de un japonés público se entiende por lo contextual no por lo textual: la levedad o dureza del tono de su voz, llegado el caso, nos indicará si está emitiendo un mensaje de aprobación o rechazo, la mayoría de las veces puramente psicológico o emocional, sin conexión lógica alguna con las razones e incluso el mismo contenido de su argumentación).

La interpretación japonesa de «democracia», añadida a las características y a la orientación de valor ya discutida, contribuye al fortalecimiento de la solidaridad de un grupo construido por miembros de diferente cualificación y *status*. El igualitarismo en el funcionamiento de un grupo se asienta en la manera de formular y desarrollar el concepto de especialización y la incorporación de grupos similares (22).

Se coincide en estimar que el cambio de valores producido en la sociedad japonesa de la segunda posguerra fue notoriamente superficial. Bajo la apariencia de los cambios subyacen factores persistentes. En el curso de la modernización posterior a la Segunda Guerra Mundial, Japón incorporó elementos occidentales, pero sólo de forma segmentaria, sin apenas operatividad. La industrialización y la importación de la cultura occidental no cambió las pautas culturales básicas (23).

La persistencia estructural manifiesta una de las características distintivas de la homogeneidad que la sociedad japonesa reivindica, cimentada ampliamente sobre principios de organización vertical. Una sociedad de tal naturaleza necesariamente ha de ser muy estable, siendo improbable el que se produzca una revolución o un desorden a una escala nacional. La solidaridad y el sentido de pertenencia al grupo se encuentran por encima de los posibles intereses extragrupalos compartidos (en ese sentido, en Japón se hace prácticamente imposible hablar de clases sociales).

(22) *Ibidem*, pág. 38.

(23) *Ibidem*, pág. 154.

El énfasis japonés sobre la relación humana directa, lo que Nakamura Hajime denomina el «nexo social particular» (24), en último término, la completa devoción al exclusivo nexo social de Japón sería otro aspecto de la perspectiva pragmática y antiuniversalista del pensamiento japonés, que encuentra ramificaciones en casi todos los aspectos de la vida, incluidas las relaciones políticas y diplomáticas. En el Japón tradicional, y hasta 1945, el emperador (o el Estado) personificó ese nexo social exclusivo japonés.

En estrecha relación con la cuestión del nexo social —y también con el exclusivo nexo social de Japón— se encuentra el problema de la posición del individuo en la tradición cultural japonesa, en cuanto relacionado con los diversos modelos de grupo a los que pertenece, desde la familia al Estado: para los japoneses, la familia no es un grupo conceptual o universal y el Estado no es una institución o un universal que abarque a todos los individuos en cuanto miembros, sino una familia en la que todos ellos están incluidos. Y en la cual el emperador no es un soberano como tal, sino una persona, el cabeza de familia de toda la nación. Como se afirma con frecuencia, «la posición del individuo en Japón es un problema que ha desorientado a más de uno debido a la diversidad de las interpretaciones disponibles. El énfasis siempre parece haberse puesto sobre el grupo antes que sobre el individuo, sobre las obligaciones antes que sobre los derechos, sobre la lealtad al grupo o a una jerarquía superior (alegadamente adoptado desde el confucianismo pero llevado a tales extremos que el mismo Confucio habría rechazado). Y este énfasis ha sido más fuerte en Japón que en cualquier otra gran tradición cultural de Oriente» (25).

Una de las principales cuestiones que se derivan del significado de la persona individual dentro del pensamiento japonés es la posible sustentación de la democracia liberal en el Japón contemporáneo: la consideración de si tal democracia es compatible con la tradición japonesa relativa al estatuto del individuo, si ha sido establecida sobre un sólido o, al menos, adecuado fundamento en esa tradición, o si es meramente el resultado de la presión exterior, del dictado militar, y/o de la psicología de los tiempos —y además posiblemente incierta en sus términos de permanencia—. Hasegawa Nyozen es suficientemente explícito cuando afirma: «Actualmente, cuando Japón está buscando una nueva situación como un Estado libre y democrático (como resultado de la dirección y la guía impuesta sobre nosotros por los Estados Unidos) debemos preguntarnos si en lugar de realizar juicios intelectuales ba-

(24) H. NAKAMURA: «Basic Futures of the Legal, Political and Economic Thought of Japan», en MOORE: *The Enigmatic Japanese Mind*, cit., pág. 143.

(25) MOORE: *The Enigmatic Japanese Mind*, cit., pág. 299.

sados en una percepción estrictamente objetiva de la realidad a la que se enfrenta Japón no existe una tendencia a satisfacerse con una explicación meramente subjetiva y cerebral de las abstractas ideas de "libertad" y "democracia". De existir la democracia en Japón, sus raíces serían escasamente profundas» (26). El liberalismo como doctrina filosófico-política es, en efecto, ajeno al pensamiento japonés: el único concepto que Japón aplica a las relaciones internas e internacionales es el concepto de armonización (*wa*), de base cultural contraria a la del liberalismo occidental: el espíritu japonés de armonía o concordia, cimentado en la solidaridad moral unánime de una comunidad, ha sido perseguido como el ideal social, a escala nacional, a lo largo de la historia de Japón. De este modo fue sentido en la atmósfera espiritual de la primitiva sociedad japonesa. Más tarde, cuando se estableció la centralización del Estado, el término «concordia» fue ensalzado como el principio más importante de la comunidad. Durante la Regencia del príncipe Shotoku (593-622), en que se produjo una amplia aceptación del budismo, fue proclamada por el propio príncipe una Constitución integrada por diecisiete artículos, en el año 604, donde se otorgaba un valor central a la armonía o «concordia» en las relaciones humanas; el primer artículo declaraba que, «por encima de todo, apreciamos la concordia; la primera obligación es evitar el desacuerdo...» (27), principio que parece haberse derivado de la idea budista de «benevolencia» o «compasión»: concordia entre señor y subordinado, superior e inferior, y entre todas las personas en general. Por otra parte, la Constitución del príncipe Shotoku no enseñaba sólo el seguimiento y la obediencia personal, sino que las discusiones deberían realizarse en una atmósfera de concordia y armonía para que puedan apreciarse los puntos de vista correctos: además, «las decisiones sobre un punto importante no deberán, generalmente, ser tomadas por una sola persona, sino consultadas con muchas otras» (28).

La antigua forma, sin embargo, de representar el poder político dentro de la mitología japonesa no es por medio de una dictadura o cualquier otra simbolización del poder absoluto, sino a través de la imagen de una conferencia de dioses, celebrada en el lecho de un río, ideal que se ha preservado hasta la actualidad, con la figura del emperador como centro de la piedad y la lealtad filiales. El concepto de Wagakuni (nuestro país: Japón), encierra un significado obviamente de integración familiar, y está en estrecha relación con la

(26) N. HASEGAWA: «Ushinawareta Nihon», en MOORE: *The Japanese Mind*, cit., pág. 301.

(27) H. NAKAMURA: «Basic Futures...», cit., págs. 145-146.

(28) Artículo 17 de la Constitución del Príncipe Shotoku.

tradicional y fundamental concepción de la armonía que caracteriza el conjunto de la historia política de Japón: especialmente la peculiar concepción japonesa del prestigio del emperador y la subyacente naturaleza armónica de las relaciones entre el emperador y sus súbditos. Mientras que en otros países las dinastías reales o imperiales han cambiado a lo largo del tiempo, en Japón ha existido una sola línea dinástica de dos mil años de trayectoria. En el pasado, en los tiempos prebudistas, y bajo la hegemonía *shintoiista*, el emperador era considerado como un «hijo de la Divinidad Solar», venerado y respetado como el monarca ideal. Después vino su figura a permanecer estrechamente conectada con el orden jerárquico de la sociedad japonesa. Actualmente continúa manteniendo su significado central dentro de la tradición político-cultural japonesa, constituyendo la referencia clave de la identidad nacional; una referencia visual obligada en un sistema de pensamiento como el japonés, que siempre, como vimos, ha de ser estructurado a partir de cierta reconstrucción simbólica de los datos extraídos de la realidad inmediata, lejos de su formulación abstracta (29).

Las condiciones naturales (la tierra, el clima), así como las peculiaridades de la vida social, ayudan en gran medida a explicar el surgimiento de esas fundamentales tendencias de «armonía» o «concordia» dentro de la cultura japonesa, y en relación con la tradición cultural de Occidente: los primitivos pueblos indoeuropeos fueron nómadas, sobreviviendo principalmente de la caza, y en constante contacto con gentes extrañas. En consecuencia, las relaciones humanas estuvieron marcadas por una intensa lucha y rivalidad. Se produjeron migraciones en grandes proporciones, y las conquistas de unos pueblos sobre otros se sucedieron; en tales circunstancias, la lucha por la existencia necesariamente estuvo basada no en la confianza mutua, sino en un plan y una estrategia racional. Este rasgo mental parece haberse preservado en Occidente, incluso hasta las más recientes épocas. La sociedad japonesa, sin embargo, evolucionó desde pequeñas comunidades agrarias, siempre localizadas y asentadas en el cultivo de los campos de arroz, residiendo permanentemente en un mismo lugar y sucediéndose ininterrumpidamente generación tras generación. En una sociedad tal, los individuos están ligados unos a otros, formando un nexo social exclusivo (en desventaja de la valoración individual concreta). Las condiciones naturales, el aislamiento geográfico y el clima moderado han fomentado indudablemente la estabilidad política y social en el caso japonés (30).

(29) Véase H. NAKAMURA: *Ways of Thinking...*, cit. (sección: «Emperor Worship», págs. 467-490, especialmente págs. 477 y 489).

(30) H. YUKAWA; «Modern Trend of Western Civilizations and Cultural Peculiarities in Japan», en MOORE: *The Japanese Mind*, cit., pág. 54.

En resumen, no se puede hablar de democracia liberal en Japón, ya que, como venimos repitiendo, en la cultura japonesa el concepto de libertad individual es muy superficial e implica una falta de cohesión, de integración y de responsabilidad básicas en las relaciones sociales. En términos filosóficos, la conciencia en el pensamiento japonés no giraría alrededor del vértice del individuo, sino en torno al vértice de la sociedad: «El problema con el que los japoneses se han enfrentado desde la Restauración Meiji ha sido el de encontrar un lugar posible para Japón y la cultura japonesa y un lugar para el individuo en la sociedad» (31).

V. EL CONCEPTO DE AYUDA EN JAPON: «ONGAESHI» Y «HARAI»

En Occidente, el concepto de ayuda (auxilio, socorro) se refiere a una relación unilateral en la que una parte simplemente da y la otra simplemente recibe, y teóricamente la relación termina ahí, sin que ambas partes se vean posteriormente comprometidas a entablar nuevas relaciones de ayuda derivadas directamente de ese compromiso inicial, siempre voluntario por naturaleza.

En Japón, por el contrario, el concepto de ayuda (o su posible traducción cultural) está basada siempre en una relación bilateral: cuando dos personas entran en contacto, inmediatamente surgen una serie de obligaciones recíprocas, no entendiéndose nunca que alguien pueda dar sin recibir o aceptar sin que medie por su parte una simultánea o posterior contraprestación.

El concepto de ayuda en Occidente, obviamente, cree responder a una fundamentación ética propia, basada en las nociones de caridad y desprendimiento personal cristiano: la ayuda constituiría un esfuerzo individual de carácter voluntario por medio del cual, y de forma totalmente desinteresada, se cooperaría a que otro haga o consiga una cosa. La ayuda occidental insiste en el requisito de la gratuidad, por lo que estima que cualquier modalidad de asistencia que encierre un fuerte gravamen para el que la recibe (por ejemplo, un préstamo) no es en puridad una ayuda. La fuerte retórica humanitaria practicada por los países de la órbita cultural cristiano-occidental en el otorgamiento de una ayuda (asistencia) posee, pues, dos características esenciales: el carácter unilateral (voluntario socialmente) de la misma, y su no vinculación a intereses privados.

En comparación, la ética japonesa no intenta encontrar una base filosófica, metafísica o religiosa directa (en Japón no existe una religión o una filosofía universal, pero sí un fuerte componente de «moralidad humana» rigiendo

(31) KOSAKA: «The Status of the Individual...», cit., pág. 256.

la vida social del país); algunos afirman que tal vez el *bushido* continúe siendo la filosofía política de Japón (32). La ética en Japón constituye simplemente un conjunto de reglas morales que ordenan la vida diaria social, desde luego con un fuerte componente de raíz confuciana: «Es realista, casi oportunista, aparentemente sin absolutos o universales, excepto para el principio ético de deber y lealtad para el grupo y el superior y, en especial, hacia el nexo social de Japón» (33).

El concepto de *giri* japonés se integrará dentro de este contexto de conducta positiva «no voluntaria» en el complejo entramado de la interacción personal y social del país. En general, el *giri* es un mecanismo positivo general de interrelación de los individuos, por medio del cual se teje entre ellos una trama de reciprocidad social muy compleja y muy exigente, por cuanto la sola relación interpersonal marca ya una suerte de endeudamiento. La idea filosófica sería que toda acción social o personal (o mejor, toda recepción, ya que casi toda acción implica en general un tipo de recepción) genera una deuda, produciéndose automáticamente una desproporción y un desequilibrio en la relación concreta que hay que compensar y restablecer, atendiendo al principio de su perfecta bilateralidad. Por otro lado, el *giri* constituye tal vez la única oportunidad de que disponen los japoneses de disparar todo el mecanismo de la relación social, ya que, de otra manera, voluntaria y espontánea, puede que nunca se relacionaran entre sí.

Es de importancia fundamental señalar que la subrayada bilateralidad que enmarca las relaciones personales entre japoneses (extrapolable a las relaciones internacionales en las que Japón se implica) suele construirse atendiendo no tanto al interés particular de las respectivas partes como a su necesidad mutua. A Japón —a los japoneses— les es difícil concebir una relación internacional (o personal) en la que una o las dos partes —una respecto de la otra—, se estimen autosuficientes. También, como consecuencia directa de su concepción pragmática y relativista, la mentalidad japonesa cree firmemente que cualquier persona (o nación), y bajo cualquier circunstancia posee una potencialidad intrínseca de aportación a la concreta relación a construir o mantener. El propio proceso de desarrollo económico interno japonés

(32) Véase I. NITUBE: *Bushido. The Soul of Japan*, Tuttle, Tokio, 1969. (A pesar de este trabajo de Nitobe no se puede afirmar con rigor que el *bushido* (o código ético de los samurais) represente el centro de la cultura japonesa. El *bushido* es, sobre todo, una ética de origen confuciano enriquecida en el período de Kamakura y con vigencia desde entonces hasta el comienzo de la época Meiji, poseyendo en consecuencia una principal limitación histórica. Además, en la tradición japonesa hay que considerar otros elementos originarios e imprescindibles como el shintoísmo).

(33) MOORE: *The Japanese Mind*, cit., págs. 297-299.

responde a esta premisa filosófico-cultural del relativismo —y la contingencia— de la propia situación: Japón fue plenamente consciente desde el comienzo de su despliegue económico que el mismo sólo podría ser posible si se vinculaba efectivamente al desarrollo económico de aquellos otros países del Tercer Mundo directamente relacionados con Japón.

Dentro del amplio apartado de las obligaciones sociales en Japón, otro concepto a destacar brevemente es el de *on*. Así como definimos el *giri* como un endeudamiento general en que incurre un individuo por el solo hecho de emprender una acción de dimensiones sociales o meramente interpersonales, el *on* es una específica obligación social, engendrada en aquellas relaciones en que el elemento social-jerárquico está presente de una manera explícita; por tanto, siempre incurrirá en *on* (deuda) aquella persona que recibe desde otra, situada ésta respecto a la primera en una superior posición social, cualquier beneficio, favor o gracia. La ética japonesa se muestra en este punto especialmente exigente, llegando a estimarse que una persona endeudada no es una persona virtuosa (34). La gratitud es uno de los principios básicos de la moral social en Japón, y hay que resaltar sobre todo la dimensión espiritual que encierra, no sólo la obligación, sino el mismo objeto en que debe materializarse el repago (35). *Giri* y *ongaeshi* serían, pues, los dos conceptos (o mecanismos de actuación) básicos de lo que pudiéramos entender, muy aproximativamente, por ayuda en Japón (36).

A pesar de la naturaleza esencialmente ecléctica de la cultura japonesa (compuesta de una amalgama de elementos extraños importados, aunque profundamente refundidos y transformados en una nueva entidad de características muy diferentes de las originarias), el cristianismo no ha venido a formar una parte integrante de la mente japonesa, sino sólo de forma indirecta y accidental. En Japón, pese a los esfuerzos de los misioneros cristianos occidentales, al menos en dos momentos de su historia (segunda mitad del siglo XVI-comienzos del siglo XVII y finales del XIX hacia adelante), nunca se ha producido una significativa conversión religiosa de la población; sin embargo, la cultura occidental y sus elementos cristianos (los japoneses hacen una ecuación de igualdad entre Occidente y cristianismo), sí han penetrado, como cualesquiera otros en la sociedad japonesa, fundamentalmente en el mundo de la ense-

(34) Véase el trabajo fundamental (todavía hoy vigente) de R. BENEDICT: *The Chrysanthemum and the Sword*, Tuttle, Tokio, 1992 (primera edición, 1954), págs. 97-144 (obligaciones sociales en Japón y sus recíprocas).

(35) Véase NITOME: *op cit.*, pág. 59 (habla del significado espiritual otorgado por los japoneses al regalo, obsequio, por oposición al material de Occidente-Estados Unidos).

(36) Otro concepto japonés es el de *gimu*, de contenido similar a la estricta obligación de repago en Occidente.

ñanza. Los centros educativos privados más prestigiosos del país son fundaciones misioneras cristianas. A través de estos canales ha sido posible que ciertos conceptos ligados al humanismo cristiano occidental hayan sido incorporados (37), al menos en sus aspectos formales, dentro de la cultura japonesa (desde Meiji), entre ellos, como vimos, el de democracia. La ayuda (caridad) occidental es, sin embargo, de especial difícil entendimiento para la mentalidad lógico-intuitiva japonesa no sólo por todo lo que hasta aquí hemos explicado (concepto bilateral de la relación social en Japón...), sino en cuanto el japonés es singularmente crítico con lo que, a su modo de ver, constituye una de las mayores inconsistencias históricas de Occidente: la suscripción y prédica cultural y religiosa de unos principios teóricos («libertad, igualdad y fraternidad», ya sea en su esencial contenido cristiano o en su retórica liberal), que siempre, sistemáticamente, han estado incumpléndose en la práctica.

Indudablemente esa actitud crítica japonesa es intuitiva, no lógic. El «yo» japonés nunca es crítico e individualista, sino social: básicamente, en Occidente, las instituciones sociales y políticas son el centro donde se crea el elemento social (fuera de ellas tiene poca repercusión); en Japón, sin embargo, las instituciones son reflejo de la sociedad, un foro donde lo social tiene oportunidad de expresarse, pero no se crea. En ese sentido es difícil hablar en Japón de proceso de socialización alguno. Japón es una sociedad tribal desde época inmemorial, sin ruptura aparente. Lo social realmente integra a lo individual de tal forma que toda iniciativa individual sólo tiene sentido por su grado de incidencia social. En Japón, por ejemplo, toda iniciativa empresarial se realiza siempre con miras a la posible armonización de todos los elementos que forman parte indisoluble de la estructura social global. El factor económico, al contrario que en Occidente, no es un elemento autónomo, operando con independencia de otros muchos. En Europa es posible que se haya operado una formulación marxista de la sociedad, dada la autonomía formal de todos los componentes que integran lo social, pudiendo en determinado momento cualquiera de ellos decantarse. Marx abundaba en la naturaleza determinante del elemento económico, y efectivamente así parece haber llegado a serlo, pero sólo por valores históricos, no por estructuración metafísica. Entender que en Japón no es posible realizar una abstracción entre la esfera económica y otras parcelas de la vida nacional (por ejemplo, la política), es importante en este estudio, ya que cuando Japón se implica económicamente con un país —singularmente en el caso de la asistencia económica al Tercer Mundo—, lo hace siempre teniendo en cuenta el carácter global de su relación, lo

(37) El mismo concepto japonés de Dios como una realidad absoluta sobrenatural es cristiano.

que dota a la ayuda japonesa de unas características de responsabilidad de las que, al menos desde el punto de vista político y cultural, carece la ayuda de Occidente, empeñada en resaltar la unilateralidad y la donación como contenidos exclusivos de la misma. Al fin y al cabo, el que sólo «da» no tiene por qué hacerse responsable de los resultados de su altruismo: le basta con ser generoso y, lo que es más importante, aparentarlo. Siempre según nuestro parecer, el argumento último psicológico de la ayuda occidental radica en el sentimiento de culpabilidad que alberga el capitalista occidental (después de todo sigue existiendo un trasfondo religioso), por los motivos claros de lucro e interés personal que animan su conducta, y que tiende a acallar con supuestas ayudas. Es curioso observar que tales sentimientos nunca surgen, por regla general, dentro de la conciencia del «capitalista» japonés, independientemente de los dictados morales (universales) implícitos en la estimación de cada persona. Expresiones y contenidos comunes en el lenguaje político y social de Occidente (como el de explotación social y económica en cualquiera de sus vertientes), en Japón casi nunca se han planteado.

En todo caso, y tal vez como un punto adecuado para concluir esta breve reflexión, deberíamos referirnos al concepto japonés de *Harai*, que expresa una gran parte de la filosofía básica de la conciencia japonesa, llenando de significado una amplia porción de la vida social e individual de Japón.

Harai es una palabra de origen desconocido que, etimológicamente, atendiendo a su sonido (el carácter chino es distinto en ambos casos), significa pagar y purificarse (38). Según la noción del *harai*, la única forma que el japonés tiene de ser auténtico, de mantener su identidad, es dando, en el sentido de desprendimiento como forma de purificación; dando se libera, sin importar cuánto da ni a quién se lo da. El *harai* tiene unas raíces profundas en la espiritualidad japonesa, y originariamente se entendió como una ceremonia de purificación personal y nacional shintoísta —la práctica religiosa ancestral de los japoneses—, adquiriendo posteriormente un gran número de manifestaciones en la vida social, cultural y económica del país, cuya descripción, aunque sumamente curiosa e ilustrativa del ser japonés, no puede ocuparnos estas páginas. Por lo que concierne al tema de este estudio —la política de Asistencia Oficial al Desarrollo de Japón—, decir que el Gobierno japonés, desde el mismo inicio de la ayuda en forma de reparaciones de guerra a los países asiáticos, si no culpable (siempre pensó que Japón era, cuando menos, tan víctima de la segunda contienda como el resto de los países asiáticos), sí experimentó cierto sentido de responsabilidad por su actuación militar en Asia.

(38) El concepto de *harai* se recoge, por ejemplo, en *Basic Terms of Shinto*, Koku-gakuin University, Institute for Japanese Culture and Classic, Tokio, 1985, págs. 13-14.

La fuerte concentración de la ayuda japonesa en esta región reflejó la psicología del *oharai* con la que actuaba —y actúa— en materia de ayuda económica. (Ya no sólo en Asia, también en cualquier otra parte del Tercer Mundo.) De alguna manera, Japón no se siente del todo cómodo con su éxito económico. Especialmente al inicio de cualquier relación económica de ayuda bilateral, la asistencia japonesa suele mostrarse generosa con el país receptor. La ceremonia del *oharai*, precisamente, viene asociada con la inauguración y el comienzo de cualquier actividad o período temporal. (En los días primeros del año los japoneses en masa, y sin que muchos de ellos conozcan exactamente el significado de su conducta, acuden a los templos shintoístas para desprenderse de una cantidad de dinero, cuya obstinada retención se considera impura y portadora de mala fortuna.) En la distinción efectuada entre *harai* (acto de purificación) nacional y *harai* individual, los japoneses muestran una dialéctica extraña para cualquier occidental: es curioso observar cómo un japonés fácilmente acepta una crítica exterior dirigida a su persona con una sorprendente humildad; sin embargo, cuando el objeto en cuestionamiento es la nación, Japón, su reacción suele ser de una rotunda inadmisión a nuestras objeciones, lo que demuestra que su sensibilidad opera a ese nivel nacional, no individual. En oposición, un occidental —pensemos en un español, por ejemplo—, cualquier censura dirigida a su entidad personal provoca un verdadero desacuerdo (y un auténtico dolor sensible), siendo muy generoso en aceptar —incluso él mismo fomenta— las críticas a España.

VI. LA CULTURA DEL «WA» (ARMONIZACION) COMO MODELO DE ACCION POLITICA

Es lugar común definir el pensamiento japonés por la fundamental característica ecléctica de su naturaleza, estimada muchas veces de forma peyorativa: el pensamiento y la cultura japonesa carecerán de una original sustantivación y de una filosofía creativa, tomando «prestados» de fuentes exteriores los más heterogéneos elementos (desde China, Corea e India, y luego desde Occidente —principalmente del idealismo alemán y el pragmatismo norteamericano— (39). De acuerdo con esta interpretación, la filosofía —y la cultura japonesa— han consistido fundamentalmente en un proceso de recogida y asimilación de puntos de vista ajenos, en una perfecta adaptación a la mentalidad y necesidades propias.

Estas consideraciones deben ser, sin embargo, en nuestra opinión, debi-

(39) MOORE: *The Japanese Mind*, cit., pág. 293.

damente matizadas: si definimos la mente japonesa como intuitiva (no lógica), su naturaleza no residiría en formular cuerpos abstractos de pensamiento propio, sino, precisamente, en operar una adecuada mecánica de incorporación (pragmática) de los diversos elementos extraídos de culturas y modos de pensamiento siempre extraños, y a veces incompatibles entre sí, en términos de estricta precisión lógica e intelectual (40).

Recientemente, conceptos importados desde la cultura occidental (como vimos en el caso de la democracia, pero también podríamos recoger otros: el fundamental concepto para Occidente de individuo, los conceptos de pueblo, nación...) han sido asumidos por Japón con un significado —y unos resultados últimos— que poco tienen en común con el modelo original (41).

Japón, como consecuencia inmediata de su relativismo (ausencia de un componente estructural lógico en su pensamiento y de la evidente naturaleza pragmática del mismo), no ofrece, ni interna ni internacionalmente, ningún modelo (teórico) político o económico. Y si un país cualquiera, por defender un modelo político o económico que considera justo o considera mejor (o, sencillamente, por específicos intereses propios) entra en conflicto con otros países vecinos o con determinadas zonas del globo, Japón cuestionaría profundamente esa postura. En todo caso, la clave de la conducta internacional japonesa radicaría en lo que podríamos denominar «modelo de armonización» (*wa*), que constituye la esencia última de su filosofía y su cultura (42). La formulación del *wa* se podría efectuar en los siguientes términos: dado que en Japón no existen valores absolutos, se podría deducir que cualquier elemento integrante de su dinámica social y cultural concluye en el mero relativismo y, por tanto, en la más radical de las indefiniciones valorativas (la realidad estaría en todo momento sometida a los dictados arbitrarios de una conciencia personal y social cambiante y moralmente aséptica). El factor que opera en este punto, evitando su lógico desenlace, es precisamente el concepto de *wa* («armonización»), que intenta actuar por encima del resto de los posibles factores intervinientes, produciendo, como efecto necesario, la integración de todos ellos, social, histórica, política y económicamente.

(40) El confucianismo, taoísmo, budismo y shintoísmo (la cultura japonesa los tiene a todos incorporados).

(41) Por ejemplo, es ilustrativa la exposición de Castañeda sobre la problemática que plantea el funcionamiento de la democracia norteamericana en Japón (véase J. CASTAÑEDA: «Nihongaku no yoki Minshushugi o Motomete» (La búsqueda del mejor modelo de democracia para Japón), en A. DEEKENS y T. NAKAMURA (eds.): *Mirai no Ningengaku* (El futuro de las Ciencias Humanas), Risosha, Tokio, 1981, págs. 217-240).

(42) Para el concepto filosófico-cultural de *wa* (armonía, concordia) en un estudio comparado con Occidente, véase el trabajo del profesor KUYAMA MUNEHICO *Kami no Bunka to Wa no Bun* (La cultura del *wa* y la cultura de *ka* Dios), Hokuyo Shuppan, Tokio, 1985.

Desde esta perspectiva, Japón estima que cualquier modelo político o económico existente, y toda situación internacional producida o favorecida por dicho modelo, será algo meramente coyuntural: para Japón, cualquier relación establecida con un determinado país o región encierra un valor en sí misma, con independencia del cuadro ideológico-político o económico, que tal relación pretenda enmarcar. En este sentido, podríamos afirmar que Japón no es capitalista porque el capitalismo no es un valor ni una meta de su economía: Japón es situacionalmente capitalista, como también es situacionalmente democrático (no entiende la democracia como un valor y mucho menos como un valor absoluto). La tradición cultural japonesa, en consecuencia, no considera ninguna forma de actuación o de pensamiento superior a otra, y el único principio que parece haber operado en ella es el de la «armonización», instrumento de solución de todos los conflictos (por medio del consenso). En la historia de Japón nunca se han producido verdaderas revoluciones en el sentido occidental (como enfrentamiento de clases); el modelo político global nunca ha sido cuestionado; como máximo, se ha puesto en duda en ocasiones la aplicación de ese modelo en zonas y circunstancias históricas muy determinadas (especialmente durante la época de Edo —Shogunato Tokugawa—, con la proliferación de numerosas agitaciones campesinas, que siempre recibieron el nombre de revueltas, no de revoluciones. Si se revisa el contenido de esas revueltas puede comprobarse en qué sorprendente medida los campesinos nunca se consideraron una «clase» independiente de los propietarios).

No existe, por otro lado, una contradicción esencial entre el modelo político estatal japonés y la cultura japonesa: la frecuente visión occidental de la sociedad japonesa como una masa uniforme y esclavizada de individuos persiguiendo incansablemente unos proyectados objetivos de exclusivo carácter nacional, que gravemente perjudican su individualidad (por tanto, a Japón «habría que darle democracia, etc.»), es, según nuestra óptica, una malformación cultural de Occidente: en Japón, el individuo menos privilegiado se siente por completo culturalmente fusionado con aquel otro que, de hecho, ocupa una posición social más elevada, siendo de muy difícil —o casi imposible— detección la existencia de fisuras internas en el sistema político y social.

El modelo social del japonés en su conjunto es opuesto, y en muchos sentidos antagónico, al del occidental en su conjunto. La razón fundamental, desde luego, se encuentra en la inversión del orden individuo-sociedad y, por tanto, individuo-Estado. Mientras en Japón la conciencia individual se forma por un proceso muy lento, y sólo se entiende desde el núcleo básico donde reside el conjunto social, en Occidente la conciencia individual, como liberada del entorno social y cultural, se erige en el concepto fundamental sobre el que

después surgen los diferentes modelos sociales y políticos: se parte del individuo y desde ahí se van desarrollando capas sucesivas hasta alcanzar la globalidad social; la cultura japonesa funciona en sentido inverso: se parte de la globalidad y se va descendiendo hasta llegar al individuo que, en sí mismo, tiene muy poco valor. De igual forma, a nivel internacional, países y regiones aislados guardan escaso interés para Japón, que siempre tenderá a anteponer a la concreta consideración de la relación bilateral, cualquiera que sea el grado de relevancia de la misma, el entorno internacional global.

Desde la apertura Meiji (1868), y después de dos siglos y medio de reclusión voluntaria, Japón por primera vez en su historia tomó conciencia plena de su pertenencia al resto del mundo. Desde ese momento no ha podido entenderse a sí mismo al margen del sistema internacional global, mostrando una constante preocupación por descifrar las claves que lo conforman, en muchas ocasiones de difícil entendimiento para Japón. La cultura del *wa* en este punto, como modelo de acción política, muestra todo su significado porque, según sus presupuestos (la necesidad de conseguir y mantener la estabilidad, esto es, la armonía en sus más amplias dimensiones), siempre apuntará, partiendo de la realidad pragmática, a la resolución de conflictos desde una perspectiva general. Por ejemplo, durante la Guerra del Golfo Pérsico apoyó a los Estados Unidos no sólo como «aliado natural», sino porque obviamente iban a ganar la contienda (por otra parte, la guerra ya estaba comenzada); haber mantenido una posición neutral (pese a su inmenso deseo), o prestar un supuesto apoyo al régimen político de Irak (no hay que descartar simpatías japonesas hacia el mismo), hubiera supuesto introducir en la escena internacional un factor de inestabilidad especialmente rechazado por la política japonesa.

Del relativismo japonés implícito en el mecanismo de actuación político-internacional del país no se deducen, empero, unas características «democráticas». Al contrario, Japón entiende el juego político como una lucha de fuerzas, en cada una de las cuales se halla siempre, junto a una parte de justicia, una parte de verdad y, por tanto, unos intereses y derechos legítimos, si deseamos expresarnos en términos occidentales.

En resumen, el elemento de armonización *wa* que Japón ofrece a la política internacional, permite la coexistencia de valores muy diferentes, sin necesidad de que se produzca su integración (su reducción o su superación).

Japón es además, como sujeto de política exterior, sumamente receptivo en el mismo momento que carece de una filosofía o de unos principios teóricos que necesariamente podría hacer valer (y proyectar) a otros países y culturas cuando supuestamente entra en contacto con ellos. Japón, generalmente, en su actuación internacional, opera casi por entero libre de prejuicios, lo que permite a su pragmática ser extraordinariamente efectiva, poseer una gran

capacidad de concentración en el objeto (concreta), y carecer de secundarios mecanismos o trabas intermedias (directa).

En contraste, los poderes occidentales siempre han intentado encontrar en el objeto (en otros países y culturas), la confirmación de sus propios contenidos culturales, y de no encontrarlo, automáticamente, han obrado una proyección de sus propios modelos políticos y culturales. Singularmente, el actual mundo de interacción e interdependencia internacional no es más que un intento de diseño político y cultural de Occidente, encaminado a lograr el integracionismo no por el reconocimiento, y, en última instancia, la superación de las diferencias de cualquier índole, sino por medio de la reducción (eliminación) de las mismas.

En este sentido, la aparente diafanidad del sujeto operante, activo, con principios (con moralidad caritativa) occidental, es una diafanidad puramente tautológica: Occidente se proyecta en todos los ámbitos, especialmente los Estados Unidos, practicando, por ejemplo, en el caso de la asistencia económica, una ayuda enteramente condicionada a los valores (no necesariamente universalizables) norteamericanos. La incapacidad de autorrelativación de la política de la ayuda norteamericana, frontalmente colisionará en muchos supuestos con la suprema capacidad de autocuestionamiento de la política japonesa, especialmente de aquellas áreas regionales con una remarcada identidad cultural propia (como China). El problema esencial del modelo político-económico de los Estados Unidos no reside en su falta de fuerza de imposición, sino en que no se le entiende. Esa imposibilidad de entendimiento del modelo norteamericano es lo que hace previsible su quiebra: Estados Unidos no entiende el lenguaje del otro (Japón, China, el mundo árabe, América Latina...), como se deduce del estudio de cualquier apartado de su política internacional, incluida la ayuda. Debido a la contradicción inherente a su propio sistema de pensamiento (praxis como aplicación de principios teóricos, sólo formalmente construidos y, por tanto, sistemáticamente incumplidos), la política internacional norteamericana carece del adecuado dinamismo y la suficiente flexibilidad capaces de permitirle la integración de elementos procedentes de otras culturas y países, y así de hacer de su modelo de democracia un instrumento político exportable.

En el actual mundo de interdependencia económica, asentado en la acción multilateral y tendente al allanamiento de los desequilibrios importantes de poder interno, válidos en la esfera internacional, una política como la japonesa, siempre orientada hacia la armonización, puede servir como un mecanismo moderador inédito (en cuanto a lo que tiene de pragmático) entre las diversas partes implicadas en los procesos internacionales de enfrentamiento y negociación política. Japón, que traza todas sus relaciones —internas e in-

ternacionales— sobre el patrón jerárquico, sabe que su fuerza económica constituye en sí un valor de reconocimiento internacional. No es predecible, por tanto, que el modelo político de democracia occidental (no sólo por razones de imposición cultural, sino también por conveniencia política) tenga garantizada una posición de futuro en Japón, o en cualquier otro país de Asia. Lo que sí es posible presumir es que, independientemente de cuál sea la forma externa, política, económica o de cualquier otro signo (de hecho, Japón está comenzando ya a abandonar intuitivamente la onda económica) que revistan las relaciones internacionales, la posibilidad futura de las mismas dependerá de la labor de síntesis que pueda realizarse, cultural y políticamente, entre el pensamiento lógico de Occidente y el pensamiento pragmático de Japón (Oriente en general).