

Sentir y educar desde *kokoro*: una aproximación a la sensibilidad clásica japonesa¹

Diego Luna Delgado
Universidad de Sevilla
dielundel@gmail.com

Resumen

En este trabajo se reivindica un lugar para la sensibilidad clásica japonesa en el ámbito educativo tomando como objeto de reflexión el rico concepto de *kokoro*. Un elemento que, en la medida en que comprende una serie de capacidades y valores muchas veces olvidados en nuestras sociedades actuales, podría ser necesario comprender y asumir para afrontar los retos del complejo presente. A este respecto se establecen, tras una breve reflexión introductoria sobre las carencias de la sensibilidad actual, algunas nociones sobre la construcción histórica de la sensibilidad clásica japonesa y sus particulares características, para desembocar en una aproximación al valor de *kokoro* y su posible trascendencia en una nueva forma de plantear la educación.

Palabras claves: *Kokoro*, sensibilidad japonesa, estética, educación.

Abstract

In this paper, which will deal with the rich concept of *kokoro*, a place for Japanese classical sensibility in education is claimed. As this concept involves a set of skills and values that seem to be forgotten in our modern societies, it might be necessary to fully understand and face the challenges of today's complex present. In this respect, after a brief introductory reflection on the shortcomings of the current sensitivity, some notions regarding the historical construction of Japanese classical sensibility and their particular characteristics will follow. Finally, the value of *kokoro* will be linked with its possible significance in a new approach to education.

Keywords: *Kokoro*, Japanese Sensitivity, Aesthetics, Education.

1. Sobre la precaria sensibilidad actual

*El mensaje filosófico está en lo que no se dice, en lo que permanece tácito entre líneas.*¹

como Wittgenstein concluyera, jamás puede, ni podrá, decirse. Sin embargo, nuestro estado y el del otro –aun siendo este animal u objeto– interactúan y se comunican entre

Lo que nos falta y lo que nos sobra,

1. Trabajo ganador, por unanimidad del jurado, del «III Premio de Investigación Revista *Kokoro*». Recibido el 12/07/2015
Aceptado el 15/08/2015

sí; la emoción, los sentimientos, entran en juego pese a todo. Esta es la manera en que la vida desordena constantemente, incluso desde el propio intelecto, toda ínfima aproximación al acontecimiento.

Bien pudiera ser esta circunstancia, no obstante, lo que nos permita a veces desordenar felizmente nuestros propios pensamientos. Después de todo, como Dewey advirtiera: «una experiencia de pensamiento tiene su propia cualidad estética. Difiere de aquellas experiencias que son reconocidas como estéticas, pero solamente en su materia».² Porque el pensamiento realmente emociona, desde la exactitud matemática hasta la abrumadora verborrea, ¿qué es, pues, *lo que nos ocurre?* Vivimos hastiados, a medio gas, perplejos, buscamos el conflicto y, por si fuera poco, asumimos a ciegas y con miedo lo que algunas fantasmagorías, situadas en la cúspide de una escala social ficticia, nos dictan. ¿Falta acaso, paradójicamente, algo de la auténtica animalidad primigenia? El propio Dewey reconocía de hecho que cuando el salvaje está más vivo, incitado por su entorno, observa con mayor garantía el mundo que le rodea: «Sus sentidos son centinelas del pensamiento inmediato y puestos avanzados de la acción, y no como sucede a menudo con nosotros, meros pasillos por donde entra un material que será almacenado para una posibilidad diferida y remota».³

Porque la idea, tal como la hemos concebido, en su acepción lógica, no es nada sin los sentidos, la intuición o el sentimiento; no puede percibir ni describir la realidad en todo su esplendor, la naturaleza a la que pertenecemos. Y en una realidad fragmentada como la nuestra, simulada, padecemos las sensaciones

como estímulos mecánicos o irritantes sin captar el sentido de totalidad que existe en ellos y tras ellos. Frente a esto, *vivir plenamente*, esa máxima cada vez más añorada en Occidente porque quizás alguna vez la gozamos, invita a ser rescatada, previo replanteamiento, ante los desconcertantes sucesos que en la actualidad aceleran, virtualizan e interconectan horizontalmente – en red– tanto nuestras ideas e imágenes sobre el mundo como nuestros vectores éticos.

Se habla de la necesidad de reeducar, incluso de volver a pensar la educación, pero poco o nada se hace desde unas instituciones a las que poco o nada les interesa fomentar un desarrollo integral del individuo. Nos estancamos como especie, pero lo peor, sin duda alguna, es no lograr jamás la felicidad en una sociedad que nos inculca, por medio de múltiples mecanismos coercitivos, la idea de que para vivir felizmente debemos conseguir y adoptar necesariamente algo externo a nosotros mismos, ya sea esto un objeto material o un discurso ideológico formulado por quienes transitan otras circunstancias bien distintas: la imitación, dicho sea de paso, corrompe la mente.

De este modo, lo que permanece tácito entre líneas –así lo recordaba Steiner en la cita con la que comenzábamos– se nos escapa porque no sabemos mirarlo. Comprobamos, por ejemplo, que la acumulación de conocimientos no conduce a la inteligencia; es, al contrario, el propio devenir de la vida el auténtico movimiento de aprendizaje. La educación integral, unificadora de los procesos conscientes e inconscientes, es la única vía para cultivar la responsabilidad total en un sentido transpersonal, tal y como Wilber lo

entendiera;⁴ siendo así, verdaderamente, en los términos en que urge hacerlo en un mundo globalizado. De ahí que, sobre el hecho de educar en una nueva sensibilidad, un aspecto fundamental sea deshacer, en la medida de lo posible, el absoluto predominio del ego.

En base a este se articulan, como explicase Krishnamurti, egoísmo y egocentrismo, ambos frutos de una dinámica comparativa situada en el origen mismo de cualquier conflicto a cualquier escala.⁵ Será, por tanto, la educación en la relativización y el rebajamiento del ego lo que, finalmente, consiga liberar la energía necesaria para responder desde la intuición a los retos del presente y así, como ya exigieran los distintos movimientos del arte moderno de forma explícita, desarrollar la percepción directa de las cosas sin más límites que los necesarios: aquellos que, en vez de separar, sirvan para unir.

La sutileza y el refinamiento, tengámoslo en cuenta, son solo cualidades de los seres indivisibles. Poseyendo las capacidades para unirnos, ¿qué nos impide, pues, comprender la realidad en su conjunto? ¿Cómo paliar nuestras carencias a la hora de afrontar críticamente las situaciones de un presente mediatizado? ¿Cómo ver más allá del espectáculo y el entretenimiento? Busquemos, por tanto, la herramienta que nos unifique e instruya en el afecto, la cooperación y la verdadera inteligencia: aquella libertad responsable y necesaria para vivir plenamente en base al amor y el reconocimiento a los demás y a la naturaleza. Falta quizás algo que nos ayude a superar la fragmentación; algo podemos haber perdido por el camino y, si cuesta reencontrarlo aquí, tal vez pudiera seguir allí donde *casi nunca* estuvimos.

2. Sobre la sensibilidad clásica japonesa

Hacia 1755 Rousseau cerraba tajantemente su particular listado de culturas que urgiría conocer mejor con un: «y, sobre todo, Japón».⁶ De esta forma, el ilustrado francés expresaba el interés moderno por ese particular atractivo que también identificara Lévi-Strauss a propósito de toda cultura; un rasgo «inconmensurable», *sobre todo* en el caso de la japonesa, que hacía que su total comprensión, según afirmaba el antropólogo, fuese a quedar siempre reservada a los nativos japoneses.⁷ Frente a ello, según creemos, no es sino esta misma dimensión inefable de la cultura japonesa, tantas veces señalada, la que de algún modo podría darnos pie a profundizar en el tipo de sensibilidad que la nutre y define. De hecho, en el propio Lévi-Strauss encontramos la justificación perfecta para llevar a cabo tal empresa, y es que, como bien propusiera este, existe en la idiosincrasia japonesa una extrema aplicación, herencia de un pasado remoto, en la tarea de catalogar y distinguir todos y cada uno de los elementos de la naturaleza. Una idea que llevaría al autor a calificar el peculiar régimen estético japonés de «cartesianismo sensible»: «Mientras que Francia, en la estela de Montaigne y Descartes, ha llevado tal vez más lejos que ningún otro pueblo el don del análisis y de la crítica sistemática en el orden de las ideas, Japón, por su parte, ha desarrollado más que ningún otro pueblo un gusto analítico y un espíritu crítico que se ejerce en todos los registros del sentimiento y de la sensibilidad».⁸

A partir de aquí, hablar de la dimensión estética de la cultura tradicional japonesa conllevaría no solo aludir a un sistema en el

que operan, en una armoniosa yuxtaposición,⁹ las diferentes técnicas que en Occidente consideramos «artísticas», sino, además, evidenciar la existencia de todo un régimen de pensamiento eminentemente «estético», esto es, como diría Rancière,¹⁰ relativo a un conjunto de procesos o mecanismos de distinción e indistinción sobre ese lugar de lo común en que se distribuyen las relaciones entre los cuerpos, las imágenes, los espacios y los tiempos. Podríamos afirmar, en primer lugar, que el devenir de dicho pensamiento en Japón, tal y como ha sido sintetizado por Hitoshi Oshima, ha estado marcado por la resistencia de un núcleo mítico original frente a las distintas corrientes de pensamiento procedentes, por un lado, de China –e introducidas en un primer momento por intelectuales coreanos– y, por otro, de Occidente.¹¹ Un rasgo fácilmente observable en la literatura tradicional del país asiático, por ejemplo, en los dos libros mítico-históricos japoneses por antonomasia: el *Kojiki* y el *Nihon-shoki*, ambos escritos en chino antiguo y compilados en torno al siglo VIII; pero también, ya en el siglo XX, en el intenso esteticismo de autores como Tanizaki Jun'ichiro o Kawabata Yasunari.¹² De todo ello podríamos extraer, en efecto, la característica básica del singular cartesianismo japonés: su perspectiva animista y vitalista. Una visión que propone rechazar cualquier normatividad racional al atribuir una esencia espiritual a todos los seres del universo, pero que, paradójicamente, implica – como bien advertía Lévi-Strauss– una extrema atención en la tarea de catalogar y distinguir (siempre de forma intuitiva) todos los elementos de la realidad. Rasgos como el refinamiento de los sentimientos, la veneración del mundo fenoménico, la

importancia de los rituales dirigidos a los *kami* o de la higiene espiritual, constituyeron un *Shintō* original cuya esencia aún perdura en la idiosincrasia del pueblo japonés.¹³ Se trata, como decimos, de un elemento preexistente a las respectivas llegadas del Taoísmo, el Confucianismo o el Budismo a Japón –corrientes a las que se acabaría agregando–, que surgió históricamente durante la coexistencia primigenia de varias culturas procedentes de Asia oriental y meridional y del extremo oriental siberiano, propiciada por la particular posición geográfica del País del Sol Naciente.¹⁴ Un contexto causante a su vez de un aislamiento intermitente que con el tiempo ha actuado como filtro destilador de su propia esencia: una condición extraordinaria para asimilar influencias extranjeras sin perder la identidad propia. No resulta baladí, al respecto de este hecho, que Federico Lanzaco calificase a Japón de «encrucijada cultural viviente»,¹⁵ como si de un organismo adaptable al medio se tratase; o, en otro lugar, de «arrecife coral del Pacífico», metáfora que, a modo de síntesis, reúne todos los elementos «arborescentes» que, según podríamos concluir, constituyen el núcleo del pensamiento y la estética de la cultura japonesa: el Sintoísmo, como base de las raíces religiosas y la identidad nacional; el Confucianismo, como tradición ética; el Taoísmo, como filosofía y religión; el Budismo, también como filosofía de vida y religión con distintos matices respecto al anterior; y, por último, no olvidemos, el impacto occidental en diferentes momentos históricos.¹⁶ De alguna manera podríamos afirmar que la pervivencia de aquel componente de resistencia que aportaba la religión shintoísta, de inclinación pre-lógica y sacralizadora de todo fenómeno, sería secundado por un

Budismo autodisciplinario, independiente, meditativo y, al mismo tiempo, práctico, que, sin llegar a fusionarse jamás con el primero, tampoco destruyó sus rituales y valores particulares.¹⁷ De hecho, según Hitoshi: «la yuxtaposición de las dos religiones es la verdadera tradición de los japoneses».¹⁸ Una tendencia que vemos igualmente reflejada en la fusión entre mitología e historia o incluso en la coexistencia –y no sucesión, como en Occidente– de los estilos de vida y los modos de producción. De ahí que Lanzaco, por su parte, defendiese que en la evolución de la sensibilidad japonesa el pasado no se rechaza ni desaparece, sino que permanece absorbido en una nueva «síntesis simbiótica».¹⁹ Una idea que, en cualquiera de los casos, nos llevaría a confirmar la existencia en la cultura japonesa de un auténtico arte de acercar los opuestos. Fue en concreto la escuela budista Zen, con su filosofía de corte eminentemente práctico, la que incorporó a la sensibilidad del pueblo japonés lo que podríamos denominar un «doble rechazo» consustancial: en primer lugar, al «yo» occidental moderno puesto que, según defiende su doctrina, dentro de la realidad en la que nos encontramos cada ser no es más que una disposición momentánea de fenómenos biológicos y psíquicos abocada irremediablemente a desaparecer; en segundo lugar, el rechazo al discurso lógico: nada podemos conocer o traducir de la naturaleza última del mundo.²⁰ Un posicionamiento que, evidentemente, introdujo en la sensibilidad de los japoneses una total desconfianza hacia los razonamientos apriorísticos pero, al mismo tiempo, el apego al poder de la intuición, a la experiencia y a la práctica. De ahí que la belleza *yūgen-no-bi*, protagonizada precisamente por el monje zen, sea la belleza de la espiritualidad profunda que nos descubre el misterio

insondable del *wu* (la nada absoluta, el no-ser causa de todo ser, en japonés *mu*).²¹ A todos es tos elementos habría que sumar, según afirmaba Watsuji Tetsurō en su obra *Fūdo*, la influencia del característico clima monzónico de las islas japonesas: una compleja contradicción basada en la «violencia de pasión sosegada» (*shimeyaka-na-gekijō*) o la «indiferencia combativa» (*sentōteki-na-tentan*).²² Todos ellos, en definitiva, resultan ser factores encargados de articular un particular tipo de emocionalismo (*jōcho*) basado en una ética refinada y orientada al grupo,²³ pero también una especial sensibilidad estética atraída tradicionalmente por la fuerza de la naturaleza (*soku-shizen*), el cuidado de los gestos cotidianos y, en general, el interés provechoso por las cosas de este mundo (*genseteki*).²⁴ Una actitud que, curiosamente, parece estar resurgiendo en los últimos años como consecuencia del hartazgo ante los excesos del progreso tecnológico y, por supuesto, del fuerte vínculo interior del pueblo japonés con el entorno natural que le ha permitido desarrollarse.²⁵

3. *Kokoro* y la inspiración japonesa

«La miscelánea que compone esta obra trata, más que de lo exterior, de la vida interior japonesa. Por tal motivo, titulo este libro *Kokoro* (corazón). La palabra, representada por el ideograma anterior, significa a un mismo tiempo entendimiento pero en sentido afectivo; ánimo; valor; resolución; sentimiento; cariño, y asimismo, intimidad de significado –como cuando decimos en castellano “el meollo”».²⁶

De algún modo, todos los rasgos que acabamos de señalar nos sirven para contextualizar la

formación, no solo de la sensibilidad japonesa, sino también del núcleo que, según creemos, posibilita y constituye en sí mismo todo el engranaje perceptivo puesto en juego en la experiencia estética japonesa. En este sentido, no nos debe sorprender que, del mismo modo que se ha hablado en términos generales de yuxtaposición de dos o más vectores de sentido al respecto del híbrido «cartesianismo sensible» japonés, vayamos a encontrar en dicho núcleo sensitivo una confluencia de varias dimensiones que garantizan fielmente la consumación de un principio básico en los procesos implicados en la sensibilidad japonesa: la completa fusión del individuo con el objeto que está percibiendo. Como decía en su nota explicativa Lafcadio Hearn –aquel célebre periodista griego que marchó a Japón y jamás volvió–, *kokoro*, a este respecto, supone entendimiento, pero en un sentido afectivo, esto es, atención abierta a través de una triple dimensión: corazón, mente y alma.²⁶

Kokoro es, por tanto, la cualidad que sintetiza y asume la complejidad de un régimen estético que, como el japonés, requiere por nuestra parte la disposición armoniosa entre la espiritualidad, el pensamiento y la actividad propia de nuestro organismo físico. Una condición cuyos orígenes, si bien se remontan a un pasado arcaico en el que Federico Lanzaco ubicaba la fuerza misteriosa del *kotoage* (las palabras de encantamiento que producen lo que dicen) contenida en los *kotowaza* (dichos y proverbios, palabras-hechos), debemos situar más concretamente en el período Nara (710-794), durante el cual fue consolidada la célebre máxima de *akaki-kiyoki-naoki-makoto no kokoro* («un corazón sincero que se distingue por su luminosidad, limpieza y honradez»),²⁷ base

indiscutible de la idiosincrasia del pueblo japonés junto con el valor de *mono-no-aware* («la intimidad conmovedora de las cosas»), aparecido ya en el período Heian (794-1185).²⁸ He aquí, por tanto, el primer paso hacia la constitución de una extraordinaria sensibilidad, refinada y unificada, en torno a la que continuarían desarrollándose con el tiempo valores estéticos tan variados como los de *mujōkan* (sentimiento de impermanencia de todos los seres), *wabi* (desolación), *sabi* (soledad), *hie* (frío), *yojō* (sentimientos sugeridos), *yohaku* (belleza del espacio vacío), *yōen* (belleza etérea), o *yūgen* (profundidad filosófica), por mencionar algunos de los que aparecerían ya en época medieval bajo la influencia del Budismo Zen.

A partir del último principio citado surgiría, por cierto, el tercero de los cuatro tipos de belleza que Lanzaco identificase a lo largo de la historia de la cultura japonesa.²⁹ La belleza *yūgen -no-bi* –según dicho autor la más representativa de todas– constituye el símbolo del cambio estético producido por la llegada del Zen a Japón. Un modelo caracterizado, a grandes rasgos, por la búsqueda de una belleza interior a partir de los siguientes siete principios: asimetría, simplicidad, austeridad, naturalidad, profundidad sugerente, liberación de todo tipo de apego material y tranquilidad de espíritu.³⁰ Se trata, en este sentido, de una clase de belleza rústica y austera que, además de contrastar con el lujo cortesano, apuesta por una nueva dimensión de riqueza y plenitud interiores. Un espacio en el que, como ocurre en la poesía impersonal de Bashō, expresión genuina de la espiritualidad japonesa, el uno se convierte en todo y el todo en el uno. Valores que, en relación a *kokoro*, y a un tipo

de «visión vertical del mundo»,³¹ resultaría necesario rescatar para intentar superar el excesivo individualismo que, fomentado desde la escuela, triunfa en Occidente.

En Japón, sin embargo, los estudiantes japoneses, líderes en campos como las matemáticas y, en general, las ciencias, continúan recibiendo durante los primeros ciclos de su sistema educativo una importante formación en las tradiciones japonesas y, en especial, en el respeto y el compromiso con la familia y la sociedad. De alguna forma, parece que en el país, pese a su elevado nivel de industrialización, aún pervive algo de esa tradición de las primeras sociedades, desarrolladas según los planteamientos del Shintoísmo, por la que los adultos invertían gran parte de su tiempo en transmitir sus conocimientos y creencias culturales a las nuevas generaciones; como si la supervivencia de los individuos siguiera dependiendo de un conocimiento ancestral sobre el entorno natural. Pese a lo cuestionable de su metodología investigadora, la propia Benedict Ruth advertía en su famoso estudio que:

«Mucho de lo que los occidentales llaman veneración de los antepasados, en realidad, no es veneración, ni se dirige exclusivamente a los antepasados; es una manifestación ritual de la gran deuda del hombre hacia todo lo que existió anteriormente. Pero no está en deuda únicamente con el pasado, ya que el contacto diario con los demás aumenta aquella. En esta deuda han de basarse las decisiones y acciones diarias; es el punto fundamental. Como los occidentales prestan tan escasa atención a su deuda con el mundo por lo que este les ha dado en cuidados, educación y bienestar, o por el mero hecho de haber nacido, los japoneses sienten

que nuestras motivaciones son inadecuadas. Los hombres virtuosos no proclaman, como lo hacen en Norteamérica, que no deben nada a ningún hombre. No se olvidan del pasado. La rectitud en el Japón depende del reconocimiento del lugar que cada uno ocupa en la gran red de obligaciones mutuas que abraza juntamente a los antepasados y a los contemporáneos».³²

4. A modo de conclusión

El hecho de reflexionar sobre algo en permanente construcción, tan cambiante y dependiente de su contexto como es la sensibilidad de un pueblo, nos obliga a confiar a ciegas en determinados conceptos –siempre inexactos– que, como el de *kokoro*, simbolizan una mínima parte de la experiencia completa a la que pertenecen. De ahí que, ciertamente, una vez llegados al núcleo interno de la cuestión, sean muchas más las preguntas que las conclusiones posibles: ¿Cuáles son, en el fondo, las semejanzas y diferencias entre la sensibilidad japonesa y la occidental? ¿Y entre la sensibilidad clásica japonesa y la occidental pre-moderna? ¿A través de qué cauces y medidas concretas podríamos introducir en nuestro sistema educativo una formación basada en la plena consideración de los valores estéticos actuales? El carácter híbrido que representa *kokoro* supone, desde estas nuevas perspectivas, tan solo un punto de partida hacia lo que implicaría, *stricto sensu*, una educación de calidad: el desarrollo de la capacidad de comprender por uno mismo en un ámbito de cooperación sensible. En respuesta a las tres preguntas planteadas, debemos decir, en primer lugar, que, lejos de lo que pudiera parecer, hoy día siguen siendo muchas más las diferencias

que las semejanzas entre las sensibilidades japonesa y occidental, y quizás en ello resida, precisamente, el motivo por el que destaca con mucho el desarrollo científico-tecnológico de Japón respecto al de los países occidentales. Ante todo, la noción japonesa de sensibilidad, entendida como un modelo particular de sentir y, por ende, de pensar y de actuar, ofrece al sujeto la capacidad de abordar el objeto en su propia complejidad: mientras los occidentales dividimos la realidad en categorías y conceptos, los asiáticos, en general, suelen abordar esta atendiendo a los nexos que la conforman, privilegiando las asociaciones emocionales volcadas sobre los objetos. Una característica que, desde el terreno de la psicología cultural, ha sido analizada en los últimos años por Takahiko Masuda junto con otros investigadores,³³ quienes, por medio de una serie de experimentos con individuos japoneses y estadounidenses en torno a los procesos perceptivos, han confirmado que son, en efecto, los japoneses quienes dedican una mayor importancia al fondo, a los detalles y a los sentimientos de todos los personajes representados sin distinción en una determinada composición. A partir de los detalles, los japoneses construyen todo el esquema mental interpretativo siguiendo un proceso inverso al de los occidentales, quienes solemos aplicar nuestras preconcepciones personales al objeto de análisis. Esta ausencia de un marco referencial propiamente dicho es, de hecho, la clave que, abriendo la reflexión al ámbito macrosocial, explicaría por qué el japonés subordina sus decisiones a las expectativas del grupo, superponiendo siempre la armonía social como un acto de madurez ante la vida, y confía en la improvisación a la hora de resolver los problemas. En segundo lugar, es preciso

advertir que esta diferenciación entre una sensibilidad holística, garante de una sociedad consciente de sí, y una restringida, causante de una sociedad abocada a la individualidad y a la independencia, responde a una larga tradición cultural que, en este último caso, se remontaría a nuestros propios orígenes griegos. La *cultura del ego* se explicaría, de hecho, por la confluencia remota de múltiples factores que irían desde el éxito del mito de Homero y la idea de «héroe» hasta el uso de un alfabeto basado en signos concretos y no en ideogramas que reúnen ideas y emociones –como en el caso japonés–, pasando por una gran profusión de actividades eminentemente individualizadoras, como son la caza, la pesca o el comercio. Todo ello vería su radicalización, como sabemos, en el triunfo de una religión monoteísta de salvación personal, como es el Cristianismo, que reforzaría aún más la idea de «ego» como esencia del individuo proyectada a *imagen y semejanza* de un único dios todopoderoso. El sujeto moderno occidental, inserto aún hoy en este metarrelato judeocristiano de carácter teleológico, se distanciaría así del japonés, quien, conectado fuertemente con las demás personas de su entorno, asumiría la pérdida de su propia identidad en caso de dejar atrás su núcleo social original, convirtiéndose automáticamente en otro individuo. Esto, por otra parte, tendría que ver además con una concepción circular del tiempo, así como, en definitiva, con la asimilación de la impermanencia de todas las cosas y de las contradicciones que rigen la naturaleza. Al respecto de la tercera y última de las preguntas formuladas, debemos advertir que, tras tomar conciencia del contraste cultural existente, nuestra obligación no puede ser abandonar la reflexión en este punto sino, concibiendo

el auténtico conocimiento como un camino de ida y vuelta, plantearnos ahora si, por un lado, todos estos comentarios no hacen sino resaltar una serie de distinciones que no serían tales, y que no constituirían sino una candorosa simplificación de la realidad, y, por otro, si sería posible, precisamente por esto, identificar una serie de medidas para recuperar en nuestra propia cultura posibles valores de un tiempo, pasado o presente, caracterizado por una simbiosis estética del individuo con su entorno. Enfocados al ámbito educativo, podríamos pensar, por poner algunos ejemplos, en medidas como el fomento, por una parte, del lenguaje metafórico, tanto verbal como visual, en vez del recurso a ejemplos reales descontextualizados, o, por otra, de los procesos inductivos, del detalle hacia las cuestiones generales y no al revés, como es frecuente en los métodos de la ciencia occidental. En líneas generales, un modelo educativo como el que aquí defendemos debiera atender en todo momento a las particulares implicaciones sociales y a las múltiples circunstancias cambiantes que rodean a los objetos de estudio en cada instante. Esta postura derivaría, naturalmente, en el reconocimiento de la relatividad como condición intrínseca a la vida, superando radicalmente el eterno juicio subjetivo sobre las cosas, en términos de *acierto-error*, predominante en nuestra cultura. Porque las soluciones provisionales son, a la larga, las más eficaces, las que permiten una mayor flexibilidad y una mejor capacidad de respuesta de cara a la aparición de nuevos obstáculos; porque la intuición, la improvisación, la confianza, el respeto mutuo, el comportamiento noble y el refinamiento de espíritu, son, mediante el esfuerzo y la autodisciplina,

los únicos valores que pueden garantizar la recuperación ante las adversidades y el mantenimiento de un determinado orden moral basado en el amor por el grupo.

De este modo, volviendo a nuestras dudas iniciales sobre la precariedad de la sensibilidad fomentada en el sistema educativo actual, podríamos concluir que, en efecto, si algo debiéramos recuperar de nuestra animalidad primigenia, eso sería, sin duda, el mismo poder de intuición que aún hoy prima, con más éxito que en Occidente, en el particular «cartesianismo sensible» de la cultura japonesa. Todo un régimen de pensamiento que, en tanto que estético, comprende la asimilación de cauces que van más allá de la lógica y que, frente a los infinitos mecanismos encubiertos que incorporan las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, podrían redescubrirnos el espíritu crítico que parece haberse perdido u olvidado en los últimos tiempos. Porque el pensamiento por sí mismo y la fragmentación de nuestros sentidos, recordemos, limitan y reducen nuestras posibilidades de reacción. La verdadera inteligencia, concebida como la capacidad de percibir la totalidad, deviene «incapaz –diría Krishnamurti– de establecer divisiones entre los sentidos, las emociones y el intelecto; los considera como un movimiento unitario». ³⁴ La inspiración clásica japonesa, con su intrínseca desconfianza del sujeto y del discurso lógico, y su apuesta por una espiritualidad basada en el compromiso ético y en la percepción estética, ³⁵ podría actuar así como detonante de un nuevo modo de aprehender la realidad, accesible a niveles de conciencia más profundos, que respondiese con éxito y renovación a los retos presentes y al redescubrimiento de

nuestra maltrecha espiritualidad compartida. Hoy más que nunca debemos ser sensibles a todo lo que nos rodea e intentar cultivar y expandir, eso sí, *conscientemente*, nuestras posibilidades de emocionarnos, de vivir plenamente. En ello residirá, en verdad, nuestra respuesta generosa, no calculada, que traerá consigo una moralidad actualizada y una conducta abierta a un mundo complejo.

4. Bibliografía

- BENEDICT, Ruth, *El crisantemo y la espada*, J. Alfaya (trad.), Madrid, Alianza, 2006.
- CLARENCE HOLTOM, Daniel. *Un estudio sobre el Shintô moderno: La fe nacional del Japón*, M. Tabuyo y A. López (trads.), Barcelona, Paidós, 2004.
- DEWEY, John, *El arte como experiencia*, J. Claramonte (trad.), Barcelona, Paidós, 2008.
- FALERO, Alfonso J., *Aproximación a la cultura japonesa*, Salamanca, Amarú, 2006.
- HEARN, Lafcadio, *Kokoro*, Madrid, Miraguano, J. Kozér (trad.), 1986.
- HISAYASU Nakagawa, *Introducción a la cultura japonesa*, O. Rius (trad.), Barcelona, Melusina, 2006.
- HITOSHI Oshima, *La estructura fundamental del pensamiento japonés*, Madrid, UAM, 2006.
- KRISHNAMURTI, Jiddu, *El arte de vivir*, A. Clavier (trad.), Barcelona, Kairós, 1993.
- KRISHNAMURTI, Jiddu, *Aprender es vivir: Cartas a las escuelas*, A. Clavier y J. Gómez (trads.), Madrid, Gaia, 2013.
- LANDERAS, Javier, *Cómo hacen los japoneses: Un enfoque cultural para negociar con Japón*, Gijón, Satori, 2014.
- LANZACO, Federico, *Los valores estéticos en la cultura clásica japonesa*, Madrid, Verbum, 2003.
- LANZACO, Federico, *Religión y espiritualidad en la sociedad japonesa contemporánea*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2008.
- LANZACO, Federico, «Valores estéticos de la cultura clásica japonesa: esbozo de un perfil equilibrado de personalidad», CID, Fernando (ed.), *¿Qué es Japón?: Introducción a la cultura japonesa*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 2009, pp. 209-228.
- LANZACO, Federico, *Introducción a la cultura japonesa: Pensamiento y religión*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2011.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *La otra cara de la luna: escritos sobre Japón*, J. Kawada (introd.), E. Julibert (trad.), Barcelona, RBA, 2013.
- MIYAMOTO Yuri, NISBETT, Richard E. y TAKAHIKO Masuda, «Culture and the Physical Environment: Holistic Versus Analytic Perceptual Affordances», *Psychological Science*, 17 (2), 2006, pp. 113-119.
- RANCIÈRE, Jacques, *Le partage du sensible: Esthétique et politique*, París, La Fabrique, 2000.
- ROUSSEAU, Jean Jacques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, A. Pintor (trad.), Madrid, Tecnos, 2005.
- SCHIROKAUER, Conrad, LURIE, David, y GAY, Suzanne, *Breve historia de la civilización japonesa*, C. Sardiña y Y. Fontal (trads.), Barcelona, Bellaterra, 2014.
- SENZAKI, Sawa, TAKAHIKO, Masuda y NAND, Kristina, «Holistic Versus Analytic Expressions in Artworks: Cross-Cultural Differences and Similarities in Drawings and Collages by Canadian and Japanese School-Age Children», *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 45 (8), 2014, pp. 1297-1316.
- STEINER, George, *La poesía del pensamiento: del helenismo a Celan*, M. Condor (trad.), Madrid, Siruela, 2012.
- SUZUKI, Daisetz Teitaro, *El Zen y la cultura japonesa*, M. Tabuyo y A. López (trads.), Barcelona, Paidós, 1996.
- TAKAHIKO Masuda y otros, «Culture and Aesthetic Preference: Comparing the Attention to Context of East Asians and Americans», *Pers Soc Psychol Bull*, 34, 2008, pp. 1260-1275.
- WILBER, Ken, *El proyecto Atman*, D.

González (trad.), Barcelona, Kairós, 1989.

Notas:

1 STEINER, George, *La poesía del pensamiento: del helenismo a Celan*, M. Condor (trad.), Madrid, Siruela, 2012, p. 14.

2 DEWEY, John, *El arte como experiencia*, J. Claramonte (trad.), Barcelona, Paidós, 2008, p. 44.

3 *Ibíd.*, p. 21.

4 WILBER, Ken, *El proyecto Atman*, D. González (trad.), Barcelona, Kairós, 1989.

5 Cfr. KRISHNAMURTI, Jiddu, *El arte de vivir*, A. Clavier (trad.), Barcelona, Kairós, 1993.

6 ROUSSEAU, Jean Jacques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, A. Pintor (trad.), Madrid, Tecnos, 2005, p. 228.

7 LÉVI-STRAUSS, Claude, *La otra cara de la luna: escritos sobre Japón*, J. Kawada (introd.), E. Julibert (trad.), Barcelona, RBA, 2013, p. 16 y ss.

8 *Ibíd.*, p. 45.

9 HISAYASU Nakagawa, *Introducción a la cultura japonesa*, O. Rius (trad.), Barcelona, Melusina, 2006, p. 115.

10 RANCIÈRE, Jacques, *Le partage du sensible: Esthétique et politique*, París, La Fabrique, 2000.

11 HITOSHI Oshima, *La estructura fundamental del pensamiento japonés*, Madrid, UAM, 2006, p.8.

12 Cfr. FALERO, Alfonso J., *Aproximación a la cultura japonesa*, Salamanca, Amarú, 2006, p. 57.

13 Cfr. CLARENCE HOLTOM, Daniel, *Un estudio sobre el shintô moderno: La fe nacional del Japón*, M. Tabuyo y A. López (trads.), Barcelona, Paidós, 2004.

14 Cfr. SCHIROKAUER, Conrad, LURIE, David, y GAY, Suzanne, *Breve historia de la civilización japonesa*, C. Sardiña y Y. Fontal (trads.), Barcelona, Bellaterra, 2014.

15 LANZACO, Federico, *Introducción a la cultura japonesa: Pensamiento y religión*,

Valladolid, Universidad de Valladolid, 2011, p. 33.

16 *Ibíd.*, p. 452. En el siglo XVI, el Catolicismo llegaría a Japón llevando la medicina y otras ciencias europeas, suponiendo, no obstante, una gran conmoción debido a la incursión de una religión que, por vez primera en aquel escenario, no admitía la coexistencia de otras creencias. La religión europea, de hecho, se acabó prohibiendo en 1639 por temor a una posible colonización total, dando comienzo entonces a una etapa de aislamiento que fue pareja a un desarrollo cultural que solo podía darse en una situación de estabilidad. Fue el momento del llamado Neoconfucianismo, corriente de corte racionalista que progresivamente trajo consigo el rechazo de aquellos tradicionalistas apegados al mundo mítico e irracional, ocasionando multitud de conflictos cuyos análisis aquí nos alejarían demasiado de nuestro propósito central. No sería hasta 1854 cuando Japón decidiera abrirse de nuevo al mundo bajo presión militar norteamericana, dando comienzo a una etapa de occidentalización que culminaría con la Restauración Meiji (1866-1869). Aquel fue el momento –segunda mitad del siglo XIX– cuando se introdujeron definitivamente la religión protestante, las ciencias modernas, la filosofía, la literatura y las ideas socio-políticas de Occidente. Una serie de elementos cuya influencia no ha sido siempre positiva debido al choque tan brusco que supone la introducción de un pensamiento por naturaleza destructivo con cualquier pensamiento tradicional –como es el pensamiento moderno occidental– en una cultura milenaria tan diferente como la japonesa. Conforme iban permeando las nuevas ideas, la confusión y el vacío espiritual fueron en aumento, hasta el punto de que: «El japonés del siglo XX –decía Hitoshi Oshima– no era ni tradicional ni moderno, sino alguien que había perdido su identidad cultural», J. Kozér (trad.), 1986, p. 7. HITOSHI Oshima,

ob. Cit., p. 15.

17 Mientras que la introducción del Confucianismo y el Taoísmo en Japón llegaron a calar finalmente como principios políticos y como filosofía de vida, respectivamente, la llegada del Budismo, a partir del siglo VI, añadiría a aquel pensamiento mítico original grandes dosis de espiritualidad y de ética. Entre las características básicas del Budismo en Japón, Federico Lanzaco destacaba las siguientes: una aceptación del mundo fenoménico como absoluto, lejos de disquisiciones abstractas; una visión centrada en «este mundo» gracias al Shintoísmo; una aceptación de los sentimientos naturales del individuo; un énfasis en las ideas de tolerancia y compasión; y, por último, la multiplicidad cultural y la «falta de crítica», entendida esta como preferencia hacia la gracia y la ligereza frente a temas considerados «serios». LANZACO, Federico, *ob. Cit.*, 2011, p. 243.

18 HITOSHI Oshima, *ob. Cit.*, p. 11.

19 LANZACO, Federico, *Los valores estéticos en la cultura clásica japonesa*, Madrid, Verbum, 2003, p. 18.

20 Cfr. SUZUKI, Daisetz Teitaro, *El Zen y la cultura japonesa*, M. Tabuyo y A. López (trads.), Barcelona, Paidós, 1996.

21 LANZACO, Federico, *ob. Cit.*, 2011, p. 41.

22 *Ibid.*, pp. 439-442.

23 Cfr. LANDERAS, Javier, *Cómo hacen los japoneses: Un enfoque cultural para negociar con Japón*, Gijón, Satori, 2014, p. 176.

24 Cfr. LANZACO, Federico, *Religión y espiritualidad en la sociedad japonesa contemporánea*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2008, p. 32-34.

25 Este fue, de hecho, el tema de la conferencia en vídeo pronunciada por Federico Lanzaco, titulada: «Un nuevo amanecer en el país del sol naciente», celebrado en Sevilla del 26 al 29 de marzo de 2014.

26 HEARN, Lafcadio, *Kokoro*, Madrid, Miraguano, J. Kozer (trad.), 1986, p. 7.

27 LANZACO, Federico, *ob. Cit.*, 2003, p. 27.

28 *Ibid.*, p. 58.

29 LANZACO, Federico, «Valores estéticos de la cultura clásica japonesa: esbozo de un perfil equilibrado de personalidad», CID, Fernando (ed.), *¿Qué es Japón?: Introducción a la cultura japonesa*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 2009, p.511.

30 LANZACO, Federico, *ob. Cit.*, 2003, pp. 102 y ss.

31 LANZACO, Federico, *ob. Cit.*, 2008, p. 22.

32 BENEDICT, Ruth, *El crisantemo y la espada*, J. Alfaya (trad.), Madrid, Alianza, 2006, p. 76.

33 Cfr. MIYAMOTO Yuri, NISBETT, Richard E. y TAKAHIKO Masuda, «Culture and the Physical Environment: Holistic Versus Analytic Perceptual Affordances», *Psychological Science*, 17 (2), 2006, pp. 113-119; TAKAHIKO Masuda y otros, «Culture and Aesthetic Preference: Comparing the Attention to Context of East Asians and Americans», *Pers Soc Psychol Bull*, 34, 2008, pp. 1260-1275; SENZAKI Sawa, TAKAHIKO Masuda y NAND, Kristina, «Holistic Versus Analytic Expressions in Artworks: Cross-Cultural Differences and Similarities in Drawings and Collages by Canadian and Japanese School-Age Children», *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 45 (8), 2014, pp. 1297-1316.

34 KRISHNAMURTI, Jiddu, *Aprender es vivir: Cartas a las escuelas*, A. Cavier y J. Gómez (trads.), Madrid, Gaia, 2013, p. 133.

35 Cfr. LANZACO, Federico, *ob. Cit.*, 2008, pp. 62-94.



Ideograma para Kokoro