

OSAMU TAKEUCHI, S.J.*

CONCIENCIA, SOCIEDAD Y SINCERIDAD **

La tradición chino-japonesa sobre la conciencia y la inculturación de la teología moral

PERSPECTIVAS ORIENTALES Y OCCIDENTALES SOBRE LA CONCIENCIA

En la citada disertación, tras estudiar la conciencia en la teología occidental, exploramos sus equivalentes orientales. La noción de conciencia, polivalente y ambigua, es central en la formación humana, se encuentra en cada persona, sin implicar necesariamente connotaciones teológicas, ni restringirse a una religión determinada. Podemos hallarla en el pensamiento oriental, aunque no corresponda al occidental en sus expresiones. Para ver cómo ha sido comprendida en el discurso ético de Asia oriental, nos fijaremos en la noción de *ryōshin*:

* Facultad de Teología. Universidad Sofía, Tokyo.

** La base de este artículo es una disertación doctoral sobre la noción occidental de *conscientia* y la noción oriental de *liang hsin* (en chino) o *ryōshin* (en japonés). Abreviando la revisión occidental postconciliar de la conciencia, nos limitamos al núcleo de la tradición chino-japonesa, con miras a la inculturación de la teología moral. Agradezco al profesor Juan Masiá, S.J., la adaptación y traducción del texto original.

conciencia¹ en el confucianismo chino y japonés. Remontándonos hasta Mencio, encontramos el primer uso de esta expresión para expresar la bondad natural humana. En Japón, es importante el desarrollo de la noción de *makoto* (sinceridad) en la época de Edo (1603-1867).

1. CONCIENCIA Y SOCIEDAD EN EL PENSAMIENTO CHINO

En Asia oriental el concepto más cercano al de conciencia es *liang hsin* (en chino) / *ryôshin* (en japonés). Mencio fue el primero en usarlo² y basar en él la moralidad. *Liang hsin* ha sido concebida en un contexto moral, en el confucianismo³, como equivalente de «un corazón humano y justo»⁴. *Jen* es la primera de las cuatro virtudes cardinales innatas de los seres humanos. Suele traducirse por humanidad, sentido humanitario, benevolencia y amabilidad. Nos impele a hacer el bien a otras personas y a nosotros mismos. *I* es otra de las virtudes innatas. Significa, según Mencio, hacer lo que debemos como ciudadanos del universo. Para Confucio, es hacer lo que deberíamos y hacerlo de un modo desinteresado. En todo caso, *i* refleja la condición desinteresada del deber moral. Notemos dos características de *jen* y de *i*. En primer lugar, ambas nociones se refieren a algo innato en los seres humanos. En segundo lugar, ambas connotan una relación esencial con otras perso-

¹ *Ryôshin* es un término compuesto por dos ideogramas, *Ryô*: bueno y *Shin*: corazón-mente. «Corazón» es el equivalente en lenguas occidentales del término japonés *kokoro* y «mente» es el equivalente de *seishin*. *Kokoro* es el centro de la persona. También el corazón es fisiológicamente el centro de la circulación sanguínea y del *ch'i* (en chino) o *ki* (en japonés): energía material y vital.

² Véase la obra de Mencio, 6A:8 [Libro 6, Parte I, Capítulo 8]: «Sobre cómo pierde uno su mente originalmente buena». Aquí «mente buena» corresponde a los citados caracteres *liang hsin* (Ch) y *ryôshin* (J).

³ *Nishitani Keiji Chosaku shû [Obras selectas de Nishitani Keiji]*, 26 vols. (Tokyo: Sôbun sha, 1987), vol. 21, 62. WING-TSIT CHAN, «The Story of Chinese Philosophy», en *The Chinese Mind: Essentials of Chinese Philosophy and Culture*, ed. Charles A. Moore (Honolulu: The University Press of Hawaii, 1977), p. 33. TU WEI MING, «The Creative Tension Between *Jen* and *Li*», en *Humanity and Self-Cultivation: Essays in Confucian Thought* (Berkeley: Asian Humanities Press, 1979), p. 6.

⁴ TETSURÔ WATSUJI, *Watsuji Tetsurô's Rinrigaku: Ethics in Japan*, trad. Seisaku Yamamoto y Richard E. Carter (Albany: State University of New York Press, 1996), p. 301. J. T. BRETZKE, «The Tao of Confucian Virtue Ethics», *International Philosophical Quarterly* 35 (1995), 31-33.

nas. Por consiguiente, el corazón y mente buenos a que se refiere *liang hsin/ryōshin* es la característica nuclear de la moralidad, no sólo del individuo, sino también de la sociedad.

Mencio estaba convencido de que *liang hsin* brota de lo hondo del corazón/mente, que es «bueno por naturaleza»⁵. *Liang hsin* significa originalmente el buen corazón/mente de los seres humanos y no depende de la educación recibida o de la experiencia acumulada. Mencio considera el corazón/mente más importante que los cinco sentidos. Sin embargo, esto no quiere decir que Mencio tenga la misma idea del ser humano que muchos pensadores occidentales que insisten en la distinción entre cuerpo y mente. Según él, hay una jerarquía inherente al ser humano, en la que el corazón/mente ocupa un puesto privilegiado. Hay que cultivarlo para que el ser humano madure como persona⁶.

Confucio es más realista, frente al idealismo de Mencio⁷, que desarrolló a su manera la moralidad confuciana. Hay un cambio de agujas entre ambos: la ética de Confucio está basada en «una sociedad estructurada según el orden dado desde el Cielo»; la de Mencio se basa en *hsing*: la naturaleza de los seres humanos. Mencio fundamentó la moralidad de Confucio en la naturaleza humana, más que en un orden celeste⁸, con lo que sirvió de puente hacia el Neo-Confucianismo. Para él, la naturaleza humana representa el *t'ien-ming*: mandato del cielo⁹ o *ming*: hado/destino. Mencio fundamentó el sistema confuciano de *li* (ritual) en la misma naturaleza humana: la moralidad es el desarrollo, desde dentro, de gérmenes que forman parte de nuestra misma naturaleza. Es una moralidad más esencial que existencial. Esta moralidad, manifestación de la naturaleza humana, es la vida vivida de acuerdo con el curso natural del desarrollo humano, guiado por el corazón/mente, que es don de los Cielos. Pero también reconoce Mencio que cada persona

⁵ PHILIP J. IVANHOE, *Ethics in the Confucian Tradition: The Thought of Mencius and Wang Yang-ming* (Atlanta: Scholars Press, 1990), 13.

⁶ *Mencius*, 6A:15.

⁷ *Analectas*, 11:11, 7:20, 9:1, 17:19. Confucio apenas habló sobre seres espirituales o incluso acerca de una vida después de la muerte.

⁸ *Mencius*, 6A1-6, 2A:6, 4B:26. Confucio no mencionó la naturaleza humana, excepto en *Analectas*, 5:12 and 17:2.

⁹ Cuando los seguidores de Confucio usan la palabra *T'ien* por sí misma (y no en un compuesto como *t'ien-li*, es decir, «cielo y tierra»), es probablemente más atinado escribirla con mayúsculas. Para Confucio y Mencio, *T'ien* conllevaba cierto sentido de ultimidad como el «Hontanar de todo» o «el Antepasado» por antonomasia. Para los neo-confucianos, esta expresión tiene una ultimidad metafísica en unión con la «Gran ultimidad» (*T'ai-chi*).

ha de cultivar esos gérmenes para llegar a ser verdaderamente buena, con lo que no se excluye cierto carácter existencial.

La naturaleza humana, «buena de nacimiento», es el origen de este pensamiento, conocido como «teoría sobre la bondad original de la naturaleza humana»¹⁰. Deriva del pensamiento de Confucio sobre *chung-shu*: fidelidad y altruismo¹¹. La bondad tiene dos características: 1) Es causa primera de los humanos. 2) Es meta última de sus actos. Mencio relaciona esta bondad innata, no sólo consigo mismo, sino con las demás personas. *Chung* significa sinceridad para consigo mismo y *shu* se refiere a ser sincero para con los demás. Bondad es casi equivalente a sinceridad.

Se puede interpretar esta comprensión de la naturaleza humana en Mencio desde tres puntos de vista: su *contenido*, su *estructura* y su *propio curso de desarrollo*. La naturaleza humana tiene un *contenido* específico: los seres humanos nacen con un conjunto bien definido de capacidades físicas, mentales y emocionales. Estas partes diferentes se organizan con una *estructura* especial, cuya configuración emerge a medida que el individuo madura. La naturaleza humana tiene un *curso propio de desarrollo*; crece lentamente hasta la madurez, si se la cultiva con el debido cuidado.

LA BONDAD NATURAL

Como indica Wing-tsit Chan, Mencio es el fundador de una «teoría sobre la bondad original de la naturaleza humana»¹², expuesta en el marco de un debate con Kao Tzu¹³. Mientras Kao Tzu piensa que la naturaleza humana no es ni buena ni mala, Mencio piensa que la naturaleza de los seres humanos es buena de nacimiento. Para Kao Tzu, cada naturaleza es la misma y precede a la moralidad. Por otra parte, la naturaleza de la que se ocupa Mencio es la naturaleza moral, inherente a cada ser humano. El mal se impone por la fuerza desde fuera.

¹⁰ Traducimos así la expresión china *hsing-pen-shan*, en japonés *seizen-setsu*. Cf. *Mencius*, 2A:6.

¹¹ *Analecta*, 4:15. *Chung* significa el pleno desarrollo de la propia mente originalmente buena y *Shu* significa la extensión de esta mente a otras personas.

¹² Chan, 54-55. Sin embargo, Takeuchi Yoshio lo expresa de modo diferente. «Según las *Analectas*, Confucio no se refería a la naturaleza humana. Por tanto, se cree que la teoría acerca de la bondad original de la naturaleza humana se debe a la originalidad de Mencio. No obstante, Mencio, de hecho, no hizo más que remoldear la teoría del Mandato celeste o *T'ien-ming* de Confucio». Ver TAKEUCHI YOSHIO, *Chūgoku Shisō [Pensamiento chino]* (Tokyo: Iwanami shoten, 1957), p. 60.

¹³ *Mencius*, 6A:2.

Mencio insiste también en la necesidad del autocultivo. En todos los seres humanos hay «gérmenes» morales que deben ser alimentados para madurar. Es la tarea lenta y gradual del propio cultivo. Los modelos de *desarrollo* y *descubrimiento* son dos tipos ideales de auto-cultivo. El discípulo de Mencio descubre la moral innata en sí mismo y luego la desarrolla. No sólo debe percatarse de sus disposiciones morales innatas, sino creer que crecerán, si se las cultiva¹⁴.

LOS CUATRO COMIENZOS

Con el fin de apoyar esta teoría, Mencio se fija en los sentimientos innatos universales¹⁵, llamados «los cuatro comienzos»: conmiseración, vergüenza, respeto y sentido de lo correcto e incorrecto. Los cuatro comienzos no son conceptos abstractos, sino metáforas concretas de los «gérmenes de moralidad»¹⁶. Son frágiles y requieren solicitud. Mencio percibe una simbiosis entre el desarrollo físico y el moral. Él considera la naturaleza humana como una cualidad moral, mientras que Kao Tzu reduce la naturaleza humana a los instintos fisiológicos o las características biológicas tales como el apetito y pulsión sexuales¹⁷.

Los Cuatro comienzos originan las respectivas virtudes: sentido humanitario (*jen*), justicia (*i*), compostura o urbanidad (*li*), y sabiduría (*chih*). Éstas brotan del interior del corazón, no como meros ideales externos. Mencio presenta cuatro actualizaciones de ellas. «Cuidar a los propios padres realiza el sentido humanitario. Obedecer al hermano mayor realiza la justicia. Conocer estas dos cosas y no alejarse de ellas realiza la sabiduría. Regular y adornar ambas realiza la compostura»¹⁸.

Hay dos interpretaciones de la noción de «comienzo» o «principio». Unos la entienden estrictamente como algo innato. Otros la entienden como «germen de un comienzo». Tu Wei-ming integra ambas interpretaciones viendo el corazón/mente como realidad y, al mismo tiempo, como proceso¹⁹.

¹⁴ PH. IVANHOE, *Ethics in Confucian Tradition: The Thought of Mencius and Wang Yang Ming* (Atlanta: Scholars Press, 1990), pp. 78-79.

¹⁵ *Mencius*, 6A:6.

¹⁶ WATANABE TAKASHI, *Môshi[Mencius]* (Tokyo: Meitokushuppan sha, 1971), p. 60.

¹⁷ *Mencius*, 6A:4.

¹⁸ 4A:27.

¹⁹ TU WEI-MING, «On the Mencian Perception of Moral Self-Development», en *Humanity and Self-Cultivation*, 65.

El sentimiento de conmiseración tiene prioridad sobre los otros sentimientos. El de lo correcto e incorrecto ocupa el último lugar. Para Mencio es más importante compadecerse de otras personas que emitir un juicio sobre lo correcto e incorrecto, rasgo que nos parece contrasta con el pensamiento moral occidental. Según Mencio, ser bueno un ser humano como persona es más importante que ejercitar la facultad intelectual del juicio. Este sentido de la moralidad no es individualista, sino comunitario; se ha de ejercer en relación armoniosa con otras personas.

UN CORAZÓN HUMANITARIO Y JUSTO

Mencio afirma que hay en todos los seres humanos un «corazón/mente humanitario y justo»²⁰. Éste es precisamente el sentido literal de *liang-hsin*: buen corazón/mente²¹. *Liang-hsin* se otorga a cada persona en forma de los cuatro «gérmenes» citados. Pero hay que cultivarlos de dos maneras²². Positivamente, deberíamos «ampliar y desarrollar» los cuatro comienzos y alimentar una «energía fuerte y efectiva». Negativamente, deberíamos hacer disminuir la avidez, para no perder la naturaleza buena y contener el «influjo de las tinieblas».

Este cultivo nos acerca al ideal de humanidad: ser personas de *liang-hsin*, sinceras, concienzudas, leales²³. La relación entre conciencia y autocultivo es recíproca. Éste se basa en aquélla, que se desarrolla en éste. Cuanto más se esfuerce uno por robustecer *liang-hsin*²⁴, más fructificará el autocultivo. Este enfoque es clave para cultivar el sentido humanitario y madurar como persona²⁵.

Esta idea del corazón/mente del ser humano bueno por naturaleza ha ejercido un gran influjo en la manera de comprender en Japón la noción de *ryôshin*. Los japoneses, en vez de jurar por Dios, juran por la con-

²⁰ *Mencius*, 6A:8.

²¹ *Liang hsing* se parafrasea como «*pen-hsin*» (lo originario o fundamental del corazón/mente).

²² *Mencius*, 6A: 18,19. Ver IVANHOE, 30. cf. *ibid.*, 150, n. 8

²³ TAKEUCHI YOSHIO, «*Môshi no Seizen setsu*. [La teoría de Mencio sobre la bondad original de la naturaleza humana]», *Takeuchi Yoshio Zenshû* [Obras completas de Takeuchi Yoshio], 10 vols. (Tokyo: Kadokawa shoten, 1978), vol. 2, 463. Según Takeuchi, la sinceridad de Mencio es equivalente a la actitud concienzuda o fiel (*chû*) de Confucius.

²⁴ *Mencius*, 4A:12. Se puede leer un pasaje prácticamente idéntico en *Chung-yung*, 20.

²⁵ *Mencius*, 7A:4.

ciencia, que desempeña para ellos un papel divino. Tanto *ryôshin* como Dios son normas de moralidad humana. La comprensión de *liang-hsin* se ha desarrollado dando lugar a la de *ch'eng*: sinceridad. Sobre *Ch'eng* se trata ampliamente y se desarrolla ese concepto como noción moral y filosófica en el pensamiento conocido por la palabra clave *Chung-yung*: la doctrina del justo medio.

LA DOCTRINA DEL JUSTO MEDIO

En este tema hay dos términos clave: *chung-yung*: justo medio²⁶, y *ch'eng*: sinceridad²⁷, tratados respectivamente en las dos partes de la obra del mismo título, *El justo medio*. Como virtud, se completa con la sinceridad, lo más noble de la persona. Hay dos características en *Chung-yung*. En primer lugar, *Chung-yung* tiene aspectos que podrían llamarse «místicos», adoptados de la tradición de Mencio. En segundo lugar, por contraste con la generalidad del pensamiento occidental, no hay dicotomías en *Chung-yung*; por ejemplo, entre uno mismo y la sociedad o entre ética y religión.

El énfasis se pone en *chung*: el «medio», lo que no es unilateral. Kanaya ha ofrecido una explicación etimológica detallada de *chung-yung*.

«De hecho, una versión antigua del carácter *zhong* [*chung*] adoptó la forma de una línea recta con un círculo en la mitad; había también otra forma con marcadores añadidos en cada extremidad, como para indicar que *zhong* denota precisamente el punto medio entre ambos extremos. El primer significado del Medio es, por tanto, el centro, a

²⁶ Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, 96. «En las *Analectas*, *chung-yung*, se traduce a menudo como “el término medio”, denota moderación, pero aquí *chung* significa lo que es central y *yung* lo que es universal y armonioso. La primera noción se refiere a la naturaleza humana, la segunda a su relación con el universo». TU WEI-MING, *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness*, ed. rev. (Albany: State University of New York Press, 1989), 16.

²⁷ *Ch'eng* se interpreta, en general, como «sinceridad». Sin embargo, T'ang Chün-i objeta fuertemente contra esta interpretación. T'ANG CHÜN-I, «The Individual and the World in Chinese Methodology», en *The Chinese Mind*, 284, n. 14. «La palabra “*ch'eng*”, dice, es traducida a veces como sinceridad, lo que se presta a malentendidos y no está de acuerdo con el texto de *Chung-yung*. Es mejor definirla como “crearse y realizarse a sí mismo y al conjunto de realidades del mundo” en vez de limitarse a una traducción literal». Aunque comprendo el punto de vista de este autor, prefiero expresar *ch'eng* como sinceridad, porque, como veremos más adelante, la sinceridad es uno de los aspectos característicos de *ch'eng*, así como la realidad y la integridad.

mitad de camino entre los dos extremos, sin inclinarse ni hacia la derecha ni hacia la izquierda»²⁸.

Pero el medio no se reduce meramente a un «único punto central», sino más bien es «una aproximación al centro lograda al moverse manteniendo un equilibrio entre los extremos». Es decir, el medio «implica evitar cualquier proclividad hacia uno de los extremos y adherir aproximadamente al centro»²⁹. No se elaboró lógicamente una explicación sobre *chung*, pero su sentido fue verificado en el ámbito de la práctica³⁰. Se comprende que la idea de *chung-yung* esté íntimamente relacionada con la noción de armonía, complementaria de ella en el pensamiento chino tradicional.

Tradicionalmente, y también hoy, la armonía está considerada por los japoneses como una de las principales virtudes. Para lograr y conservar la armonía, se intenta escuchar positivamente la opinión ajena y, negativamente, se evitan los conflictos. Al conservar la armonía, se logra «orden», «calma», y «belleza». La armonía es decisiva, no sólo para el individuo, sino para el conjunto de la sociedad. Una persona de armonía basa su vida en la sinceridad y la integridad propias de un ser humano. Una comunidad basada en la armonía es una sociedad pacífica, en la que prevalece la justicia social. Pero, por otra parte, esto conlleva a veces una inclinación negativa: la tendencia a aceptar fácilmente soluciones de compromiso y pagar el precio de la ambigüedad para mantener la armonía.

LA SINCERIDAD Y FIDELIDAD A SÍ MISMO

El significado de *Ch'eng* va más allá de la «sinceridad» en lenguas occidentales. Metafísicamente, *ch'eng* se basa en la bondad originaria y debería orientarse moralmente hacia el bien³¹. Connota fidelidad, compleción, integridad, realidad y verdad: la realización del sí mismo humano como persona. Esta perfección se alcanza a través de tres

²⁸ OSAMU KANAYA, «The Mean in Original Confucianism», en *Chinese Language, Thought, and Culture: Nivison and His Critics*, ed. Philip J. Ivanhoe (Chicago and La Salle: Open Court Trade and Academic Books, 1996), p. 84.

²⁹ KANAYA, 85 y 88. Se podría percibir una semejanza con la *coincidentia oppositorum* de N. de Cusa.

³⁰ Mencio considera aquí a Confucio como una encarnación ideal de *chung*. Ver *Mencius*, 4B:10. Cf. *Analects*, 7:37.

³¹ Se puede percibir aquí, por así decirlo, una especie de «Regla de Oro». Ver *Analects*, 15:23.

procesos. En primer lugar, se cultiva siendo uno sincero consigo mismo, es decir, cuando no se es incoherente y se vive auténticamente la actitud *ch'eng* en una personalidad integrada. En segundo lugar, esta actitud se alimenta siendo sincero para con los demás: cuando a las palabras acompañan a los hechos. Ésta es la integración social. En tercer lugar, se fomenta siendo sincero para con el Cielo o lo Absoluto. Se logra la actitud *ch'eng* al incorporar la «voz del Cielo» a la relación consigo mismo y con los demás: la integración auténtica del ser humano como persona, viviendo de acuerdo con un principio cósmico y moral.

Estos tres procesos constituyen el autocultivo moral, cuya meta es hacerse sabio, realizando el deseo del Cielo. A lo largo de este proceso es indispensable un doble proceso de aprendizaje³². En primer lugar, se lleva a cabo haciéndose discípulo de un sabio³³. En segundo lugar, se desarrolla en el seno de una comunidad relacionada con lo trascendente³⁴, aunque esto no implica la mención explícita de la divinidad como en el caso del cristianismo³⁵.

Etimológicamente *ch'eng* significaba «sinceridad». Es un carácter constituido por el radical *yen*: hablar, que se coloca a la izquierda del signo *ch'eng*: completar, realizar. Es «hacer lo que se dice», o «poner en práctica con las obras lo que se expresa con palabras». La clave de la moralidad para cada persona es la concordancia de palabras y hechos, que la hace digna de confianza. Según Chan, «la sinceridad no es meramente un estado mental, sino una fuerza operativa, que está siempre transformando y llevando a compleción todo, haciendo confluir en una misma corriente a los seres humanos y a los Cielos»³⁶. La sinceridad no sólo lleva a su realización a la propia naturaleza, sino también a la naturaleza de todas las cosas. Si uno es sincero es capaz de compender lo que es el bien y el mal.

«Hay un camino para ser sincero consigo mismo: Si uno no entiende qué es el bien, no será sincero consigo mismo. La sinceridad es el camino del Cielo. El camino del ser humano consiste en pensar cómo ser sincero. La persona sincera atina en lo que es justo sin esfuerzo y aprende sin necesidad de discurrir. Tal persona vive de un

³² *Chung-yung*, 20. *Analects*, 2:15.

³³ *Chung-yung*, 26.

³⁴ *Ibid.*, 97.

³⁵ *Ibid.*, 24. *Chung-yung*, 1, 13, 14, 20-21.

³⁶ Chan, 96. Chan considera también *ch'eng* como un concepto clave del confucianismo como religión.

modo natural y fácil en armonía con el Camino. Una persona así es sabia. Quien intenta ser sincero es quien elige el bien y se mantiene adherido a él»³⁷.

LA NATURALEZA HUMANA

La naturaleza humana de cada persona ha sido conferida por el Cielo. *Chung-yung* desarrolla positivamente esta idea. A lo largo de este proceso, se acentúan tres aspectos para expresar la naturaleza humana: la naturaleza, el Camino y la educación. *Chung-yung* dice al comienzo: «Lo que el Cielo otorga al ser humano se llama naturaleza humana. Obrar de acuerdo con nuestra naturaleza es lo que se llama el Camino. Cultivar el camino es lo que llamamos educación»³⁸. Nuestros actos no pueden ser morales si no obramos de acuerdo con la naturaleza humana. Hay que estar cultivándola continuamente para poder llegar a humanizarse por completo.

El autocultivo moral es raíz, no sólo de humanización a nivel individual, sino del orden social en la perspectiva de Confucio. Hay dos clases de autocultivo: interior y exterior. El primero consiste en hacerse una persona concienzuda y el segundo conduce al altruismo. Ambos aspectos deberían integrarse en cada individuo y desplegarse comunitariamente. *Chung-yung* acentúa la actitud de vigilancia en solitario, estar alerta a sí mismo, como el auténtico método de autocultivo.

La ética de *Chung-yung*, por tanto, abarca el mundo de la naturaleza de una manera que no se halla ni en la ética de Mencio, ni en la de Confucio. En *Chung-yung*, el mundo de la naturaleza existe mediante la participación en la voz del cielo (*T'ien-ming*). Se acentúa la unidad de la persona humana y el Cielo. Sin embargo, esta relación no coincide sin más con la de criatura y creador en contexto cristiano. En *Chung-yung*, la comprensión de la moralidad se concibe y desarrolla en el marco de esta unidad. Es decir, la moralidad no se restringe simplemente a deberes individuales o responsabilidades sociales. Más bien se orienta hacia la unidad del Cielo, a través de los seres huma-

³⁷ *Chung-yung*, 20. Ver *Mencius*, 4A:12. Tu, 8. *Ibid.*, 77. Luke Sim y James Bretzke, 197. «Cuando se la considera desde el punto de vista del universo material, la sinceridad es el fundamento metafísico de toda existencia; pero desde el punto de vista del cultivo moral, la sinceridad es el fundamento epistemológico del aprendizaje confuciano.»

³⁸ *Chung-yung*, 1.

nos que actúan moralmente. Por eso es importante comprobar si la intención de cada acto humano se adecúa con la «voz del cielo». Sin la unidad de la persona y el Cielo, no se puede dar la comunidad ideal, en cuyo seno se lleve a cabo el autocultivo; recibe el nombre de «comunidad fiduciaria»³⁹. Hay, por tanto, una relación íntima entre la persona, la comunidad y el Cielo o lo trascendente. «La comunidad fiduciaria, como característica que define la religiosidad confuciana, no está gobernada por una ética social desprovista de toda referencia a lo trascendente». Tal comunidad es diferente de una sociedad basada en el contrato.

Este pensamiento no es meramente antropológico, sino antropocósmico y está cargado de profundas implicaciones ético-religiosas. Sin embargo, resulta interesante que, mientras la comunidad ha sido tomada muy en serio, según Chan, «aparte de los ritos ancestrales, la adoración en grupo no ha llegado a ser nunca una institución en China, reduciéndose el culto a un asunto meramente personal»⁴⁰.

La comunidad debería tener una armonía basada en el Cielo. La armonía se revela mediante la realización del «bien común». Es decir, hay una relación recíproca entre la persona y la comunidad o la sociedad en la manera de concretarse la armonía.

Cuando consideramos el bien común en el contexto de Confucio, la noción del Cielo juega un papel decisivo. El bien común está también vinculado íntimamente tanto al Cielo como a las cuatro virtudes cardinales antes mencionadas. Ante todo, la cualidad de estos principios morales es esencialmente comunitaria. Es en la comunidad donde la noción del bien común se comprende y se realiza. La comunidad moral es la matriz en la que el bien se lleva a cabo y donde uno encuentra la identidad moral.

WANG YANG-MING

Wang Yang-ming (1472-1529) es un neo-confuciano casi tan conspicuo como Chu Hsi, cuyo pensamiento desarrolló de modo más *práctico*. En su pensamiento, la sinceridad, juega un papel importante para la formación personal. Aunque *ch'eng* tiene aspectos diversos, como

³⁹ TU WEI-MING, «Neo-Confucian Religiosity and Human Relatedness», en *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation* (Albany: State University of New York Press, 1985), 137, 140.

⁴⁰ WING-TSIT CHAN, «The Individual in Chinese Religion», en *The Chinese Mind*, 286.

verdad, honradez de corazón, lealtad, franqueza, cordialidad y sinceridad, Wang acentúa la sinceridad como significado primario, aunque los otros sean importantes. Es indispensable para quien quiera llegar a realizarse humanamente como persona, «lograr una mente sincera»⁴¹.

El pensamiento de Wang surgió tanto del rechazo como de la herencia de Chu Hsi. Hay una diferencia en la postura académica de ambos. Mientras que el enfoque de Chu es intelectual, el de Wang es moral⁴². Para Wang, el saber no es meramente resultado del trabajo intelectual, sino más bien de la persona entera. Un saber sin base experiencial es vano, pero la experiencia sin saber es inestable. El saber es indispensable para que uno llegue a humanizarse plenamente⁴³. Wang caracteriza su saber como «un aprendizaje de cuerpo y mente»⁴⁴. No se da, como en el pensamiento occidental, tensión entre cuerpo y mente. El aprendizaje es un proceso para llegar a ser genuinamente persona, hacerse sabio⁴⁵. La sapiencia puede alcanzarse mediante el autocultivo, es decir, mediante el aprendizaje⁴⁶.

En este proceso de autocultivo, Wang presenta dos conceptos clave: la «sustancia original» (*pen-t'i*) y el «esfuerzo práctico» (*kung-fu*). Ambos constituyen la realidad humana. El primero es el fundamento último del ser de una persona y el segundo el proceso concreto de hacerse persona. En el primer sentido, cualquiera es sabio; en el segundo, nadie puede realizar plenamente la sabiduría. Sin embargo, para Wang, la «sustancia original» significa intrínsecamente «esfuerzo práctico».

La premisa fundamental de Wang es que el principio no está nunca fuera de la mente. Chu Hsi admitía principios fuera de la mente, en las cosas y acontecimientos. Según Chu Hsi, «la naturaleza es principio». Por contraste, Wang afirma que «la mente es principio», es decir, que hay una identidad de mente y principio⁴⁷. La mente tiene dos facultades: cognitiva y afectiva. Para Wang, la relación entre intelecto y afección es muy estrecha.

⁴¹ WING-TSIT CHAN (trans.), *Instructions for Practical Living and other Neo-Confucian Writings of Wang Yang-ming* (New York: Columbia University Press, 1963).

⁴² CHAN, *A Source Book in Chinese Philosophy*, 655.

⁴³ WANG, «Inquiry on the *Great Learning*», en CHAN'S *Instructions*, 277.

⁴⁴ CHAN, *Instructions*, section 172.

⁴⁵ TU WEI-MING, «Neo-Confucian Ontology: A Preliminary Questioning», en *Confucian Thought*, 149.

⁴⁶ CHAN, *Instructions*, section 99.

⁴⁷ Naturaleza: *hsing*, mente: *hsin*, principio: *li*.

Wang afirma: «Cuando se investigan las cosas, aumenta el conocimiento; cuando crece el conocer, la voluntad se hace sincera; cuando la voluntad es sincera, se rectifica la mente; y cuando se corrige la mente, la vida personal se cultiva»⁴⁸.

Para Wang, el conocimiento debe comprenderse en el contexto de toda la vida, en vez de verlo como el resultado de una especulación. Según él, uno tiene ya innatamente conocimiento; pero, al mismo tiempo, hay que ampliarlo para que abarque el conjunto del universo⁴⁹.

LOGRAR UNA MENTE SINCERA

Lo que a Wang le preocupa no es cómo discernir el bien del mal, sino cómo llegar a ser una persona sincera, un ser moral. Esta comprensión ejerció un influjo notable en la ética y normas morales en Japón. Por ejemplo, como veremos después, hay que citar a Yoshida Shōin como caso típico. Con el fin de mostrar la importancia de la sinceridad, Wang presenta uno de sus conceptos filosóficos fundamentales: *ko-wu*: «la investigación de las cosas»). Es el esfuerzo consciente por parte de un sujeto moral para interiorizar el *li*, tal como se manifiesta en una hoja de hierba o en un acto humanitario.

Por otra parte, Wang interpreta *ko* en el sentido de «corregir/rectificar» y *wu* como un lugar u objeto al que se dirige la atención. Por consiguiente, para él, *ko-wu* es un «esfuerzo práctico» por alcanzar el bien máximo. Se practica *ko-wu* para hacerse sabio. Sin embargo, hay una tensión: podemos ser sabios, porque la sabiduría es inherente a nosotros; pero no podemos ser sabios, porque la sabiduría no acaba de realizarse plenamente nunca. En todo caso, puede interpretarse *ko-wu* como un proceso moral de autocultivo. En este sentido, para Wang, la «sinceridad de la voluntad» (*ch'eng-i*) o el «lograr una voluntad sincera» cobran especial importancia⁵⁰. La sinceridad no es meramente una noción psicológica o un concepto ético, sino más bien un presupuesto ontológico y/o metafísico⁵¹. La sinceridad está orientada últimamente a la acción, o más bien debería encarnarse siempre en la acción. En el propio autocultivo moral se requiere, ante todo, rectitud de intención.

⁴⁸ WANG YANG-MING, «Inquiry on the *Great Learning*», en CHAN's *Instructions*, 280.

⁴⁹ TU, «An Inquiry into Wang Yang-ming's Four-Sentence Teaching», en *Humanity and Self-Cultivation*, 171.

⁵⁰ WANG, «Inquiry on the *Great Learning*», en CHAN's *Instructions*, 278.

⁵¹ CHAN, *A Source Book in Chinese Philosophy*, 466.

Sin embargo, con el fin de tener recta intención, la sinceridad debería darse innatamente de antemano, porque aquella se basa en ésta. Incluso si uno tiene recta intención, no se sigue necesariamente que la acción sea siempre correcta. Por eso es necesario «rectificar la mente». Si hay una correspondencia entre la intención recta y la acción, se da otro tipo de sinceridad. Con otras palabras, hay dos clases de sinceridad; aquella en la que se basa la intención recta y la sinceridad como correspondencia entre la intención recta y la acción. Aquí encontramos el sentido de *ch'eng* como compleción o integridad. Que una persona sea buena o mala depende de la intención que tenga, más que de los actos que ejecute. Según Wang, «la enseñanza de la Doctrina del Medio acreca de que “lo carente de sinceridad, nada vale” y el esfuerzo por manifestar claramente el propio carácter descrito en el *Gran Saber* no significan más que el esfuerzo por lograr una voluntad sincera»⁵².

Basándose en esto, Wang presenta otra de sus doctrinas fundamentales: *ko-wu chih-chih*, «la investigación de las cosas y el aumento del conocimiento». Ambos son *procesos* que uno ha de realizar. A esta realización se la llama «carácter claro», término con el que se designa el conocimiento innato del bien. Al mismo tiempo, la investigación de las cosas debería llevarse a cabo para «rectificar la mente». Por tanto, dice Wang, «la investigación de las cosas se lleva a cabo permaneciendo en el seno del máximo bien. Una vez conocido el máximo bien, sabemos como investigar las cosas»⁵³. Mientras que uno puede conocer lo que es bueno y malo mediante conocimiento innato, para practicar el bien y apartarse del mal hay que investigar las cosas, atender a la realidad.

Wang formuló finalmente la doctrina de «la unidad del conocimiento y la acción»⁵⁴, cristalización de años de esfuerzo para llegar a una comprensión existencial del método pedagógico de Chu Hsi: *ko-wu*. Conocimiento y acción son complementarios⁵⁵. Tras formularla, pasó Wang a desarrollar su doctrina del «aumento del conocimiento innato» (*chih liang-chih*), en la que culmina su filosofía. La idea del «aumento del conocimiento» proviene del *Gran Saber* y la del «conocimiento innato» del bien se debe a Mencio. Para Wang Yang-ming el saber es un proceso de llegar a hacerse auténticamente persona y, últimamente, sa-

⁵² CHAN, *Instructions*, 271.

⁵³ CHAN, *Instructions*, section 6.

⁵⁴ TU, *Neo-Confucian Thought in Action*, 156.

⁵⁵ TU, *Neo-Confucian Thought in Action*, 172, 151. CHAN, *Instructions*, section 5. CHAN, *A Source Book in Chinese Philosophy*, 670-671.

bio. Su proposición fundamental reza así: «la mente *es* principio» y nada hay fuera de ella. Su comprensión de *ch'eng* está basada en esto.

La filosofía de Chu Hsi y de Wang Yang-ming ejerció gran influjo en el pensamiento japonés. Mientras el pensamiento de Chu Hsi fue adoptado por el gobierno del shogunado en la era de Tokugawa por razones políticas, el de Wang fue generalmente aceptado por las clases militares y las clases medias, poniendo gran énfasis en los temas morales. Especialmente, el concepto de *ch'eng*, en japonés *makoto*, se convirtió en una virtud cardinal del ethos japonés, según la línea expresada en la noción de *ryôshin*.

2. CONCIENCIA Y SINCERIDAD EN EL PENSAMIENTO JAPONÉS

Cuando escribimos la palabra japonesa *makoto* con caracteres chinos usamos ideogramas que connotan las significaciones de verdad, realidad, sinceridad, autenticidad, etc. Lo más frecuente es usar el carácter *sei*, traducible como sinceridad, aunque no exprese todo el contenido de *makoto*.

Tres caracteres chinos expresan los correspondientes matices de *makoto*. El primer sentido de *makoto* lo representa el signo traducible por sinceridad. La noción de sinceridad implica honradez, sencillez, convicción y capacidad humana de empatizar. El segundo sentido de *makoto* está representado por un compuesto de dos caracteres con el significado de realidad. En esta forma de representación se concreta el sentido de *makoto* como encarnación de la «Verdad» o el «Camino» en la «Realidad». El tercer sentido de *makoto* se representa con los caracteres de verdad y palabra: la Palabra de Verdad, o el «sentido último e integral de la realidad»⁵⁶, expresando en un compuesto (*shingon*) la noción de integralidad. Palabra de Verdad es en su sentido más profundo la Trascendencia misma o la Vida con mayúscula.

En todo caso, *makoto* es una de las expresiones que mejor encarna el sentido de *ryôshin*, el equivalente japonés de conciencia. Pero la palabra «conciencia» no basta para comunicar suficientemente el sentido de

⁵⁶ El sentido literal de *shingon* es «verdadera palabra». Tiene que ver con el secreto de la realidad manifestado en los *mantra* del budismo místico o esotérico. La podemos traducir por «integralidad», conscientes de lo insuficiente de este término. Habría que añadir los matices de compleción, realización, autenticidad, etc.

ryôshin. En general, *ryôshin* puede comprenderse como la capacidad de distinguir entre lo correcto y lo incorrecto, entre el bien y el mal. Sin embargo, *ryôshin* es una noción más preñada de sentido que conciencia. Para comprender más claramente *ryôshin*, será útil señalar la diferencia entre conciencia y *ryôshin* desde varias perspectivas.

En primer lugar, *ryôshin* ha sido comprendida como la base de la conciencia en la tradición de Confucio. Ha sido considerada como una actitud humana que abarca mucho más que la mera capacidad racional. En segundo lugar, *ryôshin* es considerada más bien como una disposición humana básica de la persona. Su papel principal es comprender el sí mismo auténtico o cultivarse a sí mismo para llegar a ser auténticamente uno mismo. Este autocultivo es imprescindible en cualquier teoría sobre el sentido de *ryôshin*. En tercer lugar, *ryôshin* ha sido entendida desde el punto de vista empírico del autocultivo. Así comprendida, *ryôshin* alimenta el proceso de autocultivo. Por consiguiente, *ryôshin* pone más énfasis en exigir la práctica positiva del bien que en evitar el mal.

Concretamente, una de las diferencias entre conciencia y *ryôshin* la encontramos en la expresión siguiente. En lenguas occidentales es frecuente hablar de «buena conciencia» o «mala conciencia». Sin embargo, en japonés, hablar de «buen *ryôshin*» sería una redundancia, ya que esta noción significa precisamente buena conciencia; sería contradictorio, ya que sería como decir «una mala buena conciencia».

Aunque el término es relativamente reciente en japonés⁵⁷, pueden aducirse varias palabras usadas desde antiguo, con anterioridad al uso actual de *ryôshin*. Por ejemplo, *seimeishin*: corazón puro y limpio, se usaba en la edad antigua⁵⁸; *seichoku* (honradez) se usaba en la edad media, y *makoto* (sinceridad; *ch'eng* en chino) en la época moderna.

Aunque no se pueda encontrar un vocablo que designe específicamente conciencia, si tuviéramos que elegir tan solo un término típico japonés para representarla en un contexto religioso y socio-ético, tedaría que ser *makoto*. Conviene, por tanto, tener presente el desarrollo de la comprensión de *makoto* durante la época de Edo (1603-1867), especialmente desde el siglo XVIII al XIX, porque la comprensión actual de *ryôshin* debe mucho a ese desarrollo.

⁵⁷ KOIZUMI TAKASHI, «Kindai Nihon no Ryôshin ron [Teoría de la Conciencia en el Japón moderno]», en *Ryôshin: Dôtoku Ishiki no Kenkyû* [Estudio sobre la conciencia moral] (Tokyo: Ibunsha, 1977), 99-118.

⁵⁸ E.g., *Kojiki* (Record of Ancient Matters, 712) y *Nihon shoki* (Chronicles of Japan, 720).

Encontramos una diferencia entre el confucianismo chino y el japonés. En China, se desarrolló un confucianismo centrado en la idea de respeto (*kei*, en japonés; *ching* en chino), o bien centrado en la idea de «conocimiento innato» (*chiryôchi*, en japonés; *chih liang-chih* en chino). Fue en Japón donde surgió otro tipo de confucianismo centrado en *makoto*. Aquí reside la peculiaridad del confucianismo japonés⁵⁹. Surgió un énfasis en *makoto*, como negación del acento que ponía en *li* (principio) la escuela de Chu Hsi.

Itô Jinsai fue uno de los modernos japoneses confucianistas que acentuaron *makoto*. Como decía él, ser honrado para con los demás le convierte a uno en una persona de *makoto*. «*Makoto* resume todo el camino de la sabiduría. El aprendizaje del sabio debe estar todo basado en *makoto*»⁶⁰. Al principio, él entendía *makoto* metafísicamente, en la misma línea de la escuela de Chu Hsi⁶¹. Pero después identificó *makoto* con *chû-shin* (lealtad o fidelidad concienzuda y dedicación o devoción) en los *Analecta*.

Makoto ha sido considerado generalmente un problema de corazón/mente, de afectividad y sentimiento, más que de enfoque intelectual. Respeto por *makoto* en la época moderna o en el período de Edo se puede comparar con el respeto por *seimeishin* (corazón puro) en la edad antigua o el respeto por *seichoku* (honradez) en la edad media⁶². De este modo, el sentido moral típico japonés de valores abarca una gama que se remonta desde la pureza a la sinceridad, pasando por la honradez. Pero, aunque los japoneses han dado importancia a la pureza de corazón/mente, afectividad y sentimientos, no han establecido unos criterios o normas para canalizarla.

Aparte de Jinsai, hay varios autores confucianistas que resaltaron la importancia de *makoto* en la época de Edo. Por ejemplo, Nakai Riken (1732-1817) intentó dar una base filológica a *makoto*. Según Hosoi Heishû (1728-1801), *makoto* significa no tener dos caras. Coherencia

⁵⁹ SAGARA TOORU, *Seijitsu to Nihonjin [Los japoneses y la sinceridad]* (Tokyo: Pelikan, 1998), 165-183.

⁶⁰ *Gomôjigi*, II, «*makoto*», 4. *Gomôjigi* is divided into two parts. Itô Jinsai, *Itô Tôgai*, ed. YOSHIKAWA KÔJIRÔ - SHIMIZU SHIGERU, *Nihon Shisô Taikei [Japanese Thought Compendium]*, vol. 33 (Tokyo: Iwanami shoten, 1971).

⁶¹ Uno de los más prominentes neoconfucianistas, Chu Hsi (1130-1200), revivió y sistematizó el confucianismo catorce años después de la muerte de Mencio. Comprendió y heredó el legado del taoísmo. Vincula la noción de Camino y la de principio. Según él, *li* es un principio metafísico y moral, presente en todo, ya que todas las cosas tienen una naturaleza, «principio originador».

⁶² SAGARA, 9. Cf. *ibid.*, 47.

consigo mismo es un prerrequisito para una buena intención y una actuación sincera. Actúa con *makoto* quien actúa con buena intención, sinceridad, honradez e integridad.

Yoshida Shōin (1830-1859) presentó *makoto* de un modo más práctico mediante el ejemplo de su vida entera, aunque ésta fue corta. Una de sus cualidades únicas fue la de servir de mediador entre los japoneses de la época feudal y el estado moderno. Para él, *makoto* es un principio de acción con el que se debe vivir de acuerdo aunque le cueste a uno la vida.

En la era de Meiji (1868-1912), cuando el concepto occidental de conciencia fue importado en Japón, algunos filósofos y pensadores ilustrados intentaron reemplazarlo por conceptos confucianistas, pero paulatinamente prevaleció la traducción como *ryōshin*. Al principio se creyó que *ryōshin* designaba una facultad innata, pero pronto surgieron quienes consideraban *ryōshin* como una actitud adquirida. Dos nombres hay que citar aquí: Nishi Amane (1829-1897)⁶³ y Ōnishi Hajime (1864-1900).

Nishi fue un pensador ilustrado que no concebía una interpretación de *ryōshin* como algo dado a cada persona *a priori*. Estuvo influido por Ogyū Sorai (1666-1728) y el empirismo británico. Según él, *ryōshin* se forma empíricamente, mediante factores extrínsecos tales como las costumbres sociales, leyes y educación.

Nishi consideró *ryōshin* como la autoconciencia moral, fue un filósofo y crítico, que contribuyó a la transición desde un utilitarismo ilustrado al idealismo de comienzos de la era de Meiji. En su obra principal, *Ryōshin Kigen ron (Orígenes de la conciencia)*, trató sobre *ryōshin* fenomenológicamente y exploró su origen. Criticó tanto los enfoques empíricos y positivistas como los epicúreos acerca de *ryōshin*. En vez de ello, siguió básicamente la metodología idealista de Kant, aunque reconocía que, en cierto sentido, *ryōshin* se configura empíricamente. Su contribución fue notable, pero la conciencia sobre la que él trataba no era la de la tradición de Confucio, sino la de ética occidental.

ITŌ JINSAI: MAKOTO COMO AMOR

Itō Jinsai (1627-1705) es uno de los representantes de la escuela *Kogaku-ha* (escuela de estudiosos del saber antiguo/clásico) en el confu-

⁶³ Después de estudiar en Holanda, fundó la primera asociación académica japonesa, junto con Mori Arinori (1847-1889) e introdujo la filosofía occidental en Japón. Acuñó el término «*tetsugaku*» para designar la filosofía.

cianismo japonés. Vivió a comienzos de la era de Edo (1603-1867) o del shogunado de Tokugawa. Cuando él nació, acababa de comenzar como disciplina académica el confucianismo, independizado del budismo. No era fácil ganarse la vida a base de confucianismo. A diferencia de otros intelectuales de aquella época, Jinsai, hijo de un comerciante, pasó como una persona corriente toda su vida. Abrió una escuela privada en Kyôto, en 1662, mantenida por sus sucesores durante doscientos años.

Jinsai es, ante todo, realista. Rechaza la metafísica abstracta de Chu Hsi. Para él, un auténtico saber debería basarse en la propia realidad de sí mismo. Además, como suele ocurrir a menudo en pensadores asiáticos, Jinsai acentúa las relaciones humanas más que el individuo. Esto lo presenta particularmente en su famosa expresión *jinrin teki sekai*: mundo socioético o de relaciones humanas.

Su comprensión de *makoto* no es metafísica, sino antropológica. Considera *makoto* como *chû-shin*: lealtad/fidelidad concienzuda o dedicación/devoción, según Confucio. Cuando *makoto* se realiza en el mundo socio-ético, puede llamars *ai* (amor) en el sentido de *jin* (en japonés; *jen*, en chino: humanidad/benevolencia).

Al comienzo Jinsai se había sentido atraído hacia la escuela de *Sôgaku*: el saber de los intelectuales de la era de la dinastía de Sung, especialista de Chu Hsi. Sin embargo, más adelante abandonó *Sôgaku* y comenzó proclamar con énfasis el retorno al pensamiento original de Confucio y Mencio. Por este motivo su escuela se llamó *Kogaku-ha* (*Estudios sobre el saber antiguo*). Una de las razones para rechazar la teoría de *Sôgaku* fue que el término «principio» juega un papel importante en ella, aunque apenas aparece en las *Analecta*, en Mencio, o en otros clásicos.

De hecho, Jinsai tenía un conocimiento profundo del lenguaje clásico chino. A los treinta y ocho años se percató de que sus escritos tenían semejanzas con el budismo y el taoísmo y, por tanto, iba en contra de Confucio y de Mencio. A los cuarenta años, Jinsai criticó el *Daigaku*: el Gran Saber, que, según él, no expresaba la intención de Confucio. En aquellos días era sorprendente rechazar *Sôgaku* y proclamar un retorno a Confucio y Mencio. Cuando seguía la escuela de *Sôgaku*, Jinsai adoptó el nombre de *Keisai*. «*Kei*» (respeto/seriedad) es un término central en *Sôgaku*, expresión de la tendencia hacia la interioridad. En 1658, tras separarse de esta escuela, cambió su nombre por el de *Jinsai*. «*Jin*» (humanidad/benevolencia) es la virtud central en Confucio.

Jinsai captó la afinidad y el influjo de budismo y taoísmo en las escuelas de Chu Hsi y Wang Yang. Pero, en contraste con ambas, proclamó la importancia de *chû-shin*: lealtad/fidelidad concienzuda y dedica-

ción/devoción. Esta lealtad no es ciega, sino discriminadora e implica (como muestran los dos componentes de ese carácter: «centro y corazón») tener un corazón centrado. *Shin* significa una persona ideal que es fiel a sus palabras, que actúa de acuerdo con lo que dice.

EL MUNDO DE RELACIONES SOCIO-ÉTICAS DE LOS SERES HUMANOS

Jinsai pone el acento más en las relaciones humanas que en los individuos aislados. Los humanos vivimos en un mundo de relaciones socio-éticas. Esta perspectiva constituiría más adelante la preocupación del filósofo ético Watsuji Tetsurō (1889-1960). Es oportuno referirse aquí a él, aun invirtiendo el orden cronológico. Watsuji reflexionó sobre ese mundo de relaciones humanas socio-éticas. Su originalidad se manifestó sobre todo en su teoría sobre clima y cultura, como parte integral de su sistema ético. Comprendió la ética como intersubjetividad, «el entre» de los seres humanos. Define «la ética como el estudio del *ningen*: ser humano». Dice que «el *locus* de los problemas éticos no radica en la autoconciencia de individuos aislados, sino precisamente en la interrelación de personas».

«Ética» se traduce en japonés como *rinri* (con semejantes caracteres en chino y coreano también). *Rin* connota el camino a seguir por los seres humanos. Este carácter se compone del radical *jin* (humano), al que se añade otro radical con el sentido de camino: asegurar el camino a seguir por el ser humano. *Ri* tiene diversos sentidos como razón o principio, o camino a guardar. Como puede entenderse por estos elementos, *Rinri* se refiere desde el principio al mundo de relaciones humanas. Una de las obras maestras de Watsuji es *Fûdo: Clima y cultura*. Literalmente, *fû* es el viento y *do* la tierra. Pero cuando Watsuji trata sobre el *fûdo* no se está refiriendo meramente al entorno, sino a la naturaleza humana que recibe su influjo. *Fûdo* ejerce una influencia notoria en la formación de *ryôshin*. Según Watsuji, la existencia humana tiene una estructura dual: individual y social. Como un ser socio-ético, el ser humano tiene una orientación particular. Jinsai la llama *jin-gi-rei-chi*: humanidad o benevolencia, rectitud, compostura, sabiduría, nombre de las virtudes cultivadas por el sabio. Para Jinsai, las relaciones socio-éticas son: relación de padres e hijos, de gobernantes y servidores, de marido y mujer, de viejos y jóvenes, y relaciones entre amigos. Según él, están basadas en el amor (*ai*); así, merecen ser llamadas *jitsu*: realidad⁶⁴.

⁶⁴ KOYASU NOBUKUNI, *Itô Jinsai: Jinrinteki Sekai no Shisô [Para pensar el mundo socio-ético]* (Tokyo: Tokyo Daigaku Shuppankai, 1982), 114.

El fundamento de estas relaciones es denominado *kô-tei-chû-shin*: piedad filial, respeto a los hermanos mayores, lealtad y fidelidad.

Jinsai enfoca *jin*: humanidad/benevolencia como orientación a lo propio humano. En primer lugar, *jin* es *ai*. Cuando Jinsai dice que el amor es virtud sustancial o verdadera, quiere decir que el amor lleva a consumación el mundo socio-ético y da realidad a las relaciones humanas. Humanidad o amor es la virtud más alta. Además la benevolencia ha de impregnar todo el conjunto de relaciones sociales.

NATURALEZA HUMANA

Jinsai discute esta teoría usando la temática principal de la *Doctrina del Justo Medio* sobre la naturaleza humana, el Camino, y la educación⁶⁵. Propone claramente que en estos puntos está la esencia del saber⁶⁶. Para Jinsai, la naturaleza humana consiste en una cualidad que los humanos poseen por naturaleza: una orientación clara hacia el bien es la base de la naturaleza humana. Mientras que la escuela de *Sôgaku* considera la naturaleza humana como estática, Jinsai la considera dinámica y la ve como arquetipo de la actividad humana⁶⁷. Mientras la escuela de *Sôgaku* ve la naturaleza humana y el Camino relacionados, Jinsai no lo afirma incondicionalmente⁶⁸. Mientras que la escuela de *Sôgaku* acentúa la homogeneidad de los seres humanos, Jinsai reivindica la unicidad de cada ser humano.

En segundo lugar, Jinsai plantea una proposición interesante: La naturaleza humana es vida. Ambos caracteres se pronuncian igualmente *sei*: naturaleza y vida. Sin embargo, esta proposición no es un mero juego de palabras. El sentido primario de *sei* (escrito con el carácter de «vida») es «vivir», «dar a luz», «nacer». *Sei* (escrito con el carácter de «naturaleza») se compone del radical de «corazón» unido al de «vida». El radical de «corazón» significa tanto el «corazón/mente» como el órgano corporal. Teniendo esto en cuenta podemos interpretar la proposición citada diciendo que la esencia de la naturaleza humana reside en el corazón/mente, siendo su cualidad el amor que se realiza en la sinceridad denotada por *makoto*.

⁶⁵ The *Doctrine of the Mean*, 1.

⁶⁶ *Dôjimon*, I, 12.

⁶⁷ *Ibid.*, I, 15.

⁶⁸ Según Jinsai, *jô*: afección no es algo a rechazar, sino ha de ser moderado con el aprendizaje sobre la naturaleza humana.

EL CAMINO

El Camino había sido enseñando más en los días de Mencio que en los de Confucio, ya que no era tan conocido⁶⁹. Para Jinsai, el Camino es una orientación hacia el bien; se representa mediante las citadas virtudes cardinales. Además, la naturaleza del Camino lo convierte en criterio de los actos humanos⁷⁰. Dos proposiciones esenciales de Jinsai: «No se da el Camino fuera de los seres humanos y no se dan los seres humanos fuera del Camino»⁷¹. Mientras que el Camino, en la primera mitad de la frase significa las relaciones padres-hijos, gobernantes-servidores, esposo-esposa, ancianos-jóvenes, amigos, en la segunda parte de la frase se refiere a las virtudes cardinales. «El Camino no está lejos del ser humano» (*Doctrina del Justo Medio*, 13). «El Camino no puede separarse de nosotros ni un solo momento» (*ibid.*, 1). Además, «El Camino es el sendero que los seres humanos deben observar recorriéndolo en su vida cotidiana entretejida de relaciones socio-éticas»⁷².

Jinsai rechazó la noción de Chu Hsi's de *li*: principio. Por su parte, Jinsai idealizó la unidad dinámica de la acción humana basada en el amor mutuo. Insistió en *chû-shin*: lealtad/fidelidad concienzuda y dedicación/devoción. Por eso, Jinsai es considerado el padre de aquellos confucianistas que acentúan la noción de *makoto*, aunque él mismo no desarrolló este concepto en detalle.

Makoto se basa en la comprensión que el sabio tiene de todos los seres. Jinsai reivindica que el fin último de los actos humanos es «*tendô-shisei*»: el camino celestial de la absoluta sinceridad. De este modo *makoto* es justamente la virtud de cielos y tierra que vigoriza a todas las criaturas. Los cielos y los seres humanos constituyen un único Camino. Según Jinsai, *makoto* debería ser el punto de referencia al hablar de los seres humanos, más que el Camino del Cielo.

EDUCACIÓN

Jinsai afirma que solamente los *Analecta* y *Mencio* son libros canónicos confucianistas. El primero es el fundamento, el segundo un manual exgético para entenderlo⁷³. Mientras que *Analecta* nos habla del auto-

⁶⁹ *Dôjimon*, I, 7. *Ibid.*, I, 12.

⁷⁰ *Ibid.*, I, 14. «El Camino existe por sí mismo».

⁷¹ *Ibid.*, I, 8.

⁷² *Gomôjigi*, I, a 2.

⁷³ *Dôjimon*, II, 77.

cultivo o de cómo «dominar» las virtudes cardinales, es decir, los Cuatro Comienzos, Mencio nos habla de su sentido. Por tanto, «si quien estudia no ahonda en la línea de Mencio, no comprenderá la esencia de *Analecta*»⁷⁴. La verdad, según él, se ha de revelar mediante el estudio de Confucio y Mencio⁷⁵.

Según Jinsai, hay dos métodos de aprender: genealógico y semántico. Tras comprender el primero, se puede captar el segundo, es decir, el sentido. El saber consiste en que el ser humano crezca siguiendo su orientación hacia el bien⁷⁶.

Con el fin de profundizar en el saber, Jinsai pide que se preste atención a dos puntos. En primer lugar, el saber ha de basarse en «*makoto*». En segundo lugar, para Jinsai, que rechaza el saber meramente abstracto, es necesario que el sabio tenga sus pies bien asentados en tierra. Por tanto, es trivial todo saber que no contribuye a la propia realidad vivida. El saber debería estar orientado a gobernar el mundo y aliviar los sufrimientos de las personas.

El saber brota de los Cuatro Comienzos citados. Según Jinsai, la naturaleza humana consiste en la «capacidad de percibir esos cuatro comienzos». Las cuatro virtudes no están dadas de modo innato, pero sí sus semillas. Hay tres características en estos Cuatro Comienzos. En primer lugar, son virtudes en el mundo socio-ético. En segundo lugar, no son conceptos abstractos, sino componentes concretos del corazón/mente. Finalmente, son norma de moralidad. En la medida en que funcionan como criterios de los actos humanos, los Cuatro Comienzos merecen llamarse «el Camino». *Makoto* se concreta a través del Camino en el mundo socio-ético.

Itô Jinsai fue ciertamente uno de los más notables confucianistas japoneses que proclamaron la importancia de *makoto*: sinceridad. Como fiel discípulo de Confucio, abogó fuertemente por un retorno al pensamiento original de Confucio y Mencio. Por eso acentuó la importancia de *jin*: humanidad/benevolencia como la primera virtud cardinal. Además, Jinsai considera a los seres humanos como existentes en una red de relaciones socio-éticas. Por eso *jin* se encarna concretamente en la relación con los demás.

Dando por supuesta esta comprensión fundamental, Jinsai reflexiona sobre *makoto*: una clave para que un ser humano llegue a hacerse au-

⁷⁴ *Dôjimon*, I, 7.

⁷⁵ *Gomôjigi*, II, 4.

⁷⁶ *Gomôjigi*, II, 5.

ténticamente persona. Los seres humanos se autocultivan y el saber es valioso en la medida en que contribuye a ese cultivo de sí. *Makoto* es la clave del proceso por el que el ser humano se hace auténticamente persona. Jinsai proclamó *teóricamente* la importancia de *makoto* como base del autocultivo. Sin embargo, esta noción tenía que ser desarrollada en un marco más amplio. Fue lo que hizo Yoshida Shôin al ampliar en sentido práctico la comprensión de *makoto*, considerándola en el marco de la relación entre el Estado y el individuo, a la vez que ponía el acento en *chûsei*: lealtad/fidelidad, especialmente con relación al *Tennô*: el Emperador.

YOSHIDA SHÔIN: MAKOTO COMO LEALTAD

Yoshida Shôin (1830-1859) fue una persona excepcional que vivió a fondo la sinceridad a lo largo de su vida en el pensamiento y en la acción. Desarrolló su comprensión de *makoto* como la relación entre el individuo y el estado. Según él, *makoto* últimamente se encarna en la lealtad y fidelidad al Emperador. Esta lealtad debería expresarse incluso a costa de la propia vida. Shôin era un *samurai* que vivió en una época agitada al final de la época feudal japonesa o era de Edo (1603-1867). El shogunado de Tokugawa proporcionó al país más de dos siglos de paz y aislamiento nacional hasta que se vino abajo con la Restauración de Meiji en 1868. Shôin tuvo una vida corta, pero ejerció un influjo notable en los jóvenes que florecieron en dicha restauración. Era sencillo y honrado. Desarrolló diversas facetas, como educador, patriota y reformador⁷⁷. Como educador, en su escuela privada, conocida con el nombre de *Academia de la aldea, bajo los pinos*, formó a muchos que luego fueron promotores de la Restauración de Meiji. Como patriota proclamó que Japón era un estado imperial, protegido y dirigido por el *Tennô*. Como reformador revolucionario trabajó por derrotar al sistema feudal y fundar un estado moderno. En cierto sentido es considerado como una persona caracterizada por el lema de «respetar al Emperador y expulsar a los bárbaros». Sin embargo, aunque era un patriota, fue también uno de los que proclamaron que había que abrirse al mundo. Tenía un deseo fuerte de construir Japón como un estado imperial por encima de los clanes feudales locales.

⁷⁷ HEINRICH DUMOULIN, trad. HIGASHINAKANO OSAMICHI, *Yoshida Shôin: Meijiishin no Seishinteki Kigen [Yoshida Shôin: A Moral Origin of the Meiji Restoration]* (Tokyo: Nansô sha, 1991). SHITAHODO YÛKICHI, *Yoshida Shôin no Ningengakuteki Kenkyû [The Anthropological Study on Yoshida Shôin]* (Kashiwa, Chiba: Kôchigakuen Shuppanbu, 1988).

Para Shôin, el estudio debe ser útil, orientado a la práctica. Primero, estudió *Sôgaku* y las tácticas de la escuela de artes marciales de Yamaga. Luego comenzó a viajar ampliamente por Japón, llegando a comprender la importancia de la originalidad y peculiaridad de Japón como un estado imperial. Hizo tres viajes. El primero, por la región de Kyushu, sobre todo Hirado y Nagasaki en 1850. Durante este tiempo se percató de que su aprendizaje familiar de la escuela de Yamaga era inferior a las tácticas de combate occidentales. Leyó mucho, pero sobre todo dos libros ejercieron gran influjo en él: *Instrucciones para la vida práctica* por Wang Yang-ming y *Nueva teoría* por Aizawa Seishisai (1782-1863), que era uno de los representantes de la escuela de Mito). A partir de ahí se convirtió de ser un heredero del saber tradicional a un entusiasta de los estudios prácticos⁷⁸. En un segundo viaje visitó Edo. Durante su estancia en Edo fue discípulo de Sakuma Shôzan (1811-1864) y aprendió tácticas de lucha occidentales. Shôzan fue una de las personas que ejercieron un gran influjo en él.

Un tercer viaje le condujo desde Edo a la región de Tôhoku. En el camino hacia Tohoku se detuvo en Mito, donde se percató fuertemente de la importancia de la historia, a través del influjo de la escuela de Mito. Aprendió especialmente la teoría de *kokutai* (unidad nacional). *Kokutai* es el nombre con que se designa la peculiaridad del sistema estatal japonés, con el Emperador en la cúspide y todo el pueblo como un pueblo imperial. Este pensamiento está basado tanto en los mitos japoneses, desarrollados en las epopeyas *Kojiki*: Crónica de asuntos antiguos, 712 y *Nihon shoki* (Crónicas de Japón, 720), teniendo por fundamento la lealtad y piedad filiales. Shôin desarrolló la noción de *kokutai*. Según él, cada estado tiene su propia forma de *kokutai* que consiste en una dualidad: universalidad e individualidad. La universalidad está representada por el carácter *dô*: lo mismo y la individualidad por el carácter *doku*: peculiaridad. Esta idea proviene originalmente de Mencio 7B:36. Pero según Shôin *la peculiaridad* es más importante.

MAKOTO COMO ENCARNACIÓN DE LA LEALTAD

Shôin fue un lector voraz. Según él, el saber debería estar abierto a la realidad y encarnado en actos concretos. Esta cualidad derivaba no sólo de su personalidad, sino también del influjo de las tácticas marcia-

⁷⁸ MATSUMOTO SANNOSUKE, «Shisôka toshitenô Yoshida Shôin» [Yoshida Shôin as a Thinker], YOSHIDA SHÔIN, ed. MATSUMOTO SANNOSUKE. *Yoshida Shôin, Nihon no Meicho* [Masterpieces of Japan], vol. 31 (Tokyo: Chûôkôron sha, 1995), 17.

les aprendidas. Por eso su comprensión de *makoto* va orientada siempre a la experiencia. *Makoto* no es meramente un concepto abstracto, sino la encarnación de la lealtad y la fidelidad en acción.

Con el fin de inspirar en el pueblo el deseo de reestructurar Japón escribió Shôin su obra *Shôkyûshigen: Opinión personal sobre el Emperador* en 1853. Arguye que Japón es un estado del Emperador y no del shogunado. Según él, todo el pueblo de Japón pertenece al Emperador. Por tanto, todos los actos deberían orientarse hacia la «gran rectitud» denominada *taigi* (lealtad y patriotismo). Con otras palabras, deberían manifestar lealtad al Emperador como encarnación de *makoto*. Sin embargo, no conllevaba esto necesariamente ninguna implicación religiosa. No quiere decir que el pueblo esté directamente sometido al Emperador. Mediante el establecimiento de ese marco, Shôin relativizaba la jerarquía del sistema feudal. Su preocupación principal era la relación especial entre el Emperador y el pueblo a través de *makoto* como lealtad.

Shôin afirma: «El mundo es del Emperador», no del shogunado. En segundo lugar, propone que el sistema de clanes se flexibilice sin distinciones de rango. En tercer lugar, sugiere que el clan use cañones y barcos de guerra occidentales. Finalmente, proclama la importancia de la virtud de *shisei*: sinceridad absoluta. *Shisei* se realiza últimamente en la acción de *kanshi*: dar la vida para agradecer al señor.

Shôin señala tres características de *makoto*: *jitsu* (fidelidad/honradez/sustancialidad), *itsu* (consistencia/coherencia), y *kyû* (durabilidad/perseverancia). Con otras palabras, *makoto* consiste en comprometerse con coherencia fiel y perseverante. *Makoto* no consiste meramente en ser consciente de la llamada «gran rectitud», *taigi*, de un modo sentimental, sino ponerla en práctica de hecho. *Makoto* debería realizarse concretamente en la lealtad al Emperador, aun a costa de la propia vida. Ahí estaría la consumación de *makoto*, en una palabra, *shisei*.

ACTIVIDADES EN PRISIÓN

En 1854, Shôin se rindió al shogunado y fue enviado a prisión bajo pretexto de infracción aduanera. Arrestado, mantenía su buen estado de ánimo. Su cuerpo estaba encarcelado, pero su *makoto* no lo estaba. Se concentró en la lectura y escribió su *Diario de prisión*. Convencido de su inocencia, era consciente de haber actuado de acuerdo con el ideal de *makoto*.

Esta época marca el comienzo de su carrera de educador. Su actitud hacia las personas era totalmente diferente de la de otros maestros. Sen-

tía auténtica simpatía por los otros prisioneros. Su *makoto* además de sinceridad, conllevaba afecto. Según él, los seres humanos son iguales en dignidad ética, buenos por naturaleza.

Shôin estaba realmente interesado en Mencio y muy influido por él. Durante su estancia en prisión, Shôin comenzó a dar lecciones sobre Mencio. Pero, aunque Shôin respetaba altamente a Confucio y Mencio, su confianza en ellos no era ciega. Dice que su preocupación más importante no es halagar a los sabios como Confucio y Mencio. De hecho, critica abiertamente a ambos sin reservas⁷⁹. Pero eso no significa que los rechace por completo, sino que lo aplicable a China no siempre es válido en Japón.

Shôin pone énfasis en *kangen*: agradecimiento hacia los superiores, aun a costa de la propia vida. Morir por el señor para devolver la deuda de gratitud es la máxima expresión del propio *makoto*. Aun cuando el señor no acepte esa demostración de fidelidad por parte del vasallo, éste no debería abandonar su país.

La demostración de fidelidad, basada en *makoto*, se expresa últimamente en la lealtad al Emperador. Por eso, una vez que uno decide servirle, ha de consumir esta lealtad hasta el fin, aun a costa de la vida. También debería estar imbuida de *makoto* la actividad política en que uno se compromete. Para Shôin, la muerte de aquellos que no tienen derecho a demostrar la fidelidad es más honrosa. En ese sentido, su idea de la muerte es bastante peculiar. Hubo un tiempo en que él pensó que la muerte es algo inesperado que le sorprende a uno golpeándole desde fuera. En sus últimos años, sin embargo, pensaba que la muerte era lo que él había escogido para sí mismo. Si la muerte se ejecuta por *shisei*, da mucho fruto.

UN EDUCADOR EN EL ESPÍRITU DE *MAKOTO*

Shôin fue un educador no solo para los demás, sino para sí mismo. La finalidad de la educación era inculcar lealtad al Emperador y la dignidad de Japón como un estado imperial. En el conjunto de la educación del ser humano, *makoto*, relacionado con *magokoro*: cordialidad, es a la vez, un punto de partida y de llegada. De hecho, cada actitud deriva de *makoto* y se orienta a su concretización. La verdad que busca el saber y el bien al que aspiran los actos humanos han de integrarse. Shôin se esforzó por realizar este ideal basado en su firme convicción acerca de *makoto*.

⁷⁹ Shôin critica sobre todo a Mencio, *Mencius*, 5A:2.

Shôin se fue haciendo más y más radical en su demostración de la validez de *makoto*. En 1858 Shôin fue enviado de nuevo a prisión, acusado de haber atacado a Manabe Akikatsu (1802-1884), un antiguo senador consejero del shogunado de Tokugawa. Al principio él estuvo pesaroso por la incomprensión recibida, pero después lamentó esta actitud. Sin embargo, lo que no podía era abandonar su convicción acerca de *makoto*. Quería probarlo, pero no encontraba camino para ello. Frustrado, fue llevado desde la prisión en Hagi hasta Edo el 25 de mayo de 1859 para ser juzgado.

A medida que se hizo más radical, Shôin quedó poco a poco aislado de sus camaradas. Se extrañaba de que no lo comprendiesen y aceptasen. Según él, había basado toda su vida en la lealtad, mientras que ellos la basaban en sus logros⁸⁰. Para él, la lealtad y pleitesía al Emperador eran los más altos valores éticos. Shôin trató de conservar su mente fija en estos valores firmemente. Por otra parte, sin embargo, se admiraba emocionalmente de que lo dejaran abandonado. Y comenzó a vacilar en su convicción sobre *makoto*.

Shôin siempre conservó en mente las palabras de Mencio: «Nunca ha habido una persona poseída de total sinceridad que no conmoviese a los demás». Él intentó explicar su noción de *makoto* con ejemplos concretos, como los siguientes: no hablar de inutilidad, revelar la esencia de la sabiduría del Emperador y el precepto del señor, clarificar la manera de recompensar a la familia Mori, que son los señores feudales del clan de Chôshu y servir a los propios padres. Sin embargo, dos días después de haberla comenzado, interrumpió su huelga de hambre por consejo de su familia y a causa de la liberación de algunos de sus discípulos. Se percató también de lo fugaz de su paso por el mundo. Cambió de parecer y decidió no retar a la muerte. Se había dado cuenta de que era más importante practicar la lealtad por sí mismo que esperar que otros la practiquen.

Tuvo que pasar por tres investigaciones. Se le acusaba de dos cargos. Él los rechazó ambos, pero prosiguió afirmando dos puntos, tal como había planeado. En primer lugar, trató de invitar a Ôhara Shigetomi (1801-1879) a Chôshû. En segundo lugar, planeó un ataque contra Manabe Akikatsu. Sin embargo, Shôin reveló detalles concretos desconocidos para el shogunado de Tokugawa, lo que llevó a su condena de muerte. Consiguientemente, fue decapitado el 27 de octubre de 1859. Sus palabras antes de morir fueron: «Aunque me entierren en Musashi, mi

⁸⁰ See MATSUMOTO, 12.

Yamatodamashii: alma japonesa permanecerá»⁸¹. Y reflexionó que su ejecución se debía a una carencia en su *makoto*.

Yoshida Shōin fue un representante único del ethos japonés. Su vida estuvo basada en la lealtad al *Tennō*: el Emperador y la piedad filial para con su familia y los demás. Todo esto no eran más que concreciones del espíritu de *makoto*. Su vida fue corta, pero muy influyente en una época de transición desde el sistema feudal japonés al estado moderno. Él heredó la educación tradicional del confucianismo y las tácticas marciales, pero fue muy emprendedor. Sin ninguna duda, fue un hombre de *makoto* en pensamientos y palabras. Sus actos encarnaron su convicción acerca de *makoto*: comprometerse con coherencia, fidelidad y perseverancia. Esta actitud se expresa eminentemente en *kanshi*: mostrar la fidelidad al señor feudal dando la vida por él, es decir, *shisei*: absoluta sinceridad.

La peculiaridad de su comprensión de *makoto* está en que la insertó en la relación entre el individuo y el estado. *Makoto* se encarna, mediante la sinceridad, como lealtad al *Tennō*. Estrictamente hablando, *Tennō* no es un objeto religioso, sino que Japón, como estado-comunidad existe teniendo en el vértice de la autoridad al *Tennō*. Aunque *makoto* comienza en el individuo, se consume en la comunidad. Este dinamismo es expresión de *ryōshin*. Aquí podemos percibir dos aspectos de *ryōshin*: transcendentalidad y concreción (*embodiment*). Por supuesto, Shōin no usa esta terminología, pero su lealtad y fidelidad al *Tennō* es una especie de transcendentalidad de toda su persona. Y su decidida actitud de *kanshi* es una expresión notable de concreción. Desarrollaremos estos aspectos a continuación.

3. HACIA LA INCULTURACIÓN DE LA TEOLOGÍA MORAL

Es posible integrar la noción occidental de conciencia, derivada del cristianismo, con la tradición oriental que hay tras la noción de *ryōshin*, de origen confuciano. Ésta coincidiría con el cristianismo en la comprensión del ser humano como bueno por naturaleza: en el cristianismo, por la participación en el amor de Dios; en el confucianismo, se descubre esa bondad siguiendo el ejemplo de los sabios. En el cristianismo la conciencia no es la voz directa de Dios, sino la manera humana de

⁸¹ *Ryūkon rok* (El último mensaje). Escrito en octubre, 25-26, justo antes de su ejecución.

responderle. En el confucianismo, *ryôshin* aparece en forma de «gérmenes» de las cuatro virtudes (benevolencia, justicia, compostura y sabiduría). Hay convergencia en la esfera de valores morales. Pese a las diferencias, los humanos comparten una facultad común, que debería facilitar la inculturación del cristianismo en Japón, mediante la integración de ambas tradiciones.

En la conciencia-*ryôshin* (valga la doble denominación), dos aspectos clave: trascendencia y concreción. La trascendencia es la realidad básica interna, la concreción es su manifestación externa. La imagen de la trascendencia en Occidente es «trepar hacia un más allá»; en Oriente, más bien es «sumergirse» horizontalmente, en la comunidad, y verticalmente, en el inconsciente.

Ryôshin tuvo originalmente una íntima vinculación comunitaria. Dos vertientes de *ryôshin* son: situacionalidad y relacionalidad. La primera remite a la conciencia como brújula de orientación en la vida, la segunda al doble aspecto citado de trascendencia y corporeidad-concreción⁸². Cuando esta consideración se conjuga con el triple aspecto de *makoto*: sinceridad, realidad e integralidad, hallamos el campo común para la citada integración. En la vida de Jesús hallamos, en efecto, esos valores.

El aspecto individual de *ryôshin* nos plantea la pregunta por el sí mismo auténtico y el aspecto comunitario nos confronta con las relaciones socio-éticas. Pero el arraigo en la naturaleza humana parece mayor en el caso de *ryôshin*. La tradición cristiana ha captado la conciencia como facultad intelectual para distinguir bien y mal. *Ryôshin* se ha captado en la herencia confuciana como base de la conciencia, concerniendo a la totalidad de la persona, una disposición que va más allá del mero juicio racional y orienta a cultivarse a sí mismo para ser auténticamente humano. En ese proceso se ponen de manifiesto los dos aspectos citados de trascendencia y concreción. En contexto japonés, la cualidad principal de *ryôshin* es *makoto*. Hay que ser sincero consigo mismo y con los demás para ser auténticamente humano.

El Concilio Vaticano II propuso dos contribuciones a la renovación de la teología moral: un cambio desde el enfoque dominado por las normas al centrado en la persona y un retorno a la Biblia. J. Fuchs, figura representativa de esta renovación, presenta una moral autónoma que no

⁸² Estamos condensando el capítulo cuarto de la disertación resumida aquí y nos limitamos a presentar las conclusiones del estudio sobre «revisión de la conciencia en contexto japonés».

excluye a no creyentes. El papel decisivo en ella de la libertad humana, en la tradición de santo Tomás, la relaciona con el bien trascendental. Esta mediación reflexiva nos ha facilitado la relectura de *ryôshin* en contexto japonés y cristiano simultáneamente.

La característica comunitaria de *ryôshin* es decisiva en Japón. En cuanto a su característica relacional —en el doble aspecto citado de trascendencia y concreción—, a la vez que nos remite al constitutivo básico de la comunidad, nos lleva a una comprensión holística de *ryôshin*. En cuanto a *makoto*, se halla en Jesús y en el cristianismo sin lugar a dudas. Como humano, Jesús es la encarnación de Dios en corporeidad y concreción. Como divino, la perfecta trascendencia.

Pero hay que preguntarse si el Japón al que vamos a presentar a Jesús conserva su tradición de *makoto*. La sociedad japonesa actual está enferma en muchos sentidos. Se colapsan las estructuras comunitarias. Declina el cultivo individual de *ryôshin*. Surgen muchos problemas por la ruptura de vínculos de comunidad. No tendría sentido hablar de inculturación sin confrontar estas realidades problemáticas.

Nuestra respuesta a la posibilidad de inculturación es positiva, aunque reconocemos el hiato entre el clima cultural japonés y el cristianismo. Pero no es insalvable, sino un reto para que el mismo cristianismo prosiga desarrollándose. Más fácil le será esta tarea a la teología moral que a la dogmática, ya que los problemas que confronta afectan a la vida cotidiana.

Para la realización de esta tarea pendiente hay que considerar, ante todo, el punto de contacto entre la tradición oriental de las relaciones socio-éticas —lo más valioso de la herencia japonesa sobre las virtudes— y el ideal comunitario cristiano. En la comunidad cristiana hay que subrayar tres factores esenciales: una experiencia de Cristo resucitado, la importancia del amor mutuo y la concepción de la iglesia como el cuerpo de Cristo. En la tradición oriental de las relaciones socio-éticas hay tres aspectos constitutivos: confianza mutua, ayuda mutua y lazos básicos de comunidad. Aunque no se dé en ellas el equivalente de una experiencia de Cristo resucitado, sí es posible que en el resto de sus aspectos converjan con lo cristiano. En la sociedad japonesa la comunidad local ha sido tradicionalmente algo más que una unidad social: la base de la vida cotidiana. En esa comunidad la gente se fía mutuamente, incluso sin contratos escritos, se ayudan y cooperan, en vez de empeñarse en una mera lucha por la vida.

Un segundo punto importante: los japoneses son capaces de asimilar la moralidad cristiana, al basarse en una aceptación común de valores hu-

manos. Para ello quienes proclamen la Buena Nueva deberán dar testimonio de ella con sus vidas. Necesitarán entonces tres clases de *makoto*: sinceridad para consigo mismo al escuchar la Buena Nueva; sinceridad para con las demás personas a quienes se la anuncia; y sinceridad para con la Buena Nueva misma. Esta es precisamente la clase de *makoto* que hemos visto contenida en *ryôshin*. Sería inapropiado transferir sin más el cristianismo occidental a Japón. Habrá que aceptarlo e interpretarlo en el marco cultural correspondiente, encarnando la Palabra. *Ryôshin* cumplirá aquí un papel principal: ayudar a cultivarse a sí mismo para humanizarse. La Palabra de Dios en la Escritura nos ofrecerá un camino de vida y amor. Vivir de acuerdo con la «conciencia-*ryôshin*» nos llevará a apreciar este tesoro de vida y a vivir de acuerdo con él. Unas comunidades cristianas que, en el doble testimonio de la oración y la dedicación social, manifiesten su comunitariedad encarnada en la concreción corpórea de la vida cotidiana, serán el testimonio decisivo para encarnar el cristianismo en Japón. Darán tres pasos fundamentales: retornar a los orígenes cristianos en Jesucristo, concreción ideal de la «conciencia-*ryôshin*»; aspiración en la iglesia a la comunidad ideal, concreción de las «relaciones socio-éticas»; y expresión en el marco cultural japonés de hoy. Tal es la tarea para que la teología moral contribuya a la construcción de esta sociedad.