



## INTELECTUALES EUROPEOS, INTELECTUALES JAPONESES. LA REVERSIBILIDAD DE LA MIRADA

Alfonso J. Falero

*¿Qué es un intelectual? ¿Cuándo nos convertimos en intelectuales? A mi entender, el escritor, el universitario, el artista, el científico, o el abogado sólo se vuelve intelectual cuando trata con ensayos, textos en revistas, artículos de periódicos, de modo no especializado y más allá de su estricto campo profesional, problemas humanos, morales, filosóficos, políticos. Entonces el escritor, el filósofo, el científico..., se autoinstituyen intelectuales (Morin, 1994: 218).*

El presente artículo parte de la constatación de una Europa en proceso de construcción y la necesidad de plantear el modelo a que debe conformarse tal proyecto. En concreto, en esta tarea de construcción político-cultural, la participación activa de todos los sectores sociales es la única garantía de una aportación plural que corresponde a la misma naturaleza de la tarea. Si Europa como proyecto de ciudadanía sólo se puede concebir desde la riqueza de su propia diversidad étnica e histórica, es lícito preguntarnos cuál debe ser el papel de los intelectuales en esta tarea. Lo cual nos lleva a plantearnos el mismo concepto de *intelectualidad* y su legitimidad histórica, social y profesional. En las siguientes páginas se pretende ofrecer unas claves para lo que debe ser un debate público en el momento presente. En segundo lugar, hoy ya no se conciben las macro-unidades político-culturales sino en el contexto de la interregionalidad que es consecuencia inevitable del movimiento de globalización y de la interconexión de todos los espacios en ese hiper-espacio que es la red de la información. En este sentido, proponemos como un ejemplo de la *otra mirada* sobre Europa el caso de la intelectualidad japonesa moderna y contemporánea, por ser un caso privilegiado de auto-constitución interdependiente en su misma historia desde la introducción de la modernidad en el s. XIX. En conclusión proponemos que en un momento histórico en que la política de hechos consumados

vuelve a retar a las políticas de derecho basadas en el diálogo y el consenso, es urgente promover y apoyar el papel de los intelectuales en el debate público a la búsqueda de un modelo global inspirado en la riqueza del intercambio de las ideas en el proyecto de una construcción de Europa dentro de la construcción de un sistema macrorregional intercomunicativo e interparticipativo.



## 1. Papel de los intelectuales en la Europa del s. XXI

¿Qué papel han jugado los intelectuales en la historia de la construcción europea? Sólo recuperando esta perspectiva estaremos en condiciones de plantearnos su papel en el momento actual. Si buceamos en la historia de nuestra intelectualidad, seguramente acordaremos que el primer intelectual de nuestra historia sea Sócrates cuando hizo girar la pregunta sobre la constitución física y noética del mundo de sus precedentes hacia sí mismo. El giro de la pregunta sobre el objeto a la pregunta sobre el sujeto que pregunta. Así surge la tradición griega del *gnóthi seautón* como *áskesis* (Foucault, 1990): disciplina del intelecto. Si seguimos el hilo de la historia encontramos que el cristianismo añadirá la intersubjetividad. La *ratio studiorum* medieval-renacentista servirá luego de inspiración en la formación de la pedagogía moderna europea. Y la aparición del librepensamiento producirá el *humus* de la modernidad en que se formarán los intelectuales contemporáneos. Ya desde los albores de la modernidad se cuestionará qué es lo que se debe conocer y para qué. Michel de Montaigne (1533-1592) dirá: vale más una cabeza bien hecha que bien llena. Y en la primera Ilustración Blaise Pascal (1623-1662) reconocerá la complejidad de la pregunta sobre el yo pensante.

El s. XVIII marca el momento de ruptura de la tradición humanista con la herencia teológica, pues en la Ilustración el antiguo conocimiento teológico no es armonizable con los nuevos saberes, concluyendo los ilustrados que la religión corresponde a una etapa infantil de la humanidad (Lonergan, 184). Se trata del divorcio entre religión y ciencia que llega hasta nuestros días. Además en el plano político la irrupción de los intelectuales ilustrados cambia radicalmente nuestra concepción de la sociedad. El vulgo adquiere categoría de ciudadanía. Pensar deja de ser un privilegio estamental y el ciudadano desde entonces debe estar informado, si aspira a ser protagonista del decurso de la sociedad donde vive. A este concepto de la ciudadanía los ilustrados le llaman civilización, y su epicentro es el estudio, concepción ésta que cambia la figura de todas las sociedades en contacto con Europa (cfr. Fukuzawa).

El s. XIX juega un papel especialmente importante en la formación de la tipología del intelectual moderno. Christophe Charle divide la historia intelectual de este período en Europa en dos fases: «el tiempo de los profetas» (1815-1860) y «el tiempo de la recolección» (1860-1914). En la primera los intelectuales alcanzan un reconocimiento social como profesionales con su propio ámbito de autonomía, de forma pareja a las otras profesiones liberales: médicos y abogados. Es la época liberal ilustrada. La fundación del Ateneo de Madrid en 1820



es representativa de esta época. Es definitivo el que los intelectuales en torno a la fecha de 1848 se involucran en las luchas políticas y se ponen de parte de los movimientos populares. Como hemos visto, a partir de 1860 se inicia una segunda fase de incorporación de los intelectuales a la vida pública. Éstos toman conciencia de clase pero con unos límites difusos y gran diferencia entre unos grupos y otros, dando lugar a la sectorialización de los intereses y la competencia entre los diversos sectores, además de las luchas ideológicas.

En España, desde la generación del 98 aparecen dos marcados rasgos de nuestra intelectualidad: la extrema polarización ideológica que conduce a la Guerra Civil, y el divorcio entre academia y libertad intelectual (conflicto histórico también en Europa desde los tiempos de Nietzsche). Dentro de este contexto, los intelectuales españoles se transforman en fuerza política. En España,

la enseñanza superior presenta un considerable retraso en relación con los países vecinos. Con su excesiva centralización, su fuerte inclinación a los estudios jurídicos y su escasa apertura a la investigación, las universidades españolas no ofrecen condiciones favorables para la actividad intelectual. La reforma de las universidades es una de las tareas más importantes de los intelectuales de orientación reformista, que quieren modernizar España y adquirir ellos mismos reconocimiento en todo el país. Estas angostas

circunstancias muestran la dirección que adoptará sobre todo la lucha de los intelectuales entre los años 1890 y 1900: educación del pueblo en la tradición de la Ilustración y contra la Iglesia...; la ampliación de la libertad de pensamiento y de los derechos democráticos, y su defensa frente a las intervenciones del Estado y del ejército..., y apertura respecto a las nuevas corrientes espirituales de Europa... (Charle, 186-187).

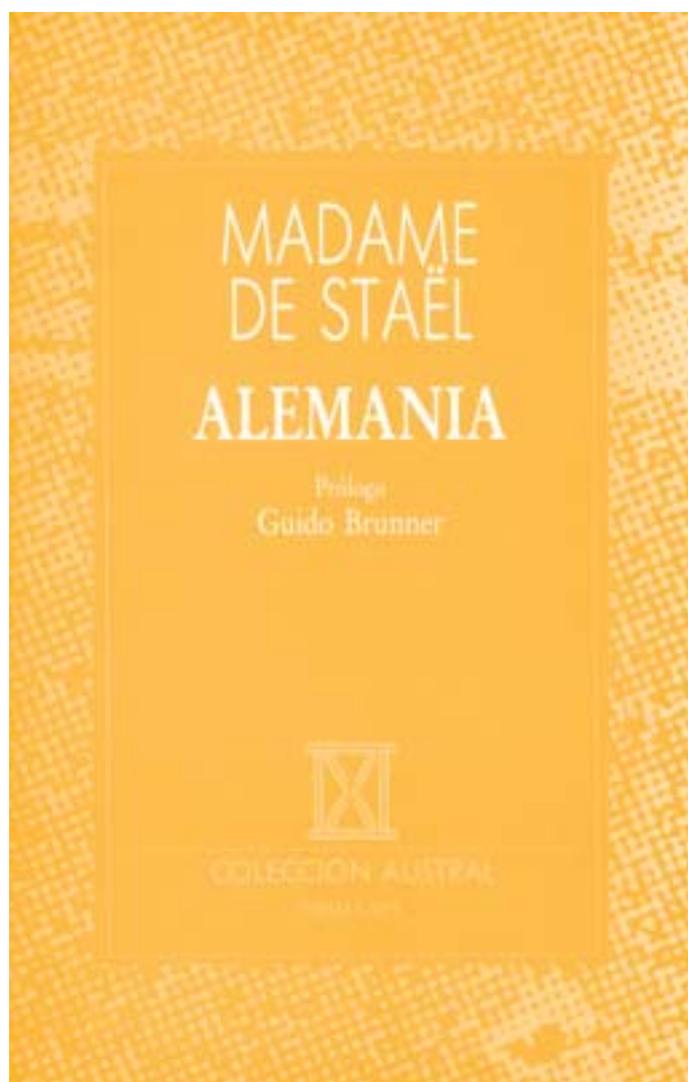
De este modo se genera el anticlericalismo cientifista del intelectual de izquierdas, y el anti-intelectualismo católico de un gran sector de la derecha conservadora. El anarquismo y sindicalismo frente al autoritarismo y militarismo. Y el europeísmo frente al españolismo. Tres frentes de lucha que han dominado el panorama intelectual español durante dos tercios del s. XX, y que aún presentan secuelas. El concepto de *intelectual* queda asociado a la figura del intelectual reformista. Con ese significado surge en 1900 el proyecto del denominado «partido de los intelectuales». Se trata de un modelo de *intelectual* importado de Francia que se opone al ideólogo de la derecha conservadora y ostentador de la herencia teológica (Charle, 189). A lo anterior hay que añadir el problema de los nacionalismos para trazar un panorama completo del problema de los intelectuales en la España del s. XX.

Pero el problema no es sólo nacional. Si ampliamos nuestro espectro de análisis para abarcar las diversas figuras de la intelectualidad europea, podemos diferenciar cuatro tipos de intelectuales en la historia reciente:

1. El modelo dogmático, herencia de las disputas disciplinares iniciadas con el proceso de crecimiento y autonomía de los saberes especialmente desde el s. XIX.
2. El modelo dialéctico, que presenta a la vez aspectos dogmáticos y de orientación inter-disciplinar. Se va perfilando un modelo de conocimiento holista que supere las dicotomías conceptuales.
3. El intelectual posmoderno típicamente desafía este tipo de holismo por sus tintes dogmáticos, desconfía de las ideas de centro, fundamento, Dios, cualquier tipo de teleología o jerarquía dentro de un sistema. Es una vuelta al anarquismo intelectual, donde el individuo es rey.
4. El intelectual de la globalización, inserto en la lucha por superar las aporías del pesimismo posmoderno, el asedio del pensamiento único (economicismo) y las presiones de la sociedad de mercado (mercantilismo).

¿Cómo definir el papel que debe jugar el intelectual de hoy en la construcción de la sociedad europea? Para proveer de una respuesta a tal cuestión necesitamos reunir algunas claves que nos sirvan de guía. Una de las claves que identifican la lucha contemporánea de los intelectuales es la vuelta a la persona. Recuperar al individuo, la verdadera víctima de una sociedad omnipresente y omniabarcante implica una reconsideración de su identidad desde la biogenética y la ciencia de la evolución. Pero sea con los instrumentos que sea, el objetivo es claro y lo formula recientemente así Claudio Magris: «Creo que hay que hacer hincapié en el individuo, porque si hay algo que une a la civilización europea desde sus orígenes, desde la democracia griega, el pensamiento estoico, el concepto cristiano de persona, y así hasta el liberalismo y la socialdemocracia, está el sentido de que el Estado, la sociedad, están al servicio del individuo» (*El País*, 1 febrero 2003).

Una segunda clave genérica para situar el pensamiento del intelectual contemporáneo es la no-neutralidad del saber (Habermas). Es decir la necesidad de la crítica y de la auto-crítica. Y además la crítica intelectual



debe ir acompañada de unas prácticas en la sociedad civil que manifiesten la coherencia de planteamiento. El peligro de un intelectualismo sin compromiso social lo han advertido más que nada los pensadores marxistas. Así Slavoj Žižek:

Cuando estamos sujetos a algún mecanismo de poder, esta sujeción siempre y por definición está sustentada por algún tipo de aportación libidinal: la sujeción misma genera, por sí misma, un placer añadido. Esta sujeción se encarna en una red de prácticas corporales «materiales». Es por eso por lo que no podemos desprendernos de nuestra sujeción a través de una simple reflexión intelectual... [Revista Archipiélago, nº 53, 49].

La tarea preeminente del intelectual es sin duda pensar. Pero hay muchos modos de pensar, según hacia dónde se dirija la atención. Precisamente en esa orientación de la mirada reflexiva se diferencian unos intelectuales de otros. El intelectual contemporáneo siempre está llamado a mirar lo que no está permitido, lo difícil, la miseria humana, la mentira y sus numerosas máscaras, *lo intolerable* (G. Deleuze. Cfr. Archipiélago, nº 53, 69). El arte del pensar es el arte del saber orientar la mirada, de tener el valor de ver al rey desnudo y decirlo. Hablar lo que la sociedad silencia, y dar la palabra a los excluidos, como nos ha enseñado el posestructuralismo (Foucault, 1978, 9). El intelectual de nuestros días ha dejado ya de ser un mero teórico, y se identifica sobre todo por su *modo de vivir* (ibíd., 72).

Una de las tareas imprescindibles para el intelectual es la crítica social. Pero el pensamiento crítico tiene unas raíces concretas en nuestra historia europea. Preguntado al respecto el sociólogo Loïc Wacquant («Pensamiento crítico y disolución de la *doxa*». Revista Archipiélago, nº 53), responde: «A mi juicio, el pensamiento crítico más fructífero es el que se sitúa en la confluencia de estas dos tradiciones [kantiana/marxiana] y que, por tanto, une la crítica *epistemológica* y la crítica *social*, cuestionando de forma constante, activa y radical, las formas establecidas de pensamiento y las formas establecidas de vida colectiva, el “sentido común” o la *doxa* (incluida la *doxa* de la tradición crítica) y las relaciones sociales y políticas tal como se establecen en un determinado momento en una sociedad dada» (83). Para Wacquant los enemigos actuales del pensamiento crítico son *el microcosmos universitario* que opera como un círculo cerrado sin conexión con el ciudadano, *el discurso neoliberal* dominante en los *mass-media*, y *un falso pensamiento crítico*, encarnado en USA por el *policy research* y los *think tanks* al servicio de los organismos que lideran una *internacional neoliberal*, y en Europa por el *periodismo sociológico* que domina en los *mass-media*. Esta última figura ocupa los lugares de un verdadero debate cultural que

debería estar liderado por los intelectuales y especialistas, que son sustituidos por pseudo-intelectuales de imagen que hacen *de facto* de mediadores del diálogo social para cultivo de sus propios egos y difusión de sus propias opiniones particulares. Los especialistas son consultados cuando es necesario emitir por boca de personas autorizadas los mensajes que los periodistas quieren hacer llegar a las audiencias. De este modo se intenta instrumentalizar la función de mediadores del diálogo social de los intelectuales al servicio de la propaganda de los discursos dominantes, robándoseles el protagonismo que les corresponde. En palabras de Wacquant, «nos encontramos así con la función histórica del pensamiento crítico, que consiste en servir de *disolvente de la doxa*, en poner continuamente en tela de juicio las evidencias y los marcos mismos del debate cívico, de tal suerte que se nos abra una posibilidad de pensar el mundo en vez de ser *pensados por él*, de desmontar y de comprender sus engranajes, y por tanto, la posibilidad de reapropiárnoslo tanto intelectual como materialmente» (88).

Una **tercera clave** para definir la figura contemporánea del intelectual es el diálogo. El diálogo es una consecuencia de la incertidumbre. Escoger el diálogo como única vía que nos lleva a la verdad es reconocer la estructura dialéctica y dialógica de ésta. Es reconocer que lo que mata la verdad es el monismo dogmático, que no es otra cosa que la máscara del solipsismo. El intelectual contemporáneo no declara la verdad, pregunta sobre la verdad y da la palabra, denuncia la mentira y desenmascara sus intereses.

La **cuarta clave** que identifica la tarea del intelectual de hoy es su relación con el mercado *i.e.* su solución de la dicotomía entre la resistencia cultural y la cultura del mercado (Vidal-Beneyto). Si atendemos a la historia de este problema advertimos que la figura del intelectual moderno queda marcada a partir de 1860 por la irrupción de la cultura de masas o lo que es lo mismo la cultura de mercado (Charle, 97-115). Así se configura el intelectual mediático que trabaja para empresas capitalistas y suele vivir en las capitales frente al intelectual auto-exiliado (*ronin*). En el caso de España este fenómeno es concomitante a un proceso de centralización tecnológica en la segunda mitad del s. XIX que lleva a concentrar la vida intelectual en dos polos: Madrid y Barcelona.

En 1887 aparecen en Madrid la cuarta parte de las revistas; en 1913 son sólo el 23%, mientras que la parte correspondiente a Barcelona aumenta en ese período del 11 al 16%. En 1910 viven en Madrid el 29,2% de los literatos, y casi otros tantos, el 23,5%, viven en Barcelona... La tirada media de los diarios madrileños es de 6.000 ejemplares en 1892, mientras que en provincias es de 1.650 (Charle, 100).

Los intelectuales son objeto de una gran fuerza centrípeta que los atrae a estos dos polos, y los productos intelectuales se convierten en objetos de consumo. De este modo el intelectual español, igual que el europeo, puede vender su propia producción, y nace la propiedad intelectual. El intelectual europeo contemporáneo hereda del s. XIX tres vías de subsistencia: el mecenazgo (ej.: Iglesia), la funcionarización (el Estado) y la mercantilización (ej.: editoriales). Los escritores por primera vez se pueden plantear la opción de vivir de su propia producción intelectual. El problema es que este tipo de intelectuales suelen ser económicamente muy sensibles a las oscilaciones del mercado. Dentro de este modelo se crea una división discreta y desigual entre los intelectuales a quienes les pagan por lo que escriben y aquellos que, en el otro extremo, escriben para que les paguen. La independencia del intelectual, su verdadera seña de identidad está en juego. Ya en 1891 George Gissing escribía:

La literatura es hoy en día una industria y, aparte de los genios, que logran abrirse paso por pura fuerza cósmica, el literato de éxito no es más que un hábil comerciante. Piensa en primer lugar y sobre todo en el mercado. Cuando un tipo de mercancía no tiene éxito, saca enseguida algo nuevo y que despierte el apetito. Conoce perfectamente todas las fuentes de ingresos. Sea lo que fuere lo que tenga que vender, encontrará medios y vías para sacar de ello el mayor provecho... (cit. en Charle, 107).

El intelectual contemporáneo no se mueve en un mundo de puras ideas, sino de intereses que pueden entrar en conflicto con tales ideas. Como solución *falsa* del conflicto de intereses, el pluralismo contemporáneo tiene como enemigo ese magma de homologación intelectual, pragmático y económico que hemos detectado como uno de los componentes del actual proceso globalizador y que denominamos *pensamiento único* (I. Ramonet):

Atrapados. En las democracias actuales, cada vez son más los ciudadanos que se sienten atrapados, empapados en una especie de doctrina viscosa que, insensiblemente, envuelve cualquier razonamiento rebelde, lo inhibe, lo perturba, lo paraliza y acaba por ahogarlo. Esa doctrina es el pensamiento único, el único autorizado por una invisible y omnipresente policía de opinión (José M. Naredo, *Revista Archipiélago*, nº 29, 11).

Lo que caracteriza al pensamiento único es un claro *double-think*: un lenguaje universalista (globalización) para defender intereses particulares (nacionales o



privados). Así se configura la nueva retórica del imperialismo contemporáneo frente a los lenguajes de la resistencia (política, económica, cultural. Cfr. Fr. Jameson, «El imaginario de la globalización: cosas que nunca te dije». *Revista Archipiélago*, nº 52, 27-34). Por tanto, frente al economicismo neo-liberal se impone la necesidad de encontrar nuevas formas de solidaridad social que unifiquen una ética de la *convicción* con la ética de la *responsabilidad* en el seno de nuestras instituciones (Santesmases), y ahí el papel de los intelectuales es no menos que crucial.

Nos queda una pregunta más antes de dibujar el perfil de intelectual que buscamos. La pregunta sobre la naturaleza social de la inteligencia. A este respecto defendemos la estructura abierta y meta-individual de la inteligencia. También que la inteligencia humana no es

reducible a ningún tipo de saber constituido, porque es un saber constituyente. La incertidumbre es la garantía de esa apertura. De ahí la necesidad de un diálogo entre ciencia, filosofía, teología, ética, política y economía, que se constituya como una auténtica cruzada contra el terrorismo intelectual y que haga evidente la necesidad de la *esperanza intelectual* (Morin, 1970).

Como conclusión del análisis llevado a cabo hasta aquí, estamos en condiciones ya de ensayar un retrato-modelo del intelectual para la Europa de hoy. Diríamos que los tres saberes imprescindibles (compárese con los siete saberes de Morin) del intelectual contemporáneo son tres lenguajes: el de la ciencia (física, matemáticas, biogenética, cibernética, ciencias del cerebro), el de la economía y el de los *otros* (idiomas). Que el gran peligro del intelectual es la instrumentalización: política o económica (mercantilización), y su gran reto es la independencia. Sus enemigos, el intelectualismo y el anti-intelectualismo. El ejemplo de lo primero lo tenemos en la antigua tradición platónica de la república del intelecto y la primacía del conocimiento sobre la acción en la tradición tomista y neo-tomista (el *intellectual pattern of experience* de Lonergan, 321). Lo segundo está más que ejemplificado en el desprecio a los intelectuales independientes de todos los dictadores del s. XX.

El intelectual que aquí proponemos no pertenece a la *intelligentsia*. Su partido no es el de los poderes constituidos. Antes bien, el intelectual debe realizar un papel parecido al del defensor del pueblo, como guardián del ciudadano en las sociedades democráticas. Como aquél, debe operar desde la máxima independencia de las presiones que ejercen los grupos políticos y económicos. En este sentido el intelectual no es un simple erudito (especialista), sino un guardián de la salud de nuestra sociedad. El intelectual debe promover y participar en movimientos cívicos de todo tipo en defensa de la libertad y la dignidad de los ciudadanos. Así quedó definido su cometido en la sociedad moderna desde la intervención de E. Zola en el *affaire Dreyfus* en 1898, en favor de la igualdad de derechos de todos los ciudadanos y en contra de los abusos del Estado. En 1899 definía de este modo su propia vocación:

Soy un escritor libre que en la vida sólo tuvo un afán, el de la verdad, y que luchó por ella en todos los campos de batalla. Hace ya casi cuarenta años que sirvo a mi país con la pluma, con todo mi valor, con toda la energía de mi trabajo y buena fe [F. Álvarez-Uría, *Revista Archipiélago*, nº 53, 95].

Para otro intelectual de la época, E. Durkheim, la vocación del intelectual consiste en poner la *autonomía de la razón y del libre examen* a disposición de la dignidad del individuo: «El hecho de que alguien cometa un atentado

contra la vida de un hombre, contra la libertad de un hombre, contra el honor de un hombre, nos inspira un sentimiento de horror...» [en *ibíd.*, 96]. El intelectual contemporáneo, como todos los sectores sociales, se encuentra sometido a muchas presiones y amenazas, pero no debe perder esa llama vocacional de servicio a la comunidad que alimenta su sentido de la ética profesional, o de lo contrario se convertirá en un puro lastre social alimentado por su situación de privilegio en el reparto de las tareas. Sin embargo, el intelectual no es un mesías para su sociedad. Nuestro modelo de intelectual supone también el fin del intelectual mesiánico, que nace en la Francia de la alta cultura, junto con la crisis actual del pensamiento utópico: nos estamos refiriendo a la crisis disolutiva del discurso intelectual progresista como valor social absoluto. El intelectual se enfrenta a la ausencia de toda garantía, y debe efectuar el retorno a la búsqueda del comienzo. Frente al mesianismo, la democratización de la intelectualidad es la única garantía de reorientar una sociedad de la información que ha degenerado en una *sociedad del espectáculo*, efecto de la capitalización de la información y de la cultura, y el *narcisismo* (acompañado de altas dosis de exhibicionismo pornográfico y psicográfico) que acompaña muchos nuevos movimientos reivindicativos (Nogueira, 84). Quizá el mejor modo de perfilar nuestro dibujo es compararlo con el del pseudo-intelectual como estrella *mediática*. El pseudo-intelectual es un egocéntrico comerciante de ideas. Lucha por el estrellato y se vende a las mafias intelectuales y mediáticas. Vive en el desasosiego que genera la presión de los *best-sellers*.

Si nos planteamos definir un modelo de intelectual para nuestro tiempo, encontraremos claves en figuras que proceden de la tradición central de la intelectualidad europea como Simone Weil (1909-1943) y su humanismo *compasivo* y comprometido (Tamayo-Acosta, 22-24. Un humanismo entendido del mismo modo que Oe Kenzaburo). J.-P. Sartre, A. Camus, R. Aron son excelentes ensayistas. E. Morin participa de la clandestinidad y defiende la *autonomía de la cultura con respecto a la política*. Es *apartado por la izquierda oficial* (Morin, 1994, 219). Es el crítico de los *progresistas*. En todos ellos encontramos coherencia entre su vida y su obra. No más se puede pedir a un intelectual. Resumiendo conclusivamente toda nuestra exposición anterior diríamos que compromiso (sin violencia) e independencia. También que el intelectual habla en su propio nombre y vive en soledad (*ronin*, francotirador), la soledad de elegir la integridad y rechazar todas las ofertas. Que se alimenta de autocritica y predica la tolerancia (Walzer). Que siempre elige el diálogo, y finalmente que su bandera es la resistencia.

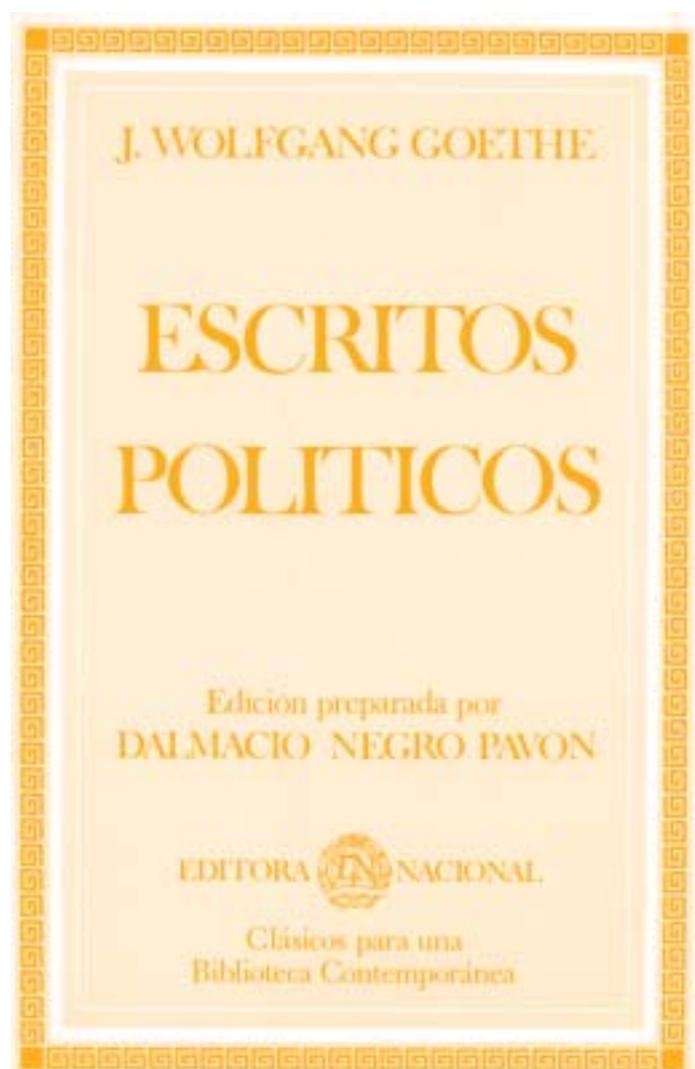
## 2. Europa vista por los intelectuales japoneses

En Japón, *alter ego* de muchos de nuestros artistas de vanguardia a lo largo del s. xx y de nuestros intelectuales posmodernos, Europa ha visto proyectada su sombra en la forma del *otro* incontaminado por nuestra civilización. Los viajeros europeos románticos emprendieron largos viajes al Oriente en busca de las aguas puras de la alteridad. Pero en Japón no encontraron una cultura intacta al colonizador europeo sino una civilización híbrida, imitadora de lo europeo en la moda, los edificios, las ciudades. Hubo que dar un paso más y buscar el auténtico otro perdido en la periferia de los núcleos urbanos, en el Japón rural, o en los lugares sagrados del japonismo, templos budistas, santuarios del *shinto*, reliquias históricas de las hazañas de la casta de los *samurai* ya en proceso de extinción, o las inaccesibles casas de té de ese otro mundo habitado por diosas denominadas *geisha*. Mientras que Europa buscaba su otro en Japón, los intelectuales japoneses hacían lo posible por incorporar el otro europeo, precisamente para contribuir al proyecto de que Japón dejara de ser un *otro* para Europa y fuera reconocido como un *mismo* por las naciones civilizadas. Hablamos de los años álgidos del europeísmo en el Japón de la primera mitad de Meiji

(1860-1880). Al movimiento centrífugo de la cultura intelectual europea le responde un movimiento centrípeto de absorción de nuestro modelo cultural por parte de la sociedad japonesa. De la reacción química producida en este encuentro surge un fenómeno peculiar que nos interesa. Si con el expansionismo decimonónico la cultura europea deja de estar confinada al Viejo Continente para convertirse en un modelo universal, la única nación asiática que acoge y colabora por propia iniciativa con el proceso de inculturación es la japonesa. Como consecuencia, el intelectual europeo ya no puede conformarse a un legado histórica y geográficamente limitado, y debe de asumir la responsabilidad de las implicaciones globales de su actividad como tal. Debe de aprender a mirarse en otros espejos, como es el japonés. De aquí surge la pregunta de cómo nos han visto y nos ven los intelectuales japoneses.

Para el Japón Meiji la entrada en la modernidad significa la occidentalización, basada en modelos como el norteamericano, el alemán o el francés. Por tanto, históricamente tanto las posturas en favor de la modernización como las posturas del nacionalismo cultural, en su doble versión de nostalgia por el Japón original como crítica a la modernidad desde perspectivas anti-modernas y posmodernas, han conllevado posicionamientos correlativos a favor o en contra de la civilización occidental y la cultura europea. Si Norteamérica significó en un principio un modelo de libertades públicas y ciudadanía responsable, sus raíces culturales europeas por un lado, así como las complicadas relaciones políticas con una nación que impone sus propios acuerdos desiguales en sus relaciones diplomáticas y comerciales, hace que el Japón Meiji vire hacia Europa en sus expectativas de construcción de un Estado moderno sólido e independiente. De este modo soberanía japonesa y modernidad europeísta se convierten en las dos ruedas que sostienen el armazón del Estado. Toda la historia intelectual japonesa desde Meiji hasta el presente ha de entenderse dentro de las posibles variantes que ofrecen las coordenadas referidas, e históricamente puestas en juego. Desde el japonismo antieuropeísta (o antiamericano) explotado demagógicamente en determinados momentos de aspiraciones imperialistas o en momentos de crisis interna, pasando por la reivindicación de un modelo de modernidad propio, hasta el europeísmo progresista antijaponista defendido por líderes intelectuales de izquierda como K. Oe. En cualquier caso el debate intelectual ha tenido históricamente como punto de origen la transformación de Meiji.

Sin embargo, es un hecho que con anterioridad a Meiji Japón había tenido contactos con Europa. Directos en los siglos XVI-XVII y limitados e indirectos



(pero permanentes) en los siglos XVII-XIX. Hasta hace poco, la ruptura oficial de relaciones entre Japón y las potencias europeas con la excepción de Holanda, y la etapa oscura del Japón del período denominado aislacionista (*sakoku*, 1643-1854) habían servido para trazar una línea divisoria en la historia del país y determinar de este modo que el Japón anterior a Meiji es feudal y por tanto pre-moderno, y que Meiji supone la eclosión de la historia japonesa dentro de la historia universal. Siendo el Japón contemporáneo una gran potencia económica y tecnológica, y estando alineado en la esfera política del neoliberalismo capitalista, y más aún aliado principal de USA en la región del Pacífico oriental, los historiadores e intelectuales japoneses han caído por largo tiempo en el espejismo de olvidar las raíces pre-modernas de la historia política y económica, y por otra parte la vinculación con Asia. Lo primero es debido a una especie de alergia en los historiadores e intelectuales progresistas al discurso nacionalista que en buena medida ha enarbolado argumentos de la historia cultural para intentar borrar el efecto modernizador y sus consecuencias. Reivindicar a Meiji ha sido igual a asumir la modernidad con todas sus consecuencias. Lo segundo se puede explicar también como una reacción al proyecto del Imperio Japonés de preguerra y el desastre histórico de sus relaciones con los países asiáticos, especialmente China y Corea.

En la actualidad, gracias a la crisis del modelo heredado de la era de la Guerra Fría y la constitución de un nuevo orden mundial, los intelectuales japoneses dirigen su mirada más allá de Meiji históricamente y hacia sus vecinos geográficamente. Del primer caso es muestra el interés histórico revisionista que poco a poco está consiguiendo replantear el significado de la era Tokugawa (ss. XVII-XIX) y el del primer encuentro, enterrado en el olvido de los siglos, con los europeos. Con ocasión del 450 aniversario de la llegada del misionero jesuita navarro Francisco de Xavier a las costas japonesas (1549-1999), el novelista de vanguardia Shimada Masahiko (1961) ha revisado en una novela histórica (vid. bibliografía) el problema de la llegada de las primeras potencias europeas y sus consecuencias históricas. Shimada defiende la tesis de que el primer movimiento del capitalismo globalizador en aras del expansionismo imperialista de Portugal y España presenta sus señas de identidad en las rutas del comercio que abren el mundo a la evangelización cristiana y en el carácter empresarial reconocido por los mismos misioneros cuando se llaman a sí mismos *mercaderes* de almas. Por un lado la historia de este encuentro ha estado oscurecida hasta ahora por el secuestro misional de la misma en la historia de las religiones y por otro los historiadores japoneses han sido hasta ahora incapaces de reconocer ya en este período temprano las raíces del capitalismo en la historia propia. La conclusión es que cultura, religión y comercio

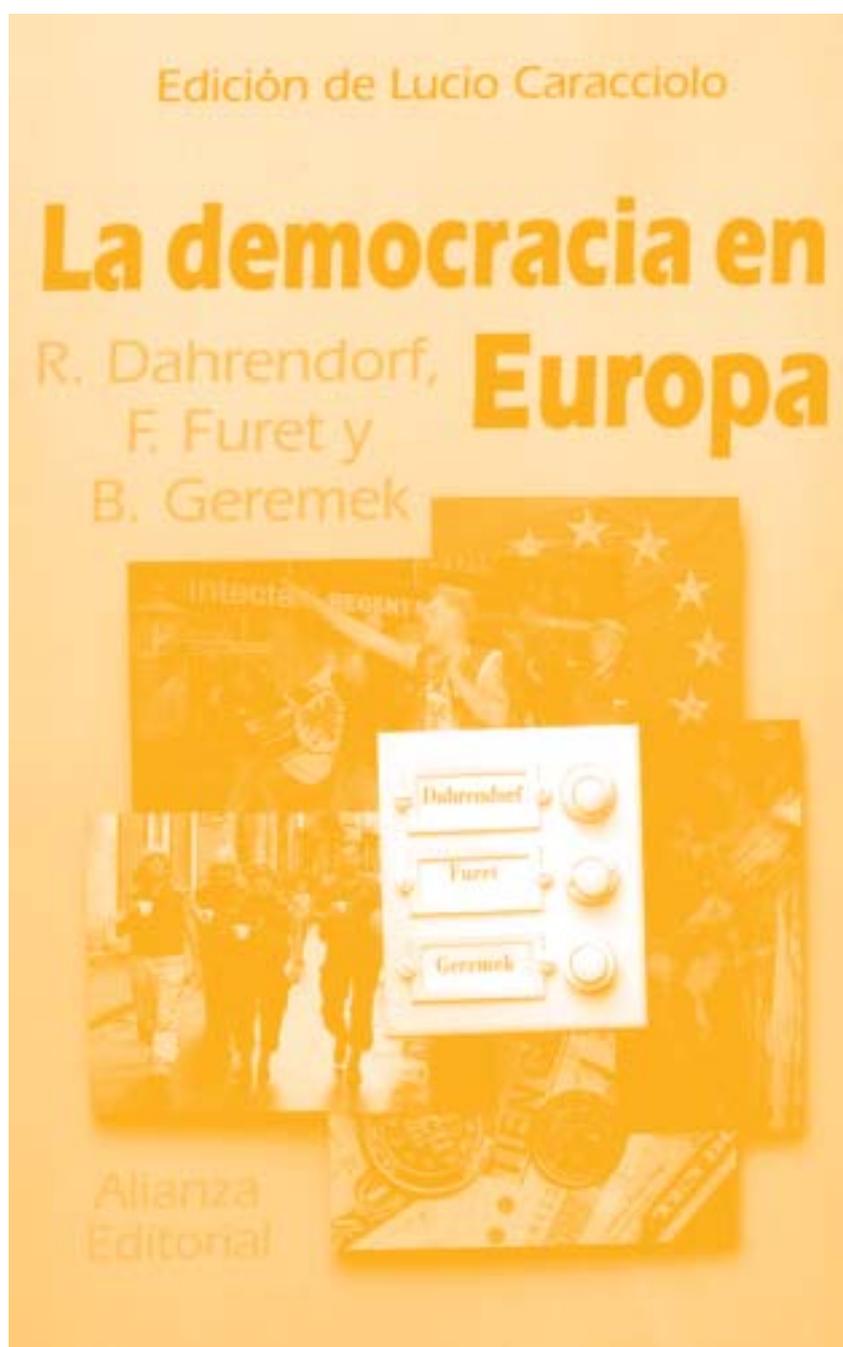
forman parte de una misma realidad y un proyecto histórico compartido, son la seña de identidad europea en la historia mundial. La favorable acogida de esta obra en la crítica y en intelectuales de signo progresista como Asada Akira (1957) es significativa del giro que mencionamos en la historiografía japonesa contemporánea.

Mucho se ha escrito sobre los encuentros de los europeos con Japón, pero poco en la dirección opuesta. Una singular obra como es *The Japanese Discovery of Europe* (vid. ref.) nos sirve para nuestro propósito. De ella aprendemos que la imagen de los europeos se forja en Japón fundamentalmente entre los siglos XVIII-XIX y pasa por un conspicuo proceso de cambio y gradual complejización. Simplificando un poco el tema, advertimos una primera fase en que predomina la noción bárbara heredada del primer encuentro con portugueses y españoles. Los herederos directos de las extirpadas misiones, conversos denominados *christan*, sobreviven ocultos y oficialmente dejan pronto de existir. Pero no el interés por Europa en una clase culta y muy minoritaria. Los conocimientos adquiridos en los contactos originales con las misiones y continuados a través de interrogatorios a los holandeses (Keene, 4, después a los rusos, 144-45, 151-54), únicos europeos con quienes se comercia oficialmente, forman un *corpus* originalmente denominado *bangaku* (ciencia de los bárbaros), y que en una segunda fase cambiará a *rangaku* (ciencia holandesa). El *rangaku* provocará dos reacciones: un minoritario séquito (espoleados sin duda por las restricciones oficiales. Cfr. Keene, 124) de devotos cultivadores del holandés y las ciencias europeas (medicina, zoología, astronomía, geografía, navegación) que no dudarán en apelar a la superioridad de Europa como civilización aduciendo numerosos y pormenorizados argumentos [sobre la imagen de España vid. Keene, 195-196], y la natural reacción anti-europeísta, sostenida por los representantes oficiales del confucianismo y los saberes chinos, así como por los representantes del budismo.

Es de advertir que los estudiosos del *rangaku*, aun siendo declarados europeístas, se limitan a los saberes científicos y no adoptan ni la religión ni la filosofía europeas (Keene, 81). Intelectuales como Honda Toshiaki (1744-1821) abogan por 'seguir el ejemplo de Europa' y abrir las puertas al comercio extranjero (Keene, 108). El primer *rangaku* tiene un tinte claramente ilustrado, favorecido sin duda por la secularización que el confucianismo había provocado en gran parte de los círculos intelectuales japoneses durante los siglos XV-XVII. Sin embargo, la ausencia de una propuesta ética que acompañe a este movimiento pre-ilustrado japonés hace que la progresiva expansión del *rangaku* en las proximidades a Meiji y su manifiesta superioridad como ciencia con

respecto a la *epistème* sino-confuciana, acabe por provocar la propuesta de *ciencia europea-espíritu japonés* que se convertirá en dominante desde principios del siglo XIX (Keene, 159). A esto contribuyó sin duda la aportación de intelectuales *nativistas* como Hirata Atsutane (1776-1843) y su defensa de la superioridad de la ciencia europea sobre la ignorancia china, pero a la vez del espíritu japonés sobre el europeo (Keene, 169-171). La herencia de todo ello será ese sentimiento ambivalente y con tendencias radicales que se manifestará durante todo el período Meiji y que llegará a nuestros días en torno a los polos enfrentados de europeísmo vs. japonismo.

Por nuestra parte, desde finales del siglo XIX, Japón ha servido a muchos intelectuales europeos como espejo donde verse a sí mismos en su diferencia. Es el caso protagonizado en nuestro país por intelectuales como Unamuno (vid. ref.). Es curioso cómo las lecturas japonesas (mediadas por Gómez Carrillo) de Unamuno le llevan a concebir una imagen de los japoneses como un pueblo frío y cerebral, y por contra defender que en el proyecto de la felicidad humana hay algo de irracional que va más allá de la lógica (Unamuno, 1972, 59). Precisamente en las primeras décadas del siglo XX se formará entre los intelectuales japoneses la idea de que lo que mata a los occidentales es su sumisión a la lógica. Pero *la maladie* japonesa que detecta Unamuno se sospecha que pueda proceder de Europa. «En resolución, lo que todavía no he visto claro es qué es lo que un japonés del pueblo, un japonés sencillo y a la antigua, un japonés no estropeado por el *intelectualismo* científico y nacionalista de la vieja y cansada y escéptica Europa, piensa y siente respecto a su vida futura y al destino de su propia conciencia individual» (ibíd., 60). Esta conciencia de contagio de una enfermedad intelectual que tiene su origen en Europa viene confirmada por la opinión de Gómez Carrillo, citado por Unamuno, *i.e.*, «lo único que en realidad han imitado de Europa los japoneses, es el arte de matar con ciencia y el arte de tener hambre» (ibíd., 61). Y concluye Unamuno, «y así como su europeización, siquiera externa, les ha traído la miseria económica, ¿no les traerá, al primer revés que sufran, la miseria espiritual, el desencanto, el sentimiento de la infinita vanidad del todo, para hablar con Leopardi?» (ibíd.). A esta imagen le acompañarán otras dos: la de Japón como reducto de una inocencia perdida y como crisol de experimentación inter-cultural.



El año 1911 marca un hito en la historia intelectual japonesa moderna por la aparición del primer tratado filosófico en *lenguaje europeo* escrito por un filósofo japonés. Se trata de *Indagación sobre el bien* del catedrático de filosofía en la Universidad de Kyoto Nishida Kitaro (1870-1945). A partir de Nishida surge en la intelectualidad japonesa el proyecto de incorporar la sabiduría japonesa de raíces asiáticas al discurso filosófico. La palabra «filosofía» (*tetsugaku*) había sido introducida previamente en el japonés como traducción de *philosophia* a finales del siglo XIX para designar la disciplina entendida como aparece en los filósofos europeos. Por tanto, sustituía en parte pero no anulaba al término «pensamiento» (*shiso*) que tradicionalmente se venía

usando en Japón para designar la actividad intelectual de tipo filosófico con raíz asiática o japonesa. Con ello lo que ocurre es que se produce una asimilación discriminada del acervo filosófico europeo y esto afecta a todas las disciplinas intelectuales. Se produce una especie de esquizofrenia cultural que *piensa* a la japonesa pero *filosofa* a la europea, abortando provisionalmente la noción de la universalidad de la actividad intelectual como actividad humana esencial. Con ello, toda la tradición de pensamiento autóctono con raíces asiáticas se protege de la aplicación de las categorías conceptuales europeas y se considera irreducible a la posibilidad de pensarla mediante una lógica con raíces culturales ajenas. Pensamiento japonés y filosofía europea se configuran como dos universos no homologables. Pero la modernidad trae consigo varias etapas en las relaciones de poder de Japón con las potencias extranjeras, y sobre todo el impacto de la ciencia europea en la construcción del nuevo Japón de Meiji introduce junto con la tecnología y el europeísmo en artes y moda la homogeneización del lenguaje que acompaña a las ciencias: el lenguaje de la tradición filosófica europea.

En consecuencia, en el Japón de la era Taisho (1912-1925) se dibujan tres nuevos y grandes proyectos intelectuales: por un lado el representado por Nishida y la denominada escuela de Kyoto, consistente en la síntesis intelectual de Oriente y Occidente, donde filosofía europea y pensamiento asiático se relacionan en una combinación de forma (lenguaje filosófico europeo) y contenidos (convergencia de la tradición intelectual asiática y la filosofía europea afín a ésta). En lenguaje domina por tanto la retórica europea, pero en cuanto a posiciones intelectuales dominan los postulados de la «gran tradición asiática». Un segundo proyecto es el detentado por figuras como el profesor de ética Watsuji Tetsuro (1889-1960), quien propone la variante del modelo anterior consistente en construir una crítica de la filosofía europea a partir de un estudio contrastado con la filosofía inherente a la tradición cultural nipo-asiática. Para crear el medio adecuado utiliza una retórica mixta, donde términos filosóficos europeos y conceptos inspirados en la tradición asiática miden su pulso en el desarrollo argumental del pensamiento del autor. Durante la era de apertura Taisho, Watsuji demuestra cómo una vuelta a Asia no implica una posición japonista, sino todo lo contrario. Lo que Watsuji rechaza es la pretensión de validez universal del modelo teórico europeo, pues esto no es otra cosa que eurocentrismo. Así Watsuji encuentra lo mejor de Europa en la particularidad griega, tan diferente de la tradición asiática. Para Watsuji es el Imperio Romano el que introduce la aspiración de universalismo homologador en la cultura europea (Rimer, 255-256). El problema

histórico que presenta esta opción es su fácil derivación en un discurso nacionalista de la cultura canalizado hacia el nacionalismo político, como ocurre con la mayoría de intelectuales del período de preguerra. Especialmente el conocido debate sobre la «superación de la modernidad» se convierte en un medio intelectual propicio a la instrumentalización política en posiciones antieuropeístas y antioccidentales así como el concomitante proyecto de construcción de un imperio asiático de color japonés. La diferencia de tradiciones en este contexto es evaluada axiológicamente en favor del mito de la superioridad de la tradición nipo-asiática sobre la judeocristiana europea. Finalmente, un tercer proyecto vendrá representado por la herencia de la incorporación del pensamiento crítico europeo en posiciones marxistas, socialistas, anarquistas o utópicas. Autores filosóficos como Tosaka Jun (1900-1945) emprenderán una crítica de los postulados de la escuela de Kyoto y el nacionalismo cultural a partir de posiciones universalistas y de conciencia de clase social en el proceso de industrialización y de introducción del capitalismo.

Si Francia marca las pautas de lo que entendemos en Europa por *intelectual*, y la recuperación de esta figura por los intelectuales posmodernos ha definido básicamente el talante de los intelectuales japoneses progresistas a partir de los ochenta, también es verdad que numerosos intelectuales franceses sienten una especial fascinación por Japón. Un caso arquetípico que muestra lo que mencionamos lo encontramos en la extraña fascinación que siente por los intelectuales japoneses el sociólogo R. Aron, descrita en el epígrafe que les dedica («Les intellectuels japonais et le modèle français») en *L'opium des intellectuels* de 1955. En esta pequeña síntesis de nipofilia (que contrasta ampliamente con el sentimiento de extrañeza mutua que hemos visto en el caso de Unamuno) llama nuestra atención la casi infalible serie de errores de predicción sobre el desarrollo de la nación japonesa y sus marcas constitutivas, y por otra parte su profunda convicción de la identidad de carácter entre los intelectuales de ambas naciones. «*L'intelligentsia* japonaise ne se ralliera probablement pas d'elle-même au communisme, à moins que la Chine n'en offre une version améliorée» (Aron, 264). La realidad es que en 1955 los intelectuales japoneses progresistas se encontraban en un momento de definición del marxismo japonés, consistente en la vuelta a Marx mediante una relectura en clave autóctona, y el rechazo a la usurpación del legado marxista por la ideología comunista.

Los años setenta y ochenta son años de un nuevo aislacionismo intelectual en que se promueve toda una campaña de japonización de Occidente que acompaña la expansión económica en el mercado global. Esta



campana toma la forma de teorías sobre los japoneses y la cultura japonesa y aprovecha en su beneficio la renovada atención hacia la diferencia que estimulan los teóricos estructuralistas y posestructuralistas europeos. La ideología del japonismo (nacionalismo cultural) renace con fuerza en una sociedad esclavizada al economicismo (Wolferen, 355-357). El aislacionismo intelectual se lleva a cabo mediante el control de la información (Hall, 64). En unas condiciones de bipolaridad entre USA y Japón, con una presencia económica europea muy inferior (Hall, 43), la cultura europea se convierte en una reserva de ideas liberadoras para muchos intelectuales asfixiados por el economicismo japonista y el anti-americanismo. Pero la percepción de la diferencia por algunos intelectuales nos revela un interesante círculo epistemológico. Por poner el caso de los psiquiatras que saltan al campo de los análisis macro-sociales, Doi Takeo ha realizado gran parte de su carrera en USA y es conocedor además de la tradición europea: Shakespeare, Pascal, Goethe, Nietzsche, Freud, Weber. En un trasfondo intercultural examina conceptos expresados distintivamente en japonés, como *omote* (superficie) y *ura* (fondo): «My real aim is to examine these Japanese concepts in light of ideas that originate in the West and, by doing so, to deepen them and to discover in them a universal significance» (Doi, 12). Los hallazgos de Doi revierten en una nueva aportación al conocimiento mismo de nuestra sociedad occidental, como reconoce E. T. Hall en el

Prólogo a la versión inglesa de *Omote to ura* (*The Anatomy of Self*, 7-10). El programa es común a muchos otros autores y sus raíces están ya en los intelectuales de los años veinte-treinta. En el caso de otro psiquiatra, Kimura Bin (1931) se interesa por Heidegger desde joven gracias a su encuentro con la obra del psiquiatra fenomenólogo L. Binswanger, y de ahí saltará a Janet, Jaspers y Minkowski. Visitará Alemania desde 1961 a 1970 (Munich y Heidelberg). Posteriormente traducirá a Weiszäcker, de quien recibirá también gran influencia. Pero sus análisis no se reducen a una aplicación de las ideas de los autores mencionados, al contrario en diálogo con los fenomenólogos japoneses Nishida Kitaro y Watsuji Tetsuro, Kimura corrige a Heidegger, tal como expone Cl. Vincent:

Il y a donc une plénitude, un être déjà-là qui nous détermine au plus profond de notre être-là. De cette idée découle celle d'une prise de distance par rapport aux phénomènes de la conscience qui ne saurient épuiser le sujet, mais cette prise, contrairement aux psychiatres phénoménologues inspirés de Heidegger n'est pas symbolique, elle se veut être avant tout liaison immédiate avec l'énergie première (Kimura, 16-17).

En el caso de Kimura, los conceptos prestados de la lengua japonesa (otro ej.: *shizen*, naturaleza = naturalidad y *jiko*, el yo como emergencia), en su encuentro con la psiquiatría europea, también revierten en una aportación a una nueva comprensión transcultural de la psicopatología, especialmente la esquizofrenia.

En la década de los noventa los intelectuales japoneses giran su mirada hacia el pasado para iluminar el presente. Watanabe Masao así lo propone en el epílogo a la versión inglesa de su historia de la introducción de la ciencia moderna en Japón:

Now is the time when the Japanese people need to pause and read the prologue [histórico], to reflect upon the historical background of Western culture where modern science and its allied technology were produced and also to reflect on the Japanese cultural background itself into which these powerful foreign components came to be introduced (Watanabe, 131).

Se trata de una voz que pregunta por la modernidad y sus raíces históricas. Lo interesante del caso es que desde este momento hasta el presente no han faltado ensayos de los mejores intelectuales del país que dedican todo su empeño a revelar las claves para entender las raíces más profundas de la modernidad japonesa y su referente en Europa. Nakazawa Shin'ichi (1950) lleva unos años realizando esfuerzos en esta línea en debates como «Neo-shamanism» (1998) o en su reciente ensayo «Teoría verde del capital» (2002). Para Nakazawa la ciencia moderna, la religión cristiana y el capital pertenecen a

una misma *epistème*, que él identifica en una semiótica del «significante libre» cuyas raíces se encuentran en la teología trinitaria medieval.

Por otra parte, la herencia del pensamiento crítico poco proclive a distinciones conceptuales de tipo culturalista llega hasta nuestros días y constituye una de las vetas intelectuales más productivas del panorama actual en autores como Asada o Karatani Kojin (1947). Según estos autores las diferencias entre Japón y Europa no son tanto culturales como históricas, en el desarrollo de las relaciones entre individuo, sociedad y Estado, así como en el problema de los discursos de legitimación del poder en el Japón moderno y contemporáneo.

En otra línea, el más conocido discípulo de Watsuji y a la vez intelectual de renombre internacional, Yuasa Yasuo (1925) es considerado hoy día desde diversos ángulos. Contrasta notablemente el eco internacionalista como pensador de vanguardia que sus posiciones han obtenido en la nueva ciencia cognitiva americana (Varela, Maturana, G. Lakoff) y la catalogación de filósofo neotradicional aplicada por la historia intelectual de Japón de orientación francesa (Lavelle, 1997: 92). Yuasa reivindica la convergencia de un tipo de asianismo de inspiración en la ética de Watsuji, con una tradición marginal y relegada de la epistemología europea con jalones como Bergson (*Materia y memoria*) y Merleau-Ponty (*Fenomenología de la percepción*).

En la búsqueda de un nuevo paradigma de conocimiento que supere las aporías de la tradición dualista europea, Yuasa descubre en la gran tradición asiática de la filosofía en torno al *qi* (*ki*) la clave para reorganizar una epistemología de cara a una ciencia unificada del hombre. Yuasa escribe en clave de diálogo Oriente-Occidente, y en su obra busca puntos concretos de contacto entre concepciones europeas y extremo-orientales como es el caso del concepto de sincronidad en Jung y su relación con el *I ching* de la tradición china (Yuasa, 1993, 184). En la misma línea, Kadowaki Kakichi (1926) propone recuperar la tradición de la filosofía del *camino* (*do*>*dao*), que está en la base de la práctica de la meditación en China y Japón, como propuesta hacia la constitución de la nueva epistemología. Sea en el campo de la nueva ciencia cognitiva o en el del ecumenismo teológico-filosófico, en el caso de Yuasa y de Kadowaki hallamos un modelo concreto de entender la convergencia intelectual entre Europa y Japón con el signo del cambio de era, y la invitación a entrar en una nueva fase, caracterizada por la superación del dualismo Oriente-Occidente. En ambos casos también hallamos una propuesta de tipo asianista, consistente en la incorporación al nuevo paradigma de conocimiento de tradiciones antiguas de Asia oriental (China-Corea-Japón) como filosofías rectoras

de la organización de los nuevos modelos de saber. Detrás de ello e insustituiblemente asociado a esta recuperación, se acompaña una posición crítica respecto a la historia del paradigma intelectual europeo. En el caso de Yuasa, a la desafortunada escisión del saber en dualismos de todo tipo desde Descartes, y en el de Kadowaki al intelectualismo europeo, incapaz de aprehender en su integridad las dimensiones más profundas del ser y la existencia. Kadowaki con esto reproduce la crítica más común por parte de la tradición de los filósofos japoneses del zen desde principios del s. XX, en la línea de Suzuki Daisetsu. Otro factor común en Yuasa y Kadowaki es la importancia que ambos autores dan a recuperar la corporalidad frente al mentalismo de la filosofía europea, sea de corte idealista o materialista. En ambos casos, no se trata de una filosofía del cuerpo, sino de integrar dimensiones corporales como la emocionalidad, la sensibilidad (radicadas en el inconsciente) y las energías psico-físicas (postura, respiración, relajación, concentración) en el mismo proceso de conocimiento. La clave de esto está en la tradición de la meditación oriental como práctica cognitiva (*autoadiestramiento* en Yuasa, *lectura corporal* en Kadowaki). Ambos autores son representativos de un modelo de intelectual japonés que surge a partir de una síntesis personal de las dos culturas: en el caso de Yuasa la ciencia cognitiva y la filosofía oriental, y en el de Kadowaki su propia doble condición de monje zen y teólogo jesuita.

Frente a las propuestas integradoras de tipo asianista contrasta como modelo alternativo de intelectualidad japonesa el caso de Oe Kenzaburo (1935). Este autor ha obtenido un reconocimiento extraordinario en la comunidad internacional por la radicalidad de su compromiso intelectual en defensa del individuo frente a los abusos de la maquinaria del estado japonés y todas las ideologías del nacionalismo cultural. Originalmente formado en la literatura francesa y amante de los clásicos modernos europeos, su fuente de inspiración siempre han sido los humanistas de los siglos XVI-XVII, incluido Cervantes (cfr. «A New Definition of Humanism: Center and Periphery» en Rodao, 213-223). Aquí podemos rastrear, frente a las síntesis de signo asianista o japonista, el resultado más patente de la inculturación en Japón precisamente de ese modelo de intelectual que haría eclosión en la Francia decimonónica, en sus mismas raíces históricas. Oe entiende que la cultura humanista europea significa un paso definitivo en la historia de la emancipación del individuo concreto frente a la maquinaria abstracta y deshumanizadora de los centros del poder político. Antes que nada, Oe es por tanto un intelectual de la resistencia política y literaria. Dos de sus marcas distintivas son la defensa del talante crítico y reivindicativo de los escritores de la posguerra, como Noma Hiroshi u Oka Shohei, y su persistente y polémico

enfrentamiento personal con la casa imperial como representante del *tennocentrismo* y bastión del imperialismo japonés. Tras la recepción del Nobel en 1994, es conocida la anécdota de su rechazo público de la orden del mérito cultural que pretendió otorgarle la casa imperial como muestra de reconciliación.

Igual que en Europa el modelo francés de intelectual se ha impuesto, no es de sorprender que sea precisamente este mismo modelo el que haya atraído mayor atención entre los jóvenes intelectuales japoneses. La actitud diletante de los intelectuales posmodernos también ha tenido amplio eco en las filas de la contestación en los grupos marginales (escritores, estudiantes) de los ochenta. Un caso ejemplar lo presenta la espectacular acogida de *Kozo to chikara* (Asada, 1983) (*Estructura y poder*) entre los desorientados estudiantes de la economía de la burbuja, texto donde el autor les invita a una revolución silenciosa basada en la resistencia intelectual individual frente al poder homogeneizador de la sociedad de consumo. Precisamente en esta línea es como se puede interpretar también la obra narrativa de Shimada. El lenguaje de la resistencia en la obra de Asada (que saltaría del ámbito estudiantil a puestos de *best-seller* en las listas de venta) está tomado de los intelectuales franceses denominados pos-estructuralistas, en especial Deleuze, Guattari y Lyotard. Es también significativo el encuentro de Asada con Derrida (y Karatani) al año siguiente de la aparición de *Kozo to chikara* sobre la posición de los intelectuales en la sociedad de consumo (Derrida/Karatani/Asada). El problema viene ya planteado en la capacidad fagocitadora de la sociedad de consumo en Japón que es capaz de absorber un manifiesto de resistencia y transformarlo en *best-seller*. «La discusión giró en torno a cómo se puede recibir la deconstrucción de un Derrida que pretende descomponer el logos (lógica, lenguaje) que sostiene una sociedad patriarcal monoteísta judeo-cristiana, en tan diversos climas socio-culturales como América, Francia o especialmente Japón» (Miura N. «Kokoroyoi kincho ni michita Ni-Fu eigo no kosaku» (intercambio en un inglés de Francia y de Japón lleno de una tensión apacible). *Asahi Journal*, 25 mayo 1984, 15). La deconstrucción tal como la plantea Derrida tiene carácter universal y debe ser aplicable a la cultura japonesa, a pesar de la resistencia que profesa Karatani al defender la ausencia de *construcción* lógico-lingüística en la historia japonesa, y el pesimismo de Asada ante la volubilidad de la sociedad de ultra-consumo que amenaza con neutralizar la fuerza genuina deconstructiva. La deconstrucción procede de la intelectualidad europea, pero al aplicarla a Japón arroja una nueva luz que ilumina su significación transcultural.

El momento actual lo entendemos como el de la construcción de nuevas identidades supraestatales, o

macrorregiones del tipo de Europa y Asia-Pacífico. Las claves de cohesión son en gran medida culturales y pretendidamente no sólo económicas. La creación de estas entidades y la relación mutua entre las distintas regiones (a través de entidades como la ASEM-Asia Europe Meeting, a nivel institucional) despierta la necesidad de una mirada crítica y autorreflexiva permanente para alertar de los posibles errores de perspectiva. Como concluye St. Lawson en su reciente artículo sobre el tema:

[...] *the West* has often been taken as the edifice against which culture and identity have been constructed. This has involved gross exercises in stereotyping, including self-stereotyping, that have plagued too many discussions of regionalism and inter-regional relations. Social scientists have made their own distinctive contributions to these stereotypes with some promoting theories of relativism and determinism on the one hand, and others resorting to a dogmatic universalism on the other. Both ways of thinking appeal because they present simplifications of a rather messy world and for that reason, among others, are likely to remain attractive to many scholars as well as politicians and policy makers. A social science worthy of its name, however, must recognize the dangers of such simplifications and the fact that the tensions, contradictions and uncertainties of a pluralistic world cannot be adequately analysed within such a framework (Lawson, 10).

Japón se encuentra también en un momento de construcción de una identidad regional que supere las raíces de su pasado nacionalista. El otro de Japón ha sido durante mucho tiempo *Occidente*, en muchos aspectos (sobre todo en economía) USA, pero en otros (sobre todo culturales) Europa. El presente de la sociedad japonesa se *complejifica* al hacerse obvia la necesidad de recuperar los lazos asiáticos con los países vecinos, por largo tiempo ignorados, y al tener que asumir en su seno una presencia multirracial en aumento permanente, incluyendo una población inmigrante de otras zonas de Asia y de Sudamérica. Los intelectuales siempre están llamados a dar respuesta ante los inevitables conflictos que la complejidad genera. Por otra parte, la globalización como nueva máscara del neocapitalismo liberal tiene sus raíces en la vieja Europa. El diálogo entre Japón y Europa está llamado a convertirse en una fuente de autodescubrimiento mutuo y requiere de encuentros directos entre los intelectuales de ambas regiones (como viene ejemplificado en el histórico encuentro —traducido en este mismo número— entre Derrida, Karatani y Asada) que hagan obsoletos los estereotipos mutuos y que contribuyan a crear definiciones que no estén pre-establecidas por el empuje de la cultura única que amenaza nuestra identidad. En la construcción de las identidades siempre necesitaremos un *otro*, para no acabar absorbidos por la tautología estéril de la autoidentidad.

## Bibliografía

- Revista Archipiélago, n° 53 (2002) *Programas de subversión/Sociología crítica. Teoría y práctica de la libertad*.
- n° 52 (2002) *A la luz del secreto/Memoria, Imaginación, Conocimiento. El saber para la vida de Ignacio Gómez de Liaño*.
- n° 29 (1997) *La epidemia neoliberal*.
- ARON, Raymond (1955) *L'opium des intellectuels*. Hachette, 2002.
- ASADA, Akira (1989) «Infantile Capitalism and» en Miyoshi/Harootunian (eds.) *Postmodernism and Japan*. Duke U. P.
- (1983) *Kozo to chikara. Kigoron o koete* (estructura y poder. Más allá de la semiótica). Koso Shobo.
- BERGSON, Henri (1939) *Matière et memoire*. P. U. de France.
- BLOCKER, H. G./Starling, Chr. L. (2001) *Japanese Philosophy*. State U. of N. Y. P.
- CHARLE, Christophe (1996) *Los intelectuales en el s. xix. Precursores del pensamiento moderno*. Siglo XXI, 2000.
- DERRIDA/KARATANI/ASADA (1984) «Choshohi shakai to chishikijin no yakuwari» [sociedad de ultraconsumo y el papel de los intelectuales] *Asahi Journal* 25 mayo, 6-14. (Vid. en este mismo número *Pliegos de Yuste* más adelante).
- DOI, Takeo (1985) *The Anatomy of Self. The Individual versus Society*. Kodansha Int. 2001.
- FOUCAULT, Michel (1988) *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Paidós, 1990.
- (1978) «Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme», *Dits et écrits*, n° 235.
- FUKUZAWA, Yukichi (1876) *Recomendación del estudio*. Amarú (en proceso de edición).
- G. SANTESMASES, Antonio (2001) *Ética, política y utopía*. Biblioteca Nueva.
- GRINBERG, Miguel (2002) *Edgar Morin y el pensamiento complejo*. Campo de Ideas.
- Hall, Ivan P. (1998) *Cartels of the Mind. Japan's Intellectual Closed Shop*. Norton.
- KADOWAKI, Kakichi (1990) *Por el camino del oriente*. El Colegio de Michoacan, 2000.
- (1977) *El zen y la Biblia*. Ed. Paulinas, 1981.
- KEENE, Donald (1952.1969) *The Japanese Discovery of Europe, 1720-1830*. Stanford U. P.
- KIMURA, Bin (1988) *L'Entre. Une approche phénoménologique de la schizophrénie*. Millon, 2000.
- LAKOFF/JOHNSON (1999) *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*. Basic Books.
- LAVELLE, Pierre (1997) *El pensamiento japonés*. Acento.
- LAWSON, Stephanie (2002) «Europe and the Asia-Pacific: Culture, Identity and Representations of Region», *National Europe Centre Paper*, n° 33.
- LONERGAN, Bernard (1980) *Collected Works. Understanding and Being*. U. of Toronto P. 1990.
- MAGRIS, Claudio (2003) «Un pensador sin fronteras» (entrevista). *El País*, 1 febrero 2003, *Babelia*, 2-4.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1945) *Fenomenología de la percepción*. Península.
- MORIN, Edgar (1999) *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. Unesco.
- (1994) *Mis demonios*. Kairós, 1995.
- (1970) *Autocrítica*. Kairós, 1976.
- NAKAZAWA, Shin'ichi (2002) *Midori no shihonron* [teoría 'verde' del capital]. Shueisha.
- (1998) «Neo-shamanism» [www.ntticc.or.jp/pub/ic\_mag/ic026/html/168\_170e.html].
- NISHIDA, Kitaro (1911) *Indagación sobre el bien*. Gedisa 1995.
- NOMA, Hiroshi (1951) «Dark Pictures» and Other Stories. U. of Michigan 2000.
- OE, Kenzaburo (1997) «A New Definition of Humanism: Center and Periphery», en RODAO, Fl. (ed. 1998) *El Japón contemporáneo*. Universidad de Salamanca.
- (1989) «Japan's Dual Identity» en Miyoshi/Harootunian (eds. 1989) *Postmodernism and Japan*. Duke U. P.
- RIMER, J. Thomas (ed. 1990) *Japanese Intellectuals during the Interwar Years*. Princeton U. P.
- SHIMADA, Masahiko (2002) *Francisco X*. Kodansha.
- (1990) *Me convertiré en momia*. Amaranto, 1999.
- TAMAYO-ACOSTA, J. José (2003) *Nuevo paradigma teológico*. Trotta.
- VIDAL-BENEYTO, José (2003) «Cultura de mercado y resistencia cultural», *El País*.
- WALZER, Michael (1997) *On Toleration*. Yale U. P.
- WATANABE, Masao (1976) *The Japanese and Western Science*. U. of Pennsylvania P. 1990.
- WATSUJI, Tetsuro (1937) *W. T.'s Rinrigaku: Japanese Ethics*. State U. of N. Y. P. 1996.
- WOLFEREN, Karel v. (1993) *The Enigma of Japanese Power*. Tuttle.
- YUASA, Yasuo (2001) «Foreword», en CARTER, R. E. *Encounter with Enlightenment. A Study of Japanese Ethics*. State U. of N. Y. P.
- (1993) *The Body, Self-Cultivation, and Ki-Energy*. State U. of N. Y. P.

