

# Ensayo preliminar de la historia intelectual del Japón moderno:

Estudio de casos representativos por una visión foucaultiana.\*

Carlos Vicente FERNÁNDEZ COBO

## Resumen

En este trabajo pretendemos principalmente analizar la evolución de ciertos intelectuales de la sociedad moderna japonesa y preguntarnos si responden al marco de lo entendido por “intelectual clásico” en Europa. ¿Tienen alguna otra peculiaridad estos intelectuales nipones, al haber sido Japón un país de intelectuales que no fue colonizado por ninguna potencia extranjera, y al mismo tiempo haber sido el primer país asiático en la historia en ganar una guerra a un país hegemónico europeo (1905, Rusia).

¿Cuáles han sido sus formas de responder al poder establecido y su influencia en la sociedad de rápida transformación que les ha tocado vivir? Los intelectuales japoneses de la actualidad deben dar respuesta a si el modelo económico financiero mundial es sostenible y si no lo fuera cuestionar su sostenibilidad. Ponerse a trabajar en la distribución del ingreso “muy injusta”, debería ser un tema obligado de deliberación entre los intelectuales. Concluimos que los intelectuales japoneses “verdaderos”, todos son necesarios. Es indispensable que no desaparezca la deliberación, y que no se vaya perdiendo la “autoritas” de la cual los intelectuales japoneses estudiosos gozaban. Hay ciclos de intelectuales, y en ellos sequías en algunas ocasiones determinadas por las distintas épocas. Los buenos ciclos de intelectuales verdaderos pueden darse de nuevo en Japón.

**Keywords:** Intelectuales japoneses. Era de Meiji. Yukichi Fukuzawa, Kōtoku Shūsui. Michel Foucault.

## 1.-Introducción

Lo que trataremos de hacer en este trabajo es ofrecer unas propuestas de unos estudios de caso representativos en la historia intelectual del Japón moderno. Si queremos hablar de los intelectuales japoneses del Japón moderno, quizás nos convendría, en una primera etapa, aclarar qué entendemos nosotros por “intelectual” e “intelectualidad”. ¿Qué es un intelectual clásico y qué es un intelectual verdadero? También debemos pensar ¿qué es un intelectual orgánico? Posteriormente veremos si se encuentran en crisis los intelectuales japoneses o habían muerto, como se decía que estaba ocurriendo en Europa.

A continuación veremos un poco de historia de los intelectuales japoneses modernos,

pasando de puntillas por la historia europea de sus coetáneos. Esto nos ayudará a entender mejor los estudios de caso. ¿Cuál fue el trabajo de los intelectuales japoneses que analizo? “¿Juego entre racionalidad y provocación?”. Y ¿cuál fue la función del intelectual? ¿Podemos hablar en la actualidad de que los intelectuales japoneses y extranjeros se encuentran en una nueva fase de evolución? ¿Cómo reaccionan contra la nueva política tan esparcida por todo el mundo de la postverdad?

## 2.- Planteamiento

En la acepción 3 el Diccionario de la Lengua Española (RAE), en su vigesimotercera edición (2014), define al intelectual como: “Dedicado preferentemente al cultivo de las ciencias y las letras.” E intelectualidad: (1-2): “Conjunto de los intelectuales, de un país, de una región, etc.” (pág. 1252).

Manuel Seco, en su Diccionario del Español Actual, tercera reimpresión, marzo de 2005, nos dice que: intelectuales “2 (Persona) cuyo trabajo se basa fundamental o exclusivamente en la actividad, creadora o investigadora de la inteligencia”. E intelectualidad: “1 Condición de intelectual.” (pág. 2662). Es decir, podemos llamar intelectual a una persona que estudia y luego piensa de un modo crítico, analizando todo aquello que ha observado del mundo que le rodea. Después de meditar sobre ello es capaz de transmitir sus conclusiones a otras personas, para tratar de persuadir con sus ideas y así conseguir algún tipo de peso o influjo en la sociedad. Su procedencia es muy variopinta, pueden ser escritores, artistas, políticos o académicos, convirtiéndose algunos por sus ideas en importantes ideólogos. Por otro lado la intelectualidad se aproxima más a entenderse como un conjunto de intelectuales de un determinado país o región. También se puede referir a un conjunto de intelectuales reunidos o reconocidos por el seguimiento de una determinada ideología.

Intelligentzia, palabra de origen ruso, en español tal y como la define la RAE (pág. 1252), es el “conjunto de intelectuales de un país” (Inteligencia 1). También “Conjunto de ideas y valores de una comunidad, de un país, etc..” (2). Se dice que en un primer momento se usó en un sentido negativo y crítico, señalando a escritores franceses que apoyaban al militar judío Alfred Dreyfus en su defensa contra la acusación de traición al estado francés.

Nosotros concebimos la figura del intelectual, tal y como se conoce en el paradigma francés, desde Zola y Anatole France, hasta Sartre y Bourdieu. El intelectual, en general conforma la conciencia y la elocuencia del pueblo al que pertenece. En nuestra concepción nos aproximamos mucho a lo escrito por Fernando Vallespín, profesor experimentado de teoría

política y pensamiento político, cuando define al “intelectual clásico o verdadero.”<sup>1)</sup> Según este profesor “es aquel o aquella cuya opinión cobraba una especial importancia porque estaba respaldada por el extraordinario prestigio que se había ganado en el campo en el que sobresalía, generalmente en el pensamiento, la ciencia o la literatura. Sus opiniones merecían más atención porque se supone que estaban fundadas sobre mejores argumentos.”<sup>2)</sup> Esta definición se acerca mucho a nuestro marco de referencia.

Por otro lado, debemos mencionar también al intelectual llamado “orgánico”. Este concepto es primordial en las teorías de Antonio Gramsci. Dominique Grisoni y Robert Maggiori, en su estimable trabajo “Leer a Gramsci”, citan: “en todo trabajo físico, incluso el más mecánico y degradado, existe un mínimo de cualificación técnica, es decir, de actividad intelectual creadora” (I, 6 EI, 17, E. R.).<sup>3)</sup> Así podría decirse que “todos los hombres son intelectuales” (ibid.) pero, añade Gramsci, “no todos los hombres tienen en la sociedad la función de intelectuales” (ibid.). “¿Cómo determina Gramsci esta función y el sitio que el intelectual ocupa en el seno del complejo social?”. Acertada pregunta que pasa a responder citando al propio autor. Escribe Gramsci que: “Cada grupo social (...) crea con él, orgánicamente, una o varias capas de intelectuales que le dan su homogeneidad y la conciencia de su propia función (...)” (I, EI, 3, E. R. 13).<sup>3)</sup> Continúa diciendo que “la clase dominante ejerce sobre las clases subalternas una doble función, hegemónica y coercitiva”, pero la ejerce de manera mediata: es esta mediación lo que caracteriza la función de los “intelectuales orgánicos”, en la medida en que se revelan como los “especialistas” de esta función, “los encargados” del grupo dominante para el ejercicio de las funciones subalternas de la hegemonía social y del gobierno político”. (I, EI, 9, E.R. 21).<sup>3)</sup>

¿Podemos afirmar que los intelectuales japoneses Yukichi Fukuzawa, Kōtoku Shūsui, Kita Ikki, Masao Maruyama, que aquí pensamos analizar, de acuerdo a estas previas definiciones, entrarían en el marco de intelectuales orgánicos, al modo gramsciano o serían intelectuales clásicos, o de otro tipo? Introducimos la definición de intelectual orgánico, por si se pudiera aplicar a alguno de los mencionados. El intelectual, en palabras del profesor Fernando Vallespín, debe “sacudir las conciencias”. Quizás ese sea su verdadero trabajo. Foucault prefiere “destruir las evidencias y las universalidades, mostrar en las inercias y restricciones del presente los puntos débiles, las aperturas, las líneas de fuerza”.<sup>4)</sup> Esta forma de buscar en los orígenes de las cosas y de los hechos, aplicar una genealogía en sus estudios y opiniones es muy dado entre los intelectuales, especialmente Foucault. Dice este intelectual que: “la genealogía es gris: es meticulosa y pacientemente documentalista. Trabaja sobre sendas embrolladas, garabateadas, muchas veces reescritas”.<sup>5)</sup> El intelectual debe actuar con mucha

paciencia, rumiar sus reflexiones hasta llegar a conclusiones que demuestren que “el atributo fundamental de un intelectual” en palabras de Habermas (citado por Vallespín, El País) es el “olfato vanguardista para las revelaciones”.<sup>6)</sup> Este es su verdadero mérito y resultado de su trabajo. Vallespín continúa diciendo que para Habermas el punto fundamental es “detectar temas importantes, presentar tesis fértiles y ampliar el espectro de las cuestiones relevantes con el fin de mejorar el deplorable nivel de los debates públicos”.<sup>7)</sup> Juego entre “racionalidad y provocación”, es lo que propone el profesor Vallespín como labor de los intelectuales. El intelectual, en general, conforma la conciencia y la elocuencia del pueblo al que pertenece. Foucault manifestaba que “el intelectual decía lo verdadero a quienes aún no lo veían y en nombre de aquellos que no podían decirlo: conciencia y elocuencia”.<sup>8)</sup>

### 3.- Desarrollo: Los intelectuales japoneses.

Un poco de historia de los intelectuales japoneses modernos, puede que combinada con alguna referencia a sus coetáneos europeos, nos será de gran utilidad. Analizaremos a algunos intelectuales japoneses en dos niveles: Historia intelectual y puntos analíticos.

Uno de ellos, Yukichi Fukuzawa puede ser visto como un intelectual neutralizado por el poder del estado. En este caso deberíamos realizar estudios de algunos intelectuales de izquierdas y otros de derechas que lucharon para cambiar el discurso del poder en su tiempo y perdieron sus vidas en el intento.

La idea que sostiene la subsistencia de una idiosincrasia japonesa, inmutable, pese a las transformaciones sociales llevadas a cabo, fue explicada por Masao Maruyama en la Universidad Internacional Cristiana de Tokio en 1981, definiendo la historia del pensamiento japonés como la unión de dos elementos contradictorios: la gran influencia de la cultura extranjera y la permanencia de la base cultural japonesa. En efecto, para Maruyama, la característica principal de la cultura japonesa es su conformación a través de un complejo proceso de adopción de elementos externos – budismo, confucionismo, cristianismo, democracia... y su fusión con los elementos de una cultura autóctona y homogénea que ha dado por resultado una forma japonesa muy peculiar que nunca pierde sus raíces. Pero, ¿dónde podríamos encontrar las raíces, en los días presentes, de la sociedad japonesa para poder observar la historia intelectual del Japón moderno? Tal vez deberíamos volver a la Era de Meiji para poder echar un vistazo a las bases de la sociedad japonesa y a los intelectuales que tratamos de analizar.

### 3-1 Yukichi Fukuzawa y la apertura de la cultura.

Uno de los hombres más influyentes en Japón durante ese tiempo fue Yukichi Fukuzawa, y en efecto hemos averiguado algunos datos interesantes sobre él y sus ideas en estrecha relación con el tema de este trabajo. Los pensamientos de Fukuzawa en relación con la situación internacional de Japón en aquel momento eran opuestos al pensar general. Lo que él quería decir por civilización e ilustración, en contraste con la moralidad de la nación que estaba en concordancia con el estado de Meiji, son puntos que merecen ser analizados. Todas estas observaciones nos ayudarán a un mejor entendimiento de la importancia de este pensador con el objetivo de intentar dilucidar la historia intelectual del Japón moderno.

Civilización e ilustración. “En Japón hubo un gobierno pero no hubo una nación (kokumin).”<sup>9)</sup> Esta afirmación junto con la del longevo miembro de la generación de Fukuzawa, Kume Kunitake, quien en 1921 dijo que “en la historia japonesa no había concepto de sociedad” (shakai kannen), denuncia la construcción de un estado casi moderno de estilo occidental, pero un tipo de estado que da la impresión de carecer de algo, como si estuviera vacío de contenido. Sin embargo, algo tan importante como el concepto de nación a la idea de sociedad, recientemente incorporada al vocabulario de aquel tiempo, no podría faltar dentro de las cualidades indispensables. Los gobernadores japoneses copiaban o experimentaban con entusiasmo con modelos occidentales, en distintas áreas de la sociedad japonesa, dependiendo de sus preferencias, gustos o lazos con los países de donde fueron exportadas las ideas para ellos. La lucha entre burócratas y políticos para mostrar que la efectividad del sistema “A” copiado del país “B”, era mejor que otro sistema copiado de un país diferente, condujo en algún momento a situaciones ridículas. Hombres como Fukuzawa trataron de llenar con fundamento esta idea de sociedad sin poner aparentemente demasiada importancia en el miedo a ser acusados de amar las cosas extranjeras o ser traidores para el “bakufu”. ¿Pero hasta qué punto es Fukuzawa consistente en sus escritos y no deja de ser, con sus virtudes y sus defectos, normal, como cualquier otro ser humano, lo mismo que otros intelectuales de la época?

Si nosotros entendemos “cultura” como “esa parte del entorno el cual ha sido creado por el hombre”<sup>10)</sup> en amplio sentido, sin hacer distinciones especiales entre hombres occidentales y orientales, nos daremos cuenta de que las culturas diferentes influyen profundamente en sus pueblos, pero no hasta el punto de hacer de ellos algo totalmente distintos el uno del otro. “Hombres orientales y occidentales son lo mismo, a pesar de todas las diferencias en logros culturales”.<sup>11)</sup> Podemos, pues, constatar que había “diferencias en logros culturales” que Fukuzawa encontró difícil de aprender en sus viajes al extranjero. Hacer este nuevo entorno,

creado por los europeos, inteligible para los japoneses, planteó uno de los problemas más difíciles a Fukuzawa. Como él nos cuenta en su autobiografía, “he sentido que tenía que aprender los asuntos comunes de la vida cotidiana directamente de la gente, porque los europeos no los describirían en libros al ser demasiado obvios. Aún para nosotros estos asuntos comunes fueron lo más difíciles de comprender”.<sup>12)</sup> Acto seguido de tener esta experiencia, Fukuzawa decide hacer las cosas para sus compatriotas más fáciles en el momento de estar enfrentados con diferentes culturas y después de tantos años de aislamiento esto fue una tarea urgente para él. Por esta razón mencionada con anterioridad, él escribió *Cosas occidentales* – “seiyo jijyo”, “una descripción general del Occidente (...) que abrió los ojos de los oficiales del gobierno, hombres de negocios y eruditos en general a nuevas posibilidades (...) sistema político de Europa, métodos de tributación, deudas nacionales, sociedades anónimas, escuelas, periódicos (...) Ideas occidentales sobre el hombre, sociedad, gobierno, derecho, competencia y la ley natural del progreso, etc”.<sup>13)</sup> Nociones como “ley electoral”, “parlamento”, “partidos políticos” no existían en Japón; ¿“Enemigos que lucharon” en el parlamento y que no mueren? “¿Enemigos que comieron en la misma mesa y que no se matan entre ellos, pero lucharon en la Dieta en tiempos de paz?” El sencillo uso de la lengua con significados diferentes, haciendo imposible entender, incluso para una persona erudita de su tiempo en Japón, algo sin comparación en su país y sin ningún precedente, fue una tarea bastante complicada.

Leemos en Carol Gluck: “Y más importantes fueron las consignas que recorrieron esa década y más allá (...) una nación rica y un ejército fuerte, (...) alentar la industria, y “Bunmei Kaika”, civilización e ilustración. Estas frases que fueron repetidamente esgrimidas como emblemas e instrumentos de la política nacional durante los años turbulentos del cambio institucional”<sup>14)</sup> nos dan la idea de que Fukuzawa fue uno de esos “instrumentos de la política nacional”, que la Restauración de Meiji se las arregló para usar y aprovechar. ¿Qué justifica esta afirmación? Diríamos que sus obras literarias que nos muestran a Fukuzawa como un campeón de la modernización en Japón, hacen justamente eso. Leyendo el primer intento de Fukuzawa al expresar sus propias ideas directamente, al igual que el de la (revisión) de Eiichi Kiyooka, nos encontramos quizás con la esencia del pensamiento de Fukuzawa. ¿Por qué este ensayo tuvo tanta influencia en el pueblo japonés? En cierto modo todavía existe este estímulo para aprender, por lo que “Gakumon no susume”, “Estímulo del aprendizaje”, no es un tema que haya sucumbido con el paso del tiempo.

“El cielo nunca creó a un hombre por encima de otro” es el dicho más citado de Fukuzawa<sup>15)</sup> ¿Y el emperador? Podríamos preguntar a Fukuzawa sobre ello – o quizás el

emperador no es considerado como un hombre – y por lo tanto no se le incluye en esta frase. Volviendo al mundo de los mortales, cosas que suenan como “el cielo nunca...”, están perfectamente escritas desde el punto de vista de enfatizar “la dignidad de un individuo, la libertad y la independencia.” <sup>16)</sup> ¿Cuántos de los que pudieron adoptar un apellido después de la Restauración Meiji, se sintieron realmente dignos o eran conscientes de su ser individual y de su independencia? Honestamente no creemos que muchos. Fukuzawa incluso se las arregló para realizar una prueba en el momento adecuado. Solo fue necesario dirigirse a un campesino o a un comerciante usando el vocabulario de la clase “samurái”, y esta persona reaccionaba de una manera servil y esto ocurría incluso después de la abolición del sistema de castas. Por otro lado, si rebajaba su lenguaje al nivel social de la persona a la que se dirigía, la respuesta que recibía se hacía más grosera. Nosotros interpretamos esto de una manera que ya ha sido afirmada por otras personas, en Japón, por ejemplo, las reformas fueron introducidas por imposición desde arriba y pensamos que todavía siguen viniendo desde arriba en la actualidad. El pueblo no luchó de repente para cambiar el estado de las injusticias. Revoluciones como las que hubo en Europa o América, no existieron aquí en Japón. Las “llamadas” revoluciones japonesas tienen una peculiaridad curiosa: el pueblo que se encuentra en la parte superior se subleva, se rebela, practica la revolución. Como consecuencia, la gente se deja arrastrar por la corriente, continúa, sin olvidarse de cuál es su lugar y tratando de no salirse de la línea. “El cielo nunca creó a un hombre por encima de otro...” este dicho es sólo aplicable a una pequeña clase privilegiada que, si hubiera sido capaz de poner en práctica, quizás hubiera tenido éxito, tal y como Fukuzawa se las arregló para tenerlo.

El modelo que estamos desarrollando aquí es la “cooptación”. La gente de arriba que se rebela responde a este modelo. Tal vez lo que ocurrió en la Restauración Meiji fue una creación por parte de las élites, de una cultura política que neutralizó y asimiló fuerzas potencialmente revolucionarias. Ahora podríamos tratar de averiguar cuál era el papel del intelectual japonés en ese momento. Podría ser el de influir en las luchas de poder de los grupos dirigentes de entonces. El intelectual japonés se consideraba un maestro de la justicia y la verdad. Se le escuchaba, o en términos foucaultianos, se hacía pasar por representante de lo universal. Ser intelectual era un poco como ser la conciencia de todos. Con el poder que esto les dio, los intelectuales organizaron una revolución e hicieron creer a los que usaban como peones – los samuráis de menor rango – que ellos mismos llevaban a cabo la revolución. ¿Serían estos últimos “intelectuales orgánicos” al entender de Gramsci? Continuando con el ensayo de Fukuzawa, otra afirmación que llama la atención es la siguiente: “Si un hombre no estudia no tendrá conocimiento. Un hombre sin conocimiento es un tonto. La distinción entre

los sabios y los insensatos viene de si han estudiado o no. ”<sup>17)</sup> En el marco de la época tal vez esta afirmación tenía un significado, pero no deja de estar sesgada por la filosofía clásica china, que Fukuzawa tanto repudió. Estimular a la gente, abrir sus mentes a nuevas ideas y nuevas técnicas de Occidente, fue uno de los objetivos de la Restauración Meiji que Fukuzawa ayudó voluntaria y deliberadamente. El estudio de cosas prácticas inspiró a Fukuzawa, no el de los “clásicos chinos” que él consideraba “inútiles para la vida cotidiana”. Él recomendaba “el alfabeto, la redacción de cartas, la geografía, la filosofía natural, la historia, la economía, la ética”, todos los temas que “Occidente ofreció a los japoneses como medio de progreso, gracias a su ejemplo de civilización ilustrada, y gracias a su conocimiento y a sus valores sociales de igualdad e individualismo”.<sup>18)</sup> Sólo después de la adquisición de conocimientos puede el hombre alcanzar la independencia y, en consecuencia, la nación también logrará la independencia. Para que esto suceda es necesario liberarse del pasado, porque una vez adquirida la libertad, “no hay nada en el mundo que pueda interponerse en el camino de la audacia y la inteligencia del hombre”. Fukuzawa, sin duda, aprendió muy bien de su lectura de libros extranjeros sobre “audacia e inteligencia”. Fue audaz al dar apoyo y de vez en cuando una palmada en la espalda al gobierno Meiji, sin dejar de ser audaz en su posición frente al bakufu, sin llegar a participar en ningún gobierno Meiji, a despecho de muchas ofertas, y sin pasar de ser un traductor de manuales, como el que preparó de “junra” o “junsu”, algo similar a las estaciones de los policías ingleses sin armas, para el bakufu. Las justificaciones que presenta en su autobiografía para no formar parte del gobierno de Meiji no nos convencen del todo y son un poco ambiguas. Era leal al Shogunato o mantenía algún tipo de alianza, aunque fuera un ardiente luchador contra los valores sociales feudales y contra los dogmas confucianos, que les servían de base a todos o simplemente no quería comprometerse y prefería estar al margen de las cosas. Fukuzawa afirma: “En cualquier caso, estaba profunda y completamente en desacuerdo con la política del burocrático Shogunato. Al mismo tiempo, no vi ninguna superioridad en los imperialistas, porque eran aún más antiliberales que el viejo Shogunato al que se oponían. Por lo tanto, el único camino para mí era mantenerme neutral y servir al país a mi manera independiente.”<sup>19)</sup> A continuación, expone tres razones por las que no quería formar parte del gobierno de Meiji: “La primera razón por la que evito un puesto en el gobierno es mi aversión a la arrogancia de todos los funcionarios. (...) La segunda razón, que no puede dejar de ser desagradable para mí, es el bajo nivel moral de los funcionarios medios.” Ellos promueven una nueva civilización, pero cínicamente practican las viejas costumbres. Podemos ver aquí un claro ejemplo de la “doble moral” japonesa que existía en esos días. Algunos japoneses pensaban que las cosas feas y malas no debían ser mostradas. Fukuzawa

crítica “el crimen de la poligamia” entre estos funcionarios, pero debe de haberse establecido esa costumbre no sólo entre los burócratas sino también entre la mayoría de la población de esa época existiendo ejemplos de ese interesante “doble rasero de moralidad”.

La tercera razón que Fukuzawa argumenta es que no quería estar cerca de los que llamaban a Tokio “tierra de traidores” y “además, no pasó mucho tiempo antes de que aparecieran en la sede del nuevo gobierno y buscaran un cargo. (...) Un hombre de mente elevada nunca habla de las desgracias del pasado”, decía el viejo precepto muy practicado por todos aquellos reconvertidos que tanto odiaba Fukuzawa. Quizás estos reconvertidos se vieron empujados por la urgente necesidad de comer, una razón que no parecía importarle a Fukuzawa, especialmente desde el momento en que sus primeras colaboraciones en el Shogunato empezaron a ir de bien a mejor. Aunque muestra en ocasiones que fue incapaz de usar sus conexiones para obtener un privilegio ocasional del gobierno, la tierra alrededor de Mita (Tokio), un yen por “tsubo”, donde finalmente estableció la Universidad de Keio, desliza algún tipo de favoritismo. Por otro lado, criticó al gobierno por pretender tratar con libros extranjeros, pero al final, al evitar a los editores, y publicar los libros por su cuenta, también estaba aprovechando sus conocimientos como los demás. Sin lugar a dudas, la posición de Fukuzawa debe de haber sido de solvencia. No menciona en ningún momento de los dos últimos tercios de su vida la sensación de haber pasado hambre. Por el contrario, Yanagita Kunio (1875-1962) aunque era de otra generación, denuncia la incompetencia del gobierno central ante un desastre nacional de tal magnitud como la gran hambruna de 1885, y no lo perdona. En ese momento, Fukuzawa no hizo comentarios sobre reveses tan importantes como la hambruna. En este sentido nos gustaría destacar que de alguna manera Fukuzawa es uno de los pocos privilegiados de una cierta época en Japón, que poseía mucha información, que sin duda logró manipular en su propio beneficio, algo totalmente aceptado en ese momento.

Aun sin olvidar la cimentación de la época, pensamos que Fukuzawa, definitivamente, se dejó querer por miembros de alto nivel del Shogunato y del gobierno Meiji, aunque al principio dijo que era “una pretensión vacía sin contenido.” Fukuzawa escribió que “si el caso estuviera de acuerdo con la razón del cielo y con la humanidad, uno debería luchar por él incluso a riesgo de su propia vida. Tal será la suerte de un hombre que se llame a sí mismo ciudadano de una nación civilizada.”<sup>20)</sup> A pesar de tan brillante argumentación, que debe de haber servido al gobierno Meiji en su momento, no predicó del todo con el ejemplo. ¿Podría ser este el principio de ese consenso eterno que existe entre los intelectuales japoneses con poder? Hasta cierto punto, Fukuzawa consintió al gobierno Meiji, manteniendo al mismo

tiempo su capacidad de análisis, sobre todo al poder ver los problemas que el Estado no era capaz de resolver. ¿Denunció al estado u optó por ceder el paso al viejo principio confuciano de que todo el mundo debe respetar el lugar que se le ha asignado? Fukuzawa nos señala que “todos los hombres deben ser conscientes de su situación y si ocupan una posición elevada deben comportarse de una manera digna acorde con esa posición.” Fukuzawa decide influir en la sociedad japonesa a su manera. Optó por crear una universidad en las líneas occidentales, donde predominarían las lenguas extranjeras y los negocios. Se aseguró de que el nuevo tipo de líder empresarial que Japón necesitaba para su revolución industrial procediera de allí: Influyó en los jóvenes, pero se aseguró de no descuidar su propio estado económico. Hombres como Fukuzawa reclamaban un nuevo tipo de aprendizaje pero cabe señalar que Fukuzawa apoyó una posible invasión de Corea a principios de la década de 1871. Esa fue una postura que no estuvo muy de acuerdo con la línea de pensamiento que expresó Fukuzawa, “Japón es un doctor responsable como maestro de la civilización. Corea es como una persona enferma cuyos miembros están paralizados. La injerencia japonesa en Corea no debe hacerse de una manera sin compromiso, sino con firmeza y rapidez para lograr la entrada de Corea en la civilización.”<sup>21)</sup> Justificar el imperialismo y defender la libertad de las personas es algo incompatible, y es un punto de vista al que sólo un experto en su propio país podría atenerse realizando un asombroso acto de equilibrio. Fukuzawa fue, sin duda, un gran hombre de su tiempo, que potenció todo lo privado e intentó no apoyarse en el gobierno, pero visto desde el presente, no deja de ser extremadamente contradictorio, un intelectual neutralizado por la implacable maquinaria del poder del Estado.

Las razones por las cuales seleccionamos a Fukuzawa y a Maruyama son las siguientes: Fukuzawa representa a ese tipo de intelectuales que modificaron el discurso del poder en el área de la educación, para luego ser asimilados por el mismo mecanismo del discurso foucaultiano de los organizadores de la revolución Meiji. En cuanto a Maruyama, aunque no fue absorbido por el poder durante los disturbios de AMPO, finalmente no quiso involucrarse en los acontecimientos de mayo del 68 y aunque esto puede ser criticado, vale la pena señalar el “enorme capital cultural” que tiene. Siguiendo, hasta cierto punto, una secuencia histórica podemos traer a colación a otras dos personas (Koutoku Shusui y Ikki Kita) que - aunque por razones diferentes - tuvieron un destino similar. El momento histórico en el que han vivido es algo posterior al de Fukuzawa. Sin embargo de sus relaciones con la sociedad japonesa de la época y el Estado en pleno desarrollo, encontraremos abundante materia prima que deberíamos analizar desde un punto de vista foucaultiano.

### 3.-2 Ikki Kita: Padre ideológico del fascismo japonés.

Bergman, a través de una de sus mejores obras cinematográficas, "El huevo de la serpiente", (Ormens ägg/Das Schlangenei, 1977), un sorprendente análisis del nazismo, muestra los primeros signos de la vida fascista alemana. La crisis económica en el año 1929 y la recesión que condujo a un éxodo masivo, fueron poderosos catalizadores hacia ese movimiento fascista. Durante este tiempo, todos necesitaban una forma de estabilidad, por insignificante que fuera, para salir adelante. Esta estabilidad, para muchos, era el nacional-socialismo, que significaba muchas cosas. Sin embargo el significado más poderoso era el empleo, que fue tan importante como tener pan para comer. Eran muy pocos los que preveían los peligros de los matones altos, rubios y de ojos azules, así como quién se disfrazaría los domingos para desfilas por la plaza municipal o para escuchar a la banda del ayuntamiento. Uno de los pocos que tuvo esta visión fue Bertolt Brecht. Él fue capaz de ver el peligro que se estaba formando dentro del "huevo transparente de la serpiente." Más allá del reconocimiento personal, Brecht estaba alerta para avisar al público. Nos preguntamos con respecto a Japón: ¿Qué habría sucedido si no hubiera habido leyes que prohibieran la libertad de expresión o si hubiera habido un Bertolt Brecht para avisar de los peligros que se avecinaban rápidamente durante los años 30? Sin embargo, a través de la guía de Masao Maruyama, en lugar de buscar a una persona así, analizaremos el huevo de serpiente del fascismo japonés. Unos pueden preguntarse, ¿por qué analizamos esta situación? En respuesta, enmarquemos las ideas de dos hombres, Kōtoku Shūsui y Kita Ikki. Ambos fueron condenados a muerte - o se podría decir asesinados - por razones relacionadas con la defensa de sus ideales. Analizando las diferencias y similitudes entre estos dos intelectuales estudiosos y su asociación con el desarrollo del movimiento fascista japonés, podemos llegar a conclusiones útiles para comprender mejor esta sociedad que a veces es muy complicada y otras muy simple. También debería ayudarnos a analizar más adelante cuáles fueron los mecanismos del poder durante este tiempo. ¿Cuál es el punto sobre el que pivota esta contradicción? Sin lugar a dudas, como nosotros lo entendemos, es el sistema social. "Comprobar el fascismo japonés en términos del sistema social en su conjunto." <sup>22)</sup> Es con este mismo esquema con el que debemos estudiar estos puntos.

"Kita Ikki que puede ser llamado el padre ideológico del fascismo japonés, inauguró la "Sociedad de los que aún quedan", junto con Okawa Shumei y Mitsukawa Kametaro. El "Esquema general de las medidas para la reconstrucción de Japón" de Kita, que fue ampliamente considerado como la fuente ideológica del "Incidente de febrero", "Nii Nii Roku Jiken" fue el "Mein Kampf" de esta asociación. Su programa realmente incluía la construcción

de un Japón revolucionado: (...) la coordinación de los movimientos de reforma, y la emancipación de los pueblos asiáticos. El movimiento de Kita mostró una ideología verdaderamente fascista que combinaba reformas internas y demandas internacionales.”<sup>23)</sup> Debido a esta asociación, esta ideología merece un estudio más profundo. Ikki discierne un prototipo de ultranacionalismo y dentro de este prototipo entiende que la metodología principal, para alcanzar la meta, es a través del terrorismo. Asesinar a los que parecen representar al estado y al gobierno, sin olvidar a los del pasado régimen que aún existen, debería ser el camino para llegar a “la construcción de un Japón revolucionario.” Sin embargo, esta metodología nunca triunfó, ya que no fue posible establecer un nuevo órgano de gobierno utilizando estos medios. Kita Ikki señala las características del ultranacionalismo, en las que Maruyama se centra aún más. Una de ellas es la incapacidad mental para separar y distinguir claramente entre el ultranacionalismo y la filosofía tradicional del Estado. Esta filosofía estatal fue una base fundamental que surgió de la Constitución de Meiji. El ultranacionalismo descrito por Kita Ikki nunca había estado en contraste ideológico con el pensamiento moderno o revolucionario, en parte porque este pensamiento ultranacionalista surgió después de las creencias fraudulentas, modernas y revolucionarias. Como consecuencia, es aquí donde Ikki aplica los símbolos a la endógena sociedad japonesa, para llenar el vacío. Ikki no trató de captar dentro de sus propuestas los diferentes espíritus de la sociedad. Por el contrario, buscó la ayuda de aquellos que ya estaban arraigados en el sistema. La teoría filosófica de los ultranacionalistas solicitaba una revolución desde arriba. Su plan se hundió por la presión del estado tradicional que finalmente se convirtió en la “quinta columna.” “El destino de Kita, (...) está justamente expresado en el proverbio chino, “cuando las liebres astutas han sido matadas, los perros de caza entran en la olla.”<sup>24)</sup>

Kita Ikki trató de cambiar el principio del gobierno haciendo del emperador el subordinado del pueblo. ¿Por qué medios? A través de una dictadura militar provocada por un golpe de estado. En todos sus planes, Ikki puede ser categorizado como uno de los primeros pensadores que entendió la importancia de la fuerza de las masas en Japón, y estableció un medio de transformación de un pueblo que era reaccionario a un pueblo que podría llegar a ser revolucionario. Para que el socialismo exista (como se ve en Japón), es imposible que sea importado de Occidente sin la influencia japonesa. Tanizaki Junichiro refuerza este argumento en su pequeña obra “Elogio de las Sombras.” Dice que “el occidental ha podido avanzar en pasos ordenados, mientras que nosotros nos hemos encontrado con una civilización superior y hemos tenido que rendirnos a ella, y hemos tenido que dejar un camino que hemos seguido durante años. Los errores e inconvenientes que esto ha causado han sido, creo, muchos (...)

Pero sólo habríamos ido en la dirección que nos convenía.”<sup>25)</sup> Según Ikki, esta dirección que conviene a los japoneses, tiene que expresar o dar cabida al nacionalismo japonés. Por esta razón, el nacionalismo japonés debe ser alterado. Los estudios de este intelectual de la isla de Sado, se orientaron al análisis de la Restauración Meiji. Llegó a la conclusión de que la restauración trató de recuperar el derecho del pueblo a gobernar en contraste con el hecho de estar en manos del emperador. La Restauración de Meiji consolidó la nueva burocracia del estado que utilizaba al emperador como figura dominante. Como no creía en esta ideología, Ikki era un defensor de la Restauración de Showa. Y para esta restauración, Ikki sintió que este poder del cual estaban abusando los burócratas, necesitaba ser transferido al público como un símbolo de unificación para el pueblo japonés. Solo una vez que esto se haya logrado, a través de la identificación del público con el emperador, será posible tener un socialismo que pueda adaptarse a la sociedad japonesa. Esto es esencial para que el Japón fuera considerado independiente dentro de la comunidad internacional. Todos estos planteamientos ideológicos, que sin lugar a dudas bebieron de la fuente intelectual de Motoori Norinaga, fueron sofocados por los burócratas japoneses.

Kita Ikki descubrió la energía del pueblo japonés observando la revolución china de 1911, sacando la conclusión de que es inevitable el golpe de estado, y la dictadura militar, para realizar el socialismo japonés que él propugnaba. Aquí podemos apreciar que no sólo los militares japoneses se valían de sus experiencias en China, sino que también los intelectuales buscaban en el continente ideas nuevas para su inmediata puesta en práctica. También Kita Ikki aprendió de la revolución china, que si no se utilizaba el nacionalismo endógeno, los japoneses no tendrían éxito en su “revolución socialista.” Como podemos apreciar, Ikki en vez de fijarse en el socialismo al estilo europeo, que ya había sido introducido en Japón, se inclinó más hacia el nacionalismo. Quizás lo que no aprendió de la revolución china fue el modernismo hacia los derechos humanos democráticos de la propia revolución china. En una palabra no entendió la sociedad civil. Así, sin aplicar estos últimos conceptos democráticos, de derechos humanos y de sociedad civil, la ideología de Kita Ikki confluyó directamente hacia el ultra-estatismo anteriormente definido.

“El primer partido socialista en Japón comenzó y terminó el mismo día de mayo en 1901. Se llamaba Shakai Minshuto (Partido Socialdemócrata), y tenía seis fundadores, de los cuales cinco eran cristianos, entre ellos Abe Isoo, Katayama Sen y Kinoshita Naoe. El único no cristiano era Kōtoku Shūsui. La estrategia general seguida por los socialistas era identificarse con el movimiento revisionista europeo y buscar el progreso dentro de los límites de la ley. Estos hombres actuaron como el brazo japonés del movimiento socialista internacional.

Durante dos décadas, el tío materno de Kita, Honma Kazumatsu, había sido un ferviente partidario del movimiento Minken en la política de Sado. Honma declaró un nuevo entusiasmo por el socialismo.”<sup>26)</sup> No cabe la menor duda que el pensamiento de Kita Ikki estuvo notablemente influido por su tío materno y posteriormente por Kōtoku Shūsui y el resto de sus compañeros. Kōtoku y Kita se conocieron personalmente y mantuvieron algunas reuniones e incluso después de desaparecer Kōtoku, Kita continuó la relación con sus amigos socialistas. “En Tokio, Kita volvió a reunirse con sus viejos amigos socialistas, Katayama Sen, Sakai Toshiko y Osugi Sakae. Estaban activos, pero sólo entre bastidores, porque el socialismo japonés todavía llevaba la cicatriz del “asunto de la alta traición (Taigyaku jiken) en 1910-1911, cuando Kōtoku Shūsui y otros once habían sido ejecutados por un supuesto complot para asesinar al emperador Meiji.”<sup>27)</sup>

### 3.3 Socialismo de Koutoku Shusui.

En la primavera de 2003 tuve la gran suerte de visitar el Archivo Municipal de la ciudad de Nakamura en Kouchi. Me acompañó el encargado de ese centro, quien me guió incluso al lugar de nacimiento de Kōtoku Shūsui y a su tumba. Me mostró varios manuscritos de este pensador tan especial para mí y me explicó muchas cosas de la vida de Kōtoku, que yo no había llegado a entender. Desde aquí, quiero mostrarle mi gratitud por poder tomar notas para este estudio que estoy realizando ahora, al señor Matsuoka.

Pasamos a tratar de Kōtoku Shūsui (Danjiro), este fue alumno de Chomin Nakae. “En muchos sentidos, la pregunta que desconcertaba a Danjiro, era la misma que la de su profesor. Chomin finalmente combinó el liberalismo francés con el budismo zen, solución que tiende a sugerir que continuó creyendo en ambas causas de descontento, pero Danjiro, que no logró captar el lado “espiritual” de su maestro, se movió en una dirección diferente: los valores del guerrero Tokugawa. Las más altas cualidades individuales de la élite a la que se había encomendado la tarea de dirigir bajo el sistema anterior habían sido la abnegación, el sacrificio del individuo por el grupo, la voluntad de vivir en la pobreza por los ideales, de ofrecer la propia vida por la causa de la lealtad –todos estos eran elementos del “camino de guerrero” al que aspiraba Kōtoku.”<sup>28)</sup> Como podemos apreciar su ideología estaba formada en un sentido, al estilo de la Revolución Francesa: Libertad, democracia de estado, justicia de estado, y a esto le sumó la teoría del materialismo histórico. El comienzo de Kōtoku como periodista, coincidió con el inicio de formación de los sindicatos en la escena política de Japón. A principios de siglo se fundó la Asociación Socialista y el primer asunto político que Kōtoku llevaba entre manos fue sobre un problema ecológico. Desde hacía muchos años atrás Shuzo Tanaka había estado

luchando contra la contaminación de los ríos por causa de las minas de cobre de Ashio. Tanaka luchaba a través del Congreso de los Diputados sin éxito. Entonces pidió a Kōtoku que preparase una carta dirigida al Emperador, pidiendo directamente por el pueblo de Ashio. Kōtoku cedió y escribió la carta, y a partir de ese momento empezó como comentarista del *Yorozuchou hou* (Manchou hou), sobre asuntos internacionales del Japón, pero sin perder su punto de vista socialista. En 1901 publicó su primer libro *“Imperialismo: monstruo del siglo XX”*, un alegato contra el imperialismo, un rotundo “no” a la guerra, escrito quince años antes del de Lenin *“La etapa final del imperialismo.”* Hacia 1903 su segundo libro titulado *“El principio del socialismo”*, fue la primera obra del pensamiento japonés que analizaba sistemáticamente el marxismo. Con el tiempo se llegó a convertir en el libro teórico del movimiento socialista de la época Meiji. En el mismo año saliendo de *Yorozuchou hou* (Manchou hou), fundó una revista semanal llamada *Heimin shimbun* (periódico del pueblo) siendo esta la única publicación que realmente se enfrentaba con la guerra Ruso-Japonesa. Los ideales principales de Kōtoku fueron la libertad, igualdad y fraternidad. Por el pueblo, hacia el pueblo. (Su maestro Nakae fue el que hizo las primeras traducciones al japonés de Rousseau). A su vez no abandonó nunca el socialismo, el pacifismo y el legalismo. En el primer aniversario del *Heimin Shimbun*, se publicó el Manifiesto del Partido Comunista, e inmediatamente después, fue prohibida su publicación. Ya en guerra contra Rusia, lo que hizo Kōtoku fue buscar la solidaridad internacional, enviando comunicados a Rusia reclamando la solidaridad internacional de los obreros en contra de la guerra. Quizás aquí se vio, por primera vez, antes de la Primera Guerra Mundial, que la solidaridad internacional de los obreros no servía para nada, cuando todavía existían unos estados que apoyaban fuertemente los nacionalismos. Kōtoku llegó a intercambiar cartas con Tolstoi y Plekhanov. Su figura y su labor tuvieron una proyección internacional más que “japonesa”. Pero aun así y todo, fue temido por sus planteamientos, hasta el punto de ser asesinado por el estado. En 1905 prohíben el *Heimin Shimbun* y se produce el primer encarcelamiento. Al año siguiente decidió viajar a EE.UU., buscando contactos con los sindicatos. Consiguió algunos con los anarco-sindicalistas. Mientras él estaba en EE.UU., en enero de 1907 se funda el partido socialista, que en realidad era comunista. Cuando Kōtoku volvió medio año después, junio de 1907, lo hizo en un anarco-comunista. Definición un tanto extraña. ¿Cómo se puede ser anarquista y comunista al mismo tiempo? Quizás lo que se pretendía dejar claro era la influencia de Bujarin, Bakunin, Proudhon por un lado y el natural comunismo de los pueblos por otro. Cuando regresó de EE.UU. dio una conferencia sobre las corrientes del movimiento revolucionario del mundo, reclamando la huelga general como estrategia para conseguir el

poder. No defendió el poder parlamentario sino la acción directa. En torno a este dilema se dividió el Partido Socialista. En estos años Kōtoku siempre mantenía contactos con el Independent Labor Party de Inglaterra. En 1910 sufrió tuberculosis y regresó a Tosa. Mientras tanto en Tokio ocurrió el complot de Bandera Roja, en el que socialistas amigos suyos fueron arrestados y Kōtoku tuvo que volver a Tokio para tratar de ayudarlos. En esta ruta que hizo el estado, posteriormente inventó presuntos contactos con simpatizantes socialistas que también fueron juzgados. Un día a su casa de Tokio llegó un mecánico al que recibió la mujer de Kōtoku. Dicho mecánico traía bombas para asesinar al emperador. La mujer trató de probar la fuerza de las bombas, siendo así como la descubrieron. Por la posesión de estas bombas, veinticinco anarco-socialistas simpatizantes, junto con Kōtoku fueron juzgados sumarisísimamente en un día. A la semana, colgaron a doce entre los que estaba un radical japonés que se había opuesto al poder estatal abiertamente, un pensador que si hubiera vivido, lo más seguro es que, como Bertol Brecht, nos hubiera avisado a tiempo del peligro del fascismo japonés. Curiosamente su asesinato tuvo gran impacto dentro de la sociedad japonesa. ¿Tratar de matar al sol? No hubo simpatizantes hacia los colgados, no entendían el pensamiento de Kōtoku y su grupo, mientras que en el extranjero su ajusticiamiento cayó como una bomba y la repulsa internacional fue generalizada. (Estas notas de la trayectoria de Kōtoku han sido sacadas, prácticamente en su totalidad, del maravilloso trabajo del profesor F.G. Notehelfer, "*Kōtoku Shūsui, Portrait of a Japanese Radical*", Cambridge at University Press, 1971. También ha sido muy provechoso el trabajo de G.A. Hoston, "*Marxism and the Crisis of the Development in Prewar in Japan*", Princeton University Press, 1986. Especialmente las páginas: 19,20,21-23, 43-44, 298, 305 y 308).

Katayama y Kōtoku enfatizaron la teoría de la plusvalía, la lucha de clases y la interpretación materialista de la historia como conceptos cruciales. Su preocupación, típica del socialismo Meiji, por los males que acompañaron la rápida industrialización de Japón se reflejó en su análisis de dos grandes contradicciones de la sociedad capitalista: "producción industrial organizada y el mercado general anárquico."<sup>29)</sup> Kōtoku supo encontrar los defectos del engranaje de la rápida industrialización de Japón y puso en aviso a los que luego se encargarían de desarrollar el "fascismo como movimiento." Kōtoku descubrió que el talón de Aquiles del sistema se encontraba en las contradicciones internas arriba expuestas. Su forma de proponer las cosas, su estilo directo y rotundo hizo de su persona un elemento muy peligroso para el sistema. Hay dos de los tres puntos distintivos que se enfatizan especialmente en la ideología fascista de Japón que vale la pena tratar con más detalle. El primero que Masao Maruyama nos señala "es la tendencia del sistema familiar: es decir el

sistema familiar ensalzado como principio fundamental de la estructura del estado. La característica básica de la estructura del estado japonés es que siempre se considera como una extensión de la familia: (...) como una nación de familias compuestas por la Casa Imperial como la familia principal y del pueblo como la familia filial (...) la nación japonesa conserva inalteradas sus antiguas estructuras sociales basadas en relaciones de sangre (...) la idea de la conformidad de las dos virtudes de lealtad y piedad filial, había sido la ideología oficial del Estado absoluto desde la era Meiji, y no son el monopolio del movimiento fascista.”<sup>30)</sup> Una de las primeras conclusiones que extraemos de este pasaje de Masao Maruyama, es que las condiciones objetivas para que se desarrollase y llegase a la cumbre el fascismo japonés estaban inherentes en la estructura social japonesa con anterioridad al “Incidente de Manchuria”, “Incidente de Febrero”. Incluso nos atreveríamos a decir que el periodo Tokugawa trabajó indirectamente para establecer “estructuras sociales basadas en relaciones de sangre” y “la idea de la conformidad de las dos virtudes de lealtad y piedad filial.” Por otro lado no podemos olvidar otros componentes de la ideología fascista japonesa, como “fuerte coloración del provincialismo y del agrarismo”, “la autonomía exigida para los pueblos (...) una política económica natural según el agrarismo (...) descentralización más que centralización; autonomía local más que una Dieta central; la promoción de los pueblos más que el predominio de las ciudades”. Todos estos componentes tal y como afirma Maruyama, sí que son particulares de la ideología del fascismo japonés. Pero uno de ellos “está destinado a convertirse en una ilusión” al ver que “las características estructurales del capitalismo japonés y la absoluta necesidad de aumentar el poder productivo” estaban en contradicción con el desarrollo del agrarismo. “Los líderes del fascismo japonés no estaban obligados a manipular o contrarrestar ningún movimiento proletario fuerte, y en ausencia de un trasfondo democrático burgués, fueron capaces de efectuar una consolidación relativamente suave del poder estatal desde arriba mediante la fusión de grupos de apoyo que ya existían.”<sup>31)</sup> No sólo los líderes amalgamaron “grupos de apoyo”, sino que cualquier ideología o pensamiento útil, que pudiese justificar sus acciones era amalgamada, un poco transformada en cierta manera y luego usada. Así fue como los líderes del fascismo japonés hacían confluir las ideas de Kita Ikki con respecto al socialismo y nacionalismo. De Kōtoku poco aceptaron salvo las primeras críticas. Es una lástima que no haya habido muchos pensadores tan íntegros moralmente como Kōtoku. Sin duda la tradición intelectual del Japón moderno hubiera sido muy distinta, y quizás no hubieran existido en la actualidad tantos casos de personas que han convertido “el sentimiento de impotencia en una oportunidad para una autonomía espiritual más fuerte”, que, según Masao Maruyama es lo que hizo Yukichi Fukuzawa.<sup>32)</sup>

### 3.4 Masao Maruyama, resistente a la seducción del poder.

Maruyama, uno de los pocos intelectuales japoneses que no ha sucumbido a la seducción del poder (habiendo rechazado, se supone, puestos oficiales importantísimos por su relación ambigua con el poder) hasta pocos años antes de su fallecimiento, el 15 de agosto de 1996, continuaba reuniéndose con algunos estudiantes e intelectuales para discutir sobre sus pensamientos y obras. Marcado por el final de la guerra, la derrota hizo mella en su personalidad, pero consiguió salir fortalecido de la herida. Fue uno de los pocos intelectuales japoneses que durante los enfrentamientos contra el AMPO en 1960, no se dejó convencer por las promesas que los hombres del Jiminto hicieron al pueblo japonés. "Dobles ingresos" y concentración individual en preservar y cuidar la familia nuclear; alcanzar un buen nivel económico y no dispersar fuerzas en objetivos infructuosos o políticos que no aportan nada positivo para la familia nuclear. Muchos fueron los que dejaron la calle a partir de este momento y pasaron sus energías al sustento y protección de sus familias. Pero otros pocos continuaron. Por algunas razones oír a Maruyama es oír a un marxista, otros piensan que no es para tanto, que simplemente es un liberal "izquierdoso". ¿Quién lo sabía de verdad? Lo cierto es que, aunque leído por algunos sectores japoneses, no lo es suficiente en los ámbitos universitarios, que a veces prefieren la bazofia de los trabajos sobre "las teorías del ser japonés", Nihonjinron. Puede que los Kanjis de estos últimos trabajos sean más fáciles, o simplemente es más deleitoso para los oídos escuchar lo especiales y diferentes que son los japoneses con respecto al resto del mundo, según manifiestan estos trabajos. Ver sobre este tema la interesante aportación de Peter N. Dale.<sup>33)</sup>

Gilles Deleuze quizás acierta al manifestar que "el intelectual teórico ha dejado de ser un sujeto, una conciencia representante o representativa".<sup>34)</sup> Esto le ha podido ocurrir a Maruyama, que se convirtió en "un grupúsculo, no representa a nadie, es la multiplicidad quien habla o quien actúa."<sup>35)</sup> El intelectual, en general, conforma la conciencia y la elocuencia del pueblo al que pertenece. ¿Pudo quizás ser Masao Maruyama esta conciencia y esta elocuencia que necesitaba el pueblo japonés? Es muy probable que así fuese. En palabras de Foucault "el intelectual decía lo verdadero a quienes aún no lo veían y en nombre de aquellos que no podían decirlo."<sup>36)</sup> Maruyama debió de analizar los hechos ocurridos durante la problemática del AMPO, una vez que se calmaron los ánimos, fríamente. Se dio cuenta que "la gran clase media japonesa" no tenía necesidad de intelectuales como él para saber. Como Foucault reconoce, "estas masas saben claramente, perfectamente, mucho mejor que los propios intelectuales; y lo afirman extremadamente bien. Pero existe un sistema de poder que obstaculiza, que prohíbe, que invalida ese discurso y ese saber."<sup>37)</sup> Quizás deberíamos

preguntarnos si los intelectuales articulan el conocimiento cotidiano en un estilo formal, incluso construyendo o definiendo la conciencia de clase media. Según Foucault, esto ha sucedido en Europa y creemos que ha podido ocurrir lo mismo en Japón. Maruyama es consciente de que forma parte de ese sistema de poder, él sabe que no solo es en las instancias superiores donde se encuentra tal poder, sino que se sitúa en cualquier recoveco de la sociedad. Foucault nos recuerda que “la idea de que son agentes de la “conciencia” y del discurso pertenece a este mismo sistema de poder.” Con lo cual es como si no se les dejase escapatoria a los intelectuales. El intelectual, por tradición, lucha contra las formas de poder allí donde éste se encuentre, y sea (el poder) a la vez el objeto y el instrumento, en palabras de Foucault “en el orden del saber, de la verdad, de la conciencia y del discurso.”<sup>38)</sup>

### 3.5 El intelectual contemporáneo y las formas del poder.

A continuación, estudiaremos si actualmente se da esta lucha del intelectual contemporáneo contra las formas del poder. Para ello, basta tan solo estudiar, dónde están algunos de esos intelectuales, tanto japoneses como occidentales que tanto lucharon, por ejemplo, en el mayo del 68. Estos intelectuales, en su tiempo, no tuvieron ante ciertos hechos salvajes, la misma capacidad de respuesta que si hubiera sido una veintena de años antes. ¿Cuál es la razón de este cambio? Incluso pensando en una trasmutación de principios y suponiendo que el individuo se haya encerrado en sí mismo, a modo de tortuga en su caparazón, conviene que nos planteemos ¿cuál es el papel del intelectual moderno en una sociedad como la japonesa? “Todo hombre tiene una verdadera misión, donde está mi ojo, no hay otro; lo que mi ojo ve de la realidad, no lo ve otro. No podemos ser reemplazados, somos necesarios (...) La realidad, entonces, viene en perspectivas individuales. Lo que está en el fondo para uno es primer plano para otro (...) En lugar de discutir, integremos nuestras visiones en una generosa colaboración espiritual, y (...) basémonos en lo que es real”. Eso dice Ortega y Gasset en “El Espectador”. Lúcido intelectual español Ortega, trataremos de integrar visiones diferentes de algunos intelectuales europeos. Veamos si nos encontramos con lo real.

Freud comenta que una vez que se dio cuenta de la sabiduría de Josef Popper-Lynkeus (tío del famoso Karl Popper, fue un filósofo austriaco, escritor e inventor), leyó extensamente entre sus escritos, (sobre Voltaire, la religión, la guerra, el deber de dar de comer a todos, etc.) hasta que vio ante sí a un hombre grande pero sencillo, un pensador y un crítico, es decir, como nosotros entendemos, un intelectual responsable de su tiempo. Freud meditó sobre los derechos del individuo, que Popper-Lynkeus defendió y que él mismo habría defendido si los objetivos fijados por la sociedad de su tiempo hubieran sido diferentes. Tanto Freud como

Popper-Lynkeus tuvieron una dolorosa experiencia de “la vacuidad de los ideales culturales contemporáneos.”<sup>39)</sup> Son los ideales culturales vacíos de hoy los que llevan al hombre a justificar la no intervención total en la sociedad en lo que se refiere a su posible transformación. ¿Es esta vacuidad la responsable de la actitud de los intelectuales de los años 80, si los tomamos como ejemplo?

Antes de afrontar el problema directamente, consideramos la naturaleza de la cultura, “la parte del medio ambiente creada por el hombre”.<sup>40)</sup> Consiste no sólo en nuestros pensamientos, nuestras creencias, nuestras obras de arte, sino también en nuestro lenguaje y nuestro propio comportamiento. Entre el individuo y la cultura existe una intercomunicación, de modo que un conocimiento fundamental de esta última sólo puede alcanzarse si se tiene en cuenta la primera. Todos los cambios culturales son el resultado de un acto individual que da lugar a una nueva forma de vida, que rompe con las costumbres establecidas en esa sociedad. ¿Debemos prescindir de estos actos individuales que cambian la sociedad, transformándola gradualmente en una más verdaderamente social? Creemos que no. Tales actos individuales son necesarios. Esto nos lleva a la pregunta ¿por qué son necesarios? Esta sociedad adormecida y pasiva necesita un pequeño cambio. Hasta cierto punto, Freud, experto en “pulsaciones” humanas, sacudió su sociedad llena de conflictos de intereses, resueltos principalmente a través de la violencia. La mayor fuerza de uno podría ser compensada por la unión de varias personas débiles: “l’union fait la force”, un hecho que los japoneses parecen ignorar cuando no se respetan sus derechos. La violencia se convierte en derecho y esto en poder de la comunidad. El siguiente paso es que la comunidad debe ser preservada permanentemente, debe ser organizada, deben aprobarse leyes, debe impedirse el temido levantamiento, deben crearse organismos para hacer cumplir la ley y llevar a cabo estos actos de violencia contra ella. Freud continúa describiendo a la comunidad como compuesta de elementos de poder desigual, conquistadores y conquistados, amos y esclavos. “Hay dos cosas que mantienen unida a la comunidad: la compulsión a la violencia y los lazos del sentimiento (identificaciones).”<sup>41)</sup> En el caso de Japón, estos trabajos, incluso cualquier intento de sustituir el poder establecido por nuevas ideas estaba condenado al fracaso. Pero ¿por qué? ¿Por la naturaleza del poder o por la cultura japonesa? Es este marco en el que hay que considerar el caso en cuestión y preguntarse si hay intelectuales ¿Dónde? ¿En Japón o en cualquier parte? Otro aspecto de la comunidad se revela en la España de 1975-80 con los primeros “yuppies” españoles, que todavía son, hasta cierto punto, intelectuales.<sup>42)</sup> Pasaremos a continuación a sus homólogos japoneses y, por último, a los pseudointelectuales de este país, que carecen, al parecer, totalmente de sensibilidad al no reaccionar.

### 3.6 Los pseudointelectuales y Japón.

En Kasumigaseki los funcionarios intelectuales se están convirtiendo en expertos tecnócratas, que con la bandera de su especialidad por delante, quieren imponer a todo el mundo su visión de la sociedad. Para ilustrar este hecho, no hay más que observar la lucha de los revisionistas de la historia japonesa, que se está dando en la actualidad. Ya viene de años atrás, exactamente antes de la guerra del Pacífico. Kathleen Woods Masalski, investigadora, ha publicado en la Universidad de Stanford, Stanford Program on International and Cross-Cultural Education, Freeman Spogli Institute, un artículo detallado sobre las controversias de los libros de texto de la historia japonesa. Según Woods, “las luchas por las narrativas nacionales como el Rescripto Imperial sobre la Educación y otras “historias finas” desempeñaron un papel crucial en la formación de la identidad japonesa”.<sup>43)</sup> Continúa Woods, “en los primeros meses de la postguerra, los burócratas japoneses cambiaron la política actual de los libros de texto al borrar pasajes que podrían ofender a los ocupantes americanos. En 1946, el Comando Supremo de las Fuerzas Aliadas (SCAP), en un esfuerzo por asegurar que los libros de texto no fomentaran el culto al emperador y el militarismo, impuso a la nación un sistema de “certificación” gubernamental de los libros escolares. Ese sistema continuó después de que los americanos se fueron.”<sup>44)</sup> Cada cuatro años “Monbukagakusho” selecciona unos ocho libros de historia, de ellos cada escuela pública o privada elige después uno. En 1965 es cuando Ienaga Saburo comienza sus tres procesos contra el Ministerio de Educación, mencionando su inconstitucionalidad e ilegalidad. Apunta Woods que: “los juicios de Ienaga duraron treinta años. Aunque en 1997, en respuesta a la tercera demanda de Ienaga, instituida en 1986, la Corte Suprema de Japón confirmó unánimemente el derecho del Ministerio a seguir examinando los libros de texto, Ienaga y sus compañeros críticos disfrutaron de una victoria parcial. La Corte pidió “que el Gobierno se abstenga de intervenir en el contenido educativo en la medida de lo posible”.<sup>45)</sup> Sin pretender ser exhaustivos sobre este punto, basta observar los capítulos 6 y 7 del libro escrito por la profesora Kaori Okano (Universidad La Trobe) y el profesor Motonori Tsuchiya (Universidad de Kobe) sobre la Educación Contemporánea en Japón,<sup>46)</sup> para poder analizar los puntos de vista de los críticos a Monbusho y viceversa. Se puede estudiar también la implementación del Consejo ad-hoc de Reforma Administrativa (Rinji Gyosei Chosa-kai o Rincho) y el Consejo de Educación ad-hoc (Rinji Kyoiku Shingi-kai, o Rinkyoshin). En la pág. 213 queda reflejado un punto inteligentemente criticado: “El sistema propuesto para la autorización de libros de texto se centraba en los juicios de ‘idoneidad’, y permite al estado recopilar libros de texto de facto.” También es bastante apropiado sobre este tema el capítulo 7 “Conflict in Institutional Environments: Politics in Education” de

Thomas P. Rohlem;<sup>47)</sup> aquí se muestra el debate entre el gran Sindicato Japonés de Profesores, Monbusho y PTA.

Ya no se escucha al intelectual clásico con sus “grandes discursos de la tutela filosófica-moral”,<sup>48)</sup> ahora se recurre al “experto en análisis”. No necesitan nada más que conectar su aparato de televisión, especialmente durante el día, para escuchar a estos “analistas expertos” que saben en profundidad el tema de la noticia que tratan. Suelen ser periodistas que han trabajado en el extranjero (en el caso de Japón) o profesores de renombradas universidades, que también se han pasado algún año sabático investigando en otras universidades. Pongamos algunos ejemplos de estos “expertos en análisis”: Profesora Mieko Nakabayashi, diez años en EE.UU. como funcionaria, en la actualidad enseña en la Universidad Waseda. Takashi Saitou, catedrático de la Universidad Meiji. Shirou Tazaki, periodista y crítico de política, profesor invitado en la Universidad Surugadai. Ahora predominan los llamados en Inglaterra “public intellectuals” como Yuval Noah Harari o Francis Fukuyama, “que tienen en común el estar casi siempre bajo el foco público”.<sup>49)</sup> Léase televisión, internet, You Tube o en la expansión de las redes sociales. ¿Cuál es su mérito? Según el profesor Fernando Vallespín, citando a Daniel W. Drezner en *The Ideas Industry*, “un acceso privilegiado al “mercado de las ideas”, que no está exento de mediaciones y donde grandes intereses económicos desempeñan también su papel a la hora de promocionar unas u otras reflexiones”<sup>50)</sup> Es decir, intereses económicos en la trastienda de este “mercado de ideas”, donde no se actúa por una especie de tutela filosófica-moral desinteresada. Continúa el profesor Vallespín: “Eso del intelectual clásico de “decir la verdad al poder” se tornaría así en lo contrario: son los poderes fácticos los que tratan de definir cuál es la verdad buscándose los portavoces adecuados, ya sean pensadores o think tanks”.<sup>51)</sup> Vemos que se ha invertido el proceso, ahora en una primera instancia son los poderes los que definen la verdad, se decantan por una tendencia y esta se la pasan a los pensadores o “think tanks”, es decir, los suplantán en la toma de decisiones al elegir la verdad que se debe decir. En este intento de tratar de definir cuál es la verdad en Japón, los extranjeros juegan un importante papel a la hora de diseminar las opiniones favorables a la verdad de los poderes fácticos. Es destacable el gran número de investigadores académicos extranjeros financiados por instituciones japonesas.

Continuemos con Karel van Wolferen (1941), periodista y profesor desde 1997 de la Universidad de Amsterdam, autor del famoso libro, “The Enigma of Japanese Power” (1989). Wolferen escribe que “la idea de que los estudiosos y comentaristas” ahora llamados “expertos en análisis”, “pueden permanecer objetivos porque no se imponen condiciones formales a lo que reciben es, en su mayoría, una ilusión cuando el dinero viene de Japón.”<sup>52)</sup>

En una situación internacional en la que existen unos problemas muy graves por resolver ¿qué hacen estos “analistas expertos”? ¿Tienen realmente voluntad de resolver los problemas o solo aportan comentarios interesados? Según Wolferen en Japón existe “una ideología para entorpecer la mente.”<sup>53)</sup> Para explicar esta idea apunta, “aunque haya japoneses con capacidad intelectual e inclinación personal que quieran buscar la razón de esta situación, lo que se les da por el sistema involucrado es una explicación de tomadura de pelo. Esto los lleva a menudo a convertirse en nihilistas o a huir hacia tipos extremos de esteticismo”.<sup>54)</sup> Felipe González, expresidente español que estuvo en el poder por catorce años, apunta lo siguiente sobre algunos de los problemas existentes en la actualidad, en los cuales, pensamos nosotros, deberían incidir y gastar más energía nuestros “intelectuales” modernos. La lista es exhaustiva, larga, pero dice mucho del escenario internacional al que tendrían que dar alguna respuesta los intelectuales. Apunta F. González uno de los problemas: “El gran desafío es saber si el modelo económico financiero que se ha instalado en todo el mundo es sostenible. Yo creo que no. Dicho en términos manchesterianos, el modelo de capitalismo triunfante está destruyéndose a sí mismo por su insostenibilidad”.<sup>55)</sup> Ya desde mediados de los años 1990 la oposición a las políticas neoliberales, por sus factores dañinos e inaguantables, generaron grupos contrarios a sus políticas de actuación, sobre todo en Latinoamérica. Christian Laval, profesor de Sociología en la Universidad de París X Nantarre y Pierre Dardot, docente y filósofo especializado en Marx y Hegel, son buenos conocedores de las políticas neoliberales. Según Laval y Dardot, “la nueva lectura de la situación es el modo en que se esbozan formas de poder y movimientos que se oponen al mismo tiempo a las relaciones sociales capitalistas basadas en la propiedad privada de los recursos y a los modos tradicionales de la gestión burocrática de los bienes ‘públicos’.”<sup>56)</sup> Son ejemplos los de Chiapas, con los Zapatistas (levantamiento indígena del EZLN, 1 de enero de 1994, ver el libro del profesor Muneo Kobayashi, “¡Basta ya!”), y su movimiento. También es destacable los famosos “planes de ajuste estructural” del FMI, “signo de las políticas neoliberales más duras, creando grandes movimientos populares de movilización, que llegaron a una insurrección popular en Buenos Aires, en diciembre de 2001, echando al presidente de entonces.”<sup>57)</sup> Más casos ilustran esta oposición al neoliberalismo, por ejemplo “la “batalla del agua” y la “batalla del gas” en Bolivia, surgiendo incluso antes de que en Italia empezaran las luchas por la remunicipalización del agua.”<sup>58)</sup> Asimismo “Cochabamba luchando contra la empresa norteamericana Bechtel, por su privatización de la distribución del agua.”<sup>59)</sup> “La exportación del gas nacional con un consorcio multinacional, denunciado por los opositores al neoliberalismo.”<sup>60)</sup> El “Manifiesto por la recuperación de los bienes comunes” hecho público en el Fórum Social Mundial de Belem,

Brasil, en 2009 y, la protesta antiglobalización, “expresan un rechazo de la gran apropiación neoliberal y afecta a las justificaciones mismas del capitalismo.”<sup>61)</sup>

Se oyen a pocos intelectuales modernos o “públicos” manifestarse sobre este problema tan serio y a la vez tan sangrante del modelo económico financiero mundial. Se sabe que no se puede soportar por mucho tiempo, pero estos intelectuales hacen oídos sordos a su hundimiento. Siguiendo con F. González, dice que hay una carencia de normas sociales o degradación de ellas, “una anomia”, en las relaciones internacionales. Esa “falta de reglas” cambia la situación después de la II Guerra Mundial. Él apunta lo siguiente: “Hay una falta de acatamiento al derecho, a la norma, que se refleja, por ejemplo, en la crisis de la Organización Mundial del Comercio (OMC),<sup>62)</sup> en la crisis de los acuerdos de desarme y no proliferación nuclear,<sup>63)</sup> y en la crisis del cambio climático.<sup>64)</sup> (...) todos los mecanismos de ordenación están siendo negados y abandonados. Hay un absoluto desprecio de la normatividad, por el derecho, por las reglas que hace que las decisiones sean arbitrarias”.<sup>65)</sup> Toda esta “anomía” se cubre con una gran campaña de lo llamado como “la nueva política de la postverdad”. Ahora es muy difícil “imponer verdades”<sup>66)</sup>

Pensamos que es bastante preocupante que países de gran peso en la escena internacional se retiren de tratados internacionales o hagan de organismos internacionales, que han demostrado su eficacia en la resolución de problemas (sin tener en cuenta a veces su lentitud) instrumentos inútiles y paralizados, casi siempre adrede para justificar su inoperancia. La “anomía”, ¿a quién puede beneficiar?, nos podríamos preguntar. Como primera respuesta inmediata al más fuerte, volveríamos a la ley de la selva. Las normas pactadas por todos son necesarias en cualquier sociedad. Dicen los intelectuales clásicos que son el eje de la convivencia. Hans Kelsen (Praga, 1881- California, 1973) fue fundador de la llamada escuela del Derecho político puro, cuyo propósito era elaborar una teoría de Derecho político libre de toda ideología política interesada. Para Kelsen, las normas jurídicas forman un ordenamiento y toda norma emana de otra norma, necesaria para postular la validez de derecho y este más tarde es situado en el derecho internacional. “...comunidad de Estados coordinados, sometidos a una instancia—un Tribunal de justicia internacional a ser posible — a la que se comprometen a recurrir para zanjar sus litigios, como punto de partida de la evolución hacia el Estado universal;...”<sup>67)</sup> Esto fue escrito hace casi un siglo, en 1933. Estamos totalmente de acuerdo con el pensamiento de Kelsen, plasmado en su obra: “Esencia y valor de la Democracia” (1920), Formas de Estado y Filosofía (1933), capítulo VI, La actitud de la política internacional.

“La nueva política de la postverdad” es muy engañosa, ese juego de algoritmos que nos hace reconfirmarnos en nuestras ideas (equivocadas en su mayor parte) en lo más profundo de

nuestra médula, hace que a veces suene a música celestial lo que nos cuentan con sus grandes portavoces en las redes o medios de comunicación. Byung-Chul Han, profesor de Filosofía y Estudios culturales en la Universidad de las Artes de Berlín, nos dice que “la sociedad de la transparencia es sociedad de la información. En este sentido, la información es, como tal, un fenómeno de la transparencia, porque le falta toda la negatividad. Es un lenguaje positivizado, operacionalizado, Heidegger lo llamaría el lenguaje del ‘engranaje’ o del emplazamiento: «el hablar es emplazado para que corresponda a la posibilidad de encargar lo que se hace presente en todas las direcciones. El hablar así emplazado se convierte en información.»”<sup>68)</sup> Heidegger, quizás plantearía la nueva política de la postverdad desde un punto de vista dominante. Para Han “...las figuras del colocar, como encargar, representar y confeccionar, son figuras del poder y del dominio.”<sup>69)</sup> Continúa Han apuntando que “la masa multimedia de la información y la comunicación es más una amalgama que un ‘engranaje’.”<sup>70)</sup> La nueva política de la postverdad que arrastra y confunde a tantas personas, deja o provoca un vacío. Han nos dice que “un aumento de información y comunicación no esclarece por sí solo el mundo...La masa de información no engendra ninguna verdad. Cuanta más información se pone en marcha, tanto más intrincado se hace el mundo. La hiperinformación y la hipercomunicación no inyectan ninguna luz en la oscuridad.”<sup>71)</sup> Podríamos añadir que produce todo lo contrario, sobre todo si la nueva política de la postverdad hace uso de ella; confunde y enreda más. Aunque en ocasiones el intelectual se ha convertido en ideólogo, es preferible éste a los llamados “tertulianos”, a los del “pensamiento rápido”, que menciona el profesor Vallespín. “¿Quiénes son, pues, estos intelectuales – o expertos – que se atreven a imponernos una única visión de la realidad cuando yo ya tengo la de los “míos”? (...) líderes populistas implacables”.<sup>72)</sup> Contesta el profesor con un comentario apocalíptico del final de los intelectuales, afirmando que “tiene todos los visos de ser una profecía autocumplida”.<sup>73)</sup> En el caso de los intelectuales y seudointelectuales japoneses, ¿qué encontramos? En una comunicación personal Edward Seidensticker le dijo a Wolferen que “la llave para comprender la sociedad japonesa era entender que a los japoneses no se les había enseñado a decir ¡No!”<sup>74)</sup> Especialmente en su época escolar. Continúa Wolferen diciendo que a “los jóvenes japoneses no se les recuerda por sus mayores que la sociedad en sus consecuencias finales es un producto del diseño humano y, no una inevitable consecuencia del capricho de la naturaleza.”<sup>75)</sup> Lo que quizás pueda provocar en la actualidad esa carencia de intelectuales clásicos en Japón venga provocado por una combinación de esa práctica juvenil de no decir “no” con una “gran amalgama” como señala Wolferen de “estado, sociedad y cultura, afectando a casi todos los japoneses como un fenómeno natural que les envuelve, como una “fuerza” de la que no se puede escapar. Al

japonés se le hace ver esta fuerza como algo virtuoso.”<sup>76)</sup> En Japón, el simple acto de protesta en el lugar de trabajo contra cualquier injusticia tiene como resultado el rechazo inmediato de los compañeros de trabajo, cuyos derechos paradójicamente están siendo defendidos. ¿Qué solución hay para este aislamiento? El fracaso en el trabajo, el cambio de empleo cuando sea posible o, como último recurso, el suicidio, - la válvula de escape que Japón tolera como medio para que el sistema continúe confiando alegremente en su arrogancia. Y de la misma manera, el intelectual japonés cambia gradualmente: “la vida cotidiana ha comenzado a modelarse a partir de las estrategias de supervivencia que se imponen a quienes están expuestos a adversidades extremas. Apatía selectiva, el alejamiento emocional de los demás, la renuncia al pasado y al futuro, la determinación de vivir un día a la vez: estas técnicas de autogestión emocional, que necesariamente se llevan a los extremos en condiciones extremas, de forma más moderada han llegado a moldear la vida de la gente común en las condiciones ordinarias de una sociedad burocrática ampliamente percibida como un sistema lejano de control total.”<sup>77)</sup> Así es Japón. En cierto sentido, los intelectuales japoneses adoptan una posición posmodernista, donde su compromiso, como el discurso de Foucault, puede cambiar con el tiempo convirtiéndose en un flujo de palabras que permite una posición ambigua. Aunque por lo general ha habido poco paralelismo entre los intelectuales occidentales y los japoneses en su comportamiento público, se nota cada vez más en los últimos años, producto si cabe de la globalización. Ambos están mostrando una falta de compromiso notorio, con lo cual al final se acabarán pareciendo a los españoles y estadounidenses.

#### 4.- Conclusión

Habiendo leído la impresionante exposición de Kenneth Thompson, encontramos en el capítulo 3, “Control Social”, su respuesta al argumento sobre los “intelectuales”. Nos dice K. Thompson que: “La clase obrera está más dominada por las disciplinas reguladoras de las instituciones que por la movilización de sus compromisos por procesos ideológicos o por algún grupo de intelectuales. Sin embargo, sus percepciones del orden social y las posibilidades de imaginar un orden diferente y de aspirar a él, fueron afectadas por factores culturales, incluyendo el residuo de elementos culturales más antiguos que forman lo que Gransci llamó “la filosofía espontánea” de la gente común. La búsqueda de la relación entre la filosofía o cultura “superior” de los intelectuales y la filosofía o cultura “espontánea” de la gente común es un proceso político —‘política cultural’.”<sup>78)</sup> En Japón podemos observar esto en ciertos procesos institucionales, particularmente con respecto a las ideologías de los líderes

o “intelectuales” en algunas instituciones oficiales como Mombusho a la hora de planificar el texto oficial para su uso en las aulas japonesas. Ya no quedan generalistas, aunque en Francia, Italia, España y otros países europeos, se esté haciendo una llamada a la vuelta de estos estudios filosóficos y más multidisciplinarios. La discusión sobre “la justicia social” o la “distribución de la riqueza” son asuntos muy trascendentes en la situación mundial. Hay ciudadanos en todos los rincones de este planeta que realmente carecen de lo básico para vivir con unos mínimos de dignidad. La distribución del ingreso “muy injusta”, tendría que ser un tema de deliberación entre intelectuales, que no se da en la actualidad. Thomas Piketty (1971) profesor en la École d'Économie de París y autor de “El capital en el siglo XXI”, hablando sobre la desigualdad mundial, nos dice lo siguiente; “En resumen: la desigualdad en el nivel mundial va de países cuyo ingreso promedio por habitante es del orden de 150-250 euros por mes (el África Subsahariana, la India), hasta otros donde el ingreso per cápita alcanza 2.500-3.000 euros por mes (Europa Occidental, América del Norte, Japón), es decir, entre 10 y 20 veces más. El promedio mundial, que corresponde aproximadamente al nivel de China, se sitúa en alrededor de 600-800 euros por mes”.<sup>79)</sup> Analizar las razones del “porqué” no se ponen los intelectuales a trabajar en este campo podría ser un caso de estudio en el futuro.

Mencionando a Ortega y Gasset, el profesor Vallespín dice: “Ortega se equivocaba. Ha habido que esperar a la expansión de las redes sociales para que se produjera la auténtica rebelión de las masas, aunque ahora hayan cobrado la forma de enjambres virtuales”.<sup>80)</sup> ¿Estos “enjambres virtuales” van a suplantar a los intelectuales clásicos, a los verdaderos, a los orgánicos, a los expertos analistas, es decir, “solo me parece convincente lo que encaja con mis sentimientos”, o aquello que está manipulado por los algoritmos y lo demás no me interesa? Podría ser una de las conclusiones de este trabajo menos satisfactoria, en tanto que no deseada. Concluyendo, veamos cómo eran los rasgos más destacados de nuestros cuatro “intelectuales clásicos” japoneses. Yukichi Fukuzawa, con un pensamiento muy diferente al general de su época, entendía como un verdadero “intelectual clásico”, lo que quería decir civilización e ilustración y la situación internacional de Japón. Trató de llenar con fundamento la idea de sociedad, sin tener miedo a ser acusado de amar las cosas extranjeras, aunque los asuntos comunes eran los más difíciles de comprender. Consigue abrir la puerta de la cultura occidental al pueblo japonés, explicándola en detalle (“seiyo jijyo”). Fomenta el estímulo del aprendizaje, “Gakumon no susume”, nos recuerda que “un hombre sin conocimientos es un tonto.” Nos habla de que “el cielo nunca creó a un hombre por encima de otro,” pensamiento muy apropiado de un “intelectual clásico,” pero demasiado adelantado para un final histórico de una época feudal. Enfatiza “la dignidad del individuo, la libertad y la independencia,” todos

ellos principios imprescindibles para el buen ser de un intelectual. Quiso servir a su país a su manera independiente, creó una universidad estilo occidental, con lenguas extranjeras y negocios, para formar al nuevo líder empresarial que Japón requería. Fukuzawa representa un tipo de “intelectual clásico” que modifica el discurso del poder en el área de la educación. Sus obras literarias nos muestran que fue un campeón “intelectual clásico” de la modernización en Japón.

Ikki Kita puede ser llamado el padre ideológico del fascismo japonés y su obra literaria la fuente ideológica del “Incidente de febrero.” Pretendía la coordinación de los movimientos de reforma y la emancipación de los pueblos asiáticos, combinando reformas internas y demandas internacionales. Ikki aplica los símbolos a la endógena sociedad japonesa, para llenar el vacío. Kita, como buen “intelectual clásico,” trató de cambiar el principio del gobierno haciendo del emperador el subordinado del pueblo. Ikki puede ser categorizado como uno de los primeros pensadores que entendió la importancia de la fuerza de las masas en Japón y, quiso cambiar a un pueblo que era reaccionario en revolucionario. Pensaba que si se identifica el público con el emperador, será posible tener un socialismo que pueda adaptarse a la sociedad japonesa. Había que usar el nacionalismo endógeno para tener éxito en su “revolución socialista.” Aunque no pareció aprender el giro modernista hacia los derechos humanos democráticos, en una palabra, no entendió la sociedad civil, su ideología sí confluyó hacia el ultra-estatismo. A pesar de su difícil encuadre ideológico, la complejidad del pensamiento de Ikki, con influencias confucionistas, sintoístas y cristiano-socialistas, nos hace concluir que sí responde a los parámetros de un “intelectual clásico.”

En Koutoku Shusui predominan las cualidades de abnegación, el sacrificio del individuo por el grupo, la voluntad de vivir en la pobreza por los ideales, de ofrecer la propia vida por la causa de la lealtad. Su ideología, en un sentido, estaba formada bajo la influencia de la Revolución Francesa: Libertad, democracia de estado, justicia de estado más la suma del materialismo histórico. Como buen “intelectual clásico” escribió buenos libros, un rotundo “no” a la guerra y la primera obra de pensamiento japonés que analiza sistemáticamente el marxismo. Koutoku llegó a intercambiar cartas con Tolstoi y Plekhanov, su proyección internacional fue más que japonesa. Tuvo influencias de Bujarin, Proudhon, Choumin Nakae (su maestro traductor de Rousseau), auténticos intelectuales, todos ellos, de su época. Reclamaba la huelga general como estrategia para conseguir el poder. Koutoku supo encontrar los defectos del engranaje de la rápida industrialización de Japón. Descubrió el talón de Aquiles en las contradicciones internas de la sociedad capitalista: “producción industrial organizada y el mercado general anárquico.” Koutoku fue sin duda uno de los mejores

“intelectuales clásicos” que tuvo Japón. Sus ideales principales fueron la libertad, igualdad y fraternidad. Por el pueblo, hacia el pueblo. Nunca abandonó el socialismo, el pacifismo y el legalismo.

Masao Maruyama, “un liberal izquierdoso” para algunos, representa para nosotros un “intelectual clásico” en toda la amplitud de las palabras. Escribió los únicos libros sobre la historia intelectual de Japón, fue profesor universitario, dejando un buen grupo de seguidores. Analizó con ojo especial al fascismo japonés y su ascensión al poder. Estudió la ideología fascista japonesa en detalle: “fuerte colaboración del provincialismo y del agrarismo,” ... “la autonomía exigida para los pueblos (...) una política económica natural según el agrarismo (...) descentralización, más que centralización...etc. Vio que las características estructurales del capitalismo japonés y la absoluta necesidad de aumentar el poder productivo “estaban en contradicción con el desarrollo del agrarismo.” Maruyama, durante los enfrentamientos contra el AMPO en 1960, no se dejó convencer por las promesas del Jiminto al pueblo. Puede que en un momento determinado pasase a ser un “intelectual teórico que dejó de ser sujeto, una conciencia representante o representativa” (Deleuze). Pero lo que sí demostró con su actitud frente a la vida, como “intelectual clásico”, fue su integridad al no sucumbir a la seducción del poder.

Revisando los estudios de caso que hemos tratado, vemos que los intelectuales “verdaderos”, como Yukichi Fukuzawa, Kōtoku Shūsui, Kita Ikki, Masao Maruyama, Jürgen Habermas, Michel Foucault,... todos son estrictamente necesarios. Especialmente cuando se trata de tener una “deliberación pública”, señala Vallespín, “aquí es donde son bienvenidos los intelectuales, los que nos alertan sobre dimensiones de la realidad que a veces se nos escapan”.<sup>81)</sup> Ya quedan pocos lectores entre los estudiantes universitarios para las revistas de intelectuales como “Sekai”. Intelectuales del nivel de Masao Maruyama, Shunsuke Tsurumi o Shuuichi Katou, al que tuvimos el privilegio de conocer y escuchar sus enseñanzas, ya no abundan. Podemos concluir que corresponden todos ellos a una etapa del periodo postmoderno de la intelectualidad japonesa en la que existían narrativas grandes. Quisiéramos ser un poco más optimistas en nuestras conclusiones, si los hechos nos lo permitieran. Se desprende de lo estudiado que el intelectual en las sociedades modernas es necesario, ya que es indispensable que no desaparezca la deliberación, ni la pérdida de la “auctoritas” de la cual los intelectuales estudiosos gozaban como hemos podido comprobar en nuestro estudio. Podemos concluir, a su vez, que los cuatro pensadores japoneses analizados, están muy cerca de poder ser considerados “intelectuales orgánicos” al modo gramsciano, e “intelectuales clásicos” al mismo tiempo, debido a sus especiales características mencionadas. Debemos analizar en

posteriores investigaciones si estos ciclos históricos de “intelectuales clásicos,” que se repiten y que se han dado tanto en Japón, como en España y Estados Unidos, pueden darse de nuevo. Deberíamos profundizar en la historia de los distintos países y analizar si existen ciclos de intelectuales magníficos en un determinado momento histórico, y si, por otro lado hay sequías de intelectuales en otros momentos, debido a las circunstancias de la época. Mientras haya libros, hay esperanza, por mínima que sea ésta. Estos ciclos de intelectuales verdaderos pueden darse de nuevo, alumbrando un poco el camino, sin confundirse con los líderes políticos carismáticos. Unos intelectuales, al estilo de Jürgen Habermas, “oficiando en todos los casos como un intelectual, consciente de que no debe utilizar su influencia para alcanzar el poder, porque no se deben confundir influencia y poder”.<sup>82)</sup>

### Notas

\* En cuanto a la explicación del discurso de Foucault y todos los conceptos, herramientas y metodología utilizadas del pensamiento foucaultiano, dirigirse al trabajo: “La aplicabilidad del modelo foucaultiano en el estudio de la estructura del poder en Japón”, Fernández Cobo, Carlos Vicente. ACTA HUMANISTICA ET SCIENTIFICA UNIVERSITATIS SANGIO KYOTIENSIS, Volume XXIX No. 3. International Relations Series No. 18, March 1998. A la hora de escribir este trabajo, he recibido unos consejos valiosos y palabras de apoyo del profesor Tomomi Kozaki, catedrático de la Facultad de Economía de la Universidad Senshu. A continuación, quiero expresar mi agradecimiento a los revisores que me han dado varias opiniones acertadas, después de sus minuciosos estudios sobre mi trabajo. Gracias a sus orientaciones útiles, he podido modificar mi trabajo adecuadamente. Deseo mostrar también mi profundo reconocimiento a todos los profesores dedicados a este tema. Aunque he hecho todo lo posible para responder a sus indicaciones, si, aun así, quedara algún punto que no se haya aclarado lo suficiente, ello, naturalmente, correría a cargo de mi responsabilidad.

- 1) *Cómo los tertulianos suplantán a los intelectuales*, Fernando Vallespín, 1 de Septiembre 2019, El País, pág. 2.
- 2) Ibidem, pág. 2.
- 3) Dominique Grisoni y Robert Maggiori, “*Leer a Gramsci*”, 1974. Biblioteca Promoción del Pueblo, Serie P. Núm. 72. Pág. 193.
- 4) *Cómo los tertulianos suplantán a los intelectuales*, Fernando Vallespín, 1 de Septiembre 2019, El País, pág. 3.
- 5) Michel Foucault, *Microfísica del Poder*, Ediciones La Piqueta, 1970. Segunda edición. Pág. 7.
- 6) Citado por Fernando Vallespín en *Cómo los tertulianos suplantán a los intelectuales*, Fernando Vallespín, 1 de Septiembre 2019, El País, pág. 3.
- 7) Ibidem, pág. 3.
- 8) Michel Foucault, *Microfísica del Poder*, Ediciones La Piqueta, 1970. Segunda edición. Pág. 79.
- 9) Yukichi Fukuzawa, *An Outline of a Theory of Civilization* 1875.
- 10) Kluckhohn, pág. 27.
- 11) Radhakrishnan and P.T. Raju, *El Concepto del Hombre*, México: B. del F. de Cultura, pág. 30.
- 12) Yukichi Fukuzawa, *The Autobiography of Yukichi Fukuzawa*, Columbia University Press, 1966, pág.

- 133.
- 13) Ibidem, pág. 353.
  - 14) Carol Gluck, *Japan's Modern Myths*, Princenton, 1985, pág. 18.
  - 15) Yukichi Fukuzawa, *The Autobiography of Yukichi Fukuzawa*, Columbia University Press, 1966, pág. 391.
  - 16) Ibidem, pág. 390.
  - 17) Ibidem, pág. 391.
  - 18) Jon Halliday, *A Political History of Japanese Capitalism*, Monthly Review Press, 1975, pág. 268.
  - 19) Yukichi Fukuzawa, *The Autobiography of Yukichi Fukuzawa*, Columbia University Press, 1966, pág. 308.
  - 20) Ibidem, pág. 396.
  - 21) Ibidem, pág. 447.
  - 22) Masao Maruyama, *Thought and Behaviour in Modern Japanese Politics*, Oxford: University Press, 1963/1969, pág. 26.
  - 23) Ibidem, pág. 28.
  - 24) Ibidem, pág. 67.
  - 25) Junichiro Tanizaki, *In Praise of Shadows*, Tokyo: Tuttle, 1984, pág. 19.
  - 26) George Wilson, *Radical Nacionalist in Japan: Kita Ikki 1883-1937*, Harvard University Press, 1969, pág. 12.
  - 27) Ibidem, pág. 53.
  - 28) F.G. Notehelfer, *Kōtoku Shūsui, Portrait of a Japanese Radical*, Cambridge at the University Press, 1971, pág. 30.
  - 29) Germaine Hoston, *Marxism and the Crisis of Development in Premodern Japan*, Princenton, 1986, pág. 44.
  - 30) Masao Maruyama, *Thought and Behaviour in Modern Japanese Politics*, Oxford: University Press, 1963/1969, pág. 37.
  - 31) Ibidem, pág. 82.
  - 32) Victor Koschmann, *Maruyama Masao and the Incomplete Project of Modernity*.
  - 33) Dale, Peter N., *The Myth of Japanese Uniqueness*, Oxford, London. Nissan Institute, Croom Helm, 1986. También se encuentra muy bien explicado, lo que es "nihonjinron", en palabras del estudioso Karel Van Wolferen en el apartado "El sentido japonés de superioridad y singularidad". Pág. 345-357, Wolferen, Karel van. *The Enigma of Japanese Power*. London: Macmillan London, 1989.
  - 34) Michel Foucault, *Microfísica del Poder*, Ediciones La Piqueta, 1970. Segunda edición. Pág. 78.
  - 35) Ibidem, pág. 78.
  - 36) Ibidem, pág. 78.
  - 37) Ibidem, pág. 79.
  - 38) Ibidem, pág. 79.
  - 39) Sigmund Freud, *Nuevas Conferencias de Introducción al Psicoanálisis y otras Obras, 1932-1936*, Argentina: Amorrortu Editores, 1986, pág. 207.
  - 40) Kluckhohn, pág. 27.
  - 41) Sigmund Freud, *Nuevas Conferencias de Introducción al Psicoanálisis y otras Obras, 1932-1936*, Argentina: Amorrortu Editores, 1986, pág. 191.
  - 42) Los jóvenes españoles de la transición del franquismo, influenciados por la repentina entrada de ideas del extranjero (Mayo-68 en Francia, marxismo- leninismo, euro-comunismo) estaban intoxicados por las nuevas ideologías. Lucharon para derrocar el poder establecido, el gobierno, etc. Todos estaban

a favor de la legalización de los partidos políticos, de las elecciones municipales, contra la OTAN. Muchos siguieron la nueva moda de “personalidad” detallada por Lasch (Christopher Lasch, *The Minimal Self*, Ed. Norton, 1984), sin cuestionar “la ecuación del yo con la capacidad de desempeñar una variedad de roles y asumir una variedad interminable de identidades libremente elegidas.”

- 43) Citado por Kathleen Woods Masalski en su artículo: Nozaki, Yoshiko and Inokuchi Hiromitsu, “Japanese Education, Nationalism, and Ienaga Saburo’s Text book Lawsuits”, in *Censoring History: Citizenship and Memory in Japan, Germany, and the United States*, ed Laura Hein and Mark Selden (Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe, 2000), pág. 97.
- 44) Woods Masalski, Kathleen. “Examining the Japanese History Textbook Controversies”. National Clearinghouse for United States-Japan Studies, Indiana University, Japan Digest, <http://www.indiana.edu/~japan/Digest/textbook.html> consultado el 27 de diciembre de 2019.
- 45) Citado por Kathleen Woods Masalski en su artículo y esta nota a su vez referida a Nicholas D. Kristof, “Japans Bars Censorship of Atrocities in Text,” *The New York Times*, 30 de agosto, 1997.
- 46) Okano, Kaori y Tsuchiya, Motonori. “Education in Contemporary Japan, Inequality and Diversity”, Cambridge University Press, 1999. Pág. 210-247.
- 47) Edited by Ellis S. Krauss, Thomas P. Rohlen, Patricia G. Steinhoff, “*Conflict in Japan*”, University Hawaii Press, Honolulu, 1984. Páginas 136-173.
- 48) Fernando Vallespín, *Cómo los tertulianos suplantarón a los intelectuales*, 1 de septiembre de 2019. Ideas, Análisis, El País, pág. 4.
- 49) Ibidem, pág.4.
- 50) Ibidem, pág.4.
- 51) Ibidem, pág.4.
- 52) Wolferen, Karel van. *The Enigma of Japanese Power*. London: Macmillan London, 1989. Pág. 355.
- 53) Ibidem, pág. 355.
- 54) Ibidem, pág. 356.
- 55) Soledad Gallego-Díaz, *Felipe González: “El capitalismo triunfante está destruyéndose a sí mismo”*, 9 de septiembre 2019, Ideas, Análisis, El País, pág. 2.
- 56) Laval, Christian y Dardot, Pierre. “*Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*”. Editorial Gedisa, Barcelona, 2015. Págs. 124, 125 y 127.
- 57) Ibidem, pág. 124.
- 58) Ibidem, pág. 125.
- 59) Ibidem, pág. 125.
- 60) Ibidem, pág. 125.
- 61) Ibidem, pág. 127.
- 62) D. Trump manifiesta su descontento del trato que había venido recibiendo EE.UU. y el día 27 de agosto de 2018, informó que EE.UU. va a vetar la reelección de los miembros del Comité Superior, que finalizaba su mandato en diciembre del mismo año. Posteriormente, el 10 de diciembre de 2019, acababa el mandato de otros dos miembros quedando paralizado el comité a partir del día siguiente.
- 63) Por ejemplo el Tratado sobre Fuerzas Nucleares de Rango Intermedio (INF), entre EE.UU. y la U.R.S.S., firmado el 8 de diciembre de 1987. El 20 de octubre de 2018, Trump declaró la salida de este tratado. Luego el 2 de febrero de 2019 EE.UU. informa oficialmente a la Federación de Rusia su salida oficial del tratado. El 2 de agosto de 2019 derogación total del mismo por EE.UU., y Rusia salió al día siguiente. Respecto al Tratado de No Proliferación Nuclear (NPT), hubo una conferencia para la revisión del mismo y Australia propuso un papel de prohibición de armas nucleares, pero

Japón no estaba de acuerdo, 127 países aceptaron, pero Japón no, al estar bajo la protección e influencia de EE.UU.

- 64) Trump declaró la salida del Acuerdo de París contra el cambio climático, en junio de 2017. EE.UU. ha informado oficialmente a la ONU su salida del Acuerdo de París el día 4 de noviembre de 2019. Se necesita un año, será el 4 de noviembre de 2020.
- 65) Soledad Gallego-Díaz, *Felipe González: "El capitalismo triunfante está destruyéndose a sí mismo"*, 9 de septiembre 2019, Ideas, Análisis, El País, pág. 2-3.
- 66) Fernando Vallespín, *Cómo los tertulianos suplantaron a los intelectuales*, 1 de septiembre de 2019. Ideas, Análisis, El País, pág. 5.
- 67) Kelsen, Hans. *"Esencia y valor de la democracia"*. Editorial Labor, Barcelona, 1977. Pág. 149.
- 68) Byung-Chul Han. *"La sociedad de la transparencia"*. Heider Editorial, S.L. Barcelona, 2013. Séptima impresión, 2016. Pág. 77. Citado por Byung-Chul: Martin Heidegger, *"Del camino al habla"*, Barcelona, Serbal, 1987, pág. 263.
- 69) Ibidem, pág. 77.
- 70) Ibidem, págs. 78-79.
- 71) Ibidem, pág. 80.
- 72) Fernando Vallespín, *Cómo los tertulianos suplantaron a los intelectuales*, 1 de septiembre de 2019. Ideas, Análisis, El País, pág. 7.
- 73) Ibidem, pág. 7.
- 74) Wolferen, Karel van. *The Enigma of Japanese Power*. London: Macmillan London, 1989. Pág. 356.
- 75) Ibidem, pág. 357.
- 76) Ibidem, pág. 357.
- 77) Christopher Lasch, *The Minimal Self*, Ed. Norton, 1984, pág. 57-58.
- 78) Kenneth Thompson, *Beliefs and Ideology*, London: Tavistock Publications, 1986, pág. 93.
- 79) Piketty, Thomas. *El capital del siglo XXI*. F.C.E., Madrid, Cuarta reimpresión, 2014, 2015. Pág. 80.
- 80) Fernando Vallespín, *Cómo los tertulianos suplantaron a los intelectuales*, 1 de septiembre de 2019. Ideas, Análisis, El País, pág. 5.
- 81) Ibidem, pág. 6.
- 82) Adela Cortina, *Jürgen Habermas: la vía europea al cosmopolitismo*, 15 de junio 2019, Babelia, El País, pág. 5.



幸徳秋水生家跡



秋水詩碑



幸徳秋水の墓

撮影：カルロス・ビセンテ・フェルナンデス・コボ

# 近代日本のインテレチュアル・ヒストリー試論：

## フーコー的接近による事例研究

カルロス・ビセンテ・フェルナンデス・コボ

### 要 旨

本稿では、ヨーロッパの「古典的知識人」の概念に基づいて、近代日本社会における幾人かの知識人の系譜を論ずる。論点は、諸列強の植民地とならず、かつまたヨーロッパ大国との戦争（日露戦争）にアジアの国として初めて勝利した日本にあって、知識人としての日本固有の特徴が見いだせるかどうかである。知識人として、既存権力にいかなる形で対応したのか、急速に変化を遂げる社会への影響力はいかなるものであったのだろうか。現代日本においても、明治時代の知識人がイシューを設定し、熟議を主導したように、「真の」知識人の必要性はいささかも減じていない。現代ではグローバル金融経済モデルの持続性や国内外における所得分配の「過度な不平等」といった課題に応答することが求められている。知識人が担うべき役割は周期的に変遷するが、日本における真の知識人の必要性は今後高まるであろう。

キーワード：日本の知識人，明治時代，福沢諭吉，幸徳秋水，ミシェル・フーコー

