

HUMANISMO EN JAPÓN

[FUENTE: P. Aullón de Haro (ed.), *Teoría del Humanismo*, Madrid, Verbum, 2010, vol. VI,

pp 245-268]

ALFONSO FALERO

UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

1

Este ensayo se propone iniciar una investigación del humanismo en un contexto global a partir de la propuesta presentada en 1997 por el Nobel japonés Kenzaburo Oe¹. Tras serle concedido el galardón, Oe inició una gira de auto-presentación a escala mundial, siendo requerida su presencia en numerosos foros. En este contexto se produce una intervención en la Universidad Complutense de Madrid, bajo el título de “Towards a New Definition of Humanism: Center and Periphery”². En esta conferencia Oe presenta una propuesta de humanismo con un sentido global y dirigida a Japón. Para examinar el sentido de esta propuesta, en este ensayo, que se complementa con el de Orii, también en la presente obra, nos proponemos reevaluar la historia del humanismo en Japón desde una perspectiva universal, para establecer la procedencia cultural de las diversas formas de humanismo que cabe hallar en la historia japonesa, sus momentos de vigor, su impacto en el conjunto de la historia cultural y su evolución hasta nuestros días. De este modo nos encontraremos en condiciones de evaluar adecuadamente la propuesta del Nobel japonés.

Por ello entenderemos el término “humanismo” en un sentido amplio, pues nos proponemos explorar sus posibles significados en un contexto cultural relativamente extraño por alejado de la cultura europea como lo es la historia cultural japonesa. Como punto de partida será necesario proponer una serie de consideraciones previas.

En primer lugar, la historia cultural japonesa presenta una imagen panorámica muy diferente si se atiende a la historia anterior a la occidentalización (que entendemos tiene lugar básicamente a partir de Meiji pero con antecedentes desde el siglo xvi) o si se examina el decurso posterior al giro occidentalizador. De hecho, toda consideración acerca del humanismo en la historia japonesa posterior al periodo occidentalizador ha de realizarse teniendo en cuenta que Japón forma parte de un mundo occidental globalizado y, por tanto, en diálogo abierto con los autores y textos clave del humanismo europeo y sus avatares. Así, por ejemplo, los teóricos del *anime* japonés asumimos que forman parte de la vanguardia intelectual del pos-humanismo a escala global³.

Pensamos que la aparición universal de los movimientos humanistas es siempre concomitante a la gestación previa o simultánea de conceptos antropológicos como

¹ En este ensayo se citan los autores contemporáneos por orden de nombre y apellido, y los clásicos en orden inverso, siguiendo ambas prácticas, que son las más extendidas en la literatura especializada.

² Oe, Kenzaburo (1997), “A New Definition of Humanism: Center and Periphery” en Rodao/Santos (eds.), *El Japón contemporáneo*, Ediciones Universidad de Salamanca, 1998.

³ Papalini, Vanina A., *Anime: Mundos tecnológicos, animación japonesa e imaginario social*, Buenos Aires, La Crujía Ediciones, 2006.

“hombre,” “ser humano,” “individuo,” “reino (o mundo) humano” o “humanidad,” y su ubicación en esquemas cosmológicos pertenecientes a discursos de origen mitológico, filosófico o científico. Por tanto, nuestra exploración no se puede limitar a detectar la aparición de una corriente cultural humanista, tal como la concebimos en el contexto europeo, en la historia japonesa. Habremos de ampliar nuestra búsqueda a la aparición de los conceptos mencionados en la literatura japonesa, siquiera de manera propedéutica.

Finalmente, en un sentido propio a la historia cultural y literaria, nos interesarán del mismo modo las narrativas de tipo pro-humanista como anti-humanista u otras variantes que sitúen al hombre en relaciones diversas dentro del espacio discursivo-conceptual, presentándonos otras soluciones a la geometría del espacio simbólico, no necesariamente coincidentes con el espacio articulado por el humanismo europeo.

2

La condición humana es cantada por poetas y sabios de la antigüedad griega resaltando especialmente su aspecto azaroso en un esquema cósmico donde el hombre ocupa una posición microscópica. Precisamente el problema de la impermanencia y a causa de ello del papel del ser humano entre el deseo que lo impulsa y el destino que lo aprisiona es una de las claves fundamentales en toda la historia literaria de Japón. En el caso griego, ello es así tanto en la sabiduría exotérica como esotérica, de raíces extrahelénicas, de lo que es muestra la astrología antigua. Ricoeur identifica en su conocido estudio de 1960 a la “labilidad” como un nexo que explica la condición humana desde esta perspectiva, en las tradiciones griega, judía y mesopotámica. En el caso japonés no se da el momento de interiorización ética que domina el análisis ricoeuriano como hemos argumentado en otro lugar⁴, pues la “fragilidad” del cosmos que incluye al ser humano deriva no en culpabilidad, sino en apreciación estética⁵. Pero al mismo tiempo el gnosticismo y la sabiduría judeo-cristiana ven en el hombre algo de divino, recogido en el mito adámico, que llega a ser interpretado en la tradición gnóstica como el Hombre Perfecto, y que llega a encontrar huella en la filosofía griega, como es el caso del *Timeo*⁶. El mito del Hombre Primordial introduce también como elemento imprescindible la salvación del género humano, idea de origen babilónico. En Adán y Eva confluye la lucha original entre la luz y las tinieblas, y su antípoda, el Hombre-Logos acogerá la suprema tarea de la restauración. Frente al gnosticismo y la sabiduría paradigmática del hombre, el escepticismo griego rebaja nuestras pretensiones de tal tipo de conocimiento, introduciendo la duda y el método empírico para poder apreciar en qué consiste la naturaleza humana.

En el caso japonés no hallamos ni un mito originario de tipo adámico, ni una reflexión filosófica sobre la naturaleza humana al estilo chino clásico. El concepto de lo humano se inserta de manera naturalista en el discurso mitológico. Así se advierte una concepción autóctona forjada en el contexto de las tradiciones rituales y mitológicas donde se inserta la aparición del término *hito*⁷, tal como se halla en la literatura del tipo *Kojiki* (712), *Nihon shoki* (720) y de los *norito* (compilados en 927). La literatura

⁴ Falero, A. J., “P. Ricoeur による悪の象徴学と神道 ”(La Simbólica del mal en P. Ricoeur y el shinto)”, Tesina de máster, Tokio, Universidad Kokugakuin (sin publicar).

⁵ Falero/Cabeza, “Tragedia, ausencia, melancolía: En celebración del *Genji* 1007-2007”, en *Pliegos de Yuste*, nº 7-8 (2008).

⁶ Gómez de Liaño, Ignacio (1998), *El círculo de la sabiduría*, Madrid, Siruela, 1998, 2 vols.; Ricoeur, Paul (1960), *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1982.

⁷ En la transcripción del japonés seguimos el sistema Hepburn, de reconocimiento internacional. Las consonantes deben leerse como en inglés, mientras las vocales se leen como en castellano.

mitológica ni siquiera resalta el término en la frase ritual “ao-hito-gusa” (verde-humano-hierba), situando al ser humano en un contexto naturalista. En la literatura ritual también hallamos la expresión “ame no masu hito” (el ser humano que se multiplica por bendición del cielo), que tiene valor secundario frente a la anterior y se explica por la concepción antropológica incluida en semilla en aquella. En la primera antología poética, *Man'yōshū* (c. 760) se encuentra el término en expresiones como “los seres humanos” (*yo no hito*)⁸, incorporándose de este modo al lenguaje poético común. La expresión contrasta con el lenguaje ritualista en el uso de *yo* (mundo) frente al de *ame* (cielo) en el caso precedente. No obstante, el término vuelve a aparecer en otro contexto mitológico con un sentido marcadamente diferenciado. Se halla en relación al nombre de dos emperadores. El emperador legendario Koan⁹, que aparece como Yamato-tarashi-hiko-kuni-oshi-Hito¹⁰. *Kunioshi* es una frase codificada en uso en la genealogía imperial que hace referencia al poder de construcción del país propio del monarca, y éste es designado como *hito*, es decir individuo perteneciente al género humano. El segundo caso es el del emperador histórico Tenmu¹¹, cuyo nombre dinástico es Ama-no-nunahara-oki-no-Mabito, donde *mabito* (hombre verdadero) hace referencia a un uso de “hombre” en línea con la idea de hombre primordial, de origen divino. Es un uso raro en la nomenclatura dinástica, pero nos da la clave de un uso diferente al hallado en los casos presentados anteriormente, en el sentido de una transposición al plano mitológico-dinástico de un término con un origen distinto. Se trata de *hito* como hombre común frente a *hito* como hombre-modelo. Esta axiologización del término explica la ambigüedad de su uso en los sentidos opuestos de “hombre noble” (lo hallamos en el *Man'yōshū*) y a la vez de “vasallo” (en *Kokinshū*: “Entonces, el súbdito [*hito*] y el soberano [*Kimi*] eran una misma cosa”)¹². En este último caso se nota el uso contrastado entre “soberano” y “súbdito” que refleja la conciencia generalizada de que el soberano pertenece a otra categoría humana, o diríamos meta-humana.

Por otro lado se observa la inculturación de elementos conceptuales extranjeros procedentes del budismo y el confucianismo, como puede verse en la literatura de comentario y sincretista del siglo VII. El documento más relevante a este respecto es el “Kenpō 17-jō” (Constitución de 17 artículos), del príncipe Shotoku, redactada en 604. En este temprano documento hallamos los siguientes conceptos (en cursiva añadida):

- I. La *armonía* es un valor precioso ...
- VI. ... *benevolence* hacia el pueblo ...
- VII. ... Cuando los *sabios* reciben un cargo público ...
- X. ... Ambos no somos más que hombres *ordinarios*. ...¹³

La Constitución es una Magna Carta, por tanto un documento matriz de legislación basado en principios religiosos de origen budista y laicos de origen confuciano. A ellos, de procedencia continental, se añade la propia tradición japonesa. Dentro de esta síntesis conceptual hallamos referencia a ideas que introducen en Japón

⁸ 『万葉集』 (上) 旺文社、1988, p. 904; *Manioshu: Colección para diez mil generaciones* (c. 760), Ed. A. Cabezas, Madrid, Hiperión, 1980, p. 102.

⁹ *Kojiki* (712) University of Tokyo Press, 1968, p. 190; *Nihongi: Chronicles of Japan from the Earliest Times to A. D. 697 (720)*, Tuttle 1988, p. 145.

¹⁰ 『日本書紀』 (上) 岩波書店、1990, pp. 226, 584–585.

¹¹ *Nihongi*, p. 301; 『日本書紀』 (下), p. 382.

¹² *Kokinshuu: Colección de poemas japoneses antiguos y modernos* (907), Madrid, Hiperión, 2005, p. 94; 『古今和歌集』 岩波文庫、1997, p. 16.

¹³ de Bary/Keene/Tanabe/Varley (2001) *Sources of Japanese Tradition*, Columbia U. P., pp. 51-53; 『日本書紀』 (下), pp. 180-184.

un discurso social basado en la concepción de la cooperación entre dos modelos de hombre: el “sabio”, de inspiración china, y el “ordinario” de inspiración en la tradición presentada en el párrafo anterior. De su colaboración depende alcanzar el ideal humano de la “armonía” (*wa*). En este concepto coincide un término presente en la obra del propio Confucio (en las *Analectas*, tomado del *Libro de los ritos*), y a la vez una idea atesorada en la propia tradición de construcción política de Japón. Se trata del ideograma seleccionado por la corte del estado clásico para designar al país: Yamato. De especial relevancia para el discurso político viene a ser también la incorporación (nacionalización) del concepto de “benevolencia” (*jin*). Originalmente se trata de una virtud imperial o de las castas superiores, tomada también de los clásicos confucianos. Pero es un término que en la mitología japonesa no se aplica a los dioses, guardando por tanto un sabor secular fiel a sus fuentes de procedencia. El ideograma será adoptado como nombre de algunos emperadores legendarios (Suinin, Nintoku, Ninken), indicando quizá su carácter de padres del estado. Más aún, en las fuentes confucianas, estas virtudes están asociadas al “hombre virtuoso”, es decir el “sabio”. En el texto, la idea confuciana del sabio, que aparece en la versión del ideograma *ken* (como en Ninken), de referencia también en los clásicos chinos, se identifica con el ideal del “santo” (*hijiri*) budista, pero en cualquier caso introduce una virtud humana en un contexto político. Frente al sabio-santo, raro de hallar, todos los mortales necesitamos del diálogo. Para “mortales” aquí se usa un término budista (*bonpu*), que identifica al ser humano en un sentido universal, pero le confiere la categoría de sujeto de opinión o de intereses, lo cual le imprime un aspecto político que lo acerca a la idea de “ciudadano”.

De los conceptos clave que hallamos en el texto presentado, en la historia de un posible humanismo japonés, es de especial relevancia el concepto chino de *ren* (*jen*; *j. jin*) o “benevolencia”, virtud humana por excelencia que funda una ética laica de la reciprocidad, y que en Japón competirá con el de “compasión” (de origen budista), con un sesgo más religioso. Se trata de una especulación paralela en China a la que hemos constatado en la Grecia clásica, en cuanto a periodicidad histórica, sobre la naturaleza humana, y que se da en el seno del confucianismo clásico. La virtud confuciana de *ren* aparece ya en las *Analectas* como la virtud suprema¹⁴. Otras escuelas, como la taoísta, también aportarán sus propias reflexiones, pero destaca sobre todo el canto al “amor” como virtud humana universal en el moísmo¹⁵.

Por su parte, frente al esquema gnóstico que concibe al hombre como ser caído, y en relación con un prototipo de origen divino, destaca la concepción del hombre en el budismo primitivo, donde los seres humanos pertenecen al reino de los animales y las deidades inferiores. Sin embargo, en el *mahayana*, el hombre viene a ser fundamentalmente poseedor de una mente que puede alcanzar la iluminación. Gómez de Liaño ha comparado con éxito tal concepción en Nagarjuna y en el escéptico Sexto Empírico. Como en Nagarjuna, “también Sexto declara al final de sus *Esbozos* que lo que le mueve es el ‘amor a la Humanidad’ y, en la dedicatoria final a Pirrón, como también en otros pasajes, resalta que se ha de ir más allá de las doctrinas dualistas”¹⁶. El papel del amor en las escuelas eclécticas pos-aristotélicas presenta una clara

¹⁴ Kaizuka, Shigeki (2003) *Vida y pensamiento de Confucio*. José J. de Olañeta 2004; *Confucio: El nacimiento del humanismo en China*, Barcelona, Fundación La Caixa, 2004; Cheng, Anne (1997), *Historia del pensamiento chino*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2002; Fung, Yu-Lan (1948), *A Short History of Chinese Philosophy: A Systematic Account of Chinese Thought From Its Origins to the Present Day*, Free Press, 1976.

¹⁵ Mo Ti (s. v-iv a. e.), *Política del amor universal*, Madrid, Tecnos, 1987.

¹⁶ Gómez de Liaño, loc. cit., vol. 2, p. 219.

equivalencia con el papel de la compasión en el esquema mahayánico. Sin embargo, Nakamura sostiene que el concepto filantrópico del amor universal es moderno en el caso de Asia Oriental y precisamente sustituye a la compasión medieval, que depende de un esquema religioso, como apoyo a su tesis de que el humanismo en el Extremo Oriente se da tras una especie de renacimiento e ilustración a la oriental¹⁷. Bien es verdad que buscando raíces autóctonas a este humanismo oriental, Nakamura ve trazas de un tal humanismo de origen hindú, pero propiamente desarrollado en China y Japón, en la evaluación positiva de la corporalidad, a cuya importancia en el tantrismo también se refiere Gómez de Liaño¹⁸.

La fusión entre el concepto humanista de *ren* y el budismo de estado se da ya en China antes de llegar a Japón y ser adoptado por la tradición imperial, como hemos visto. El texto clave que justifica esta concepción es el *Ninnō-gyō* (Sutra del soberano benevolente). Se trata de uno de los tres sutras que el estado japonés del siglo VII, protector del budismo, escoge como textos canónicos, junto con el *Sutra del loto* y el *Konkōmyō-gyō* (Sutra de la luz dorada). El *Ninnō-gyō* propone la identidad de *ren* = “benevolencia”/“humanidad”, la virtud suprema del monarca chino, y *ren* = “indulgencia” (compasión), virtud propia del bodhisattva¹⁹. Este tipo de eclecticismo conceptual explica el sincretismo que hemos detectado en la Constitución del príncipe Shotoku, y el que en el Japón clásico coexista una visión de origen humanista con una cosmovisión típicamente religiosa, sin incurrir en contradicción alguna.

3

Las historias intelectuales convencionales sitúan el origen del Humanismo histórico en la Europa del siglo XIV, en particular en la ciudad de Florencia y en la figura de Petrarca²⁰, ignorando de este modo la emergencia de un humanismo chino, como hemos visto, con muchos siglos de anticipación. La revolución humanista en el sentido europeo la continuarían intelectuales como Marsilio Ficino mediante la reconstrucción del neoplatonismo, Pico della Mirandola o Leonardo Bruni y su retorno a la edad de la sofística y el discurso. El redescubrimiento del neoplatonismo permitió un replanteamiento del cristianismo como herencia espiritual de Occidente. El neoplatonismo fue de hecho una puerta de acceso a conocimientos marginados como los textos mesopotámicos y hebreos situados en la periferia del mundo intelectual cristiano. Cabe decir que el éxito del humanismo europeo fue asociable al éxito de la economía capitalista, sosteniéndose mutuamente, y de una concepción esteticista del mundo y de la vida²¹. De este modo se ha podido oponer a veces el ideal humanista a un contrario que sería el ideal religioso. Según aquel ideal, que no sería democrático sino aristocrático, vuelve a tener relevancia el saber vivir frente al saber morir.

En el caso de China, si es reconocible la tradición sínica confuciana como una forma de humanismo oriental, frente a las tendencias místico-religiosas del taoísmo y el budismo mahayana, la aparición del neoconfucianismo en una época paralela a la del Renacimiento en Europa plantea la cuestión de una tal coincidencia más allá del puro azar histórico. Sin embargo, hemos de advertir de partida que la restauración neoconfuciana precisamente tiene un carácter ecléctico y presenta fuerte dependencia de una metafísica de inspiración taoísta y budista en la cual la figura humana se pierde en

¹⁷ Nakamura, Hajime (1986), *A Comparative History of Ideas*, Kegan Paul International, 1992.

¹⁸ Gómez de Liaño, loc. cit., vol. 2, pp. 377 ss.

¹⁹ de Bary *et al.*, loc. cit., vol. 1, pp. 112-114.

²⁰ Watson, Peter (2005), *Ideas: Historia intelectual de la humanidad*, Barcelona, Crítica, 2005; Nakamura, loc. cit.

²¹ Watson, loc. cit.

el esquema cósmico, tal como se asume desde Fung Yu-Lan²². Citando la interpretación de Fung, Toynbee se atreve a hacer una comparación entre los renacimientos europeo y chino. Compara de este modo el renacimiento aristotélico dentro de la teología cristiana medieval con el renacimiento mahayánico dentro del neoconfucianismo, paralelo en cuanto a momento histórico²³. La cuestión para nosotros es si se trata de renacimientos humanistas. El propio Toynbee identifica a los humanistas italianos o el “bando clásico” como opositores al bando aristotélico. Igual que en el renacimiento neo-confuciano de la China Song y su expansión en el primer Japón Tokugawa, se trata de filosofías con una impronta metafísica de orientación opuesta a la corriente humanista. Por otro lado, alguna escuela neoconfuciana da importancia primera a la virtud humanista de *ren*, en el sentido de “amor universal”, inspirada en la filosofía del camino de Mencio y la metafísica no-discriminativa del mahayana²⁴. Hemos visto cómo la filosofía que acompaña en Europa al humanismo moderno es la neo-platónica, mientras en el caso de Japón se da un neo-confucianismo ético en parte basado en el *ren*, un confucianismo restauracionista beligerante con el neo-confucianismo, y un humanismo de corte ateo.

Por su parte, la Europa de la Contrarreforma llega a Japón en la década de 1540 en *nāos* portuguesas y con misioneros de la Compañía de Jesús²⁵. Como afirma Wallerstein, “la Contrarreforma iba dirigida no sólo contra el protestantismo, sino contra todas las diversas formas de humanismo que asociamos con el Renacimiento”²⁶. Pero los jesuitas que llegan a Japón, avanzadilla intelectual del catolicismo y liderados por el alumno de la Sorbona Francisco de Xavier, introducen en las islas el virus del humanismo erasmista, presente también en las universidades españolas, así en Salamanca²⁷. A Japón llega por tanto el catolicismo tridentino indisolublemente asociado a la *episteme* humanista, en un siglo marcado por la pugna entre sus extremos, y la erosión y conato de conciliación en las mentes misioneras. Sin embargo, la introducción de la nueva *episteme* europea en Japón de manos de los misioneros subraya el celo religioso, y la intolerancia teológica gana la partida en los foros de debate con los representantes de la intelectualidad local. La consecuencia es que igual que en la Francia del siglo XVI, devastada por la guerra civil (e impulsora del sentido común de sus humanistas al estilo de Montaigne), en Japón también algunos de los mejores intelectuales, antecesores de la orientación humanista, como Fujiwara Seika (1561-1619), Suzuki Shosan (1579-1655) y Hayashi Razan (1583-1657), optaron por la agenda del pragmatismo y la unificación nacional frente al utopismo misionero²⁸. De entre ellos es especialmente interesante el caso del aristócrata Fujiwara Seika, por su apoyo a la posterior configuración de un humanismo de signo laico²⁹, a pesar de su rechazo ortodoxo (en la escuela Zhu Xi) del “deseo”³⁰. La escuela neo-confuciana Zhu Xi es reconocida en la historiografía como esencialmente humanista. Así queda expuesto en Tsunoda *et al*: “Otro rasgo importante de la filosofía de Chu Hsi es su

²² Fung, loc. cit.

²³ Toynbee, Arnold J. (1960), *Estudio de la historia (3): Compendio IX/XIII*, Madrid, Alianza, 1981.

²⁴ Fung, loc. cit.

²⁵ Cabezas García, Antonio, *El siglo ibérico de Japón: La presencia hispano-portuguesa en Japón (1543-1643)*, Universidad de Valladolid, 1995.

²⁶ Wallerstein, Immanuel (1974), *El moderno sistema mundial* (2 vols.), Siglo XXI, 1998, vol. I, p. 220.

²⁷ Véase impacto de Fr. Luis de Granada en Orii, en la presente obra; Bécares Botas, Vicente (2007), *Librerías salmantinas del siglo xvi*, Instituto Castellano y Leonés de la Lengua.

²⁸ Watson, loc. cit.; Elison, George (1973), *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan*, Harvard U. P., 1991; caso de Fabian Fukun: véase Orii en la presente obra.

²⁹ Beonio-Brochieri, Paolo, “On the Historical Importance of Fujiwara Seika”, *Modern Asian Studies*, Vol. 18, nº 4 (1984), pp. 609-618.

³⁰ Lu, David J., *Japan: A Documentary History*, (vol. 2), Sharpe, 1997; Maruyama, Masao (1944), *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*, Princeton U. P., 1974, pp. 34-35.

humanismo esencial que, igual que su racionalismo, procede de la tradición confuciana precedente”³¹. En segunda instancia, la labor jesuítica sería interrumpida y sustituida por la misión comercial-cultural holandesa, que hace de puente de un humanismo laico anticatólico que a su vez introduce a algunas mentes avanzadas del Japón de la época en la *episteme* científica europea de los siglos XVII y XVIII³².

Es dentro y fuera de las propias escuelas neoconfucianas donde se opera en Japón un giro humanista gradual. La centralidad del hombre en el esquema cósmico es planteada de manera expresa en los siglos XVII y XVIII como respuesta al intelectualismo del neoconfucianismo ortodoxo de Zhu Xi³³. Este neoconfucianismo ortodoxo es cuestionado por el resto de escuelas en temas tan serios como la continuidad del orden cósmico y humano, donde los críticos perciben un signo claro del giro moderno³⁴. De este modo el orden humano es revisado dando como resultado diversas soluciones. En el giro humanista hacia la modernidad destacan diversos hitos. El primero de ellos es Ito Jinsai (1627-1705), de familia burguesa y fundador de la escuela de Estudios Clásicos (*kogaku*) de restauracionismo confuciano, que entiende al confucianismo como vía del hombre, es decir de la ética del *ren* o autenticidad basada en los sentimientos humanos, frente a la vía del cielo. Lavelle dice de Jinsai: “Jinsai hace de este modo del confucianismo un verdadero humanismo”³⁵. Este humanismo dejará huella en la producción teatral de Chikamatsu Monzaemon (1653-1724)³⁶. El segundo es Kaibara Ekken (1630-1714), examinado por Orii en la presente obra³⁷. El tercero es Arai Hakuseki (1657-1725), fundador japonés según los críticos de lo que hoy denominamos ciencias humanas³⁸, giro hacia una concepción materialista dentro del seno del confucianismo, desconocida en China. Hakuseki tendrá la oportunidad de entrevistarse e intercambiar información con el sacerdote católico italiano G. B. Sidotti, quien había llegado a Japón en 1708 como misionero, posteriormente apresado y ejecutado en Edo en 1714. La reflexión confuciana sobre la naturaleza humana continúa en Ogyu Sorai (1666-1728), que valora la educación como formadora de la sensibilidad ética. Entiende al *ren* como la virtud política de servir al bien público, basado en las emociones humanas, y puesta en práctica por hombres de talento, quienes han de permitir un importante margen de autonomía a la sociedad humana. En esto Sorai se muestra receptor de la tradición humanista china y japonesa³⁹.

Por otra parte, si admitimos que el humanismo del Renacimiento en Europa está intrínsecamente ligado a un desplazamiento hacia una concepción estética del mundo, hemos igualmente de reconocer que en el Japón de la era Edo existen a este propósito dos tendencias paralelas. Por un lado la estética burguesa del mundo del *ukiyo*, que se beneficia de la naciente cultura de masas, y que acabará popularizando la novela (*ukiyo-zōshi*) y cierta literatura de acceso fácil, al tiempo que el aprecio por la pintura *ukiyo-e*,

³¹ Tsunoda/de Bary/Keene (eds.) (1958), *Sources of Japanese Tradition*, 2 Vols., Columbia U. P., 1964, vol. I, p. 342.

³² Lavelle, Pierre (1997), *La pensée japonaise*, París, PUF (trad. esp. *El pensamiento japonés*, Madrid, Acento 1998).

³³ Lavelle, cit. ; Nakamura, cit.

³⁴ Lavelle, cit.

³⁵ Lavelle, cit., p. 62; véase Tsunoda *et al*, loc. cit., vol. I, p. 402.

³⁶ Gerstle, C. Andrew, “Hero as Murderer in Chikamatsu”, en *Monumenta Nipponica*, Vol. 51, n° 3 (1996), pp. 317-356.

³⁷ Véase también Bukkyo Dendo Kyokai (1985), *The World of Shinto*, Kenkyusha, p. 75; Tsunoda *et al*, loc. cit., vol. I, p. 365-367.

³⁸ Lavelle, cit.

³⁹ Sato, Yasuko, “The Tokugawa Bureaucracy and Urban Crises: A Revival of the Humanist Traditions of China and Japan in Ogyu Sorai’s Political Writings”, en *History Compass* 5/3 (2007), pp. 745-762; Tsunoda *et al*, vol. I, p. 414.

igual que el humanismo europeo del XVIII, se popularizará gracias a la “prensa y periódicos”⁴⁰. Por otro lado, en la escuela nativista (*kokugaku*) de este mismo siglo se da un giro epistemológico esteticista, que como vemos a continuación hace a algunos críticos identificar a esta escuela como humanista. Simultáneamente Japón se hace receptor parcial de una segunda ola de humanismo europeo, a través del puesto comercial holandés en Hirado. Se trata de un humanismo anti-católico, procedente de la Europa del norte y por tanto de signo protestante, pero los holandeses no muestran ningún afán misionero, sino comercial. Ello permite el acceso de un grupo de intelectuales japoneses a textos europeos de carácter científico. Si bien la recepción se da bajo estrictas condiciones de control por parte del shogunado, la cultura europea se dejó notar en una capa de intelectuales sensibles a los vientos de la modernidad, la ciencia o la economía. Así se fundan los denominados “estudios holandeses” (*rangaku*).

Nakamura da como ejemplo de “actitud humanista” al personaje de Miura Baien (1723-1789), librepensador japonés que contrapone la ética confuciana al culto cristiano. Pero olvida el hecho de que Miura propone igualmente el cuestionamiento del antropomorfismo que impide también a confucianismo y budismo ver el mundo objetivamente⁴¹, estableciendo las bases de una temprana postura pos-humanista. Del mismo modo, en el Japón del movimiento neo-clasicista del *kokugaku* (s. XVIII), la percepción del hombre se realiza desde una perspectiva humanista. Nakamura ve en su máximo representante, Motoori Norinaga (1730-1801), “unmistakably the same feeling of joy and love of nature and man that was proclaimed in the European Renaissance”⁴². Siguiendo a Muraoka, entiende como un rasgo característico del humanismo japonés la inclinación hacia una epistemología de corte realista en autores como Norinaga, frente al idealismo neoconfuciano⁴³. Sin embargo, Nakamura no explica cómo se combina este giro en la escuela neo-clasicista del *kokugaku* hacia una epistemología realista a la vez que se busca el fundamento de la virtud en la identidad hombre-*kami* (divinidad), e incluso personajes como el propio Norinaga radicalizan el relativismo ético hasta el extremo de mostrarse desdeñosos hacia el mundo del perfeccionamiento ético confuciano y proponer en su lugar un innatismo del sentido de lo auténtico (*makoto*) anclado en la conexión entre etnia japonesa y mundo de los *kami*. Es decir, en realidad se trata de una meta-ética de inspiración pietista y que únicamente reconoce como norma de conducta el modelo de los clásicos de la nación japonesa, fundamentalismo paralelo a la reacción pietista y anti-humanista de Lutero en Europa⁴⁴. El paralelismo entre Norinaga y Lutero se hace evidente en cuestiones como el profundo rechazo por parte de aquél de los abusos del intelectualismo neo-confuciano (*kara-gokoro*) amparado en la protección del sistema educativo oficial. Y además el sentimiento anti-ilustrado (anti-chino) tiene un elemento nacionalista: la reivindicación de un saber autóctono y exclusivo (*mono no aware*) frente al universalismo de la ciencia china. En general, el *kokugaku* invierte la reducción antropológica que se había estado operando en la ética confuciana, y que había sido asumida por el shinto anterior a este movimiento, de identificar el camino del cielo al camino del hombre, y situar en la conciencia (*kokoro*) la sede de la divinidad. Por el contrario, Norinaga y sus correligionarios pretenden restaurar el camino del cielo en su versión japonesa de “el camino de los *kami*” = “el camino del emperador.” Pero, frente al purismo del *kokugaku*, en esta segunda parte de la era Tokugawa (s. XVIII), se mantendrán los movimientos de

⁴⁰ Watson, cit., p. 842.

⁴¹ Lavelle, cit.

⁴² Nakamura, cit.

⁴³ Muraoka, Tsunetsugu (1946), *Studies in Shinto Thought*, Greenwood Press, 1964.

⁴⁴ Watson, cit.

eclecticismo entre las éticas confuciana y budista, dando lugar a conceptos sincretistas como el de *jinji* (*jin*-benevolencia + *ji*-compasión), tanto como el acercamiento de las éticas shinto y confuciana, con el reconocimiento en algunos autores de la identidad aludida de *kami* (divinidad) y *kokoro* (mente-corazón).

Por su parte, el samurai y mercader Kaiho Seiryō (1755–1817) ha sido postulado recientemente como el primer pensador japonés que defiende la naturaleza contractual de las relaciones humanas. Su antropología es de carácter práctico, si bien jerárquico, y llega a ella a partir de los clásicos confucianos, contribuyendo de este modo a una modernidad de inspiración no-occidental⁴⁵. La modernidad, con un acento de humanismo, se da también en la tradición poética con la aparición de figuras como Kobayashi Issa (1763-1827), que revoluciona la estética del *haiku*, trayendo la atención al problema del individuo, frente al dominio del naturalismo precedente. En Issa, el modelo del *haijin* adoptará el sentido de todo un arquetipo humano. Esta figura evoca fielmente la sentencia de Antonio Colinas: “Por su humanismo la poesía salva siempre”⁴⁶. Frente a éste, el naturalismo como propuesta intelectual definitoria del *kokugaku* tiene en el discípulo de Norinaga, Hirata Atsutane (1766-1843), a un fiel continuador. En Atsutane se reconoce, sin embargo, que se da una coincidencia entre clasicismo y humanismo, mientras que al mismo tiempo defiende un innatismo anti-ilustrado en la línea de su maestro. Esta corriente naturalista se da también en el budismo moderno, donde las virtudes se conciben como una dotación innata, y no el fruto de la ascesis tal como se entiende en el mundo medieval, o de la pedagogía como se entiende en el Renacimiento.

Con la reapertura de Japón a Occidente a mitad del siglo XIX, autores como Fukuzawa Yukichi (1834-1901) introducen en el Japón de la restauración Meiji el espíritu liberal, heredero del humanismo europeo, asociado a la sociedad mercantilista de Adam Smith y los padres del liberalismo económico. En este momento se traducen obras populares como *Moral Class Book* (1856) de Robert Chambers, traducido por el propio Fukuzawa, o *Self Help* (1863) de Samuel Smiles (traducido por Nakamura Masanao). Estos textos inician en el Japón Meiji una nueva pedagogía, a la par que introducen conceptos occidentales modernos como “humanidad” o “sociedad civil”⁴⁷. Se trata de una tercera ola de humanismo occidental. En su obra *Gakumon no susume* (versión inglesa: *Encouragement of Learning*, 1874), Fukuzawa propone el nuevo modelo de progreso y sostiene que éste se fundamenta en el trabajo de individuos con gran capacidad creativa. Entre ellos se encuentra Adam Smith.

La persona que planteó por primera vez las leyes de la economía e introdujo un gran cambio en el comercio fue Adam Smith. Todos estos destacados hombres pertenecieron a lo que se llama clase media. No fueron los gobernantes del país, ni fueron personas que vivieran del trabajo físico. Pertenecieron a la clase media, y con su sabiduría sirvieron de guía a toda una generación⁴⁸.

La modernidad de Fukuzawa no sólo conlleva la liberación del paradigma religioso, que queda confinado a la práctica privada, sino también del paradigma chino

⁴⁵ Ansart, Olivier, “Kaiho Seiryō on ‘What it is to be a Human Being’”, *Asian Philosophy*, vol. 16 n° 1 (2006), p. 65; Lavelle, cit.

⁴⁶ Colinas, Antonio, *Cerca de la Montaña Kumgang*, Salamanca, Amarú, 2007, p. 12.

⁴⁷ Watson, loc. cit.; Iokibe, Makoto (1999) “Japan’s Civil Society: An Historical Overview”, en T. Yamamoto (ed.), *Deciding the Public Good: Governance and Civil Society in Japan*, Japan Center for International Exchange; 飯田鼎『福沢諭吉－国民国家論の創始者』中公新書、1984.

⁴⁸ Fukuzawa, Yukichi (1866-1900), *Fukuzawa Yukichi on Education*, University of Tokyo Press, 1985, p. 98.

de ciencia confuciana, heredado en Japón como hemos visto. Formado en el *rangaku* y después en el *yōgaku* (en inglés), su liberalismo está vinculado a una concepción humanista popular, asociada al ciudadano medio, de clara inspiración constitucionalista y americana.

4

En la época contemporánea, y por tanto como precedentes intelectuales del humanismo de Oe, nos encontramos con tres líneas diferenciadas. Por un lado, el filósofo Kitaro Nishida (1870-1945), quien en “La lógica del lugar de la nada y la cosmovisión religiosa”⁴⁹ aborda el problema de la cultura japonesa desde una perspectiva histórica de globalidad, y afirma que lo que se necesita es el surgimiento de una nueva cultura y de un nuevo ser humano⁵⁰. Se trata en este caso de un cierto humanismo neo-fundacional, en línea con la utopía humanista, de consecuencias desastrosas tanto en el Japón como en la Alemania del Eje. La otra línea es la del utopismo socialista, que en Japón adopta siempre un tono humanista. Así, sobre el socialista Shusui Kotoku (1871-1911), diserta Piovesana:

Su socialismo temprano presenta una fuerte influencia de ideas humanistas e idealistas, que hicieron posible que el cristiano Uchimura Kanzo escribiese un Prefacio a *Teikokushugi* (Imperialismo) de Kotoku, publicado en 1901 [...] Las alegaciones contra el capitalismo no eran tipo Marx, sino más bien una mezcla de socialismo francés y Lassalle, ambos repletos de elementos humanistas y románticos⁵¹.

Finalmente, el filósofo de la ética T. Watsuji (1889-1960), aporta en su clásico *Fudo*⁵² las bases de una antropología filosófica de tipo relacional, cimentada sobre una hermenéutica existencial-comunitaria, pretendidamente opuesta al individualismo existencialista europeo. En la propuesta de Watsuji, la comunidad histórica es el espacio que confiere su significado a la existencia individual. Por tanto, tenemos dos modelos, los de Nishida y Kotoku, de corte utópico, y un modelo, el de Watsuji, de corte existencial-cultural, presentados en la primera mitad del siglo XX en los círculos intelectuales japoneses.

5

A los modelos anteriores se añade en la era de posguerra la propuesta del esteticismo humanista de Kawabata (1899-1972), tal como lo expone en su conferencia de recepción del Nobel en 1968⁵³ y que viene precedida por el esteticismo de preguerra de Tanizaki⁵⁴. Frente a todas estas propuestas de corte humanista, Oe (1933) defiende en nuestros días un humanismo teórico, de inspiración francesa, como vía de aperturismo cultural de Japón hacia un modelo universalista. Ya en su conferencia de recepción del Nobel (1994) desarticula la pretensión de Kawabata de construir un

⁴⁹ en Nishida, Kitaro (1945) *Pensar desde la nada: Ensayos de filosofía oriental*. Salamanca, Sígueme, 2006.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 114.

⁵¹ Piovesana, Gino K. (1968), *Contemporary Japanese Philosophical Thought*, St. John's U. P., 1969, pp. 57-58.

⁵² Watsuji, Tetsuro (1935), *Antropología del paisaje: Climas, culturas y religiones*, Salamanca, Sígueme, 2006.

⁵³ en Lu, cit.

⁵⁴ Tal como lo expone Tanizaki, Jun'ichiro (1933), *El elogio de la sombra*, Madrid, Siruela, 2007.

humanismo estético japonés basado en la inefabilidad de la experiencia zen, como idealismo, y le opone un humanismo basado en la universalidad del proyecto renacentista europeo, descartando la posibilidad de un humanismo japonés autóctono. En efecto, en esa conferencia de 1968 Kawabata había reivindicado un sentido humano, por tanto con aspiración universal, de la percepción japonesa de lo bello. De ahí se derivaba un posible humanismo con centro en lo japonés, cuyo sentido de la belleza resultaba ser por tanto exportable al mundo y en consecuencia universalizable⁵⁵.

Por el contrario, un modelo universal donde se pueda instalar la legítima aspiración a un humanismo japonés lo halla Oe en su antiguo profesor de literatura y pensamiento francés del Renacimiento, Watanabe, de la Universidad de Tokyo.

Rodeado por el entusiasmo insano del patriotismo en el preámbulo y en medio de la Segunda Guerra Mundial, Watanabe mantuvo el solitario sueño de aplicar la visión humanista del hombre al sentido de la belleza y sensibilidad hacia la naturaleza tradicional japonés, que afortunadamente no había sido erradicado por completo. Debo añadir inmediatamente que el profesor Watanabe tenía una concepción de la belleza y la naturaleza diferente de la que tiene Kawabata en su "Japan, the Beautiful, and Myself"⁵⁶.

Oe reconoce en Watanabe una doble deuda. Por un lado, éste le abrió la opción a un estilo de escritura universalista, no anclado en la estética japonista.

Otra manera en que el profesor Watanabe ha ejercido influencia sobre mí es en su idea del humanismo. Yo la considero como la quintaesencia de Europa en su totalidad viva. Es una idea que se hace también perceptible en la definición del espíritu de la novela por Milan Kundera. Basándose en su correcta lectura de las fuentes históricas Watanabe escribió biografías críticas, con Rabelais en el centro, de personajes desde Erasmo a Sebastian Castiglione, y de mujeres relacionadas con Enrique IV desde la reina Margarita a Gabrielle Destré. De este modo Watanabe procuró ilustrar a los japoneses sobre humanismo, sobre la importancia de la tolerancia, sobre la vulnerabilidad del hombre respecto a sus prejuicios o artefactos de su propia factura. Su sinceridad le llevó a citar la sentencia del filólogo danés Kristoffer Nyrop: "Los que no protestan contra la guerra son cómplices." En su esfuerzo por transplantar a Japón el humanismo en cuanto verdadero sostén del pensamiento occidental Watanabe se aventuró valientemente tanto en "l'entreprise inouïe" como en la "belle entreprise Pantagruélique"⁵⁷.

Se trata de un programa de reorientación de la modernización japonesa, ese proyecto inacabado a decir de muchos críticos en la estela de Masao Maruyama (1914-1996), injertando en Japón la olvidada herencia de humanistas europeos como Erasmo, Tomás Moro y William Grocyn, con la esperanza de reproducir una revolución en el conocimiento amparada en el saber de las lenguas, la unidad de estilo de vida y pensamiento y la tolerancia del escepticismo, que fundamentaron en la vieja Europa la nueva educación y el currículo humanistas, con presencia de las ciencias, la matemática y la medicina frente al dominio exclusivo del saber teológico-religioso⁵⁸. Igualmente Oe pretende sustituir el saber estético-religioso de la tradición aclamada por Kawabata y Tanizaki por un humanismo "grotesco"⁵⁹. Y prosigue Oe:

Como persona influida por el humanismo de Watanabe aspiro a que mi tarea como novelista permita tanto a quienes se expresan con palabras como a sus lectores recuperarse

⁵⁵ Lu, cit., vol. II.

⁵⁶ Oe, Kenzaburo (1994), "Japan, the Ambiguous, and Myself", Nobelprize.org.

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Watson, cit.

⁵⁹ Oe, 1997, loc. cit.; y véase Bajtin, Mijail M. (1968), *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: El contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza, 1998.

de su propio sufrimiento y el sufrimiento de su época, y curar las heridas de sus almas. He dicho que me siento dividido entre los polos opuestos de la ambigüedad característica de los japoneses. He realizado esfuerzos para curarme de ese dolor y sanar tales heridas por medio de la literatura. Me he esforzado también en rogar por la sanación y la restauración de mis compatriotas japoneses⁶⁰.

Igual que Tanizaki muchos años antes⁶¹, Oe entiende la literatura como una tarea que contiene una misión restauradora. Pero en un sentido opuesto a la restauración de un mundo de ambigüedades provocadas por el claroscuro de la penumbra, heredado de una tradición que el autor pretende restaurar y frente a la superficialidad de un mundo saturado por la sobreexposición de las luces incorporadas de occidente. En el caso de Oe, se trata por el contrario de restaurar a la nación japonesa de una enfermedad heredada de su propia cultura, que le permita recuperar su humanidad. Y el modelo está en el “espíritu del humanismo,” siguiendo a Watanabe.

Desde antes de la guerra, Watanabe se esforzó por presentar en Japón a pensadores a quienes se refieren los franceses como *humanistes*, o aquéllos que encarnaron el espíritu del *humanisme*, y aspiró a que al presentar a estos personajes, su mismo espíritu arraigaría en la mente de los japoneses [...] Así cuando digo humanismo, desearía que entendieran que es en el sentido francés del término, el *humanisme* del pensamiento francés, en que empleo la palabra⁶².

En la línea de precursores del humanismo como Montaigne, Oe resalta la inversión de su percepción axiológica que ensalza lo primitivo frente a lo civilizado, lo periférico frente a lo central. “Al adentrarnos en el siglo XXI, lo que necesitamos es acuñar una nueva definición de humanismo, y con este propósito necesitamos proveernos de una conciencia serena para discernir adecuadamente entre culturas “centrales” y “periféricas”⁶³. Oe entiende que en Japón se da una tradición propia de pensamiento humanista, en la cual inserta como figuras representativas a Murasaki Shikibu y a Soseki Natsume. A Murasaki, autora del *Genji monogatari*⁶⁴, la equipara con Dante como su predecesora. En la *Historia de Genji*, Murasaki exhibe un espíritu humanista perdido para modernidad, al convertirse el sistema de referencias simbólicas de la cultura japonesa en centro de sí mismo.

Actitudes de este tipo que ya no consideraban a Japón como “periferia” sino como “centro”, con el emperador en su epicentro, carecían por completo de la tolerancia *humanista* encarnada en el “espíritu de Yamato” que Murasaki Shikibu auspició en *La historia de Genji*⁶⁵.

6

Siguiendo el hilo conductor que nos presta Oe en su artículo de 1997, reparamos en el segundo modelo de humanismo, Soseki Natsume (1867-1916), de quien Oe centra su interés en la novela *Sore kara (And Then, 1909)*⁶⁶. “Tras la frase ‘La sinceridad es el camino del Cielo,’ le habría gustado añadir ‘y no el camino del hombre’ ”⁶⁷. Lo que le

⁶⁰ Oe, 1994, loc. cit.

⁶¹ Tanizaki, cit.

⁶² Oe, 1997, loc. cit., p. 214.

⁶³ Ibid., p. 216.

⁶⁴ Murasaki, Shikibu (2007), *La historia de Genji*, Atalanta, 2006, 2vols.; ver Falero/Cabeza (2008) “Tragedia, ausencia, melancolía: En celebración del *Genji* 1007-2007”, en *Pliegos de Yuste*, nº 7-8.

⁶⁵ Oe, 1997, loc. cit., p. 218.

⁶⁶ Natsume, Soseki (1909), *And Then*, Louisiana State U. P., 1978.

⁶⁷ 1978, loc. cit., p. 28.

interesa a nuestro autor es la definición de conflicto en esta obra, tomada de un marco referencial simbólico europeo. En efecto, Soseki hereda de su paso por la Europa del Londres de principios de siglo, el desaliento de una modernidad deshumanizada. Con ello, es cierto que la literatura del Oe que retorna a Japón manifiesta su preocupación por la pérdida, y por tanto a nuestro juicio hay que situarla en la esfera de la respuesta a la tradición europea, es decir del antihumanismo, con su colofón en la novela *Kokoro* (1914). Así, en el testamento que *sensei* lega a su discípulo, al final de la novela, aquél explica su suicidio como un acto ante todo humano.

Entiende por favor que no he escrito esto simplemente para pasar el tiempo. Mi propio pasado, que me ha hecho ser lo que soy, es una parte de la experiencia humana. Sólo yo puedo afirmar esto⁶⁸.

En este pasaje, *sensei* se refiere a su propio pasado como parte de la experiencia humana, no como una experiencia particular japonesa. Es en esta contextualización antropológica, no étnica, de carácter universal donde se muestra el pleno sentido de la acerba crítica de Natsume y una buena parte de autores los modernos japoneses a la modernidad (humanista), asumida como herencia propia, y es en este sentido en el que detectamos una tradición crítica de signo inverso al optimismo humanista centrado en el concepto de progreso, que denominaremos por tanto anti-humanismo. Natsume, y después Osamu Dazai (1909-1948), y Shohei Ooka (1909-1988), representan una línea continua de conciencia desgarrada y expresiva de un anti-humanismo como experiencia extrema de lo humano en cuanto destino y condición, no en cuanto modelo ético producto del avance civilizador.

Ningen shikkaku (*Indigno de ser humano*, 1948) es el legado novelístico y testimonial de Dazai tras su suicidio. El infierno de la guerra experimentada por el protagonista, un “loco” que deja escritos unos cuadernos a modo de diario, se transforma en una agria reflexión sobre la condición humana. “Todo pasa. Esa es la única verdad en toda mi vida, transcurrida en el interminable infierno de la sociedad humana. Todo pasa⁶⁹. A la misma conclusión llega Ooka en *Hogueras en la llanura* (1952). El capítulo 34 de esta novela, que ostenta el significativo título de “Humanidad”, narra un episodio de la historia de la degradación de un ser humano en el escenario de la guerra del Pacífico. El protagonista experimenta su propia transformación en un ser inimaginable, movido por la ley biológica de la supervivencia. Su solidaridad natural como miembro de la especie humana se desvanece hasta el límite del asesinato sin motivo aparente. Su fe en la humanidad se quiebra. Sobre la práctica del canibalismo entre los soldados escribe el protagonista en el “Epílogo”:

Lejos de repudiar mi hábito, siento que los extraños son quienes, aun explayándose sobre el amor hacia sus congéneres, sobre la magnanimidad, en suma sobre su humanismo, pueden a la vez alimentarse de materia orgánica sin el más mínimo remordimiento⁷⁰.

Aquí Ooka aboga por un enfoque de la condición humana tal como se revela en la situación socialmente anómala de la guerra, el hambre y la ignominia. En tales condiciones quedan expuestos los atributos estimados por el orden social establecido en el sistema educativo. El animal social predicado no sólo por Aristóteles sino también

⁶⁸ Natsume, Soseki (1914), *Kokoro*, Gateway Editions, 2000, p. 247 (trad. esp. *Kokoro*, ed. de C. Rubio, Madrid, Gredos, 2003).

⁶⁹ Dazai, Osamu (1948), *Indigno de ser humano*, Luna Books, 1999, p. 124.

⁷⁰ Ooka, Shohei (1952), *Fires on the Plain*, Tuttle, 2001, p. 229 (trad. esp. *Hogueras en la llanura*, Libros del Asteroide, 2006).

por Confucio, ordenado hacia los valores de la convivencia, queda en entredicho. En la guerra el hombre es un depredador y su verdadera naturaleza se acerca más al concepto de “lobo para el hombre” de Hobbes. El humanismo predicado por el sabio confuciano, basado en el concepto de *ren* (benevolencia), atributo del monarca justo y enraizado en el corazón humano, se revela como máscara hipócrita. Tal así el concepto de amor universal *in extenso*. En la situación de la guerra la condición humana se revela tal como es, sin el tamiz correctivo de la ética impuesta en la vida social. La supervivencia del individuo se revela como un fin más allá de toda ideación moral. El individuo natural no es tampoco un “buen salvaje” ni su corazón está regido por la bondad concebida en Xuan Zi. Esto nos llevaría aparentemente a hacer una apreciación anti-humanista del párrafo seleccionado, pues cómo denominar la práctica del canibalismo. El hombre que devora al hombre nos impresiona como posible archidefinición de un hipotético anti-humanismo.

Sin embargo, Oe invierte los términos y hace una lectura “humanista” de uno de los escritores de posguerra más celebrados por él. Y de este modo se nos aclara qué tipo de humanismo es el que defiende. Es el humanismo “grotesco” heredado de la literatura rabeliana, el humanismo revelado en la monstruosidad, en Gargantua y Pantagruel, en el soldado canibalizado de Ooka, en el esteta individualista de Genji, en el solitario individuo proyectado al destino de una modernidad ajena (y al suicidio) de Soseki y de Dazai, en los supervivientes de Hiroshima, en su propio hijo Hikari. Oe traspassa el *ethos* que acompaña y define al humanismo convencional, sea de signo europeo o confuciano, para acceder al momento del *pathos*. Si la *virtus* que define al humanismo convencional es la benevolencia, la meta-virtud que define al humanismo “grotesco” sería la compasión. Así como el protagonista de Ooka se reconcilia consigo mismo y sus congéneres, y asume la falta de “humanidad” en que consiste su verdadera humanidad, esto no lleva a la desesperación, y en Oe se transforma en un meta-humanismo de claro signo redentor. Es la mirada compasiva del bodhisatva, del dios sufriente, del escritor simpatético, la que penetra las capas más profundas de lo humano para descubrir ahí su tragedia y en ella su propio poder de redención. Es esta mirada dirigida al lado monstruoso del ser humano la que tiene una fuerza redentora patente, y en ella se expresa la esencia de la propuesta del humanismo de Oe. Es a lo que se refiere en la conclusión de su conferencia sobre el humanismo que seguimos aquí.

7

Frente a todo tipo de utopismo humanista heredado de la tradición, sea occidental o japonesa, Oe inserta su humanismo en una percepción realista de la condición humana. Pero la generación de posguerra a que pertenece Oe no es nihilista. “La condición humana” (1958-61) es evaluada positivamente por el cineasta de posguerra Masaki Kobayashi, e incluso el testimonio más duro del holocausto atómico deja en suspenso el juicio sobre el ser humano⁷¹, que deja abierta la esperanza en el sentido de la capacidad de resistencia del individuo frente a una sociedad autoritaria⁷². El individuo es rescatado de su inserción político-social para encontrar su nueva ubicación en el contexto del ejercicio de su libertad (Maruyama) o de su redención en su vuelta al comunismo del que procede (Oe).

En conclusión, reconocemos varias significaciones en el término “humanismo.” En primer lugar, en el contexto global debemos distinguir entre el humanismo europeo y el extremo-oriental. En la historia europea parece evidente que existe, por un lado un

⁷¹ Por ejemplo, Ibuse, Masuji (1966), *Lluvia negra*, Libros del Asteroide, 2007.

⁷² Varley, H. Paul, *Japanese Culture*, Hawaii U. P., 1984.

humanismo heredado de los renacimientos, y por el otro un humanismo que supone la irrupción de la modernidad en el seno del medievo. Y también podríamos distinguir entre el renacimiento aristotélico que se da aún en el periodo medieval y el neoplatónico que se da en el Renacimiento propiamente dicho. En segundo lugar, también distinguiríamos entre un humanismo dentro del seno de las religiones y el humanismo secularizador y puede que a veces antirreligioso. En tercer lugar, quizás una distinción entre un humanismo de corte utopista y un humanismo de corte realista. Pero en todo esto, además, se cruza el humanitarismo, y la Ilustración, y por supuesto estaríamos obligados a hacer muchas matizaciones sobre las que tenemos muy escasa competencia y desde luego aquí no corresponde. Por su parte, en el caso extremo-oriental, el pensamiento humanista está básicamente entroncado con la larga tradición confuciana. Sin embargo, en el Japón pre-moderno también existen otras teorizaciones secularizadas de tipo humanista, que podemos interpretar como un signo inconfundible de modernidad “japonesa”. Por un lado, conceptos del tipo de los presentados en este ensayo, como *kokoro*, interpretado en el contexto del shinto-confucianismo, o el de *jinji*, representativo de la fusión ética de confucianismo y budismo, se muestran como concepciones eminentemente humanistas. De otra parte, en el Japón pre-moderno se dan concepciones de teoría económica y de tipo materialista que deberíamos interpretar como pertenecientes a un humanismo “japonés.” El renacimiento y la propuesta intuicionista del movimiento *kokugaku*, sin embargo, no encajan bien en una concepción propiamente humanista. Más aún, en la historia moderna de Japón se han incorporado tres líneas del humanismo europeo: en primer lugar, el erasmismo jesuítico del siglo XVI, en segundo lugar el humanismo protestante, y en un tercer momento, el humanismo liberal presente en autores como Fukuzawa.

Hemos podido comprobar que la propuesta de Oe se inserta como respuesta al idealismo humanista que se orienta a partir de un centro políticamente configurado, trátase del humanismo confuciano, trátase del humanismo europeo. Frente a éstos nos presenta un humanismo realista, con raíces en el cervantismo o en Rabelais. A esto le llama humanismo “grotesco.”

El humanismo “grotesco” de Oe se enfrenta a un panorama ambiguo en el Japón contemporáneo. Deberá ser evaluado frente al impacto que ha tenido en círculos intelectuales la semiótica estructural de los años setenta, una de las corrientes que más vehementemente ha denunciado al homo-centrismo humanista⁷³, contrastable igualmente con tradiciones locales meta-humanistas como el shinto o el budismo históricos. Por otro lado, un sector del budismo contemporáneo ha adoptado la identidad humanista para lanzar su propia propuesta de un “nuevo humanismo”⁷⁴. Finalmente, como anotábamos en nuestra introducción, Japón es por antonomasia el país de la cibernética. El mundo animado de autores como Masamune Shirow y su *Ghost in the Shell* (1998-2002)⁷⁵ ha abierto una nueva perspectiva al problema del alma y la identidad en un mundo posmoderno. El alma=*ghost* o fantasma y su relación con el cuerpo=máquina (cyborg) parecen invitar a sus lectores y adeptos a ver el mundo de seres humanos en lucha con su propia monstruosidad como definitivamente desfasados. Quizá a Oe le toque (como a Stephan Zweig, “humanista solitario en tiempos de indigencia,” al decir de Luis F. Moreno) vivir su propuesta en el seno de una posmodernidad que le es ajena.

⁷³ ver p. ej. 坂部恵『仮面の解釈学』東京大学出版会 1976, p. 96.

⁷⁴ Ikeda, Daisaku (1995), *El nuevo humanismo*, FCE, 1999.

⁷⁵ Shirow, Masamune. *Ghost in the Shell: Patrulla especial Ghost*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1998; seguido de *Manmachine Interface: Ghost in the Shell II*, Barcelona, Planeta- De Agostini, 2002.

