



VNIVERSIDAD
D SALAMANCA

GREDOS

Título: Pensamiento actual en Japón

Autor/es: Falero, Alfonso J.

Resumen: se presentan las últimas contribuciones de autores clave en el espectro del pensamiento japonés contemporáneo, en sentido amplio, representado por las figuras de Asada Akira, Karatani Kojin, Arata Isozaki, Nakazawa Shin'ichi, Yoshimoto Banana y Murakami Haruki. Se advierte del valor de la contribución de escritores de ficción a perfilar el panorama de un gran pensamiento de la posmodernidad en clave de intertextualidad, globalidad e hibridación. Los temas parten del discurso y la práctica arquitectónica contemporáneos, pasando por la propuesta de fundación de una nueva disciplina del conocimiento con el nombre de "antropología simétrica" por parte de Nakazawa, hasta llegar al planteamiento de espacios de creación en el siglo xxi por parte de narradores como Yoshimoto o Murakami. En cualquier caso se observa una clara tendencia a perfilar salidas al atolladero de la posmodernidad como herencia del siglo xx.

Palabras Clave: pensamiento, Japón, posmodernidad, arquitectura, crítica, literatura, género.

Palabras Clave en inglés: Thought, post-modernity, Japan

Cita Bibliográfica: Falero, Alfonso J. Pensamiento actual en Japón. En: E. Barlés, D. Almazán (Eds.). (2009). "Japón y el mundo actual". Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.

Pensamiento actual en Japón

Alfonso J. Falero

Universidad de Salamanca

www.pensamientoglobal.com

www.japanese-philosophy.org



Si hablamos de pensamiento japonés, según a quién preguntemos obtendremos dos tipos de respuesta: los herederos del modelo de la escuela de Kyoto son más tendentes a ceñirse a lo que tradicionalmente denominamos filosofía en Europa. Pero los críticos posmodernos no distinguirán entre filosofía, ensayo crítico e incluso estética literaria. Para entender mi propuesta he de precisar que no limito las producciones intelectuales de Japón al estrecho marco de la filosofía, en la medida en que tampoco lo hacen los propios autores citados en este ensayo.

La literatura internacional de crítica filosófica y literaria reciente sobre Japón centra su atención en varias corrientes, todas ellas de carácter transnacional. F. Murakami ha publicado un reciente estudio que reúne a algunas de ellas bajo los rótulos de “posmodernidad,” “feminismo” y “poscolonialismo.”ⁱ No entramos aquí a discutir sobre la adecuación de estas categorías para definir la producción intelectual más relevante en el Japón actual, sino que opto por llamar la atención sobre el hecho de que los intelectuales más sobresalientes del panorama contemporáneo lo son más por el hecho de que escriben en clave transcultural más que por su adscripción a determinadas corrientes de ámbito marcadamente internacional. Escribir en clave transcultural no es un dato obvio. Japón es un país privilegiado para ello al constituirse históricamente como lugar de síntesis de tradiciones asiáticas con las corrientes más significativas de la cultura intelectual europea. Japón siempre resulta ser un lugar a la vez de identidad y diferencia, donde reconocemos los mismos problemas en perspectivas originales. Esta



coincidencia profunda de la problemática y a la vez originalidad de la perspectiva que nos ofrecen los autores japoneses más destacados, les confiere un interés que va mucho más allá de las fronteras de los “estudios japoneses.” Algunas de estas propuestas sólo pueden provenir de Japón, y son enriquecedoras para los debates internacionales, especialmente en un momento en que las categorías regionalistas o areales están entrando en una crisis definitiva. De ahí también la interdisciplinariedad de mi propuesta, que incluye pensadores, ensayistas y literatos. Más allá de las políticas de expansionismo intelectual de las naciones poderosas,ⁱⁱ los autores aquí citados se posicionan en propuestas críticas, transnacionales y transculturales. De algunos de ellos pueden partir nuevas síntesis de pensamiento global.

1.

Como representantes de la posmodernidad, podemos hacer encajar en esta categoría a intelectuales como **Asada Akira**ⁱⁱⁱ (1957), que precisamente hizo una importante contribución al colectivo *Postmodernism and Japan* (1989),^{iv} y es categorizado con este rótulo por P. Lavelle en su historia del pensamiento japonés.^v Asada procede de la crítica filosófica, por la que obtiene un nombre como introductor en Japón de la filosofía francesa denominada “posestructuralista.”^{vi} En su producción destacan las colaboraciones, siendo un consumado participante en debates y conferencias. Es reconocida su participación como colaborador habitual en proyectos teóricos con



Karatani Kojin, entre otros en la revista de crítica cultural *Hihyō Kūkan* entre los años 1994-1999.

Como crítico cultural e intelectual formado en la posmodernidad, Asada ha desistido de la posibilidad de retornar al ejercicio de la filosofía como construcción de sistemas, y prefiere situarse en el plano del observador de su tiempo. Por la misma razón, su falta de fe en que la filosofía ha de centrar su objetivo en una problemática definida, Asada ha tocado desde la filosofía “pura” (en sentido tradicional) hasta la política, pasando por la estética. Es precisamente en este campo de interés donde mantiene un diálogo permanente con el arquitecto y teórico **Isozaki Arata** (1931). Invitado por éste (también colaborador con Karatani desde los ochenta)^{vii} a participar en la serie de encuentros internacionales de arquitectura y teoría, bajo el rótulo general de *Any* (Architecture New York), la producción textual de tales encuentros supera ya los diez años y alcanza los ocho volúmenes, desde *Anywhere* (1994). En estos encuentros un grupo de teóricos destacados del panorama internacional arquitectónico han debatido sobre el presente y el futuro de la arquitectura así como sobre su propia obra, partiendo del análisis de la arquitectura en el contexto de la globalización y la reconocida ausencia de un referente o un centro que organice las concepciones arquitectónicas, consideradas individualmente o a nivel global.

Por qué arquitectura, podíamos preguntarnos acerca de la relación entre arquitectura y filosofía en intelectuales como Asada o Karatani. De partida hemos de reconocer que el “deseo de arquitectura,” que el último descubre en su inmersión en la arqueología del



saber filosófico europeo,^{viii} desborda los límites prefijados por la tradición disciplinar que sitúa lo “arquitectónico” en el campo de la expresión artística y no filosófica. Pero la realidad es que algunos filósofos han tenido vocación arquitectónica (desde Platón), y que algún poeta ha elaborado un sólido discurso filosófico-arquitectónico (como es el caso de Valéry).^{ix} Actualmente la arquitectura se elabora discursivamente, y esto crea la ocasión del cruzamiento con el discurso filosófico. Por otra parte, los proyectos arquitectónicos juegan hoy un destacado papel en cuestiones de gran calado global como lo son el nuevo urbanismo, y sus múltiples conexiones con la politicoeconomía y la socioecología (ver abajo la aportación de D. Harvey, de quien tomo prestados los términos, a este campo). La eclosión político-económica del gigante chino y la urbanización acelerada de Beijing en torno a la celebración de los Juegos Olímpicos, pone en el tapete la necesidad de una discusión global sobre el sentido de la aportación de los diseñadores arquitectónicos y sus proyectos.^x Entiendo que la participación activa de intelectuales como Karatani o Asada en los foros *Any* se entiende en el sentido de la hibridación actual entre discurso arquitectónico y filosófico.^{xi}

En la última entrega de la serie editada por Isozaki/Asada, que lleva por título *Anything* (2007), la problemática se centra sobre el concepto de *mono* en arquitectura, como indica el subtítulo “Arquitectura y materia: Problemas sobre *mono*.” Se trata de un volumen conclusivo a la serie, y reúne a todos los colaboradores del proyecto, entre ellos Fr. Jameson, Ishiyama Osamu, R. Moneo, R. Koolhaas, J. Nouvel, K. Karatani y P. Eisenman. La pregunta que queda en el aire al examinar esta obra es precisamente



qué es arquitectura. Aunque la mayor parte de contribuyentes al colectivo se plantea la problemática de la materialidad de la obra arquitectónica, haciendo referencias por ejemplo a la etimología del propio término o al significado de *mono* vs. *koto* en el discurso japonés, queda en el aire la pregunta obvia de si *anything can be architecture*, que va más allá del problema de la materialidad y plantea el problema de los límites del discurso arquitectónico.

Asada e Isozaki, que presentan sus disertaciones conjuntamente, reconocen que en general el proyecto *Any* no ha abierto nuevos espacios de interrelación en el universo de la arquitectura del siglo xxi, pero sí ha servido para dar fe del agotamiento de determinadas propuestas válidas en los noventa. El fin de determinados sueños heredados de décadas anteriores, como el de la ciudad como entorno cibernético, y con ello el fin del utopismo arquitectónico o el racionalismo en la planificación urbana. En Japón, los sucesos coincidentes del año 1995, la aparición del terrorismo urbano de la secta Aum y el “terrorismo” natural del terremoto de Kobe, parece como si presagiaran la aparición del terrorismo global como transición al nuevo milenio con el 11 S.^{xiii} La arquitectura no puede pensarse ya fuera del nuevo contexto que inauguran estos sucesos. La estética de los *satian*, de las casas provisionales para alojamiento de refugiados, de la reconstrucción de la zona 0, imposibilita ya toda disertación que no integre el discurso arquitectónico en el problema de la organización de las redes urbanas, y de la arquitectura como herramienta en el juego de los intereses del capital en la industria de la construcción.



Karatani Kojin (1941)^{xiii} se plantea el problema desde la cuestión del referente, y analiza *mono* no como lo otro, la cosa en sí, la realidad externa, sino como el *otro* o mejor los *otros*.^{xiv} Por ejemplo, en el suceso de Kobe el problema material que plantea la referencialidad del problema no reside en la destrucción de viviendas e infraestructuras y su reconstrucción, sino en *los otros*, es decir los fallecidos en el cataclismo, las decenas de miles de seres que se han quedado sin voz y sin discurso, pero cuya silenciosa presencia/ausencia nos lega una incógnita a despejar. Este aparente forzamiento del término japonés *mono* es posible por la ambigüedad misma del término, que no distingue originalmente entre “persona” y “cosa,” y provee a todo objeto de un “espíritu” o un “en-sí,” es decir lo convierte en “otro,” esa presencia que nos interpela desde la exterioridad.

Isozaki, por su parte, coincide con Asada en la ausencia de una “propuesta” para el s. xxi en las más recientes conferencias de *Any*, y advierte cómo la ausencia de referencialidad y la imposibilidad de plantear propuestas que sirvan de orientación, marcan el así denominado “tecnonihilismo.”^{xv} La caducidad de los conceptos de “arquitectura” y “antiarquitectura” precisamente deja el espacio arquitectónico en manos de la tecnocracia mundial y supone un retorno a tecnópolis. La arquitectura queda en manos de las estrategias de construcción procedentes de oficinas municipales y planes de desarrollo.



Yendo más allá, junto al problema de la arquitectura como solución tangible a problemas de diversa índole, Karatani pone el énfasis en que es absurdo hablar de arquitectura si no se contextualizan las problemáticas en torno a cuestiones derivadas del urbanismo y de la industrialización de nuevas regiones del orbe marginal del capitalismo neo-liberal, así como de las políticas económicas que la sostienen. Karatani muestra abiertamente su insatisfacción al comprobar cómo las conferencias *Any* no han sabido plantear esta problemática y se han mantenido al margen de temas como la injusticia global asociada a los proyectos arquitectónicos de las ciudades en expansión. Su participación en las conferencias se debe a su publicación de *Architecture as Metaphor*. Pero Karatani explica que en los veinte años transcurridos desde entonces su posicionamiento ha sufrido un giro importante. El interlocutor actual ya no es más el interesado por el posestructuralismo europeo, sino el autor de la *Transcrítica*.^{xvi} Karatani se encuentra en la década de 2000 en una nueva tesitura como intelectual. Es a este giro en su carrera, no advertido por los organizadores de *Any*, al que se debe que Karatani ya no conciba el problema de la arquitectura desde la cuestión semiótica o estructural, sino “crítica.” Su sensibilidad actual gira en torno al problema de la posibilidad de crear un nuevo espacio de práctica primero política y luego discursiva. Como referencia cita la obra del geógrafo de la economía D. Harvey, *Espacios de esperanza*,^{xvii} que irónicamente incluye en su bibliografía *Architecture as Metaphor*. Harvey incluye en su texto dos capítulos dedicados a la arquitectura en sentido



metafórico: “Sobre los arquitectos, las abejas y el ‘ser genérico’” (pp. 229-244) y “El trabajo del arquitecto insurgente” (pp. 267-292). El arquitecto profesional es la encarnación, en una actividad socialmente reconocida, del arquetipo más genérico del ser humano en cuanto tiene la capacidad de “producir espacio.” Esta capacidad inherente como dotación o potencialidad universal sólo se ejecuta en contextos concretos, donde lo práctico, lo estético y lo político confluyen inevitablemente. La omisión en un “proyecto arquitectónico” concreto de la referencia a cómo propone articular las diversas coordenadas estético-práctico-políticas, sin prescindir de ninguna de ellas lo convierte automáticamente en un proyecto espúreo, en un mero juego de poder al servicio de intereses previos que lo sufragan, lo limitan y lo vacían de contenido. Para Harvey el arquitecto-sujeto activo debe ser consciente de que siempre opera en un contexto definido por la “globalización,” término inadecuado para hacer referencia de manera genérica a los “desarrollos geográficos desiguales” (pp. 93-116) en que realmente consiste. Es en este conjunto de escenarios en que se encuentra, donde tiene la posibilidad y el deber de ejecutar su “imaginación arquitectónica insurgente” (p. 283), para crear nuevos espacios de significado, y no simplemente reproducir los códigos establecidos que encuentra en su entorno (o proponer innovaciones, bien estéticas bien prácticas, que no cuestionan en ningún caso el significado político del contexto en que intervienen). Esta mirada inexorablemente política que hace del ejercicio de la arquitectura, en sentido profesional o humano, una práctica de



disidencia, es lo que Karatani discierne en la propuesta de Harvey, y ha echado de menos en el proyecto *Any*.

P. Lavelle (1997) clasifica a Karatani entre los “intelectuales de la era posmoderna,” mientras que F. Murakami (2005) lo sitúa teóricamente en la categoría de “poscolonial,” analizando su crítica de la dialéctica identidad/diferencia. Hemos de reconocer que Karatani ha jugado un papel crucial en el mundo académico japonés de la crítica literaria en los años ochenta, pero con el fin de la guerra fría y la eclosión de una nueva cultura de la globalización, la postura diletante del posmoderno deja de satisfacerle, al tiempo que se produce un giro de su interés hacia la ética y la economía. Es por tanto inadecuado ver en el Karatani actual a un simple posmoderno japonés. Yo lo interpreto como un pensador “global” en el sentido de una postura transcultural de resistencia a la “globalización” definida por la economía neo-liberal.^{xviii} La categoría que utiliza Murakami de “poscolonial” es correcta pero demasiado genérica. Japón no tiene una experiencia colonial del tipo de otros países de Asia, y sus intelectuales participan en los debates propios de la esfera intelectual poscolonial pasando previamente por el tamiz de la globalidad. Pero por otra parte si reconocemos en el tema del “otro” uno de los motivos definitorios de la crítica poscolonial, desde Said en adelante, ciertamente Karatani participa activamente en la discusión en el plano más filosófico de la cuestión, como se muestra en su intervención en las conferencias *Any*. Murakami (2005) revisa toda la producción de Karatani, y concluye su exposición con el planteamiento de unas objeciones personales, de las cuales recogemos dos referidas a



la propuesta de la “transcrítica.” La primera se refiere a la propuesta de un sistema de intercambio económico alternativo, LETS (Local Exchange Trading Systems, ideado por M. Linton y A. Soutar en Canadá, 1982), dentro del movimiento NAM (New Associationist Movement. Karatani 2003)^{xix}. Murakami no ve en un sistema de intercambio basado en el crédito, pero sin moneda, una posible solución al sistema monetario capitalista. Estima que en la medida en que su implantación requiere de una estructura de poder, a la larga puede dar lugar a una economía para-capitalista de signo similar. Pero Murakami no analiza la diferencia esencial en la propuesta de Karatani entre “capital” y “valor,” basada en una relectura de Marx. El crédito LETS, en cuanto capital sin interés, imposibilita el crecimiento económico basado en la especulación, y quiebra la lógica del beneficio en el intercambio económico. Una crítica de LETS debe dirigirse a este punto crucial. Por otra parte, en la propuesta de Karatani, LETS no funciona por sí mismo. A este sistema de intercambio económico no capitalista ha de sumársele una revolución en el campo de la conciencia ética, sin la cual ningún sistema de intercambio es de por sí garantía de justicia y libertad.

La segunda objeción se refiere a la pérdida del “otro” como referente en la propuesta NAM. Al no especificar este punto Karatani, Murakami concluye que el sistema excluye al “otro,” y acaba siendo un sistema “cerrado”^{xx}. Deja, sin embargo, abierta la posibilidad de un retorno metodológico de Karatani a su antigua técnica de invertir la relación interior/exterior, incluyendo al último en el ámbito del primero. En mi opinión, la cuestión del “otro” en la *Transcrítica* no tiene un papel relevante, por lo que



cuestionar su ausencia en la propuesta práctica de NAM, cuyo soporte teórico es la obra mencionada, cae en una *petitio principii*. No es que a Karatani haya dejado de preocuparle la cuestión del “otro,” como es patente en su intervención que hemos recogido en la última conferencia *Any*^{xxi}, sino que el problema del “otro” aparece en una dimensión nueva y original. El análisis del “otro” en la transcrítica hay que enfocarlo desde la posibilidad de “otra” lectura de Kant y “otra” lectura de Marx. Si planteamos la presencia/ausencia del “otro” en una de las posibilidades (pero no la única) de aplicación práctica de la transcrítica, en que consiste el movimiento NAM, habrá que comenzar por analizar en qué sentido están presentes en este movimiento esas “otras” lecturas. Los propios Kant y Marx aparecen como “otros” que inspiran el momento ético y revolucionario en la misma base de posibilidad de la propuesta NAM. Karatani no ha agotado su proyecto de la transcrítica. Actualmente continúa aplicando su método que podemos denominar de la alteridad hermenéutica, en textos de crítica literaria. En “Shimin tsūka no chiisana ōkoku” (2007)^{xxii}, Karatani encuentra un caso de ficción sobre una moneda imaginaria en el relato de Tanizaki de 1918. La relectura del relato le lleva a plantearse los antecedentes de la literatura de ficción utópica en Japón y occidente. Y esta importante tradición, que complementa sus análisis en la *Tanscrítica* sobre la literatura utópica socialista y asociacionista, le permite volver a plantear al lector lo que para nuestro autor es una necesidad imperiosa. Parafraseando el título del relato de Tanizaki afirma: “Por ‘pequeño’ que sea, es preciso crear un ‘reino’ de moneda civil^{xxiii}” (2007, p. 228). Karatani aprovecha la variada significación del



término “reino” para retrotraerlo del relato de Tanizaki al terreno del “reino de los fines” de Kant, y de este modo introducir en su análisis la cuestión que Murakami echa de menos en el movimiento NAM, la del otro. Para Karatani una alternativa económica (la moneda civil) está sostenida por y a su vez genera espontáneamente una nueva ética (que no moral, pues no se traslada a ningún código legal). La máxima irrenunciable de esta ética es el imperativo categórico: “Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin y nunca meramente como un medio.” Karatani traduce “humanidad” por “otro” (*tasha*), lo que le permite insertar la cuestión del otro en el centro del problema de la ética. En el ensayo que venimos analizando acota y a la vez amplía la identidad del otro respecto a la cita kantiana. El otro no es solamente el resto de nuestros congéneres, sino también el “otro ausente” (*fuzai no tasha*). Es decir, los otros que han fallecido o que aún no han nacido, y que por tanto no tienen opción a intervenir en nuestro mundo, pero su “presencia” en nuestra conciencia ética nos hace sentir responsables respecto a ellos. La implantación de una “moneda civil” como filosofía práctica no es, para Karatani, solamente una cuestión de “grupos alternativos” de personas insatisfechas en nuestra sociedad, es un deber, y es la respuesta al cuestionamiento moral por parte de quienes no tienen voz para hacer valer sus derechos.

En definitiva, entiendo que los foros *Any* han servido para constatar dos cosas. Por un lado, en las últimas décadas del siglo xx la arquitectura en cuanto discurso ha roto sus



límites formales para adentrarse en problemas que no atañen a la estética o el diseño, sino a la filosofía. Ello es debido a la tremenda capacidad metafórica y simbólica de lo “arquitectónico” en relación al problema filosófico de cómo concebir la espacialidad “humana.” Por otro lado, la arquitectura como práctica interviene hoy día de manera central en los problemas del desarrollo tecnológico y urbanístico. Ello le hace ser un tema insoslayable al tratar actualmente las cuestiones más candentes de la politicoeconomía y la ecosociología.

2.

Si el problema del entorno define los límites de posibilidad del discurso arquitectónico, hoy día un tema crucial para la ecosociología es el de qué tipo de entorno es propiamente humano. Frente a la cultura tecnocrática que sostiene el desarrollo capitalista actual, autores como el posmoderno (en el sentido de la herencia de la escuela estructuralista) **Nakazawa Shin'ichi** (1950)^{xxiv} lleva años apuntando la necesidad de recuperar una concepción del mundo y del hombre no homocéntrica, como única vía de salir del atolladero en que nos ha sumergido la cultura contemporánea dominante.^{xxv} Su ya larga trayectoria se centra en un programa filosófico de gran envergadura que se auto-concibe como un paso adelante desde la herencia estructural de Lévi-Strauss, filósofo que constituye su referente principal, y que denomina “antropología simétrica,” contando ya con un número de publicaciones desde la serie *Cahier Sauvage* en cinco volúmenes (entre los años 2002-2004), y



extendiéndose a toda su producción posterior hasta el presente. En esta serie sintetiza la herencia de Lévi-Strauss^{xxvi} con otros referentes como Bataille^{xxvii}, Clastres^{xxviii}, Marx^{xxix}, Lacan^{xxx} y Deleuze^{xxxi}.

En una de sus últimas publicaciones, *Mikrokozmosz* (2 vols., 2007^{xxxii}), se incluyen artículos publicados entre 1993 y 2006, ofreciéndonos un tapiz variado de sus recientes preocupaciones, de carácter eminentemente fragmentario, en línea con la categoría de “posmoderno” bajo la que provisionalmente estudiamos aquí su obra. De entre los artículos que conforman la publicación nos interesan especialmente aquéllos que muestran su pensamiento más reciente, por tanto datados de fecha actual^{xxxiii}. En ellos se comprueba que el gran proyecto de Nakazawa es re-fundar la ciencia del ser humano, a partir de una crítica de nuestro conocimiento actual, planteada desde una multiplicidad de ángulos. El punto de partida es el “pensamiento salvaje” formulado por Lévi-Strauss. Mediante los recursos disciplinares heredados de la antropología y de la filosofía, Nakazawa adopta el rol de la disidencia respecto al edificio conceptual “normalizado” en que se encuentra el saber actual. En la línea de los críticos del saber científico y filosófico, pasando igualmente por Bataille y Derrida, Nakazawa amplía el espectro de la crítica filosófica francesa aportando el saber de las tradiciones de Asia. Pero su intención no es organizar un nuevo asianismo filosófico-cultural, sino que fiel a su vocación antropológica, acude a los métodos comparatistas y las perspectivas transculturales. El “saber de la noche” (*yoru no chie*) es una de esas perspectivas del simbolismo universal, constatable en el papel mitológico de la lechuza en los



esquimales de norteamérica o en la Roma antigua.^{xxxiv} Según la lectura de Nakazawa, el saber establecido como “saber diurno” está representado por la aspiración a una transparencia basada en la lógica eficiente de la organización social que opera a la luz del día. Pero más allá de esta estructura del conocimiento, la noche encierra otro tipo de saber igualmente importante. La oscuridad nos transporta a un terreno desconocido, donde la lechuza nos hace de guía. La lechuza viene a representar la luz que ilumina nuestro mundo onírico, donde se revelan nuestras contradicciones sin solución lógica unívoca. La “sabiduría de la noche” consiste en un saber de la contradicción que lejos de buscar una solución, la asume en el seno de nuestras mentes y nuestros cuerpos. Nos aporta por tanto un saber más amplio y más complejo de nuestra realidad. Como propuesta supone un reto a la estructura de nuestras ciencias del ser humano. Nakazawa lo resume así:

Si las ciencias y las artes representan la actividad de un saber que busca comprender en profundidad la complejidad de los acontecimientos de nuestro mundo, sin aplicar una comprensión simplista del mismo, el hecho de que la lechuza en cuanto portadora de la “sabiduría de la noche” y al mismo tiempo causante de una variedad de formas de dis-comunicación en el mundo humano, dotada de la cualidad de la distorsión, se siente junto a Atenea, diosa protectora de las ciencias y las artes, posee de por sí una profunda significación. (p. 24)^{xxxv}

Para Nakazawa es imperativa la fundación de una “ciencia universal del ser humano” (*jinrui fuhen no gaku*). Tal proyecto se inspira en la antropología del “pensamiento salvaje” de Lévi-Strauss, pero requiere de una ampliación para dar cuenta de la



antropología de las culturas de Asia. Una ciencia universal del hombre ha de superar dos obstáculos, el orientalismo o lo que es lo mismo el etnocentrismo científico occidental, y la globalización actual cuya fuerza de homogeneización revela su pertenencia al mismo proyecto político-económico del orientalismo. El referente japonés de Lévi-Strauss, pionero en la búsqueda de esta ciencia universal del ser humano, lo halla Nakazawa en la figura del folclorista y naturalista Minakata Kumagusu (1867-1941)^{xxxvi}.

La insurgencia intelectual procede de muchos ámbitos, como he apuntado, en la obra de Nakazawa. Uno de estos flancos se hace manifiesto en su interés por el gnosticismo, que en la lectura de Nakazawa coincide filosóficamente con la doctrina mahayana de la no-dualidad en aspectos fundamentales, cuestión ya planteada en la bibliografía comparatista^{xxxvii}. El interés de Nakazawa por este tipo de “literatura,” en el sentido crítico del término como apuesta disidente frente a la norma, reside en su capacidad de generar una tensión creativa frente al estatismo inmovilista del sentido común en que derivan todas las tradiciones sancionadas por la hegemonía cultural.

La matriz del “pensamiento salvaje” da como uno de sus frutos más conspicuos un tipo de saber donde se unifican y expresan las fuerzas creativas del ser humano. Al estudio de esta capacidad congénita lo denomina Nakazawa “antropología del arte”^{xxxviii}, y desde 2006 es su proyecto de trabajo actual. Se trata de un paso nuevo, que a la vez recoge como resultado y toma como punto de partida el trabajo realizado en la serie *Cahier Sauvage*, que culmina en 2005. El arte en cuanto expresión de la creatividad



humana se convierte en una vía de conocimiento del mundo y de nuestra estructura mental. En la filosofía de inspiración budista de Nakazawa mente y mundo coinciden en el origen y en su destino último. Esta realidad se escapa a nuestra percepción inmediata, y por ello necesitamos recurrir al campo de la expresión artística, que la expresa de manera intuitiva. La energía que mueve al artista es la misma que origina la explosión del universo que conocemos en su origen. Del mismo modo la capacidad profética del artista de vanguardia, que se siente atraído por el descubrimiento de la cuarta dimensión en las primeras décadas del siglo veinte, visualiza explícitamente el final como una gran explosión^{xxxix}. Nakazawa da un paso más e inspirándose en la figura del artista japonés de la vanguardia de posguerra Okamoto Taro, que precisamente define al arte como una “explosión,” conecta el arte con el mito, en particular el pensamiento mítico de la era Jomon, cuyas expresiones artísticas revelan la conciencia de que en el origen vida y muerte son idénticos, otra versión de la filosofía mencionada del monismo conceptual que defiende nuestro autor.

El proyecto de la “antropología del arte” corresponde a la dimensión práctica del proyecto teórico con que Nakazawa culmina la serie de *Cahier Sauvage*. Su nombre es “antropología simétrica.” Con esta iniciativa teórica y práctica, que Nakazawa dirige desde 2006 como director del Instituto de Investigación sobre Antropología del Arte en la Universidad de Arte de Tama (Tokyo)^{xl}, nuestro autor pretende haber hallado la fórmula definitiva de esa “ciencia universal del ser humano” que ha orientado su búsqueda desde el principio. Como la describe él mismo, se trata de una ciencia



sincrética que armoniza nuestro conocimiento de la mente con las actividades oníricas (*dreamtime*^{xli}) como vía holística del saber.

3.

En *Mikrokozmosz* Nakazawa reúne unos ensayos sobre sus lecturas recientes de **Yoshimoto Takaaki** (1924). Una de estas re-lecturas es sobre la obra *Karl Marx* (1966)^{xlii}, en que Yoshimoto ofrece una interpretación original del edificio de pensamiento del clásico alemán, interrelacionando tres niveles de análisis: filosofía de la naturaleza, teoría de la imagen (fantasmas) y teoría del símbolo (lenguaje). Para Yoshimoto no se da oposición entre el Marx joven filósofo y el Marx maduro teórico de la economía. En *El capital* operan de una manera dinámica los tres niveles de análisis en un todo orgánico, dando muestras de una extraordinaria capacidad de síntesis y de una complejidad que ha pasado desapercibida a las tradiciones reduccionistas de los intérpretes.

Con obras como *Karl Marx* Yoshimoto supo re-situarse en la posguerra japonesa, junto con el escitor Oe Kenzaburo, como uno de los referentes del pensamiento japonés de vanguardia, y su huella queda en intelectuales de generaciones posteriores con los que ha mantenido un vivo diálogo. Sirva de muestra su participación en *Nihonjin wa shisō shita ka* (1995)^{xliii}, en diálogo con el intelectual conservador Umehara Takeshi y con Nakazawa Shin'ichi, obra ya de referencia para los ensayos de historia intelectual del Japón contemporáneo^{xliv}.



Yoshimoto es considerado por los críticos cotemporáneos como quizá el más importante intelectual japonés del siglo xx^{xlv}. Ya en los setenta. Como intelectual vanguardista de referencia, fue encargado de recibir al filósofo Michel Foucault en uno de los viajes de éste a Japón. Como consecuencia de su entrevista, Foucault declaró que Yoshimoto debía ser inmediatamente traducido, tarea aún pendiente a pesar del reconocimiento ganado por éste en países como Francia^{xlvi}. Recientemente, concediéndole el papel de gran intelectual japonés, F. Murakami (2005) sitúa a Yoshimoto bajo la categoría de “estudios poscoloniales,” junto a Karatani. De Yoshimoto destaca su relativismo cultural, como fuerza intelectual de resistencia a la violencia globalizadora de una cultura única, no amparado en la nación o la etnia, sino en la familia como núcleo de relaciones naturales basadas en la espontaneidad del *eros*^{xlvii}.

Una de las últimas intervenciones de Yoshimoto con repercusión internacional se da en la reciente entrevista publicada en Y. Kassile (2006)^{xlviii}. En realidad se trata de un diálogo frustrado y una entrevista abortada, una situación auténtica de “lost in translation,” pero Kassile decide mantenerla en su volumen de pensadores japoneses como testimonio de su encuentro. Yoshimoto no nos aporta nada a lo que conocemos de su pensamiento, pero las referencias que hace a autores-guía de su universo literario me parecen significativas. Tales referencias son las siguientes: el *Genji monogatari*, Yanagita Kunio (*Kaijō no michi*, 1960), Origuchi Shinobu, Soseki, Akutagawa, Hegel, Marx, Dazai Osamu^{xlix}. En estos pocos nombres de autores Yoshimoto nos da una clara



idea de su propio perfil como intelectual. Hemos visto su interés de los años sesenta-setenta por rescatar la figura de Marx del uso alienante que han hecho de ésta los “marxistas.” Sólo después de comprobar cómo textos del tipo del *Karl Marx* han hecho huella en las generaciones intelectuales posteriores, podemos matizar lo que por otra parte a algunos críticos les ha parecido el signo inconfundible de un pensador conservador (al estilo de Umehara). La referencia culturalista al *Genji monogatari*^l, a Origuchi y Yanagita^{li} queda así emplazada dentro de un marco de referencias más complejo. Finalmente, Soseki, Akutagawa y Dazai aportan ese talante nostálgico y a la vez moderno, esas figuras trágicas por excelencia, que conforman una definida tradición japonesa.^{lii} A Yoshimoto le resulta atractiva la figura del anti-héroe intelectual que él mismo encarna, un intelectual que prefiere situarse en la “sombra”, frente a la hegemonía moderna de las “luces”^{liii}.

4.

En un reciente artículo, Carl Cassegard (2008)^{liv} nos da una nueva clave con que evaluar el pensamiento de Yoshimoto y Karatani. La “retórica de salida” no es ya una categoría formal, como en Murakami (2005), sino de contenido. Según Cassegard, ambos autores parten del desencanto del activismo político de los sesenta, para iniciar posteriormente un itinerario de resistencia pasiva y respuesta marginal a las políticas hegemónicas a nivel nacional y global. Cassegard ve en la reivindicación de la resistencia privada de determinados grupos sociales por parte de Yoshimoto^{lv} una débil



respuesta al reto social del “supercapitalismo”^{lvi}. En el caso del movimiento NAM de Karatani, tampoco le confiere gran valor como actividad de respuesta política a ese “supercapitalismo,” pero lo considera precursor de movimientos activos de protesta (*voice movements*) en el momento actual en Japón.

Entiendo que la crítica de Cassegard a Yoshimoto no hace justicia con la visión de éste, según la cual todo movimiento social y político que no esté mediatizado (secuestrado) por organizaciones ideológicas cerradas y que proceda de la libre iniciativa ciudadana es una forma legítima de resistencia activa o pasiva. Si bien en la visión de Yoshimoto es verdad que pesa el desencanto con las organizaciones emancipadoras políticas como lo ha sido históricamente el partido comunista. En el caso de Karatani, su movimiento de resistencia no sólo no excluye la confrontación política de iniciativas ciudadanas concretas, sino que como hemos visto en su llamada a la perspectiva general aportada por Harvey, el movimiento NAM no pretende ser un marco único o cerrado de referencia para la resistencia político-económica, sino una aportación al multi-activismo que se debe generar en las condiciones actuales de “desarrollo geográfico desigual,” para responder al hegemonismo capitalista de la globalización. En Karatani el desencanto proviene precisamente de la filosofía posmoderna y su talante pasivo de resistencia intelectual.

En los intelectuales reseñados en este estudio encontramos formas diversas de activismo intelectual, en versión de posturas y movimientos de resistencia, o en versión de una aspiración a superar el marco actual de hegemonía política, cultural o



ideológica^{lvii}. Frente a “salida,” término que identifica un importante aspecto de las estrategias intelectuales inspiradas en el denominado posestructuralismo francés y su impacto a nivel global, pero que en Cassegard implica una crítica implícita a un posible deseo de escapismo, personalmente prefiero el término “resistencia” en un sentido abierto y positivo. Entiendo que las políticas de resistencia incluyen tanto discursos de resistencia intelectual como iniciativas de resistencia política, ecológica y económica y que ambas dimensiones, filosofía teórica y práctica, se necesitan mutuamente.

La novelística de **Murakami Haruki** (1949), cuya producción a partir de *Crónica del pájaro que da cuerda al mundo* (1994) es analizada bajo las claves de “violencia” y “empatía” por F. Murakami (2005), es a mi juicio otra práctica intelectual de resistencia. Nos interesa en particular revisar la síntesis de su universo que se nos ofrece en *Kafka en la orilla* (2002)^{lviii}, desde la luz de su posición posmoderna según le atribuye el crítico. En la cita que recoge Murakami (2005, p. 56), Kafka declara su aspiración a un tipo de fuerza que soporta la injusticia, la desgracia, la pena, la incomprensión y la falta de percepción. Se trata de una forma de definir una política privada de “resistencia” como capacidad receptiva y no necesariamente como agresión. En el campo teórico de los estudios de género, la historiadora y socióloga **Ueno Chizuko** (1948), desde la publicación de la primera edición japonesa de *Nationalism and Gender* (1998), ha despertado el interés internacional, que se ha plasmado en sus colaboraciones en la prestigiosa *US-Japan Women's Journal*, para recalcar recientemente en la publicación seriada para la revista *At* de su última obra “Care no



shakaigaku” (2007)^{lix}. Lavelle interpreta las aportaciones de Ueno como correspondientes a la “era posmoderna,” si bien reconoce la pertenencia de esta autora a la “izquierda clásica” y su deuda con los antropólogos estructuralistas Yamaguchi Masao y Amino Yoshihiko (Lavelle 1997: 120)^{lx}. Ueno plantea en esta obra una cuestión que afecta de manera urgente a la sociedad más envejecida del mundo. Las soluciones aportadas por Ueno parten de reformas estructurales en el seno de la sociedad japonesa que permitan afrontar el problema del cuidado de la tercera edad. Su autoconfianza en la presentación de temas a debatir y posibles soluciones nos muestra a una autora comprometida, ya no en clave de resistencia, sino de intervención.

Desde el ámbito de la literatura, hemos de recoger también la producción de la escritora de ficción **Yoshimoto Banana** (1965) y su planteamiento de la homosexualidad (Murakami 2005). En una de sus más importantes obras recientes, la novela *Amrita* (1997)^{lxi}, aparecen además a mi juicio dos elementos clave en su literatura: la pérdida de referencias^{lxii} (identidad) y la importancia de la “salida” en la forma del sueño como realidad alternativa.

El sueño aparece como otra importante clave de “salida” en los autores japoneses, y esta clave no bebe de fuentes francesas. Además de en Yoshimoto Banana, en Murakami y en Nakazawa la figura del “dreamtime” se hace esencial como acceso a la dimensión profunda, reconocible como “otro” espacio, “otro” mundo, el del inconsciente según este último autor. De este modo se comprueba, como sostengo al inicio de este ensayo, que los autores japoneses seleccionados aquí^{lxiii} se mueven en



una esfera doble de referencias, a la vez emanadas del propio contexto japonés y de la fértil hibridación con las principales corrientes intelectuales internacionales.

© Alfonso Falero Folgoso 2008

ⁱ Ver MURAKAMI, Fuminobu (2005) *Postmodern, Feminist and Postcolonial Currents in Contemporary Japanese Literature: A Reading of Murakami Haruki, Yoshimoto Banana, Yoshimoto Takaaki and Karatani Kojin*. Routledge.

ⁱⁱ Véase por caso la reacción intelectual japonesa a la política de expansión intelectual norteamericana en la segunda mitad del s. xx en MATSUDA, Takeshi “Soft Power: The U. S. Cultural Offensive and Japanese Intellectuals” *Japan Focus*, marzo 2008 (<http://japanfocus.org/products/topdf/2671>).

ⁱⁱⁱ Los nombres completos se citan al estilo japonés, precediendo el apellido.

^{iv} F. Murakami (2005) valora la aparición del colectivo donde interviene Asada y hace su presentación en el plano internacional, como un evento que marca el inicio del posmodernismo transcultural que incluye a Japón. En este debate, auspiciado por la Universidad Duke (US), intervienen, además de Asada, el arquitecto A. Isozaki, el niponólogo N. Sakai (1946), el Nobel K. Oe (1935), y el crítico y filósofo K. Karatani (1941). Ver contribución de Sakai al colectivo editado por CALICHMAN, Richard F. (2005) *Contemporary Japanese Thought*. Columbia University Press.

^v LAVELLE, Pierre (1997) *El Pensamiento Japonés*. Acento 1998, p. 89.



^{vi} Suficientemente conocidos son su *kōzō to chikara: Kigōron o koete* (1983) y *Tōsōron* (1984).

^{vii} Isozaki es uno de los teóricos de la arquitectura japoneses de mayor prestigio internacional. Su interés por la arquitectura como una forma de filosofía se hizo patente en la contribución de la introducción a *Architecture as Metaphor* (1983/1995) de Karatani. El cruzamiento productivo entre filosofía y arquitectura, uno de los discursos dominantes en el lenguaje estético y filosófico de finales del s. xx, ha convocado a los pensadores japoneses del ala radical del posmodernismo, como es el caso de Asada y Karatani. No es casual que el texto mencionado de éste último se haya publicado en la colección “Writing Architecture” del MIT.

^{viii} Ver KARATANI, Kojin (1983) *Architecture as Metaphor: Language, Number, Money*. The Massachusetts Institute of Technology Press 1995.

^{ix} Ver el diálogo mayéutico entre Sócrates y Fedro, como está escrito “Eupalinos o el arquitecto,” o “Paradoja sobre el arquitecto,” ambos incluidos en *Eupalinos o el arquitecto* (1921) Murcia: Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos 1997.

^x De hecho, los grandes diseñadores arquitectónicos invitados a las conferencias *Any* participan casi todos en algún proyecto de Beijing 2008. Nos llama la atención, no obstante, la ausencia en la conferencia reseñada a continuación de una figura como I. Toyo (ver su *Arquitectura de límites difusos* en Gustavo Gili 2006).



^{xi} En la conferencia participan críticos de la posmodernidad, como es el caso de Fr. Jameson, que tampoco pertenece al campo propio de la arquitectura.

^{xii} Ver al respecto la intervención de Ishiyama, “Note on Open-tech, Design” (pp. 63-70).

^{xiii} Véase una reciente traducción de Karatani en MONNET, Livia (ed. 2001) *Approches critiques de la pensée japonaise du xx siècle*. Presses de l’Université de Montréal. En el mismo volumen se recoge un ensayo de la editora sobre nuestro autor. Otras recientes traducciones de Karatani en CALICHMAN, Richard F. (ed. 2005) *Contemporary Japanese Thought*. Columbia University Press.

^{xiv} Intervención de Karatani, « Thing as Other » (pp. 240-245).

^{xv} En la conversación conclusiva con Asada, “The Horizon that Any Conference Opened Up,” ausente en la edición original en inglés.

^{xvi} KARATANI, Kojin (2003) *Transcritique: On Kant and Marx*. The Massachusetts Institute of Technology Press. Ver también (2001) “Transcritique: From Deconstruction to Movement” UCLA Center for Japanese Studies.

^{xvii} HARVEY, David (2000) *Espacios de esperanza*. Akal 2007.

^{xviii} Ver mi “Manifiesto sobre el pensamiento global” en www.pensamientoglobal.com.

^{xix} La página web de NAM ha sido cancelada, y el movimiento en la actualidad se encuentra en suspenso.

^{xx} Murakami 2005, p. 162-163.



^{xxi} Precisamente, como hemos recogido, Karatani adopta una postura crítica respecto al proyecto *Any* por la ausencia del “otro,” y por ello toma el tema del otro como protagonista de su intervención.

^{xxii} Ensayo incluido en *Nihon seishin bunseki* (2007) Kōdansha Gakujutsu Bunko. Se trata de una relectura del relato de Tanizaki Jun’ichiro “Chiisana ōkoku” (1918).

^{xxiii} Aquí por “moneda civil” se refiere a LETS, es decir un sistema de intercambio económico cuya moneda/crédito no entra en circulación como capital en el mercado financiero. La expresión nos trae a la memoria la “religión civil,” expresión acuñada por Robert Bellah en 1967. De hecho la religión como negocio sería una de las cuestiones que cesarían automáticamente con la implantación de un sistema local-global de “moneda civil,” al parecer de Karatani (2007).

^{xxiv} Lavelle reconoce también a Nakazawa como un intelectual representativo del pensamiento posmoderno. Ver Lavelle 2007, p. 119. Véase la entrevista a Nakazawa que aparece en KASSILE, Yan (ed. 2006) *Penseurs japonais: Dialogues du commencement*. Editions de L’éclat.

^{xxv} En esta línea se entiende la reciente re-edición por su parte del clásico del pensamiento japonés contemporáneo *Ika no tetsugaku* (Shūeisha 2008), de I. Hatano, acompañado de una presentación reivindicativa del autor y la obra, y de una extensa reflexión propia sobre uno de los temas recurrentes en Nakazawa: el pensamiento simbiótico, donde no se da la diferencia entre especie humana y mundo animal. En el



mismo sentido destaca su argumentación a favor de un pensamiento antropológico holista, donde no se da la diferencia entre ser humano normalizado y ser humano discapacitado (ver NAKAZAWA, Shin'ichi, 2007, *Gendai no hikyō wa ningen no "kokoro" da*. Kōdansha 2007). Igualmente, Nakazawa en esta última obra citada alude a la coincidencia de su concepción simbiótica con la tradición de la fábula europea, contemporáneamente representada en la obra de King-Smith (ver por ejemplo la reciente publicación de KING-SMITH, Dick 2005 *Problema de dinosaurio*. Ediciones S. M. 2007).

^{xxvi} Especialmente *El pensamiento salvaje* (1962. Fondo de Cultura Económica 1998). El "pensamiento salvaje" da la clave inicial para el desarrollo en Nakazawa de lo que he denominado pensamiento simbiótico, simétrico u holista, del modo como de una matriz surgen diversas vías de crecimiento. Ver también *Tristes trópicos* (1955. Paidós 1988), *Mito y significado* (1978. Alianza 1995), *El hombre desnudo* (1971. Siglo Veintiuno 2000). Referencias en NAKAZAWA, Shin'ichi (2004) *Taishōsei jinruigaku*. Kōdansha Sensho Métier. Ver también mis artículos "Los intelectuales frente a la tradición: Panorama actual del pensamiento japonés" (2005) *Contrastes* no. 41, pp. 75-80; "Hacia una nueva antropología de la religión" (2005) *Anuario de Estudios Místicos*, Ávila, no. 2, pp. 21-40.

^{xxvii} De entre su obra destaca en este contexto *El erotismo* (1957. Tusquets 2005).



^{xxviii} De Clastres ver CLASTRES, Pierre (1980) *Investigaciones en antropología política*. Gedisa 2001.

^{xxix} De Marx su obra cumbre, *El capital: Crítica de la economía política* (1867-1894. Akal, edición en 5 volúmenes 2000).

^{xxx} De Lacan su “topología del inconsciente” (Nakazawa 2004, p. 8).

^{xxxix} De Deleuze en particular el *Anti-Edipo*: DELEUZE/GUATTARI (1972/1973) *L’Anti-Oedipe: Capitalisme et Schizophrénie*. Les Éditions de Minuit.

^{xxxii} NAKAZAWA, Shin’ichi (2007) *Mikrokozmosz*. Shikisha.

^{xxxiii} Son: “Sabiduría de la noche,” “Los evangelios escritos contra el sentido común,” “Mitología ultranuclear: Sobre Taro Okamoto,” “Una ciencia universal del ser humano,” “(Discurso de) apertura del Instituto de Investigación sobre Antropología del Arte” (vol. I), “369 (novela),” “La enseñanza de la zorrilla Bystrouska,” “Una pequeña revolución para el oído,” “Recomendación del *earthdiving*,” “Tres textos sobre el sr. Takaaki Yoshimoto” y “Obstetricia del *nō*” (vol. II).

^{xxxiv} “Yoru no chie” (vol. I, pp. 11-24).

^{xxxv} Otro ejemplo de saber esotérico que aparece en *Mikrokozmosz* es la numerología. Ver “369 (shōsetsu)” en el volumen II.

^{xxxvi} Ver “Jinrui fuhē no gaku” en *Mikrokozmosz* I. Nakazawa concibe el folclore universal como expresión de un mismo tipo original de “pensamiento salvaje.” Así queda ilustrado en “Megitsune Bystrouska no oshie” (*Mikrokozmosz* II), donde se



plantea de nuevo el tema del pensamiento simbiótico, que no distingue al ser humano del resto de congéneres del reino animal, en cuanto ser cognitivo-perceptivo.

^{xxxvii} Ver el artículo de Nakazawa “Jōshiki ni kō shite kakareta fukuinsho” (vol. I pp. 83-94). Como referencia a la escuela de la no-dualidad, véase LOY, David (1988) *No dualidad*. Kairós 1999. Como estudio comparatista ver GÓMEZ DE LIAÑO, Ignacio (1998) *El círculo de la sabiduría* (2 vols.) Siruela.

^{xxxviii} NAKAZAWA, Shin’ichi (2006) *Geijutsu jinruigaku*. Misuzu Shobō.

^{xxxix} Ver “Chōkaku no shinwa: Okamoto Tarō ni tsuite” en el vol. I de *Mikrokozmosz*.

^{xl} El discurso inaugural del Instituto a cargo de Nakazawa se incluye en el vol. I de *Mikrokozmosz*, con el título de “Geijutsu Jinruigaku Kenkyūjo o hiraku.”

^{xli} *Mikrokozmosz* I, p. 199.

^{xlii} En Yoshimoto Takaaki Zenshūsen 4: Shisōka, Daiwa Shobō 1987, pp. 285-416. Ensayo de Nakazawa: “Yoshimoto Takaaki san o meguru mitsu no bunshō” en *Mikrokozmosz* II, pp. 89-112.

^{xliii} YOSHIMOTO/UMEHARA/NAKAZAWA (1995) *Nihonjin wa shisō shita ka*. Shinchō Bunko.

^{xliv} Véase BLOCKER/STARLING (2001) *Japanese Philosophy*. State University of New York Press.

^{xlv} Lavelle le dedica un epígrafe completo en su historia del pensamiento japonés.



^{xlvi} La entrevista, original de 1978, se publicó con el título de “Méthodologie pour la connaissance du monde: Comment se débarrasser du marxisme », en FOUCAULT, Michel (1954-1988) *Dits et écrits: III, 1976-1979*. Gallimard 1994, pp. 595-618. Ver FALERO, Alfonso J. (2005) “Intelectuales europeos, intelectuales japoneses: La reversibilidad de la mirada” en *Pliegos de Yuste* no. 3, pp. 25-38.

^{xlvii} La defensa de la postura intelectual de Yoshimoto por Murakami está resumida en “Conclusion”, pp. 165-166.

^{xlviii} Aparece como « Dialogue 5 » en KASSILE, Yan (2006) *Penseurs japonais: Dialogues du commencement*. Editions de L'éclat, pp. 61-66.

^{xlix} Otros referentes en la obra de Yoshimoto son Maruyama Masao (1962/2001), Saigyō (1987), Sanetomo (1971) y Ryōkan (1984). Todos en YOSHIMOTO, Takaaki (1987) *Zenshūsen*, vols. 4, 6. Daiwa Shobō. Ver además YOSHIMOTO, Takaaki (2001) *Ima ni ikiru Shinran*. Kōdansha. El interés de Yoshimoto en figuras como Shinran y más en general en el budismo de Kamakura reside en la conexión con la sociedad en su conjunto, especialmente con las clases desfavorecidas, como respuesta a los discursos de élite generados en el contexto de Kyoto. Para Yoshimoto el pensamiento de Shinran no ha perdido actualidad con los siglos por la sencillez y universalidad de su mensaje.

¹ El estudio del *Genji* de 1992 es bien conocido. YOSHIMOTO, Takaaki (1992) *Genji monogatari-ron*. Chikuma Gakugei Bunko.



-
- ^{li} El volumen dedicado a “Shisōka” de las obras selectas en Daiwa Shobō, recoge una serie de ensayos que Yoshimoto dedica monográficamente a este autor, entre 1984-1987 (reeditados por Chikuma Shobō en 2001).
- ^{lii} Véase FALERO/CABEZA (2008) “De lo trágico en la cultura japonesa” en *Pliegos de Yuste* nos. 7-8.
- ^{liii} Ver el diálogo con Kassile (2006), pp. 64-66. La reivindicación de Sanetomo (1971) por Yoshimoto se entiende por el atractivo del intelectual periférico frente a la hegemonía del Kyoto medieval.
- ^{liv} CASSEGARD, Carl (2008) “From Withdrawal to Resistance: The Rhetoric of Exit in Yoshimoto Takaaki and Karatani Kojin” en *Japan Focus* (edición digital).
- ^{lv} Yoshimoto ha escrito a favor del movimiento de reclusión privada “hikikomori.” Ver YOSHIMOTO, Takaaki (2002) *Hikikomori: Hitori no jikan o motsu to iu koto*. Daiwa Shobō.
- ^{lvi} Término tomado del propio Yoshimoto. Ver YOSHIMOTO, Takaaki (1998) *Chō-shihonshugi*. Tokuma Bunko.
- ^{lvii} Coincide con esta interpretación Cusset. Ver CUSSET, François (2003) *French Theory: Foucault, Derrida, Deleuze & Cía. y las mutaciones de la vida intelectual en Estados Unidos*. Melusina 2005. Véase por ejemplo su evaluación positiva de los autores japoneses, incluyendo las conferencias ANY, pp. 303-304.
- ^{lviii} MURAKAMI, Haruki (2002) *Kafka en la orilla*. Tusquets 2006.



^{lix} UENO, Chizuko (2007) “Care no shakaigaku” en *At* nos. 2-10, 2006-2007. Ver también la aportación de Ueno al volumen de MONNET (2001) y a CALICHMAN (2005) citados previamente.

^{lx} Consultar la comunicación del autor de estas páginas sobre Ueno en el Congreso AEJE 2006.

^{lxi} YOSHIMOTO, Banana (1997) *Amrita*. Tusquets 2007.

^{lxii} Véase a este respecto la cita que hace Murakami 2005, p. 82, desde una perspectiva diferente a la mía.

^{lxiii} La reciente edición de James Heisig (2006) sobre pensadores japoneses contemporáneos se centra sobre la herencia de la escuela de Kyoto y Watsuji Tetsuro. El autor más reciente que se incluye es **Yuasa Yasuo** (1925-2005). HEISIG, James W. (ed. 2006) *Frontiers of Japanese Philosophy*. Nanzan Institute for Religion and Culture.