

Historia del pensamiento del
Kinsei:
*antecedentes históricos de la formación
del Estado japonés*

Tsutomu Maeda*

I

La periodización de la historia japonesa señala que la época moderna (Kinsei) abarca las eras Azuchi Momoyama (1568-1603) y Edo (1603-1868). Por supuesto, la imagen del Kinsei cambiará dependiendo dónde se sitúe su culminación, es decir, el inicio de la modernidad o Kindai (1868-1945). Para fines de este ensayo, considero al Kinsei como la etapa formativa del Estado nacional y al Kindai como la etapa propia del Estado japonés.

Suele afirmarse que la identidad de los “japoneses” emergió en la segunda mitad del siglo XIX, gracias al “encuentro con Europa”. Esta conciencia nacional fue tomada por la gente de Meiji y determinó la construcción de un nuevo Estado que tenía como meta final enfrentar a las potencias occidentales. Por ejemplo, Yosaburō Takekoshi señala que con el desembarco del Comodoro Matthew Perry en 1853 se suscitó el nacimiento espontáneo de la nación japonesa, casi como si fuera un fenómeno natural. Según Takekoshi, durante los doscientos años del sistema feudal, la idea de una nación no se desarrolló porque hubo una gran rivalidad entre los feudos (*han*). Para él, fueron el asombro y el temor que generaron el desembarco de los “barcos negros estadounidenses” (*Kurofune*) en las playas de Uraga lo que engendró a la nación japonesa.¹

* Traducción del japonés de Isami Romero Hishino.

¹ Yosaburō Takekoshi, *Shin Nihon Shi* (Nueva historia japonesa), Tokio, Mintomo-sha, 1891.

Con base en las vivencias de los hombres de Meiji que sobrevivieron el fin del shogunato Tokugawa, Masao Maruyama y Bunzō Hashikawa –los dos estudiosos más prominentes del nacionalismo japonés– han enfatizado la importancia del peligro externo como un factor decisivo.² No lo podemos negar. La llegada de los *Kurofune* conformó una fuerte conciencia “nacional” que trascendió las divisiones entre los *han* y las cuatro divisiones sociales de la era Edo (*Shinōkōsho*). No obstante, no podemos dejar de lado otros factores. Basta recordar que todos los países del Asia oriental no tomaron la misma conciencia del peligro de la expansión occidental.

Por ejemplo, en China, la derrota en la Guerra del Opio y la firma del Tratado de Nankin en la década de 1840 hicieron que un sector intelectual tomara conciencia de la crisis; así, Wei Yuan escribió un excelente manual sobre la situación internacional: *La gaceta ilustrada de las potencias marítimas*. Sin embargo, esta preocupación no fue compartida por el emperador y los burócratas. De hecho, la idea de una identidad nacional china emergió después de la guerra Sino-Japonesa (1894-1895), cuando los japoneses vencieron a los chinos. La diminuta dimensión geográfica de Japón y su insularidad bien pudieron determinar una mayor preocupación por el peligro externo que en el Imperio chino,³ pero son los aspectos socio-históricos de Japón y China, y no los factores geográficos, los que explican la diferencia.

No pienso refutar el hecho de que el peligro externo haya sido un factor decisivo; no obstante, desde mi perspectiva, esto no hubiera sido posible sin ciertos factores voluntarios. Quisiera mostrar cómo en un contexto no occidental se conformó la nación japonesa, y por eso he decidido tomar, como punto de partida, el sistema que rigió los destinos de los japoneses durante el Kinsei; con base en este análisis, pretendo esbozar el nacimiento de la identidad nacional de los “japoneses”.

² Masao Maruyama, “Kokumishugi no Zenkiteki Keisei (Antecedentes del nacionalismo)”, en *Nihon Seiji Shisōshi Kenkyū* (Estudios sobre el pensamiento político japonés), Tokio, Tokyo University Press, 1952; Bunzō Hashikawa, *Nashonarizumu, Sono Shinwa to Ronri* (Nacionalismo, su mito y lógica), Tokio, Kinokuniya shoten, 1964.

³ La Guerra del Opio fue, para los burócratas de Pekín, un conflicto local en Cantón y no un problema de trascendencia nacional.

II

El inicio del Kinsei –la era Azuchi Momoyama– significó el fin de cien años de guerras feudales. Nobunaga Oda y Hideyoshi Toyotomi unificaron al país y consolidaron un fuerte régimen centralizado. Posteriormente, Ieyasu Tokugawa culminó el proceso y dio lugar al largo shogunato de los Tokugawa. ¿Qué significó la unificación nacional del Kinsei para la historia del pensamiento japonés?

Lo que llama la atención es que todos los líderes políticos de esta etapa reprimieron a las autoridades y a los grupos religiosos que intentaron rebelarse. El ejemplo más claro fue el conflicto entre Oda y la secta budista Ikkokushu, cuya sede se encontraba en el templo de Honganji. De todos los ejércitos que Oda venció, los monjes budistas fueron los que opusieron mayor resistencia. A pesar de que su ejército estaba armado con los más sofisticados rifles portugueses, los hombres de Oda quedaron anonadados frente a la fuerza de los monjes. Ellos estaban desarmados y avanzaban orando hacia sus enemigos mientras ondeaban una bandera que decía: “el cielo para los que avancen, el infierno para los que retrocedan.” Finalmente, Oda ordenó matar a los monjes sin misericordia. Otro célebre incidente ocurrió en 1574 en la isla de Nagajima, ubicada en el feudo de Ise. Los monjes se habían refugiado en la isla y Oda decidió bloquear todos los suministros de comida con el fin de derrotar a sus enemigos. Muchos monjes empezaron a morir de hambre y pidieron misericordia. Oda les prometió la vida a cambio de la rendición. Sin embargo, no cumplió su palabra y mató a más de veinte mil monjes. El último episodio fue la quema del templo de Hiezan Enryakuji con su jefe espiritual dentro. Este templo había sido el centro del budismo japonés desde la era Heian (794-1185).

Desde la llegada del jesuita navarro Francisco Xavier en 1549, el número de cristianos había aumentado, de modo que Oda vio en ellos un aliado potencial contra los budistas. Así, mandó construir, en las torres de su castillo, una iglesia y una sala de seminarios religiosos. Sin embargo, Hideyoshi Toyotomi, su sucesor, argumentó que Japón era el “país de los dioses”, decretó la expulsión de todos los misioneros y prohibió la práctica del cristianismo. Posteriormente, Ieyasu Tokugawa, su hijo Hidetada, así como su nieto Iemitsu, erradicaron la religión cristiana. Así, entre 1614 y 1635, fueron ejecutados aproximadamente 280 mil cris-

tianos. Un incidente famoso fue la rebelión de Shimahara de 1637. En estricto sentido, fue una sublevación campesina, pero al haber enfrentado al ejército Tokugawa sin armas ha sido considerada un fenómeno religioso. Ningún rebelde sobrevivió y se calcula que fueron masacradas más de treinta mil personas, incluidos ancianos y mujeres.

Tal represión masiva del cristianismo no ha sido común en la historia mundial y muestra la profunda penetración que había tenido esta religión. La existencia de un solo dios (*Deus*) era una creencia contrastante con la religión natural japonesa y sus múltiples dioses en las montañas, árboles y ríos. Sin embargo, no dejó de ser atractiva y acaparó la atención de muchos. Así, a pesar de todas las torturas, los cristianos murieron con la convicción de que su sangre sería semilla de fieles.

De esta manera, el Estado del Kinsei demostró ser un régimen violento que pisoteó a las autoridades religiosas de la Edad Media (1333-1573) y aplastó a cualquier grupo opositor. El régimen Tokugawa definió su fuerza militar y económica como la “gran autoridad militar” y propagó esta idea sin tregua. Los Tokugawa poseían una cuarta parte de la tierra; controlaban las principales ciudades, como Kioto, Osaka y Nagasaki, así como las minas, y suyo era el monopolio de la acuñación de monedas, así como el control del mercado interno. Además, el tercer shogún, Iemitsu, institucionalizó un sistema de séquito alternado en el que los señores feudales (*daimyō*) tenían que ir cada año a Edo –la gran capital– para demostrar su lealtad; tenían que desfilar con sus vasallos por los caminos que llevaban hacia Edo, manifestando al mismo tiempo el poder militar de los Tokugawa a los comerciantes y campesinos.⁴

Estas reglas del juego fueron plasmadas en el Edicto de las Casas Guerreras (*Buke Sho Hatto*) en 1615, donde se regulaban los permisos para reparar los castillos y se prohibía la construcción de nuevas fortalezas militares. Las siguientes palabras resumen las reglas del juego: “El *hatto* es un código de civilidad. El *hatto* puede romper la razón, pero ésta no puede romper al *hatto*. Aquellos que contradigan al *hatto* recibirán un castigo ejemplar.”

⁴ Hiroshi Watanabe, *Higashi Ajia no Ōken to Shisō* (La autoridad real y el pensamiento del este de Asia), Tokio, Tokyo University Press, 1997.

La ley estaba por encima de cualquier grupo social y demostraba que la autonomía de los campesinos, los comerciantes y los samurais no existía. Un ejemplo fue la prohibición de la “pelea”. En la Edad Media, la “pelea” era una forma individual de resolver los conflictos con legitimidad social. Además, para los samurais era un elemento que resaltaba su honor. El régimen Tokugawa prohibió la “pelea” en todos los niveles. Así, un magistrado del feudo de Satake (Akita) impuso una multa a un comerciante por haber herido a quien lo había golpeado. Según el juez, tal acto sobrepasaba su posición social y merecía castigo. Incluso se llegó a prohibir la percepción individual de qué actos eran buenos o malos, aunque estuviesen justificados por la razón.

Otro ejemplo que muestra hasta qué punto podía ser arbitrario este sistema fue el edicto que expidió en 1687 el quinto shogún, Tsunayoshi, llamado *Shōrui Awarenomi no Rei*, el cual prohibía la crueldad hacia los animales. La madre de Tsunayoshi, influenciada por un monje, consideró que su hijo no había podido tener descendientes por su falta de cariño hacia los animales, especialmente hacia los perros. Aconsejado por ella, el shogún prohibió la domesticación de aves y peces, por lo que llevó muchos negocios a la quiebra. El caso de un samurai que había cortado la cabeza a un perro y fue ejecutado con una daga del propio shogún se suma al caso de más de cien mil individuos, juzgados por este tipo de “crímenes”.⁵ No importa que los edictos fueran estúpidos: como orden del shogún, debían respetarse.

No obstante, a pesar de que los Tokugawa negaron los valores sociales de la Edad Media, pisotearon la doctrina cristiana y arrebataron la autonomía interna de los individuos, este régimen garantizó el orden y la estabilidad. Todos los grupos sociales pertenecían a algún tipo de clase y tenían una función en la sociedad. Los samurais se concentraron en las ciudades y se encargaron de la administración pública; sólo en caso de guerra, tendrían una función militar. Por su parte, los campesinos se establecieron en los pueblos y la función principal que se les asignó fue el pago de impuestos. A su vez, los comerciantes vivían en las ciudades y, a cambio, tendrían que trabajar para los *daimyō*. Finalmente, los *eta*, el grupo so-

⁵ Hakuseki Arai, *Oritaku Shiba no Ki* (Dichos sobre el incendio de los matorrales), Tokio, Iwanami Shoten, 1949.

cial más bajo, se dedicaron a curtir pieles y a trabajar en los rastros. A cambio, se les otorgaron ciertas funciones policíacas. Masahide Bitō define esta estructura como el sistema de responsabilidades de la sociedad del Kinsei.⁶

En este sistema todos los grupos heredaban a sus descendientes su posición social, y su estilo de vida estaba estrictamente estandarizado. Esta rigidez provocó estabilidad y evitó que los individuos se metieran en problemas. La represión permitía la paz y los individuos podían ser felices toda su vida mientras no pensarán en nada. Erich Fromm define este mundo premoderno de la siguiente manera: “Los hombres coincidían con su función social. Eran campesinos, artesanos y guerreros. No eran considerados como individuos que por casualidad habían obtenido esos trabajos. El orden social era considerado como el orden natural. Si uno cumplía con su función dentro del orden social, obtenía tranquilidad y pertenencia. Ahí no se observaba la competencia.”⁷

III

¿Qué permitió establecer las reglas del juego? A lo largo de la historia, ningún régimen puede perdurar con una violencia abierta. Tiene que existir una ideología que regule el consenso de la gente. Así, el *hatto* no sólo proclamó la superioridad de la “ley” sobre la “razón”, sino que también estableció la fuerza de la “pluma”. De acuerdo con la mayoría de los estudios, fue el *shushigaku* (neoconfucianismo) la “pluma” del régimen.

En esta época, el neoconfucianismo había tenido una aceptación generalizada en el mundo asiático, principalmente en China, Corea y Vietnam. En el Japón del Kinsei diversos filósofos neoconfucianos, como Razan Hayashi y Ansai Yamasaki, así como sus críticos Jinsai Itō y Sorai Ojū, desarrollaron un pensamiento original, y el neoconfucianismo fue la corriente de pensamiento más influyente de la filosofía del Kinsei. Sin embargo, no fue la ideología dominante del Estado militar Tokugawa. Si bien en el *Tokugawa Jikki* –la historia oficial del régimen compilada en 1843– está escrito que Ieyasu incorporó a Razan Hayashi a su ré-

⁶ Masahide Bitō, *Edo Jidai toha Nanika* (¿Qué fue la era Edo?), Tokio, Iwanami Shoten, 1992.

⁷ Erich Fromm, *Escape from Freedom*, New York: Holt, Rinehart and Winston, 1941.

gimen para transformar al neoconfucianismo en ideología de Estado, esto es dudoso, ya que esta anécdota fue proporcionada por los descendientes de Hayashi, quienes buscaban mitificar a Razan cuando se compiló el *Tokugawa Jikki*. La aceptación generalizada del neoconfucianismo como dogma gubernamental ocurrió a finales del siglo XVIII, cuando Sasanobu Matsuhira prohibió cualquier otro tipo de enseñanza.

De entrada, entre el neoconfucianismo de China y el de Japón existía una gran diferencia. En China el neoconfucianismo se desarrolló como una enseñanza para los burócratas letrados, como lo demuestran las palabras de Chang Tsai, uno de sus pioneros: “Debes dar tu corazón por el Estado y dar tu vida por su gente, no debes dejar de estudiar, y tu deber es abrir la paz perpetua para todos.” Como doctrina, emanaba una majestuosa espiritualidad, conjugaba el entrenamiento personal del alma y la efectividad política. Esta ideología hizo que los burócratas se hicieran concientes de que cargaban con la responsabilidad del Estado. Daba la confianza absoluta de que la “razón” puede trascender todos los aspectos de la humanidad. Naotaka Satō –uno de los principales discípulos de Yamasaki y el más radical fundamentalista neoconfuciano de la era Edo– rechazó, igualmente, que los sentimientos internos tuvieran que ser sacrificados por fuerzas externas: “Los verdaderos sabios son aquellos que creen en la inherente razón que está en su ser... Los individuos tienen una idea sagrada. Ésa es la razón celestial, la cual no tiene comparación. No debemos depender de las fuerzas externas de nuestros corazones.”⁸

Así, se puede afirmar que existía dentro del neoconfucianismo japonés la expresión de la autonomía del individuo, lo que no cuadraba con el régimen Tokugawa, que había prohibido que los individuos juzgaran sus acciones con base en la razón.

El neoconfucianismo sustenta sus bases en una fuerte relación soberano-súbdito, así como en una relación padre-hijo que contrasta con el pensamiento budista, que niega la moralidad. Esto explica por qué en la era Edo el confucianismo predominó sobre el budismo, lo cual no significa que se haya aceptado al pie de la letra la relación soberano-súbdito. El neoconfucianismo fundaba esa relación en

⁸ Naotaka Satō, *Satō Naotaka Zenshu* (Naotaka Satō: obras completas), Tokio, Perikan sha, 1979.

las reglas celestiales, las cuales siempre estaban en tensión; si el soberano violaba dichas, los súbditos podían criticarlo mediante una reclamación. En caso de que el soberano no aceptara esta protesta, la relación soberano-súbdito desaparecía y, en momentos críticos, se aceptaba la “revolución”. Este aspecto idealista del neoconfucianismo era inconsistente con los principios del régimen Tokugawa.

De cualquier modo, podemos concluir que el Estado que construyeron los Tokugawa no se adornó de elementos ideológicos o religiosos, sino que sometió a los individuos según su capacidad económica y militar. El shogún y los *daimyō* que se volvieron las autoridades no eran actores religiosos. Simplemente, por el hecho de tener los medios de coerción, ejercían su dominio por encima de cualquier valor moral.

El régimen buscó que no se ensuciara la gran autoridad del gobierno central y, al mismo tiempo, generó una ideología que pudiera aplicar de manera racional y apropiada a la fuerza militar. Desde mi perspectiva, esta ideología fue la filosofía militar (*Heigaku*).⁹ Mi punto de vista no es una opinión singular. Los pensadores neoconfucianos de la era Edo reconocían esto. Como argumentó el fundamentalista neoconfuciano Naotaka Satō, el *hatto* era una ley sin ninguna base teórica, producto de una lógica militar.

Desde la perspectiva de los confucianos, los pensadores del *Heigaku* habían aplicado las mismas reglas de control militar de las guerras feudales en un país que estaba pacificado. Para ellos, la imagen que los líderes militares proyectaban era la ignorancia, ya que en su proceso de expansión nacional no fueron capaces de diferenciar los fundamentos del control político de los tiempos de guerra y paz. La aplicación de una moralidad de control militar que permitía las matanzas y el conflicto contradecía la filosofía del confucianismo. Sin embargo, a pesar de estas críticas, como señala Ujinaga Hōjō en su obra *Shikagami Yōhō*, “la estrategia militar representa la mejor forma de defender al Estado, es la avenida hacia una gran nación”. Dicho de otra manera, los pensadores del *Heigaku* consideraban que el control militar podía ser aplicado en cualquier tiempo. Esto tiene su explicación en la forma en que se fue conformando el ejército del Kinsei.

⁹ Tsutomu Maeda, *Kinsei Nihon no Jyukyō to Heigaku* (La filosofía militar y el confucianismo del Japón del Kinsei), Tokio, Perikan sha, 1996.

Los pensadores del *Heigaku* tenían una concepción de la guerra muy diferente a la de la Edad Media. Según ellos, las guerras no sólo se ganaban enfrentando frontalmente a las caballerías, sino que el triunfo dependía de la capacidad de los ejércitos para lograr una fuerte organización de sus instituciones. La base del ejército del *Kinsei* seguía siendo la capacidad bélica de la caballería, pero con la ayuda de nuevas brigadas de infantería, compuestas de artesanos y campesinos que no necesitaban un equipo pesado. Esta fuerza se mantuvo gracias a una organización vertical, basada en una estricta ley marcial. Esto explica por qué, dentro del *hatto*, la “ley” predominaba sobre la “razón”. La incorporación de campesinos y artesanos permitió el control militar en tiempos de paz. Los pensadores del *Heigaku* consideraron que la estructura vertical del ejército, basada en funciones específicas, podía servir de modelo para la sociedad y trabajaron para aplicarlo.

Las bases quedaron plasmadas en los volúmenes del *Tōshōgu Oikun*, redactados en honor de Ieyasu Tokugawa. En un párrafo se dice que el Estado es un sistema orgánico similar a un “ave”. Desde el shogún hasta los campesinos, los artesanos y los comerciantes, son todos elementos que conforman a esta “ave” y cada uno tiene una función. Si alguno de estos elementos desaparece, el Estado no podrá seguir su “batalla contra miles de enemigos ni avanzar su largo camino”. En este sistema no hay perdón para aquellos que no brinden sus servicios. El *Kusunoki Kaden Shichikan Sho*, uno de los textos más importantes del *Heigaku*, estipula:

No serán humanos aquellos que vivan en el “territorio nacional” sin expresar su lealtad hacia el Estado. El Estado contiene todos los elementos indispensables para la vida, no hay un solo elemento que sea indispensable. Aun los animales tienen una función para el país, por eso, con mayor razón, si somos humanos, todos tenemos esa responsabilidad. Desde los grupos más altos hasta los más bajos, los que no expresen su lealtad hacia el Estado estarán dando la espalda a la “razón celestial”. Así, aquellos que no cumplan esto sufrirán los castigos y tendrán que desaparecer por los siglos de los siglos.

Esto no sólo llevó a la imposición de reglas de comportamiento, sino a la discriminación contra los holgazanes (*yūmin*), llamados también incompetentes

(*yakutatazu*), quienes fueron considerados como indeseables y castigados severamente. En su momento, la palabra *yakutatazu* señalaba a los “discapacitados” y a aquellos con “deficiencia mental”. Para 1596, bajo el régimen de Hideyoshi Toyotomi, Mitsunari Ishida decretó un edicto que estipuló quiénes eran los *yakutatazu*. Así, fueron englobados en este grupo las “ancianas”, “viudas”, “ciegos” y “ermitaños budistas”. En la era Edo, este proceso de discriminación se mantuvo y, para poder definir el número de campesinos que tenía que pagar impuestos, se realizaron escrutinios meticulosos en cada pueblo. En ese censo tributario se definió a los *yakutatazu* como los “ciegos”, los “monjes ciegos” (*zatō*), y las “músicas ciegas” (*goze*). El politólogo Harold Lasswell ha definido este sistema como un Estado acuartelado (*Heiei kokka*).

Como he mencionado anteriormente, las reglas institucionalizadas por este dominio militar del *Heiei kokka* fueron las del *Heigaku*. El eje de confrontación ideológica de la historia del pensamiento del Kinsei fue protagonizado por el *Heigaku* y el neoconfucianismo. Los filósofos más representativos de Edo –Sokō Yama y Sorai Ogyū–, así como el pensamiento de *Mito Gakuha* (Escuela de Mito), que surgiría en la etapa final del régimen, fueron influenciados por el *Heigaku*. En contraposición, el neoconfucianismo representaba el discurso crítico, pero su pensamiento estuvo siempre atormentado por la duda sobre si los *yakutatazu* eran personas indeseables.

IV

Takekoshi –pensador de Meiji– había señalado que el diminuto Japón estaba dividido en feudos llamados *han* y la sociedad en grupos sociales específicos, por lo que era comprensible que no hubiese ni la menor conciencia de ser “japoneses”. Sin embargo, esta afirmación retórica no cubre una realidad menos simple. Considero que antes del “encuentro con Europa” es muy probable que haya nacido una identidad nacional, como una fuerza interna que buscó destruir al *Heiei kokka*.

Dentro de la historiografía japonesa es una opinión común que el factor que destruyó este régimen fue el desarrollo de la economía monetaria y mercantil. Originalmente, el Estado del Kinsei había basado su fuerza económica en la agricultura y el trueque, impidiendo que los campesinos se involucraran en una eco-

nomía mercantil. No obstante, Osaka –la cocina de la nación– concentró una gran fuerza económica y llevó a una economía de mercado. Los *daimyo* transportaban hacia Osaka diversos productos regionales y el arroz recabado por los impuestos, y los cambiaban por dinero. Así, lograron obtener diversos productos de otras regiones para abastecer las necesidades de sus feudos, expandiéndose un mercado nacional.

A mediados del siglo XVII, gracias a la estabilidad política, la economía tuvo un crecimiento explosivo. A este periodo se le conoce como Genroku. Entre 1600 y 1800, el número de habitantes del país aumentó de doce a 27 millones. El gobierno apoyó el cultivo de productos comerciales como la seda, el tabaco y la semilla de colza, entre otros. En los pueblos se dio una mayor división entre los agricultores. El resultado general del desarrollo de una economía monetaria fue el avance de una sociedad economizada que introdujo la competencia. Los ganadores obtuvieron una gran riqueza, pero los perdedores quedaron en la ruina, lo que obligó al gobierno a ofrecer medidas de ayuda.¹⁰

Sin embargo, para el siglo XVIII, la economía entró en una fase de estancamiento. Las palabras de Sorai Ogyū resumen perfectamente la paupérrima situación de los samurais: “Aunque fuese para obtener una pluma, ahora cualquier samurai no tendría otra opción que utilizar las monedas.”¹¹ Ogyū estaba preocupado por el dominio de los comerciantes y la creciente influencia del dinero sobre la vida de los campesinos y samurais. Ahora, las clases inferiores que tenían dinero podían aspirar a una posición venerable, mientras que las clases altas no adineradas estaban condenadas a ser menospreciadas. Según las palabras célebres de Saika Ihara, el principal representante de la corriente narrativa *Ukiyozōshi*, desarrollada durante el Genroku: “No importa si una persona pertenece al linaje de los *Daishokukan*,¹² la plata y el oro definirán la clase de los comerciantes. Si esa persona es un comerciante pobre, su posición será más baja que la de un

¹⁰ Akira Hayami y Matao Miyamoto, ed., *Nihon Keizai shi I: Keizai Shaki no Seiritsu* (Historia económica japonesa I: la formación de la sociedad económica), Tokio, Iwanami shoten, 1988.

¹¹ Sorai Ogyū, *Seidan* (Discursos sobre política), Tokio, Iwanami shoten, 1987.

¹² Este nombre se atribuye a los descendientes de Katamarī Fujiwara, que tuvieron una posición privilegiada en la era Nara, que abarcó el final del siglo VI y la primera mitad del siglo VII.

amaestrador de monos. La única opción que tiene esa persona es rogar por su buena fortuna y buscar la forma de hacerse rico.”¹³

Ihara describe audazmente el nuevo principio de discriminación social que eliminó el estatus de samurai, campesino y comerciante, sustituyéndolo por el dinero. Uno de esos beneficiados por las nuevas reglas del comercio fue Takatoshi Mitsui, cuyos descendientes formarían el gran grupo financiero (*zaibatsu*) Mitsui en la época Meiji. Ihara describe en su obra *Nippon Eitaigura* cómo los comerciantes acaudalados de Osaka, como los Konoike y los Sumitomo, habían sido primero miembros de clases inferiores. Ellos no sentían vergüenza de ser nuevos ricos (*nariagari*), sino todo lo contrario; como señalaba Kiseki Eijima, las “malas lenguas que criticaban a los *nariagari* eran voces celosas”.¹⁴

Según Fromm, esta situación tiene lugar cuando el capitalismo libera al individuo.¹⁵ Los comerciantes del Genroku utilizaron su ingenio y sus recursos para vencer a sus rivales, demostrando el poder social del dinero y que eran “dueños de su propio destino”.

A mediados del siglo XVIII surgieron dos corrientes de pensamiento: *Rangaku* (escuela holandesa u occidental) y *Kokugaku* (escuela nacional o japonesa). Como conclusión adelantada, la primera representa el “nuevo sentimiento de independencia individual” que señala Fromm, mientras que la segunda es la “nueva sumisión y una actitud coercitiva irracional sobre los individuos”.

Durante la era Edo, los Tokugawa tenían el monopolio del comercio internacional y limitaron cualquier contacto con el extranjero. A esta estrategia aislacionista se le ha denominado *sakoku*, y en los últimos años ha dominado a la política exterior de China. Como quiera que sea, bajo el régimen del *sakoku*, el único país con el cual Japón tuvo comercio fue con Holanda. En un principio, basándose en la prohibición del cristianismo, el régimen Tokugawa había prohibido la importación de libros holandeses, pero en 1720 el octavo shogún, Yoshimune, permitió la entrada de estos libros traducidos al chino, argumentando que éstos no tenían ninguna relación con el cristianismo. Éste fue el inicio de una entrada masiva de

¹³ Saikaku Ihara, *Nippon Eitaigura* (El eterno almacén de Japón), Tokio, Iwanami shoten, 1956.

¹⁴ Kiseki, Eijima. *Ankido Gunpai Uchi* (Historia de los líderes comerciantes), Kyoto, 1713.

¹⁵ Fromm, *op cit.*

libros holandeses y su traducción fue encomendada al *Rangaku* con lo que esta escuela logró un gran desarrollo.

Los pioneros del *Rangaku* fueron Ryōtaku Maeno y Genpaku Sugita. Todo empezó cuando ambos hacían la autopsia de un preso con la ayuda de un libro holandés; quedaron asombrados y cautivados por la exactitud del *Ontleedkundige Tafelen* y al siguiente día decidieron emprender su traducción. Sugita narra que “era como remar un barco sin remos en el gran océano, estábamos totalmente anonadados”.¹⁶ No podemos negar ese asombro, ya que él no tenía ningún conocimiento del alfabeto. ¡Qué situación! Ellos sufrieron para traducir cada una de las palabras del holandés y, después de arduos tres años, en 1774 publicaron *El manual de disección*. Después de su publicación fueron traducidos diversos libros holandeses sobre astronomía, física, geografía y estudios militares. Esto tuvo un gran impacto sobre el Japón de los Tokugawa y fue fundamental para la absorción del pensamiento occidental de la era Meiji.

Lo que permitió que la incauta decisión de Sugita y sus seguidores lograra trascender como una verdadera escuela de pensamiento fue su intenso deseo de dejar a la posteridad su nombre. Ellos temían finalizar sus vidas de manera gris, sin gloria y en la desolación. Se lee en *El manual del Rangaku* de Gentaku Ōtsuki –el mayor representante de la segunda generación del *Rangaku*– esa cita del holandés: “Man moet eaten om te leven, maar niet leven om te eaten.”¹⁷ La necesidad del honor está plasmada también en la obra de Fromm: “La razón de la vida se vuelve confusa cuando la relación con otras personas, así como la relación con uno mismo, no empieza a brindar un sentimiento de estabilidad; en ese momento una de las alternativas para aliviar este silencio es el honor.”¹⁸

La idea de un individuo que busca obtener un “logro” con su propio talento surgió en la segunda mitad del siglo XVIII, de las entrañas de una sociedad acuar telada. Esta filosofía negó la definición por la posición social y exaltó la necesidad individual de buscar el honor mediante “logros” individuales. Este nuevo sentimiento lo encarnó Gennai Hiraga, una de las personalidades más atractivas de la

¹⁶ Genpaku Sugita, *Rangaku Kotohajime* (Introducción al Rangaku), Tokio, Iwanami Shoten, 1982.

¹⁷ “El hombre tiene que comer para sobrevivir, pero su vida no sólo se concentra en comer.”

¹⁸ Fromm, *op cit.*

época Edo, gran amigo de Sugita y seguidor del *Rangaku*. Hiraga provenía de una familia samurai de rango inferior y dejó su natal tierra, Takamatsu, en la isla de Shikoku, para emplear su indiscutible talento en disciplinas como el diseño de máquinas generadoras de electricidad, el teatro y la novela, así como la minería y la historia natural. En su obra *Kyūkei Iji* aparece claramente el pensamiento de Hiraga:

Los individuos no tienen conciencia de la falta de inteligencia e innovación y, de hecho, tildan de “embusteros” a los inteligentes y creadores. Estas personas son consideradas “honestas” y su vida finalmente se deshoja como las plantas y mueren sin dejar rastro. ¿Por qué ciertos individuos desean volverse héroes? Antiguamente, tanto en Japón como en China, los emperadores y gobernantes habían asegurado que todos los que lograban trascender eran “embusteros”. Los que tenían éxito se volvían emperadores o gobernantes, mientras que los que fracasaban se volvían traidores.

Los “honrados”, que acusan de “embusteros” a talentosos como Hiraga, son aquellos que cumplen sólo con los deberes impuestos desde su nacimiento. Esta “vida ejemplar” de la sociedad del Kinsei era aburrida y casi vegetativa para Hiraga. Sin embargo, no podemos negar que aquellos que, como Hiraga, buscaban trascender tenían un fuerte sentimiento de soledad. Por ejemplo, Kōkan Shima—uno de los discípulos de Hiraga y el primero que introdujo el grabado en lamina de cobre—concentró desde joven todos sus esfuerzos en dejar una obra maestra. El costo fue un profundo sentimiento de soledad. Shima tenía una interpretación propia del *Tenjō Tenge Yuiga Dokuson* (las primeras palabras que dijo Buda cuando nació). Según él, estas palabras expresaban la soledad de un individuo nacido entre el inicio y el fin del espacio infinito. Es decir, a pesar de que uno tiene familia, todos ellos son personas diferentes y el destino de cada uno está determinado por el esfuerzo propio.¹⁹ Los pensadores del *Rangaku* habían cortado sus lazos familiares y permanecían solos.

Su trabajo no era un simple “logro” personal: tenía una importancia práctica. En *El manual del Rangaku*, Ōtsuki afirma que la medicina holandesa brindaba una “gran utilidad para el Estado”. Los pensadores del *Rangaku* tenían la firme

¹⁹ Kokan Shima, *et al*, *Shunbaro hikki*, Tokio, Yoshikawa Hirobumi kan, 1993.

convicción de utilizar su conocimiento y talento individual para el interés nacional de “Japón”. Tenían un proyecto económico que buscaba unificar en una sola comunidad al “Japón”.

Así, dentro de un Estado acuartelado, nació una sociedad marcada por la tecnología, dependiente del *Rangaku*, que fue cambiando la forma de vida determinada por una estratificación social hereditaria. La mayoría de los pensadores del *Rangaku* llegaron a la gran capital Edo, dejando a sus familias, y emprendieron una labor ascética para aprender idiomas de países lejanos. Como cualquier hombre que se siente solo, muchos de los pensadores del *Rangaku* necesitaron de la compañía de otros para sobrevivir. No regresaron a sus feudos ni a sus hogares, sino que entraron a la “Compañía *Rangaku*”. Dentro de la “Compañía” desarrollaron un concepto aún no delineado de una comunidad llamada “Japón”. Sobre pasaron el *han* y el *Shinōkōshō* y crearon una especie de fantasía o ilusión de su propio “Japón”, con la convicción de que trabajaban para el “interés nacional de Japón”.

Sin embargo, aunque uno busque, como Gennai Hiraga, el “interés nacional de Japón” de manera individual, este desafío valiente era muy mal visto. Ésta era la gran tragedia que enfrentaban Hiraga y Shima por haberse adelantado a su tiempo. El primero cometió un asesinato y murió desquiciado en prisión, mientras que el segundo cayó en un nihilismo taoísta al final de su vida. Kazan Watanabe tuvo un destino similar. Cuando pidió que por el bien de “Japón” el régimen de Tokugawa replanteara su estrategia del *sakoku*, fue encarcelado y se suicidó en 1871.

V

Desde mi punto de vista, el surgimiento del *Kokugaku* en los mismos años que el *Rangaku* representa la necesidad de coerción social que requería el régimen. A su vez, este pensamiento era un producto de aquellos grupos que habían perdido con el cambio económico.²⁰

²⁰ Tsutomu Maeda, *Kinsei Shintō to Kokugaku* (El sintoísmo del Kinsei y el Kokugaku), Tokio, Perikan sha, 2002.

Durante el Genroku, como mencionó Saika Ihara, el dinero había trascendido las posiciones sociales, es decir, se había formado un mundo en donde empezaron a darse relaciones entre individuos ajenos al grupo social. Aquí, aun las relaciones entre el señor feudal y sus vasallos, así como las relaciones familiares, estarían dictadas por el dinero. Los sentimientos que unen a los individuos, como el afecto y la amistad, desaparecerían. La lógica del dinero triunfó en las grandes ciudades. Uno de los pensadores sintoístas que expresó su preocupación por la situación que reinaba a principios del siglo XVIII fue Zankō Masuho. Para él, el dinero se había vuelto un ente insensible a la autoridad, la verdadera naturaleza de la sociedad. Esta “insensibilidad del dinero” hizo que la identidad de los samurais y campesinos se volviera inestable y que en todos los estratos empezara a expandirse la idea de volverse comerciantes. Makuzu Tadano –una de las pocas pensadoras de la era Edo– ha llamado a este mundo “la batalla por la fortuna pequeña”: “En el pasado los países peleaban por territorio, siendo un mundo de confusión, ahora vivimos tiempos turbulentos en donde el dinero es la fuente del conflicto del corazón. Sin embargo, el corazón de las personas no se puede ver, ni se puede escuchar, es por eso que nadie se ha dado cuenta.”

Varios grupos no pudieron subirse a la ola mercantil y conocieron un creciente sentimiento de insatisfacción, preocupación e impotencia. Habían cumplido honestamente con los deberes del *Heiei kokka*, pero habían contraído enormes deudas. Tadano señala que todos aquellos que se arrojaban de los puentes eran personas que sentían una enorme “vergüenza” y “obligación”, y que los que cumplían honradamente la ley no tenían otra opción que la autodestrucción. ¿Cómo salvar a estas personas honradas? En todo el mundo el mecanismo para aliviar estos problemas es la religión. El estado del Kinsei había aplastado al cristianismo, el cual pregonaba un fuerte individualismo, y los grupos budistas, protegidos por el régimen Tokugawa, no pudieron responder a las frustraciones de las personas.

Pienso que la falta de una religión dentro del Estado llevó a los grupos frustrados a buscar una actividad irracional que permitiera la obediencia y la coerción. Para aliviar esta preocupación, decidieron definir la identidad de una nación llamada “Japón”. Masuho mostró un interés temprano por este problema al tener un extremo sentimiento de pertenencia hacia “Japón”. Esto se ve plasmado en

su obra *Uzōmuzō Hokorasagashi* (La búsqueda de la gentuza): “Cualquier persona que ha nacido en Japón debe saber que no hay ningún país en el mundo tan noble como éste. Dentro de los hombres, no hay nadie más hermoso e inteligente que los japoneses. No hay ningún país tan próspero como Japón.”

La extrema identidad nacional del “japonés” que busca proyectar Masuho no es la negación de la identidad por las posiciones sociales. De hecho, era un intento por recuperar la identidad grupal destruida por el dinero. De acuerdo con Masuho, desde la época mitológica Japón había priorizado los “linajes”. Los verdaderos “japoneses” eran aquellos que rendían culto a sus ancestros y mantenían la continuidad de su familia. Sin embargo, Masuho advertía que, gracias al dinero, aquellos grupos inferiores, como los *eta*, estaban por encima de los grupos superiores y ridiculizaban los “linajes familiares”. Estos grupos habían sido infectados por las costumbres chinas. En suma, su crítica reflejaba a un estrato vencido en la batalla económica que, para curar las heridas de su orgullo, optó por aceptar una identidad “japonesa”, atacando sin tregua a los que habían triunfado por su talento y esfuerzo.

Este sentido de pertenencia, expresado por Masuho, fue retomado con mayor fuerza por el *Kokugaku*. Sus principales representantes, Mabuchi Kamono, Norinaga Motoori y Atsutane Hirata, decidieron justificar la superioridad de “Japón”²¹ retomando la mitología. Así, basándose en una minuciosa investigación de los principales textos antiguos, como *Manyōshū* (Colección de las diez mil hojas), *Kojiki* (Crónicas de los tiempos antiguos) y *Genji Monogatari* (Historia de Genji), los pensadores del *Kogaku* buscaron establecer la “verdadera” imagen de su país. Los textos antiguos los llenaban de un gran orgullo. En contraposición a los confucionistas, quienes veneraban los textos chinos, ellos buscaron resaltar la belleza, el contenido y la pureza de los textos tradicionales japoneses, con la firme convicción de que esto les permitiría recuperar su “Japón”. Justo cuando los pensadores del *Rangaku* emprendieron la ardua tarea de traducir los textos holandeses, los seguidores del *Kokugaku* decidieron dar un giro hacia el pasado japonés. Sin embargo, la diferencia más profunda estribó en su postura frente a la competencia económica y su efecto inmediato, la aparición de ganadores y perdedores.

²¹ Ellos definieron a Japón como el Imperio (Kokoku).

Motoori, quien llevó al *Kokugaku* a la cúspide, provenía de una familia de comerciantes acaudalados de Matsuzaki, ciudad del feudo de Ise. De este feudo habían salido los comerciantes más sobresalientes de la época Edo. Matsuzaki concentraba el comercio de la seda y de ahí provenían los Mitsui. La riqueza de los Motoori se codeaba con la de los Mitsui entre los mayores clanes de nuevos ricos. Sin embargo, a diferencia de sus aventureros ancestros, Norinaga se compadeció de la brecha entre ricos y pobres. Como ha quedado constatado en el *Seiji Kenmonroku*, publicado a principios del siglo XIX, la “diferencia entre ricos y pobres se había ampliado al grado de que por cada rico, de 20 a 30 campesinos estaban en una situación de pobreza”. El alza de precio del arroz y otros productos hizo que las tierras de cultivo se concentraran en manos de comerciantes, con un sistema de ventas al por mayor, y provocó la aparición de propietarios parásitos. Al mismo tiempo significó que los campesinos pobres y los pequeños propietarios fueran empleados como trabajadores de tiempo completo para el desarrollo industrial.

Bandō Yamagata, quien había sido un filósofo comerciante de Osaka en la misma época que Motoori, consideraba que la fuerza del dinero se había vuelto un factor determinante en el control artificial del mercado del arroz, alterando el juego de la demanda y la oferta. Los pensadores como Yamagata, cercanos al *Rangaku*, buscaron tratar estos problemas sociales por medio de una ciencia racional. Yamagata, conocido también con el pseudónimo de Shoemon Masuya, fungió como una de las cabezas más importantes de los comerciantes de Osaka. A pesar de que en sus hombros cargaba la dolorosa posición de jefe de familia, se involucró en el mercado de arroz del feudo de Sendai y logró que su familia se recuperara de la bancarrota. Para 1798, Yamagata se volvió el encargado de custodiar las bodegas de arroz y contribuyó a la reconstrucción financiera de Sendai. Que Yamagata sostuviera por sí solo las finanzas de Sendai fue posible porque él no tuvo miedo del “cielo” ni del “gran poder”.

Sin embargo, a diferencia de Yamagata, Motoori no estaba dotado de una capacidad individual que le permitiera trascender. No poseía el talento comercial de sus ancestros. Desde su niñez había disfrutado de la lectura de los *tanka* y del *Genji Monogatari*, que narraban la elegancia del mundo aristocrático de la época Heian. A los 19 años, su familia le impuso un matrimonio por unión adoptiva para

que aprendiera el oficio de comerciante, pero regresó de inmediato y, siguiendo los consejos de su madre, decidió volverse médico. Mootori estaba conciente de que no servía para hacer dinero. Médico, dedicó sus ratos libres a la lectura del *Kojiki*, el texto histórico más viejo de Japón, escrito a principios del siglo VIII. Mootori quedó cautivado por la pureza e inocencia de aquel mundo antiguo y dedicó todo su tiempo libre a hacer una glosa de la obra. Después de 35 años de arduo trabajo, en 1798 logró terminar una versión comentada, que llamó *Kojikiden*.

Mootori pensaba que la infelicidad y la mala fortuna personal eran “obra de los dioses”, de dos tipos de dioses: *Naotsubi no Kami* y *Magatsubi no Kami*. Los primeros son los dioses que traen la felicidad y la fortuna, mientras que los otros traen la infelicidad. La bondad y la maldad humana no tienen más relación que con la felicidad y la infelicidad que otorgan los dioses. Los hombres no tienen otro camino que vivir sin refutar estas decisiones de los dioses: “De cualquier forma, todos los eventos que ocurren en este mundo, sin excepción alguna, están definidos por las grandes decisiones de los dioses. El comportamiento violento de *Naotsubi no Kami* no tiene solución y es una situación sumamente triste.”²²

Mootori afirmaba que creer que los hombres buenos serán felices y los malos miserables era una actitud ingenua. Para él, esa idea optimista de que el esfuerzo es una virtud que premia a los hombres era propia de los chinos que aparentan inteligencia. Mootori aseguraba que este optimismo traiciona nuestra moralidad, haciéndola una cosa absurda. En la obra de Tadano, *Seji Kenmonroku*, la avaricia y la lujuria han aumentado la brecha entre los ricos y los pobres. Por eso, los hombres honestos no pueden seguir la nueva corriente del dinero, volviéndose miserables, mientras que los crueles e inhumanos triunfan. Éste era un sentimiento compartido entre los grupos perdedores de la época. La justicia se había invertido. Desde una perspectiva socioeconómica, esta situación absurda era producto del dinero, y la fuerza del hombre era incapaz de revertir ese efecto.

Los hombres no pueden hacer nada frente a las obras de los dioses, son solamente “marionetas” que manejan ellos.²³ El estudio clásico de la vida de Mootori, escrito por el historiador Tsunetugu Muraoka, insiste sobre la idea de que

²² Norinaga Motoori, *Naobino tama y otras obras*, Tokio, Chikuma shoten, 1986.

²³ *Ibid.*

todas las cosas son obras de los dioses.²⁴ Aquí podemos ver la influencia de teólogo alemán Friedrich Schleiermacher, pero debemos citar a Fromm: “Schleiermacher definió la experiencia religiosa como una dependencia absoluta, pero esta experiencia es una concepción de carácter masoquista.”²⁵ Esto nos puede dar alguna pista sobre el masoquismo del pensamiento de Mootori: “El masoquismo es una forma de llegar a esta meta. Finalmente, las diversas formas del esfuerzo masoquista buscan lograr una sola cosa: escapar del yo individual o perderse de uno mismo. Dicho de otra manera, buscan escapar del peso de la libertad. Este objetivo se manifiesta claramente en aquellos que consideran con gran fuerza que el individuo está dotado de poder o en los que buscan masoquistamente esforzarse por obedecer al poder.”²⁶

Para Mootori, los hombres debían seguir los deseos de los dioses y los del emperador (*Tennō*), quien es el descendiente de la diosa Amaterasu Ōkami. Como dice Fromm, el emperador era una “mano de ayuda mágica”. En una etapa en la que el orden social del *Heiei kokka* empezaba a desquebrajarse, aquellos honestos campesinos y comerciantes que decidieron cumplir con las funciones sociales de su posición social tuvieron que sufrir su triste destino. Así, es comprensible que surgiera un cuestionamiento del por qué uno debería aguantar ese sufrimiento. Mootori contestó que la forma correcta de vivir era tomar como guía moral el corazón del *Tennō*, obediencia que era una tradición del “imperio japonés”. De esta manera, la obediencia masoquista se transformó en un estilo de vida honorable.

El sucesor del pensamiento de Mootori fue Atsutane Hirata. Con unas cuantas monedas, Hirata –cuarto hijo varón de una familia de samurais del feudo de Akita– escapó de su tierra natal, logrando refugiarse en las ciudades aledañas a Edo. En esa época, escapar de un feudo era un crimen grave e implicaba la muerte. A principios del siglo XIX, la población de Edo sumaba alrededor de un millón de personas. No obstante, sólo el diez por ciento de la población era de ciudadanos de clase superior, con casas de su propiedad. El resto de la población estaba compuesta por grupos de clases inferiores que arrendaban casas. Como Sorai

²⁴ Tsunetsugu Muraoka, *Mootori Norinaga*, Tokio, Iwanami, 1928.

²⁵ Fromm, *op cit.*

²⁶ *Ibid.*

Ogyū afirmó en su obra *Seidan*, “Edo era la ciudad donde se juntan todos los feudos”. La gran mayoría de su población era de inmigrantes expulsados de sus feudos por la miseria rural. Casi todos se dedicaban al comercio informal. Si eran hombres, algunos cargaban en sus hombros un palo que servía de polea y en él transportaban verduras y pescado. Otros transportaban las mercancías en canastas y unos más compraban papel usado. Las mujeres soplaban sobre las calderas de arroz y cuidaban a los hijos de familias adineradas. Hirata era uno de tantos prófugos. Lejos de su *han* y de su tierra natal, en un mundo de inseguridad y desdicha, Hirata –un vagabundo desairado– encontró en las obras de Mootori una esperanza. Había en la idea de un “imperio japonés” y en la obediencia al *Tennō* elementos de alivio para su alma. Al haber encontrado la “mano de ayuda mágica” en la obediencia al *Tennō*, obtuvo un fuerte camuflaje para su ego.

La filosofía de Hirata se difundió por todas las zonas rurales. Fue denominada como el “*Kokugaku* de los montecillos de hierbas (*Sōmō no Kokugaku*)” y tuvo una gran aceptación entre los propietarios y burócratas de todo el país. Podemos leer en el *Seiji Kenmonroku*: “Mientras que las gentes de las grandes ciudades gozaban de un gran fuerza y opulencia, los pobres de las tierras más remotas estaban trabajando arduamente, derramando las lágrimas de la miseria.”

Al enfatizar las contradicciones entre la ciudad y el campo, Hirata mostró claramente la problemática que enfrentaba el orden rural tradicional. Tuvo especial influencia en los agricultores acaudalados (*Gōnō*), quienes habían intermediado entre los burócratas y los campesinos y habían mantenido el orden social. Sin embargo, ahora el orden que ellos habían protegido estaba en crisis. Los Tokugawa y los feudos perdían su autoridad, mientras que los campesinos pobres se rebelaban. Para ellos, la autoridad superior del *Tennō* tuvo un gran significado: “Cuando una autoridad en la cual habían depositado su confianza empieza a mostrar sus puntos vulnerables, el amor y el respeto serán remplazados por el desprecio y el odio. En caso de no sentirse ayudado por algún otro ente más fuerte, no tendrán un espíritu de agresión que les permita atacar a la autoridad actual.”²⁷

El pensamiento de Mootori y Hirata reemplazó la autoridad del shogún por la del *Tennō*, esa “mano de ayuda mágica” más fuerte. Después de la llegada de los

²⁷ Fromm, *op cit.*

Kurofune, este pensamiento político sería la base de un movimiento pro imperialista con un marcado sentimiento anti-extranjero, que atacó violentamente al régimen de los Tokugawa.

VI

Recapitemos brevemente el contenido de este ensayo.

El régimen político del Kinsei fue un Estado militar represor. Dentro de ese cuartel se impusieron a los samurais, a los campesinos y a los comerciantes funciones que tenían que cumplir, contruyendo un orden estable. Sin embargo, el desarrollo de la economía mercantil y monetaria empezó a destruir dicha estabilidad. La creciente influencia del dinero hizo prevalecer la idea de que éste podía trascender los antiguos linajes y posiciones sociales, eliminándose los tradicionales lazos humanos. De ahí surgió una identidad nacional de los “japoneses”, que sobrepasó las posiciones sociales de samurais, campesinos y comerciantes.

Esta idea de los “japoneses” tuvo dos vertientes. Cada una respondía a las necesidades de la competencia económica. La primera, para los ganadores de la competencia, fue el *Rangaku*, fundado en el nuevo sentimiento de independencia. La segunda, el *Kokugaku*, fue producto del fuerte resentimiento de los grupos perdedores y buscó un nuevo orden de obediencia y coerción irracional. Cuando Yozaburō Takekoshi señala que la conciencia de una nación japonesa emergió después del desembarco de Perry, piensa en la imagen de nación que proyectaba el *Kokugaku*. Los samurais de bajo rango que se rebelaron contra los Tokugawa, así como los discípulos de Atsutane Hirata, estaban convencidos de que la “mano de ayuda mágica” era la obediencia y la lealtad pasional hacia el *Tennō*.

El surgimiento de una conciencia “japonesa” basada en el *Kokugaku* se debe, ante todo, a que la gran fuerza social del *Heihei kokka* permaneció hasta los últimos días del Kinsei. La frase de Ernest Manson Satow –diplomático inglés que vino a Japón a finales del régimen Tokugawa–, “The most elaborate system of espionage ever attempted”, muestra cómo el sistema de supervisión de los Tokugawa funcionó hasta el final.

La supervivencia del orden militar verticalizado tiene una explicación socio-económica. El desarrollo que inició en el Genroku fue inmaduro, y esto fue posi-

tivo para el régimen. A pesar de que se introdujo la competencia y de ahí surgieron ganadores y perdedores, ésta no se logró desarrollar lo suficiente. Sin embargo, al tratar de restringir el control de la competencia, el *Heiei kokka* teminó distorsionando sus efectos y aumentó la creciente disparidad del ingreso. El resultado fue el surgimiento de una identidad nacional con altos tintes de resentimiento. Además, cuando los grupos dominantes decidieron reordenar el *Heiei kokka*, utilizando someramente los presupuestos de identidad nacional japonesa del *Kokugaku*, provocaron un gran movimiento político que buscó el regreso de la institución imperial y un fuerte sentimiento xenofóbico.

En este ensayo no tuve oportunidad de señalarlo, pero, en los años finales del régimen Tokugawa, una corriente de pensamiento, la escuela Mito, señaló la necesidad de la institución imperial. Dicho de una manera simple, en una época en la que los problemas internos y las amenazas externas estaban destruyendo el dominio militar del *Heiei koka*, los intelectuales del régimen Tokugawa pusieron en la parte superior del orden social al *Tennō*. Utilizaron la autoridad del *Tennō* para crear una “mano de ayuda mágica” para las personas que vivían honradamente, mientras mantenían el poder político. Esta estrategia fue sumamente eficaz, ya que las gentes honradas y resentidas pudieron cambiar su frustración por el repudio al dinero y a las potencias occidentales. Esa energía agresiva, esa pasión, fue canalizada a favor del régimen por venir.

La escuela de Mito sería fundamental para construir las bases filosóficas de la *Constitución del gran imperio del Japón* y del *Edicto del Tennō sobre la educación*, los dos pilares que sostuvieron al Estado de Meiji. Así, Meiji heredaría, del *Heiei Kokka*, la “mano de ayuda mágica” del *Tennō* para la obediencia, planteada por el *Kokugaku*. Al establecer una dependencia absoluta entre el corazón del *Tennō* y el corazón de los individuos, se integró en la constitución de Meiji a los *shinmin*, los japoneses que no eran miembros de la familia imperial, es decir, la inmensa mayoría.²⁸

Contra esto, los pensadores del *Rangaku* buscaron fomentar el talento y la capacidad del individuo para servir a Japón. Yukichi Fukuzawa, en sus *Gakumon no*

²⁸ Yoshio Yasumaru, *Kindai Tennōzō no Keisei* (La conformación de la imagen imperial moderna), Tokio, Iwanami shoten, 1992.

Susume (Consejos para el aprendizaje), enunció su famosa tesis: “La independencia del individuo lleva a la independencia de un país.” En los primeros años de la era Meiji, los grupos ilustrados que conformaron el Meirokusha buscaron exaltar la independencia, creando un individuo fuerte y, al mismo tiempo, un Estado-nación sostenido por individuos independientes. Esos intelectuales pertenecían al linaje del *Rangaku* y tenían fe en su capacidad y talento. Criticaron fuertemente el pensamiento del *Kokugaku*. En *Kokutai Shinron* (Nueva teoría de política nacional para Japón), Hiroyuki Katō denunció la obediencia masoquista a cualquier orden del *Tennō*, buena o mala.

No existía contradicción entre el pensamiento de Edo, influenciado por los escritos europeos, y la esencia del neconfucionismo, que señala que no se debe subordinar el corazón individual a las fuerzas externas. Todo lo contrario, existía una conexión casi perfecta. Por ejemplo, junto a la obra de Fukuzawa, *Gakumon no Susume*, publicada en el primer año de la era Meiji (1868), la del neoconfucionista Keiu Nakamura, *Ryōkokku Risshihen*, fue un *best-seller*. Lo más interesante fue que ésta resultó ser la traducción de la obra del inglés Samuel Smiles titulada *Self-Help*. Asimismo, la frase “Heaven helps those who help themselves” se empalma perfectamente con los valores morales que Nakamura había exaltado en su frase “Todos los que buscan abrir su propio destino necesitarán reforzar su individualidad y su conocimiento”.²⁹ Irónicamente, fue hasta Meiji cuando el neoconfucionismo tuvo la oportunidad de mostrar una verdadera autonomía e independencia y, con esto, su verdadera esencia. Sin embargo, era demasiado tarde. Frente a la acelerada entrada de los conceptos de libertad e igualdad del pensamiento occidental, la idea de que el cielo atribuye una relación absoluta entre el soberano y los súbditos había pasado de moda.

De cualquier modo, la crítica de Fukuzawa, en “Japón existe el gobierno, pero no la gente”,³⁰ reiteró que era necesaria la independencia del individuo para la civilización. Fukuzawa señaló que, dentro de la deshonestidad de los hombres, lo más detestable era el sentimiento de venganza (*enbō*); las personas que manifes-

²⁹ Kendō, Ishii, *Nakamura Masano Den* (Biografía de Masano Nakamura), Tokio, Ozora Sha, 1987.

³⁰ Yukichi Fukuzawa, *Bunmeiron no Gairyaku* (Reseña de la teoría de la civilización), Tokio, Iwanami shoten, 1931.

tan el *enbō* no son progresistas. Es el sentimiento cobarde de los que, al ver el éxito de su prójimo, muestran inconformidad y sienten una gran satisfacción al ver la infelicidad de los demás. Este sentimiento va contra la independencia individual. La identidad nacional que propuso el *Kokugaku*, y que inspiró al Estado de Meiji para crear la figura del *shinmin*, tuvo su origen en ese *enbō* condenado por Fukuzawa. A guisa de conclusión podemos afirmar que la lucha entre el *Rangaku* y el *Kokugaku* (individualismo contra sociedad verticalizada) resume la historia del pensamiento del *Kindai*. ❧