

RESEÑA

Los científicos sociales en el Japón moderno

por Jaime MACABÍAS

Andrew E. BARSHAY, *The Social Sciences in Modern Japan. The Marxian and Modernist Traditions*, The University of California Press, Berkeley, CA, 2007. 331 páginas.

El profesor Barshay, hoy catedrático en Berkeley, es una autoridad en la historia del pensamiento japonés. La obra que aquí nos ocupa alcanza especial relevancia ya que presenta de forma global, y a la vez con una buena intención crítica, el conjunto de la ciencia social japonesa en los dos últimos siglos. Un libro, a priori prometedor, dado que no se tienen muchas oportunidades de acercarse a la teoría política japonesa de la mano de una persona tan competente y bien enterada.

Nada más comenzar el autor nos *confiesa*, por usar esa terminología vaporosamente religiosa de la que él a veces también echa mano, que se trata de “a historical study of intellectuals and the social sciences, or better, of the intellectual as social scientist, in Japan from the 1890s roughly to the present” (p. 1)¹. Con estas palabras nos aclara que no se va a dedicar sólo a exponernos un capítulo de la historia intelectual del Japón, algo que él ya ha hecho antes con buen resultado, sino que esta vez se ve inclinado por alguna razón a plantearse muchos porqués de su trabajo profesional. Su primer capítulo indagará así en el papel del intelectual, en la trascendencia social de su oficio y en la capacidad que pueda tener el científico social de ver, exponer o cambiar la realidad con su trabajo. Curiosamente Barshay llega al convencimiento de que las intervenciones del científico social vía la observación, la abstracción y su aplicación implican una fuerza más, y no menor, en el cambio político de la vida.

¹ [Un estudio histórico de los intelectuales y de las ciencias sociales, o mejor del intelectual como científico social, en Japón desde la década de 1890 grosso modo hasta el presente].

Las ideas de la población y la relación de los individuos con ellas son esenciales para el resultado de la acción política: “the contract at the heart of modernity is not only between people, that is, a matter of institutional arrangements, but also between people and their own ideas. Abstraction is leviathan” (p. 9)². Los sociólogos, palabra que intenta evitar siempre que puede en todo su libro, o los intelectuales consiguen que los hechos y las ideas, como productos de una manera colectiva de expresarse, se den en partículas que aparezcan en “the discourse of social abstraction” (p. 13)³. Con una función que él ve tan decisiva, considera que las ciencias sociales ocupan posiciones institucionales que acaban por ser no sólo el resultado de una lucha meramente individual, sino un forcejeo por la legitimidad institucional tanto en los círculos internos de un país como en el ámbito internacional.

En cierto modo Barshay, a través de razonamientos que teje con idas y venidas, no deja de venir a asegurarnos la importancia política de las ciencias sociales y, de aquí parece deducirse sin que lo haga su autor explícitamente, de su compromiso social y político (p. 13). Las abstracciones que se utilizan en un momento dado, su definición y su uso les hace cultural y políticamente relevantes: “in other words, social science becomes social power” (p. 14)⁴.

“The ‘abstraction of the world’”⁵ es una tarea ciudadana que, comenzando a institucionalizarse en la modernidad, se ha convertido en la actualidad en un hecho público de trascendencia pública. El cómo se lleva a cabo esa abstracción, ese trabajo colectivo que queda en manos de una especie de sacerdotes laicos, el asunto de quién y cómo se erige ese discurso, y todo ese trabajo de racionalización se vuelven puntos centrales de esta obra (p. 15).

Para realizar este trabajo Barshay declara que estudiará los discursos teóricos y sociales, tanto hablados como escritos, entendiéndolos como producto weberiano; es decir, como objetos analizables. Ahora bien sin olvidar “the uniqueness of the reality in which we move” (p. 15)⁶. A pesar de los velos con que el autor tiende a envolver sus párrafos, Barshay no deja de ver la vida como una lucha trabada de todos los elementos sociales en la que “[d]iscourse...is the intellectual and emotional tissue of such struggles” (p. 16)⁷. Dejando a un lado

² [El “contrato” en el corazón de la modernidad no se produce solamente entre la gente, esto es, como un asunto a resolver mediante arreglos institucionales, sino también, entre la gente y sus propias ideas. La abstracción es leviatán].

³ [El discurso de la abstracción social].

⁴ [En otras palabras, la ciencia social se convierte en poder social].

⁵ [La abstracción del mundo].

⁶ [La unicidad característica de la realidad en la que nos movemos].

⁷ [El discurso...es el tejido emocional e intelectual de tales forcejeos].

cualquier sutileza retórica, ya que la retórica le resulta totalmente ajena, Barshay considera el trabajo del científico social como el producto de toda esa lucha, y a la vez como un instrumento importante involucrado directamente en la lucha por el poder, ya que, para empezar, “not everyone is empowered to speak, or to speak in any way he or she might desire” (p. 16)⁸. Aunque le preocupe saber si el mundo es “implicitly historicist” (p. 17)⁹, Barshay queda decididamente encuadrado en esta tradición historicista que Javier Roiz en alguno de sus escritos llama “gótica”¹⁰.

FUNCIÓN DEL INTELLECTUAL

Otro término importante para la obra es “intelectual”, un concepto que el autor reconoce aparece en el siglo veinte y que ya ha sido objeto de estudio y debate por los sociólogos. La función del intelectual como intérprete de la realidad y como ingeniero, e incluso arquitecto, del desarrollo de las identidades nacionales y de la marcha de los estados es un asunto presente en todo el libro, aplicado eso sí al caso específico de Japón. Una sociología de los intelectuales japoneses que a su vez aprovecha la ocasión para someter a un test riguroso el poder explicativo de las ideologías del progreso, tanto del progreso brusco (revolucionario) como gradual. En este capítulo 1 es donde quizá más se esconden las debilidades de la obra.

Aparte de la ignorancia del significado de la retórica en el mundo griego y mediterráneo, el autor incurre también en otro de los irritantes defectos de este tipo de ciencia que podríamos llamar fóbica, al presentar una Europa que resulta increíble para los propios europeos. Para comenzar confunde lo occidental europeo, que él considera equivalente a atlántico (p. 29), con una Europa que ni es en sí propiamente atlántica ni es tan occidental. Probablemente se está refiriendo a la Europa anglosajona, en el sentido calvinista. Es llamativo que pueda hablarse de Europa occidental sin incluir la península ibérica y su proyección mundial. En cuanto a lo atlántico, ¿qué atlantismo podemos atribuir a Alemania, Polonia o Rusia? Obviamente el autor está dándonos esa interpretación predominante en el siglo veinte que margina el mundo hispánico en el desarrollo del mundo occidental, llegando a los extremos casi ridículos arriba mencionados.

⁸ [No todo el mundo tiene poder para hablar o para hablar en cualquier manera que él o ella podría desear].

⁹ [Implícitamente historicista].

¹⁰ Javier ROIZ, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, Editorial Complutense, Madrid, 2008, capítulo 3.

Es en esa línea precisamente como Barshay tratará del surgimiento de los imperios europeos mencionando siempre en primer lugar el Imperio Británico y después los subsiguientes imperios como el francés, el alemán, el ruso, el chino y el japonés. Resulta chocante que estudiosos tan capaces y cuidadosos en su trabajo, como es el caso del autor que comentamos, puedan incurrir en estos errores de bulto. En cierto modo se detecta aquí un problema que se da de manera bastante frecuente con los autores de formación sociológica cuando se introducen en el campo de la historia de la teoría política. Pensándolo bien, la historia del pensamiento comienza para los sociólogos en el siglo dieciocho —Auguste Comte es para ellos casi la prehistoria—, dejando excluidos otros desarrollos de la teoría europea muy anteriores pero transcendentales. En esta misma línea, Barshay llama modernidad al periodo que comienza a finales del siglo dieciocho y considera el Estado como un ente institucional que parece haber estado ahí desde siempre y haber sido entregado al mundo por la naturaleza como lo ha sido una cadena montañosa o las estepas rusas. Pensando que él considera “the game of national statehood” (p. 30)¹¹ —construir un Estado propio— como una realidad central de la historia de Japón, uno se pregunta si no está aceptando como dadas demasiadas cosas.

Todos los términos que vienen en páginas posteriores como el “advanced West” (p. 32)¹² o la confrontación en Japón entre el mundo cristiano (así en bloque) con una sociedad asiática no-cristiana revelan una cierta despreocupación en el manejo de estas realidades históricas de tanta trascendencia (p. 31). Quizá sea este capítulo un pequeño traspies en el total de una obra por otra parte tan valiosa y útil.

Digamos al respecto que la disposición del libro consta de siete capítulos y una “Conclusión” a través de los cuales Barshay nos prueba una vez más su profundo conocimiento de Japón, sus largas estancias y visitas en aquellas tierras y su cuidadoso estudio de autores y tradiciones académicas e ideológicas. El problema surge al pararnos a pensar sobre el porqué de ciertos aspectos de esta obra.

EL DISCURSO PÚBLICO

Al comienzo los dos primeros capítulos se plantean, un tanto abruptamente, si es posible considerar la ciencia social como historia.

Más adelante, ya como profesor de historia intelectual, Barshay nos pasa a exponer la evolución de las ciencias sociales en Japón (capítulo 2), aclarándonos

¹¹ [El juego del estadismo].

¹² [Occidente avanzado].

cómo se plantea el “discurso público” esa pregunta esencial de ¿qué es Japón? (p. 36), si una nación lo es de súbditos o de clases, si está constituida por un único *Volk*, y en definitiva si se trata de un pueblo formado por “súbditos imperiales” o por “individuos modernos” (p. 36).

La ciencia social se empieza a vislumbrar como un medio de conocer la modernidad, pero en un mundo en el que no hay un mercado de ideas y en el que la pugna se da entre los miembros de la élite y el resto de los académicos.

Inmediatamente aparece el marxismo como el único movimiento político que protagoniza la verdadera confrontación y que llegará incluso a autoproclamarse como “synonymous with social science as such” (pp. 37 y 54)¹³. La entrada del *homo democraticus* en la época de la ocupación norteamericana de la posguerra dará paso al *homo economicus* en la medida en que el modernismo se fue arraigando localmente. Barshay nos habla del surgimiento del neotradicionalismo como reacción a esa invasión igualizadora que arrasa con todos los valores locales que producirá lo que Yanagita califica de “domicide” (p. 44)¹⁴; una oleada cultural que se caracterizará por el declinar vertiginoso de la vida rural junto con la incorporación de los valores cristianos occidentales y su agresiva implantación comercial.

La pugna se centrará en aclarar si el pueblo japonés es parte de esa naturaleza que viene a ser “an actor without self-consciousness” (p. 50)¹⁵ o por el contrario tiene una identidad propia expresada en todo su caudal cultural, un tesoro patrio que muchos etnógrafos y sociólogos intentarán apuntalar con sus incansables investigaciones de campo o como lo hará también, con su prodigiosa actividad empírica, el propio Yanagita (p. 45).

En toda esta transformación producida en el siglo veinte, Barshay contempla el modernismo como una fuerza decisiva en su competencia y a la vez colaboración con el marxismo, el marxismo como fuerza modernizadora que aparecerá tantas veces en este libro (p. 65). Frente al concepto de Estado familiar y al de “the *sentiment* of consanguinity” (p. 41)¹⁶ que alimentaba la ideología imperial japonesa, se alza en Japón en los años anteriores a la Primera Guerra Mundial la entrada de las fuerzas modernizadoras de occidente y en concreto de la ciencia marxista. La ciencia social contribuiría, y en particular el marxismo a partir de la década de 1890, a abrir el panorama cultural y, como enfatiza Bars-hay, la vida política.

¹³ [Sinónimo de la ciencia social como tal].

¹⁴ [Domicidio].

¹⁵ [Un actor sin autoconciencia].

¹⁶ [El *sentimiento* de consanguinidad].

Pero este proceso lo ve Barshay como una pugna constante, dialéctica por usar sus palabras, entre el régimen, con sus represiones académicas, legales y penales (p. 54), y la oleada de reflexiones críticas que se van a suceder en un país en apertura gradual constante. En su narración del asunto el kantismo, el neokantismo y el weberianismo se suceden como instrumentos claves de modernización, a la vez que la entrada del marxismo opera en una línea paralela a veces conflictiva con la anterior. Sin duda “growthism” y “culturalism” serán los dos puntos centrales o focos de atención de la modernización *a la japonesa* (p. 67).

Resulta de especial interés el debate producido en el interior de Japón sobre si allí se ha dado un capitalismo no capitalista (p. 72), extremo que ha llamado la atención de los expertos de todo el mundo. Lo curioso del caso japonés es que se trata de un país que ha presentado un brillantísimo avance económico y tecnológico por una vía en la que se ha preservado —y eso ha sido quizá su palanca— una cultura básicamente tradicional (p. 72). Resulta intrigante esta relación entre la tradición, con sus valores e instituciones, y el avance espectacular en la producción. Es así como se impondrá el tema del valor de “la presencia del pasado”, que no es aquí ciertamente alusión al libro de Sheldon S. Wolin, sino a la trascendencia de esa herencia cultural cargada de autoridad y que se viene a considerar en muchos casos como parte de *la inventio* nacional frente a la “Eurocentric delusion to seek universality through method” (p. 90)¹⁷.

LA TEORÍA ECONÓMICA

El libro dedica una atención especial al gran economista Uno Kozo (1897-1977) y a su papel central en la introducción del marxismo en la teoría económica japonesa. Formado en occidente, lo que para Barshay significa Alemania, Francia e Inglaterra, este maestro absorberá la obra de Marx y el ingente trabajo de Max Weber, afrontando una reescritura o glosa de la obra de Marx a partir precisamente del Japón de la derrota de 1945. La reflexión de Uno sobre la historia de Japón desde su obra marxiana será de una popularidad notable, hasta el punto de que llegará a vender de alguno de sus libros económicos más de 50.000 ejemplares (p. 115). Uno y su escuela centran la atención de Barshay en ese proceso, que es el trasfondo y el bastidor del libro, sobre la entrada de “Estados Unidos y la Europa Occidental” en el ámbito imperial japonés. Sin duda Barshay valora la tradición marxista japonesa como uno de los grandes agentes modernizadores. Es decir, europeizadores en el sentido heideggeriano —europeización como modernización— algo que Barshay ni menciona pero con lo que evidentemente comulga.

¹⁷ [Falsa ilusión eurocéntrica de buscar la universalidad mediante el método].

Uno Kozo se lleva dos capítulos enteros del libro y muchísimas páginas (pp. 92-174) en donde se nos explica la gran importancia modernizadora del pensamiento marxista, sobre todo en su vertiente económica, a la apertura japonesa. Se percibe la admiración latente que Barshay procesa a este pensador, si bien no se priva de hacer observaciones un tanto inesperadas sobre algún aspecto de su pensamiento. Resulta un tanto penoso para el lector ver como un autor que se ampara en la exposición histórica inserta sus propias apreciaciones aprovechando el vehículo de estos maestros. Parece como si Barshay estuviera construyendo un Uno que en ciertos momentos se le descoloca, como cuando el economista japonés apuesta por el “companyism”, la idea de que las empresas ofrezcan a los trabajadores una identidad sustitutoria en sus vidas mediante los valores paternalistas de protección y seguridad institucional; modelo productivo al que Barshay se opone rotundamente (p. 155). Un tic que se observa en otras partes del libro y que da la impresión de falta de criterio propio, unido a un cierto oportunismo corrector de los pensadores a quienes está exponiendo. Claro que habría que contrastar todo ello con el original para comprobar este extremo que aquí es únicamente una impresión. Por el contrario resulta de gran interés la exposición de esa línea que se desprende de la escuela de Uno en política económica y que representa Tamanoi Yashiro (1918-1985). Una visión de la sociedad en la que se aborda el Estado como un sistema vivo, equivalente a lo que en investigación política se conoció en su momento como el enfoque sistémico, y en el que aparecen conceptos derivados de la tecnología de la información, la informática y el concepto de entropía (p. 170). Son páginas muy interesantes para conocer esta entrada de nuevas ideas del momento en un país de incorporación tardía al mundo moderno. Y aparece como especialmente interesante la asimilación que Tamanoi hace de la noción de Kenneth Boulding acerca de la “spaceshift earth” o visión de la tierra como nave espacial que tan profundamente afectará el pensamiento de finales del siglo veinte (p. 171).

Como en tantas otras cosas, Barshay resume: “Japan barely figures in Marx’s Capital; but Capital has figured importantly in the intellectual world of Japan” (p. 172)¹⁸.

SOCIEDAD CIVIL Y CAPITALISMO

El problema surgirá enseguida cuando se trate el asunto de por qué el logro de una sociedad capitalista no podía ser equiparado al de una sociedad civil, ya que

¹⁸ [Japón apenas figura en *El Capital* de Marx, pero *El Capital* sí figura y de manera importante en el mundo intelectual japonés].

ese término implicaba otros estándares de vida moral. Arrastrados por la toma de conciencia marxista, los economistas japoneses han absorbida una conciencia política nueva. Como afirmará Hirata Kiyooki de su maestro el economista Uchida Yoshihiti: el maestro era “first and foremost an economist”¹⁹, pero a su vez la economía era ante todo “a moral science” (p. 179). Para Uchida la moral debía estar antes de lo analítico, aunque sin desplazarlo (ibidem). Esta llamada a la valoración del componente moral en el trabajo comprometido de los economistas apunta a esa crítica de la sociedad capitalista que no podía encontrar su coartada en el concepto de racionalización y de crecimiento y, mucho menos, en el de sociedad civil. Para Uchida el *homo economicus* de Adam Smith no era simplemente un frío calculador, sino un individuo constituyente de la sociedad civil (p. 182). El análisis crítico de esa sociedad japonesa que había sido un producto espectacular del desarrollo moderno llevará incluso a ver la sociedad capitalista como una fase necesaria para llegar a la superación del capitalismo.

Los grandes temas del paso del premodernismo a lo supermoderno o a lo super-super-moderno, o el desmontaje del pseudo-darwinismo que anida en el mundo occidental entrarán a formar parte de los temas de trabajo de los científicos sociales japoneses, desgarrados muchos de ellos entre el espectacular progreso económico y tecnológico de su país y las grandes atrofias sociales que se perpetúan en él. Un Japón que para Uchida “no ha erradicado la premodernidad” (p. 188). Resultan instructivas e interesantes las páginas dedicadas a este esfuerzo de algunos sociólogos japoneses por encontrar en Marx un verdadero depositario del legado teórico de la sociedad civil. La denuncia de un socialismo sin sociedad civil advierte sobre el peligro de osificación de la política democrática en torno al fetiche del dinero y de las tendencias dictatoriales como soluciones drásticas para el avance político (p. 191). Las reflexiones que se producen a finales del siglo veinte sobre el Estado-empresa, sobre los peligros del “fascismo en nombre de la democracia” o acerca de los problemas de la conjunción entre democracia radical y aristocratización espiritual dan mucho que pensar al lector occidental. Son páginas muy instructivas.

LA DEMOCRACIA EN EL JAPÓN MODERNO

Barshay pasa a mostrarnos cómo se ha ido instalando la democracia en un país de tradiciones imperiales tan arraigadas y lejanas a las prácticas occidentales. Siempre tratando de reivindicar al mundo japonés, nos recuerda con nobleza que tampoco en occidente hemos sido siempre demócratas y se sirve para ello de un *dictum* de

¹⁹ [Primero y antes que nada un economista].

John Dunn (p. 197) que nos recuerda que “[t]o discuss the democratization of a society is to discuss the specific historical process by which the broader public discourse is formed” (ibidem)²⁰.

Con un curioso estilo, que entremezcla un tanto arbitrariamente el recuento sabio y versado de los detalles con el transcurrir de los procesos, Barshay apostilla a veces con afirmaciones un tanto cerradas algunas conclusiones que vienen a ser la jaculatoria de lo que parece ser su visión ideológica de los fenómenos y de la historia intelectual en la que trabaja.

Para estudiar el proceso de democratización se va apoyar en un solo autor al que considera “a singular thinker”²¹: Maruyama Maso, a su parecer el más prominente inventor de la democracia en Japón (p. 198). Un papel que el propio Maruyama nunca buscó, pero que tuvo que jugar debido a su posición social y a su formación intelectual. Un maestro al que le tocó enfrentarse con la sociedad de la posguerra de la década de 1920 y con una sociedad imperial que le serviría de contraste contra el que forjar su visión utópica de la democracia. Maruyama representa, según Barshay, una generación de evidente brillantez que logró poner en marcha toda una red de intelectuales y pensadores que parecen compartir “a...set of ideas and ideals” (p. 198)²². Una generación indefectiblemente asociada con el modernismo (*kindaishugi*).

A este grupo pertenecen el historiador económico Otsuka Hisao, el sociólogo del derecho Kawashima Takeyoshi y otros que llegarán a ser reconocidos como poco “modernistas”. Ahora bien, ¿cuál era para estos autores la asociación entre modernidad y democracia?

Los modernistas buscaban directamente la promoción de un individuo provisto de un *self* autónomo, “un nuevo tipo humano”, y la democracia se consideraba una consecuencia obvia de una sociedad de ciudadanos libres y dotados de suficiente autonomía en sus vidas. Ideas que, a partir de la derrota de 1945, se afianzan definitivamente con la alianza entre democracia y modernidad, considerada la primera como simplemente el aspecto político de la segunda.

Los nuevos intelectuales consideraban que el pueblo japonés se había mantenido en un estado vegetativo, intelectualmente inerte y excesivamente dependiente de la autoridad patriarcal en todas las esferas de la vida (p. 199). Para ellos a los japoneses les faltaba subjetividad que había que desarrollar para poder acceder a una democracia con entidad.

²⁰ [Discutir la democratización de una sociedad es discutir el proceso histórico específico por el que este discurso público más amplio se ha formado].

²¹ [Pensador singular].

²² [Un conjunto de ideas y de ideales].

Los ilustrados se planteaban abrir una ventana al pensamiento occidental algo a lo que van a contribuir especialmente con una especie de renacimiento de la ciencia social en el Japón de la Segunda Guerra Mundial.

MODERNIZACIÓN DEL SABER

La ciencia social iba a ser el guía de la democratización del conocimiento en el Japón de la posguerra.

Ahora bien, a diferencia de los modernizadores del pasado, Maruyama y sus colegas van a tratar de ser críticos con la modernización ya llevada a cabo. Su objetivo es desmontar los defectos de la modernización estadista que se había llevado a cabo sobre la base de una sociedad que cuenta aún con muchos posos imperiales. La derrota se entendía así como la consecuencia en buena parte de una modernización distorsionada (p. 200) que ellos intentaban corregir.

Barshay presenta aquí el marxismo como instrumento que ha prestado un servicio a los modernizadores para desvelar las deficiencias del discurso comunitario de los neotradicionalistas. Aun cuando los intelectuales marxistas japoneses y el propio socialismo tuvieron muy difícil su subsistencia y despliegue en Japón, Barshay reconoce que su influjo analítico y sus herramientas de análisis social contribuyeron en buena medida a fortalecer las ciencias sociales. Si participar en política como socialista o como teórico marxista resultaba sumamente arriesgado, muchos académicos y científicos sociales van a recogerse en el ámbito de la sociología para poder continuar su trabajo en una atmósfera menos peligrosa. El marxismo será pues como una forma de herejía resistente y de larga duración que alimentará a todas las ciencias sociales de una forma u otra. El asunto llega a estar tan establecido que, para Barshay, en el mundo japonés posterior a la primera guerra mundial el término ciencia social venía a ser prácticamente sinónimo de “Marxian class analysis” (p. 201)²³. Un marxismo entendido, como lo hacía Maruyama, no como determinismo economicista sino como “the first *Weltanschauung* in modern Japan which compelled one intellectually to explicate the transformation of social systems in a total and coherent fashion” (p. 202)²⁴.

El proceso se desarrolla en toda la primera mitad del siglo veinte en medio de una tensión altísima entre el *Volk* del país y el Estado. Para la academia japonesa más establecida, Japón se considerará como una sociedad política perfecta con una

²³ [Análisis de clases marxista].

²⁴ [La primera *Weltanschauung* del Japón moderno que le obligaba a uno intelectualmente a explicar los sistemas sociales de una forma coherente y total].

identidad muy cohesionada; de ahí que se vea en los esfuerzos analíticos de la ciencia social un peligro nacional por lo que tiene de corrosiva y segregadora. Como resultado se producirá una prohibición del pensamiento crítico, con el efecto de un embotamiento patriótico de las ciencias sociales. Esto va a ser considerado más tarde como una de las causas de la desviación maligna de la modernización japonesa. Desviación trágica que dará lugar a las consecuencias de la guerra de 1914-1919.

Aun cuando era frecuente en Japón establecer paralelismos entre los caminos seguidos por la modernización patriótica alemana y la japonesa, se verán siempre diferencias esenciales. Maruyama considera las cosas con un optimismo muy alejado del luteranismo que culmina en Kant. Japón y Alemania son dos ejemplos muy diferentes de miopía popular (*volkisch myopia*) (p. 205). Un optimismo acerca de la posibilidad de sintetizar realidad y valores que conducirá, comenta Barshay, en gran medida a la catástrofe. Se producirá una amalgama de las ideas y convicciones de la sociedad imperial, que se mantienen vivas, con las supuestas tareas históricas que la nación japonesa estaba llamada a cumplir.

No es extraño, reflexiona nuestro autor, que muchos analistas sociales se resistieran con uñas y dientes a integrarse en esa visión patriótica comunitaria a la que tanto la sociedad más culta como la vida cotidiana de la calle les arrastraba.

Indudablemente Barshay piensa que la llegada del marxismo y su absorción por buena parte de la ciencia social japonesa rindió grandes servicios a la modernización de la cultura del país. No solo como herramienta de análisis y desmontaje de la compleja sociedad llena de posos y vestigios imperiales, sino como manera de entender con perspectiva el *detour* de la evolución del capitalismo japonés. Una parte de los intelectuales progresistas ve en su trabajo una práctica de combate contra el Estado burocrático capitalista, mientras que otros entienden que esa forma de capitalismo que se estaba viviendo en el país no dejaba de ser una transición adecuada hacia modelos de vida más abiertos y democráticos. Para estos últimos era pues el camino correcto, aunque no lo pareciera, en ese progreso histórico hacia “[the] Hegelian visions of ultimate harmony as the resolution of a social dialectic” (p. 206)²⁵. Una solución final, podríamos añadir nosotros, a la vista de los resultados mesiánicos e idolátricos que se esperaban de tal progreso dialéctico.

Ese camino retorcido de avance histórico llevaba a postular el Japón víctima del imperialismo y de la ocupación americana como una pieza más en ese progreso imparable de la evolución global internacionalista. Se pensaba que el *ethnos* anglosajón, como promotor de la modernización, iba a ser sustituido por el concepto de clase y entonces Japón podría superar las limitaciones culturalistas y euro-

²⁵ [(Las) visiones hegelianas de una última armonía como resolución de una dialéctica social].

centristas de la dialéctica hegeliano-marxista (p. 206). Algunos de los analistas del primer tipo, los combatientes contra el Estado, acabaron en la cárcel o en el exilio asiático; los otros, como el filósofo Miki Kiyoshi (1897-1945), emprendieron la gesta de rescribir la epopeya dialéctica de la evolución mundial según el marxismo. A pesar de todo, apunta Barshay, Miki también acabaría topando con la realidad social japonesa y retornaría con sus antiguos colegas de la izquierda, muriendo en prisión en 1945 tras haber sido arrestado como sospechoso comunista.

En este sentido el intento de Maruyama de combinar la visión histórica progresista con los valores implícitos en sus análisis políticos le llevará a combinar la obra de Max Weber, y su capacidad de concreción analítica, con la amplia concepción marxista de la “historia como sistema”, una historia que dota al ciudadano de una visión y un sentido de la vida que le impulsan a moverse y participar en la gran transformación.

Como los demás pensadores japoneses que quisieron mantener este equilibrio entre los valores morales del país y la transformación de las grandes instituciones y procesos, Maruyama adoleció siempre de eurocentrismo, de ser un peón en la introducción de la influencia colonial europea en la ciencia japonesa. Fascinado con el encantamiento al modo sajón, el “Hegelianische Zauber”, la magia de Hegel como la llama Barshay, Maruyama se pierde en una teorización un tanto estéril que le recluye en la protesta.

Maruyama proveyó a la lengua japonesa de una ciencia social que permitía articular pensamientos y sentimientos que hasta entonces sólo se podían manifestar en la protesta clandestina o en la ideología. En este sentido, medita Barshay, estaba haciendo historia (p. 233).

Las informaciones que nos da sobre la peripecia de los defensores del “national self” y los abanderados de la democratización moderna mediante la vía occidental son de valor para el lector y especialmente para el lector de habla española, tan alejado usualmente del mundo japonés y tan separado de su evolución de la posguerra sobre guiones anglosajones.

La europeización de las ciencias sociales en Japón aparece siempre en la visión de Barshay como una entrada de los vientos y las influencias que él llama occidentales. Aunque lo hace con muchas ideas y venidas, nunca acomete con claridad qué es para él lo atlántico o lo europeo ni el porqué lo piensa así. Con todo, el contenido de su narración es de interés para el lector, siempre y cuando no quiera reparar en la tergiversación conceptual que implica la visión que Barshay tiene de lo *atlántico*, de lo que él llama *occidental* o de su entendimiento histórico de la democracia. Algo que a veces se hace difícil de aceptar desde el Mediterráneo, desde el sur de Europa y su proyección latinoamericana. Pero, en fin, ésta es la orientación de su obra.

CONCLUSIÓN

Como ocurre con frecuencia en la ciencia política, el *case-study* de Japón le sirve aquí a Barshay para reflexionar sobre cuestiones mayores de la vida pública como son los dilemas entre la universalización unidireccional o el particularismo perenne, el bienestar material o la transformación ética, la lealtad a los valores de la comunidad o el pragmatismo para adoptarse a la realidad de los tiempos.

De camino resulta muy interesante ver cómo la posición de algunas figuras marxistas japonesas pudo llegar a contribuir en parte al desarrollo de lo que quizá ellos menos querían aportar: la existencia de una comunidad política nacional. Barshay opina que el enfoque mecánico (*mechanistic*) y poco dialéctico de alguno de ellos, como Yamada Moritaro, empujó a una generación entera a ver el caso japonés como una mezcla de una sociedad que por una lado era ya tecnológicamente avanzada y por otro se mantenía todavía semifeudal en sus valores más íntimos y en su superestructura. Claro que también otros advertían que el avance económico no impedía a Japón mantener sus rasgos colectivos más propios para encontrar su propia evolución de puesta al día como Estado moderno. El método marxista les dejaba ver que, tras la evolución desenfadada de las fuerzas de producción, en el caso japonés se podía leer a pesar de todo la lógica de la evolución brutal del mundo moderno.

Tras los encontronazos de los años sesenta, la reacción académica de estudiantes y nuevos científicos sociales cargó contra estos santones de la izquierda crítica. Ahora se postulaba una ciencia mucho más técnica, dotada de medios y alejada de esa ansiedad constante de los clásicos progresistas japoneses angustiados por “[the] Weberian agony —the human drama of trying to practice science and live as a political being at the same time—”(p. 245)²⁶. La apertura al exterior, el reconocimiento de lo que llama Barshay “the Atlantic Rim” (p. 241)²⁷ y la puesta al día de las nuevas generaciones en su acompañamiento con occidente les llevará a una nueva ideología. Ideología que es la que también en Japón se ha dado en llamar “the end of ideology” (p. 246)²⁸. La ciencia se convierte así, nos asegura Barshay, en (i) una racionalización de lo dado, (ii) la presentación de lo universal con una cubierta de lo particular y (iii) la comprensión de la objetividad como una manera de subjetividad (p. 246). El paso del análisis de clase al análisis sistémico viene a ser un síntoma más de este desfundamiento de la fuer-

²⁶ [(La) agonía weberiana—el drama humano de tener que ejercer la ciencia y vivir al mismo tiempo como un ser político—].

²⁷ [El borde atlántico].

²⁸ [El fin de la ideología].

za modernizadora que apostaba su fe en el método, lo que Maruyama llamaba “faith in theory” (p. 245)²⁹.

Erigido en juez historicista, Barshay se plantea una cuestión central: ¿la modernización de Japón produjo en realidad ese espectacular modelo de desarrollo que su fe en los modelos y su originalidad propia anunciaba?

Barshay concluye que no, que lo que ocurrió en realidad es simplemente un caso de alienación de un desarrollo que perdió el rumbo (p. 250). Y precisamente él ve la causa de tal descarrilamiento en su excesiva fe en unos modelos occidentales que se tomaron de manera errónea, como utopías, idealizando indebidamente su imagen e incapacitándose para entender críticamente sus defectos. Como resultado de todo ello, en la identidad de la ciencia social japonesa se ofreció una pluralidad de alternativas más allá de la disyuntiva Japón-Asia o Japón-occidente. Esta disgregación, y en definitiva la propia manera de entender con detenimiento lo que estas opciones significaban, hizo que las dos fuerzas más poderosas en la ciencia social japonesa, primero la marxista y luego la modernista, perdieran su cohesión. Fascinados por las grandes visiones épicas de la transformación moderna, sus cabezas más relevantes acabarían como “búhos de Minerva” (p. 251). Así la desaparición de la clase campesina y la desilusión con sus dos estados modélicos, Estados Unidos y la Unión Soviética, además de la explosión industrial japonesa, condujeron a un cierre del círculo de este despliegue teórico modernizador. Un empeño que acabará cada vez más cerca de una rehabilitación social del pasado y de la exaltación de lo propio, algo que léase como se lea, significó una exaltación nueva del nacionalismo.

Barshay se ocupa al final de mencionarnos estas perspectivas “culturalistas” y “japonesistas” que pretenden ser una alternativa viable tanto al modernismo como al marxismo. Son versiones teóricas que desean aportar una salida a esa alienación de su desarrollo histórico y al mismo tiempo realizar una gran utopía profética (p. 251).

A la vista de lo logrado, Barshay reflexiona mediante el texto del historiador y especialista en Japón W. G. Beasley en el sentido de que las transformaciones ocurridas en toda esta gran transición han convertido a Japón en un país mucho más occidental de lo que nunca fue el Japón achinado (p. 252). Pero eso sí:

One difference, indeed, between the ancient and modern is that what was alien in the distant past was for the few, what is alien in the resent is almost universal.

²⁹ [Fe en la teoría].

Only feudalism, which dominates the centuries in between, seems in retrospect — not in all respects justifiably — to be thoroughly Japanese (p. 252)³⁰.

Uno de los rasgos más llamativos en la reinterpretación de la historia japonesa es la creencia a la que se ha llegado, casi consensualmente, de que precisamente los vestigios propios del pasado feudal japonés son los que han propiciado un desarrollo tan espectacular y la colocación del país en la cabeza del mundo moderno.

Barshay ve en esta tendencia a idealizar e “inventar el pasado” un rasgo cultural de los pueblos sobre el que él se atreve a teorizar. Da otra vez un salto brusco y repentino, para un libro tan apegado a los datos históricos, que va desde la contingencia y el azar hasta el vuelo teórico, y atribuye dicha tendencia a cierto narcisismo japonés, narcisismo colectivo, que no deja de ser un rasgo propio de toda la humanidad y de todos los grupos nacionales. Un narcisismo que a fin de cuentas “is only a hair-breadth’s distance from self-knowledge” (p. 253)³¹. Narcisismo que es “[a] basso obstinato in the history of interaction of peoples...the collective narcissism that is the lifeblood of the modern national state, perhaps of all modern identities” (ibidem)³². Complicidad y narcisismo aparecen juntas en el fondo de esta empresa colectiva de las identidades nacionales (ibidem).

De forma discreta, Barshay reconoce la importancia de una ciencia social que se preste a colaborar en estos juegos peligrosos. Como apunta al final de su libro, cuando “[these] categories are corrupt, purely political, or nonnegotiable by those affected, disaster will follow” (p. 254)³³.

Sergei Ivanich Koznyshev es un científico social de la historia, un intelectual urbano creado por Tolstoy en *Ana Karenina* (p. 1), que abraza la nación como compensación por el fracaso de su propio trabajo para lograr “a ‘revolution in science’” (p. 254)³⁴, Barshay reflexiona sobre la situación deprimente de la ciencia cuando se siente incapaz para transformar con sus ideas la vida real, la vida de

³⁰ [Una diferencia, verdaderamente, entre lo antiguo y lo moderno es que lo que era alienado en el lejano pasado lo era para unos pocos, (mientras que) lo que resulta alienado en el presente lo es de manera universal. Sólo el feudalismo que ha dominado los siglos intermedios parece ser, visto ahora en retrospectiva —y no en todos los aspectos de manera justificada—, lo verdaderamente japonés].

³¹ [Está a un pelo de distancia del auto-conocimiento].

³² [(Un) basso obstinato en la historia de la interacción de los pueblos... narcisismo colectivo que esta en la sangre vital del estado moderno nacional, quizá de todas las identidades modernas].

³³ [(Estas) categorías están corruptas, son puramente políticas, o no son negociables por parte de los que resultan afectados, entonces sobreviene el desastre].

³⁴ [Una “revolución en la ciencia”].

los demás y la suya. El intelectual siempre necesita por ello a los líderes políticos. No obstante Barshay reivindica que en todo caso existe una conexión entre el “pensamiento” y la gente que piensa, y nos recuerda la existencia de pensadores que han ofrecido cuerpos compactos de ideas poderosamente articulados que vienen a ser (¡esto sí que sorprende!) “a metonym, a concentrated expresión of more generalized attitudes, beliefs, and dispositions, that in turn reacts upon them to create the possibility of new thought, new action” (p. 254)³⁵. Barshay nos trae a la memoria los grandes ejemplos de *El Capital* y *El Manifiesto Comunista* —del que seguramente recuerda que en su versión francesa se le reconoce como catecismo—, lo que le anima a concluir que “Marx becomes metonymic” (p. 254)³⁶.

En las páginas finales de su interesante trabajo, Barshay reconoce que en la base de todo tenemos la incapacidad del científico social de *interpretar para legislar* o, dicho de otra manera, la necesidad que tiene siempre el interprete de no quedarse en ser sólo un experto y de intentar por eso promover cambios más hondos, lo que le hace concluir que Koznyshev era el hombre de paja de Tolstoy. Es más, añade, se trata de una pista falsa; algo así como un intento de despiste del autor ruso para ocultarnos algo que, a estas alturas del libro, Barshay considera clave recalcar: “to say that... ‘we’ social scientists —whether as intellectuals or functionaries— are powerless before history is merely to relieve ourselves of the fear that we may have done harm” (p. 254)³⁷. Pero el trabajo de los científicos sociales que se enfrentan a comprender al otro como Otro y que hacen de nuestro *self* un “otro” es un trabajo de gran hondura pública. Una tarea trascendente que depende de la categoría y del método, y que no puede permitirse el adoptar una identidad ontológica de grupo. Por eso Barshay piensa que sería irreal pretender que los científicos sociales prestaran un juramento hipocrático como lo hacen los médicos. Claro que, no obstante, siempre tendrán que preguntarse si han contribuido a cosificar o idealizar la identidad de sus países.

Barshay cierra su libro encontrando la salida a esta deprimente reflexión en la posibilidad de hallar un método que sea comunicable a los demás y que además se mantenga transparente: “This is our only means to help society unlock its capacity for self-transformation and renewal” (p. 255)³⁸.

³⁵ [Una metonimia, una expresión concentrada de actitudes más generalizadas, creencias, disposiciones, que a su vez reaccionan creando la posibilidad de pensamiento nuevo, de nueva acción].

³⁶ [Marx llega ser metonímico].

³⁷ [Decir...que “nosotros” los científicos sociales —bien sea como intelectuales o como funcionarios— no tenemos poder ante la historia es quitarnos de encima el miedo de que podamos hacer daño].

³⁸ [Este es nuestro único medio de ayudar a la sociedad a abrir su capacidad para la auto-transformación y renovación].