



**APLICACIÓN DE LA RACIONALIDAD
DIALÓGICA PLATÓNICA AL
DIÁLOGO INTERCULTURAL.**

**Los diálogos de Daisaku Ikeda
y Ricardo Díez Hochleitner**

MANUEL JESÚS MELLADO CASERO
TUTORA: CARLA CARMONA ESCALERA
GRADO EN ESTUDIOS DE ASIA ORIENTAL 2018-11-26
E-MAIL: mj.mellcas@gmail.com

Índice	
Resumen	3
Abstract	3
Introducción	4
Objetivos.....	8
Metodología	8
1. Orientalismo y Occidentalismo: destruyendo los estereotipos	10
1.1. Orientalismo	10
1.2. Occidentalismo	12
2. Diálogo y Racionalidad Platón modelo “Socrático”	15
2.1. El diálogo como ejercicio racional, condiciones básicas	15
2.2. El acuerdo racional y la “voluntad de verdad”	20
2.3. El acuerdo racional como:	22
2.4. La crítica y la hermenéutica en el modelo socrático	28
2.4.2. Punto de partida, ¿acuerdo o desacuerdo?	30
2.4.3. La problemática en la normatividad de la razón	30
3. Elementos característicos del diálogo japonés: <i>Omote y Ura / Tatemaie y Honne</i>	32
3.1. Breve introducción de la Identidad Japonesa: <i>Honne y Tatemaie</i>	32
3.2. Principales diferencias culturales entre las culturas española y japonesa	36
3.3. Las relaciones interpersonales en Japón	38
3.4. Diferencias en la expresividad y las características emocionales entre españoles y japoneses	41
3.5. Breve introducción a la tradición histórica y religiosa de Japón	42
3.6. La sinceridad y la verdad en el modelo dialógico japonés.	45
4. Aplicación de la racionalidad dialógica y el modelo dialógico japonés en <i>Un diálogo entre Oriente y Occidente: en busca de la revolución humana</i>	46
4.1. Daisaku Ikeda y Ricardo Díez Hochleitner: Introducción biográfica	46
4.2. Contextualización de los diálogos en <i>Un diálogo entre Oriente y Occidente: en busca de la revolución humana</i>	49
4.3. Aplicación teórica (modelo socrático y japonés) en <i>Un diálogo entre Oriente y Occidente: en busca de la revolución humana</i>	50
5. Conclusiones	64
6. Bibliografía, obras citadas	67

Resumen

En este trabajo se analizan las normas básicas propuestas por el modelo socrático desarrollado por Platón con vistas a la consecución de un diálogo racional. Mi intención es aplicarlo al contexto del diálogo intercultural entre Oriente y Occidente. En concreto, me gustaría analizar su posible aplicación al diálogo intercultural con Japón. Para ello, habrá una serie de conceptos que analizamos con especial atención. Por un lado, los conceptos de Orientalismo y Occidentalismo, que nos permitirán acercarnos a la problemática desde una perspectiva general y establecer una serie de limitaciones a la propuesta platónica. En segundo lugar, los conceptos de *honne* y *tatema*, que serán claves para adecuar la propuesta platónica al modelo comunicativo japonés. Finalmente, el trabajo incluirá el análisis de diálogos destacados de la obra *Un diálogo entre Oriente y Occidente, en busca de la revolución humana* (Daisaku Ikeda y Ricardo Díez Hochleitner, 2008) a partir de revisión que hacemos de la propuesta platónica para adaptarla al diálogo intercultural con Japón.

Palabras clave: Acuerdo racional, Diálogo intercultural, *Honne*, Occidentalismo, Orientalismo, *Tatema*.

Abstract

This paper focuses on the basic rules proposed by the Socratic method developed by Plato with a view to achieve a rational dialogue. The aim of this paper is to apply the Socratic method to the context of intercultural dialogue between the East and the West. In particular, I would like to analyze its possible application to intercultural dialogues between Europe, Spain in particular, and Japan. There will be a series of concepts that will be analyzed with special attention. On the one hand, the concepts of Orientalism and Occidentalism, which will allow us to approach the problem from a general perspective and establish a series of limitations to the Platonic proposal. On the other hand, the concepts of *honne* and *tatema*, which will be the adapting key between the Platonic proposal and the Japanese dialogical model. Finally, I will conclude by analyzing selected fragments from the book *A Dialogue between East and West: Toward a human revolution* (Daisaku Ikeda, Ricardo Díez Hochleitner, 2008) and thus

apply the Platonic proposal once adapted to the peculiarities of the intercultural dialogue with Japan

Keywords: *Honne*, Intercultural dialogue, Occidentalism, Orientalism, Rational agreement, *Tatema*

Introducción

En esta introducción ofreceré un esbozo del tema sobre el que versa este trabajo: el diálogo racional intercultural como herramienta necesaria en los procesos de relaciones sociales, incluidas las diplomáticas, entre individuos de diferentes culturas, en particular entre españoles y japoneses, sus características básicas y sus problemas fundamentales. Dichas características, además, se estudiarán en relación a fragmentos relevantes de los diálogos recogidos en el volumen *Un Diálogo entre Oriente y Occidente, en busca de la revolución humana* (Ikeda y Díez Hochleitner 2008), que entendemos paradigma de diálogo intercultural entre España (y Europa) y Japón . Una vez dibujada esa visión de conjunto, explicaré las razones que me han llevado a escoger este tema para mi Trabajo de Fin de Grado. Tras hacer unas observaciones generales sobre la metodología utilizada y mis propios objetivos, terminaré mi introducción exponiendo la estructura del trabajo.

En una sociedad cada vez más globalizada, el uso del diálogo como forma básica de comunicación se ha convertido en uno de los pilares fundamentales para fomentar y afianzar las relaciones interculturales; sin embargo, la pertenencia a culturas diferentes puede dificultar enormemente el diálogo, puesto que a menudo los participantes no se rigen por las mismas reglas o una de las partes intenta que la otra se subordine a las reglas propias, ignorando los valores de la otra cultura. En general, ambas situaciones imposibilitan que se pueda alcanzar un acuerdo satisfactorio. A través del presente trabajo se pretende establecer un conjunto de normas que pueden ser consideradas como mínimas, que extraeremos a partir de la filosofía de Platón y la práctica filosófica de Sócrates. Desde nuestra perspectiva, estas normas, que analizaremos con detalle, son de tal naturaleza que toda persona realmente comprometida con el diálogo ha de conocerlas, aceptarlas y cumplirlas antes de iniciar una empresa de esa envergadura.

Asimismo, se estudiará un caso específico de diálogo intercultural entre Europa y Japón en relación con las normas anteriormente mencionadas, analizando las principales

dificultades que se encuentren en ese tipo de encuentros, así como los aspectos positivos que lo han hecho posible. Nos referimos a los diálogos entre Daisaku Ikeda y Ricardo Díez Hochleitner, en los que reconocemos características que nos permiten hablar de diálogo racional intercultural. En ellos se ocupan de diferentes ámbitos sociales o elementos culturales y religiosos, destacando la educación, la teoría del liderazgo, las relaciones budhistas entre la humanidad y la naturaleza o la alabanza del carácter multicultural propio de España, con el objetivo fundamental de enfocar la búsqueda de soluciones a los principales males de nuestro tiempo. En este contexto, los autores proponen su concepto de revolución humana, que entienden como una herramienta fundamental para la construcción de un nuevo mundo pacífico.

Al enfocar nuestro estudio en el diálogo intercultural entre Oriente y Occidente, es fundamental conocer dos conceptos básicos, el de Occidentalismo y el de Orientalismo, para evitar prejuicios e ideas erróneas aunque “socialmente aceptadas” sobre las sociedades de ambas partes. Comprender el origen de dichos conceptos y su aplicación a lo largo del tiempo nos permitirá destruir una barrera importante a la hora de dialogar. Además profundizaremos en los elementos propios de la cultura japonesa a nivel comunicativo, centrandó nuestra atención en los usos de *honne* y *tatema*, *omote* y *ura*, que, como veremos posteriormente, desempeñan un papel fundamental en los juegos de lenguaje del propio de Japón.

Cabe destacar el concepto de “Juego de Lenguaje” introducido por Wittgenstein para entender mejor lo que el propio lenguaje significa. Dicho concepto hace referencia a un lenguaje a pequeña escala, reducido, con una delimitación muy específica y clara (Carmona 2015). Su estudio permite aspirar a comprender al lenguaje como tal, en toda su complejidad. Como ejemplo ilustrativo, Carla Carmona (2015, 46) nos invita a reflexionar sobre el concepto “bueno”, que aprendemos en el propio lenguaje, utilizándolo posteriormente en diferentes juegos de lenguaje, como en una clase de arte. Mediante esta idea podemos llegar a imaginar la magnitud y dificultad de comprender el propio lenguaje y las palabras (en los diferentes juegos) que podemos utilizar para unas cuestiones u otras. Veremos en detalle que en el diálogo, y por supuesto también en el diálogo intercultural, sucede algo similar.

A continuación, me gustaría explicar por qué he escogido el tema del diálogo intercultural como núcleo de mi TFG. Asimismo, daré cuenta de mi interés personal en el diálogo intercultural con Japón. Este interés nace durante mi primer curso en el Grado de Estudios de Asia Oriental, donde mantuve mis primeras relaciones interculturales

con alumnos de intercambio procedentes de China y Japón. En mi propia experiencia, encontré una mayor facilidad de comunicación con los alumnos chinos; sin embargo, era evidente que mi desconocimiento sobre la cultura y el idioma japonés me impedía conectar con los estudiantes japoneses, de los que percibía simplemente un trato cordial y excesivamente formal, cosa que me parecía extraña en un ambiente cercano entre estudiantes de la misma edad. A medida que fui superando las diferentes asignaturas del grado, especialmente aquellas enfocadas a la comunicación e interrelación con el mundo japonés, desarrollé un especial interés en profundizar mis conocimientos sobre dicho país, especialmente en lo que respecta al ámbito comunicativo, tanto verbal como gestual, con el objetivo de poder modificar el modo erróneo en que anteriormente me había relacionado con personas japonesas y además así lograr los óptimos resultados de cara a un posible futuro laboral.

Durante mi período de formación he estado expuesto en numerosas ocasiones a la problemática del diálogo intercultural, por lo que mi interés por el tema se ha desarrollado de forma paulatina durante el desarrollo de mis estudios. Es una cuestión que hemos estudiado con cierta profundidad, y hemos podido poner en práctica dichos conocimientos con estudiantes procedentes de Japón y de otras regiones de Asia Oriental. El gran abanico de asignaturas en las que se trata este tema permite a su vez enfocarlo desde diferentes puntos de vista y estudio, promoviendo una mejor comprensión y asimilación del propio concepto.

Personalmente, una de las asignaturas que me han permitido conocer las principales dificultades a la hora de dialogar con alguien de origen japonés, manteniendo un objetivo de alcanzar un acuerdo satisfactorio para ambas partes fue Mediación y Negociación Intercultural con Asia Oriental. Mediante dicha asignatura, pude aprender las bases fundamentales que debo aceptar y cumplir como posible mediador o negociador occidental, al igual que las principales características culturales y lingüísticas que poseen los negociadores orientales, con idea de aprender y participar de ellas, enriqueciendo así tanto la negociación entre ambas partes como la correcta relación intercultural mediante un sistema protocolario correcto, respetuoso y abierto. Cabe destacar el gran número de casos prácticos que pudimos realizar con estudiantes japoneses, lo cual nos dotó de una mayor soltura y comodidad de cara a posibles casos reales en el futuro.

Igualmente, la asignatura de Habilidades Directivas y Culturales en Organizaciones de Asia Oriental ha sido también fundamental para incrementar mi conocimiento sobre

diálogo intercultural con Japón. La dinámica de las clases, centradas en casos prácticos reales me permitió sumergirme de lleno en los problemas y dificultades que un directivo occidental tiene que afrontar con respecto a sus empleados o clientes orientales. Tras analizarlos, estudiarlos y debatirlos ampliamente, nuestro pensamiento inicial fue evolucionando hacia uno centrado en el carácter profesional que debíamos mantener como directivos occidentales en potencia, centrándonos en entender a las personas que trabajan con nosotros, comprender cómo su cultura y su idioma condicionan en ocasiones su forma de actuar o entender la vida, y, lo más importante, mantener siempre una actitud abierta al diálogo y a la resolución de conflictos, tanto a nivel personal como profesional.

También me gustaría destacar la asignatura de Diversidad e Identidades étnicas de Asia Oriental, mediante la que pude aprender en profundidad las características sociales y culturales presentes en China y Japón, la gran diversidad no solo de idiomas, sino de formas de entender el mundo, religiones o estilos de vida, relacionándolas en todo momento con nuestras propias características culturales, permitiéndome así mantener un pensamiento crítico fundamentado, además de un mayor conocimiento sobre las propias personas de origen chino o japonés, ayudándome a su vez a comprenderlas en ámbitos de diálogo y comunicación. Mediante los casos prácticos de esta asignatura se nos dio la oportunidad de estudiar tanto la percepción del mundo oriental por nuestra parte, como la situación inversa. Esta característica me parece muy necesaria, pues pudimos entender cómo nos ve la sociedad oriental, qué prejuicios mantienen sobre nosotros, etc.

Finalmente, la asignatura de Teorías del Diálogo y la Interculturalidad me permitió sumergirme de lleno en el tema. Su temario me ofreció los conocimientos básicos necesarios que debía manejar ante cualquier situación de diálogo intercultural, así como las bases fundamentales características de los diálogos chinos y japoneses, los errores y dificultades más comunes, y la propia importancia de la interculturalidad como vía de enriquecimiento cultural.

En mi opinión, carecer de estos conocimientos limita en gran medida la capacidad de un interlocutor occidental para comunicarse de forma correcta con uno oriental, pues considero fundamental una combinación de conocimientos básicos sobre la otra parte y el deseo de comprenderla al máximo para tender el mayor número de puentes entre ambos, sin los cuales el diálogo queda vacío. Mi motivación fundamental se basa en un profundo interés en desarrollarme como interlocutor occidental capaz de mantener diálogos interculturales de forma adaptativa y participativa y comprometerme en

aprender, durante mi formación académica y personal, todo lo posible sobre Japón, su cultura, su idioma y la forma en la que los propios japoneses componen su identidad cultural.

Pero la base de este TFG la constituye el modelo socrático de racionalidad, que me fue introducido por la Prof. Carmona, tutora del presente trabajo. Dicho modelo constituye una parte fundamental de los contenidos de la asignatura que imparte en el 2º curso del Grado, a saber, Teorías del Diálogo y la Interculturalidad. En sus clases, la profesora, tras presentar el modelo socrático, plantea sus limitaciones al intentar adaptarlo al diálogo entre Oriente y Occidente, por un lado, y al contexto japonés, por otro, poniendo en juego respectivamente los conceptos de orientalismo y occidentalismo y los de *honne* y *tatemaie*, y también los de *uchi*, *soto*, *omote* y *ura*. A pesar de que no cursé la asignatura con dicha profesora, pude acercarme a su propuesta mediante conversaciones desarrolladas en mi último año de estudios. Pronto me di cuenta de que esta perspectiva casaba a la perfección con mis intereses, así que me animé a profundizar en esa línea de trabajo.

Objetivos

Mi objetivo principal con este trabajo es contribuir de forma activa a la creación de un modelo de diálogo internacional basado en el conocimiento mutuo, la tolerancia, el respeto y la búsqueda de la verdad, buscando siempre beneficios no solo a nivel comunicativo, sino también comerciales, culturales, sociales, etc. A través de la aplicación de las ideas sobre el diálogo propuestas por Platón en un diálogo real entre un interlocutor occidental y uno oriental, podremos observar que, a pesar de las grandes diferencias culturales entre individuos de diferentes países, mediante unas normas básicas y sencillas podemos mantener una comunicación clara, eficaz y participativa.

Metodología

En este apartado explicaré de forma breve los medios utilizados como referencia para poder desarrollar el tema elegido:

En primer lugar, el origen propio del trabajo se encuentra en la obra recomendada por mi tutora *Un diálogo entre Oriente y Occidente, en busca de la revolución humana* (Ikeda y Díez Hochleitner 2008), que ha servido como base fundamental del mismo y

epicentro de su interés y objeto de estudio. Debido al gran número de diálogos y temas presentes en el libro, se ha realizado una selección de aquellos 10 que, a juicio personal, enlazan mejor con los apartados teóricos y permiten desarrollar una relación de semejanzas y diferencias con ellos.

Como texto base para el desarrollo de las ideas del modelo socrático propuesto por Platón, hice uso de un material trabajado en la asignatura Teorías del Diálogo y la Interculturalidad durante el curso 2018/2019 denominado *En torno a Aristóteles, homenaje al profesor Pierre Aubenque* (Calvo 1998). En dicho texto se condensan las características fundamentales referentes al pensamiento platónico que quería incluir en mi trabajo, gracias a un vocabulario sencillo sobre los términos complejos y a al uso de un orden lógico y eficaz en sus contenidos.

En referencia al apartado propio japonés, me resultó de gran ayuda el Trabajo de Fin de Grado *El dualismo en la sociedad japonesa, un análisis práctico y teórico sobre honne y tatemae* (Acal 2016) realizado por un compañero del Grado. La profundidad y el dominio que demuestra en lo referente a dichos términos me influenciaron en gran medida y me sirvió como modelo para mi propio análisis de ellos. Asimismo, valorar de esta manera el trabajo de un compañero y considerarlo digno como fuente fiable de información me parece fundamental en el desarrollo propio de nuestro Grado en Estudios de Asia Oriental.

Asimismo, realicé un proceso de lectura y estudio de otras obras (tanto físicas como digitales) de las que obtuve información relacionada y complementaria, con idea de abarcar un mayor número de puntos de vistas e información. En esta línea, la gran ayuda proporcionada por mi tutora en cuanto a la facilitación de textos y obras relacionadas fue fundamental. La mayoría de obras físicas han sido proporcionadas como préstamos bibliotecarios por la Facultad de Filosofía de Sevilla, mediante el buscador digital *Fama*. Los recursos digitales responden a una intensa búsqueda tanto en inglés como en español en el buscador *Google Academy*.

Actualmente, el presente trabajo no pretende suponer un método único en la forma de realizar y participar en procesos dialógicos interculturales, sino servir como guía inicial o introducción para el tema, especialmente enfocada a futuros compañeros de grado que puedan sentir un interés similar al mío y puedan considerar mi trabajo como un posible punto de partida para sus posteriores estudios relacionados.

1. Orientalismo y Occidentalismo: destruyendo los estereotipos

1.1. Orientalismo

Occidente ha mantenido generalmente una visión definida de Oriente como territorio exótico, espiritual y lejano, especialmente durante el contexto histórico de la Europa imperialista (s. XIX). Teniendo en cuenta los objetivos coloniales que las potencias europeas mantuvieron con respecto a Oriente, no resulta difícil comprender que siempre se han autodefinido como “superiores” (Said 2002). Esta supuesta superioridad aportó a los europeos la capacidad de definir todo lo oriental, además de manipular tanto a la sociedad oriental como al resto de sociedades sobre todo aquello que debía considerarse “oriental”, manteniendo grandes diferencias con los propios conceptos de elementos occidentales.

Las sociedades orientales fueron etiquetadas como “poco inteligentes” por parte de la cultura “superior” europea, al considerarlos menos analíticos o demostrativos, diferentes en aspecto e ideología y, en esencia, caóticos al no perseguir el desarrollo industrial, político y social que ya existía en los países occidentales (Suzuki 1960, 8).

El propio término de orientalismo supone una creación europea, aunque desde siempre se mantuvieron diferentes visiones entre Europa y Estados Unidos al respecto (cada uno con su propia relación histórica con los países orientales). Resulta especialmente difícil definirlo con exactitud, pues a lo largo de la historia se le han ido añadiendo matices nuevos o reinterpretaciones en línea con la propia evolución cultural e histórica de dichas sociedades. Edward W. Said propone en su obra *Orientalismo, un clásico entre los estudios culturales y literarios sobre eso que llamamos Oriente*, una de las definiciones que más relación guardan con la percepción actual del propio término: “El orientalismo es un estilo de pensamiento que se basa en la distinción ontológica y epistemológica que se establece entre Oriente y Occidente” (2002, 21).

La historia del orientalismo es amplia y compleja; sin embargo, resulta especialmente complicado establecer una fecha concreta sobre la creación del término. Podemos decir que el orientalismo es una constante del pensamiento occidental, sin el cual éste pierde su propio carácter occidental (Ettmuler 2007, 21). Mediante esta idea, Occidente demanda una contraparte, Oriente, para refutar y ensalzar su propia identidad, manteniendo un carácter autóctono y único con respecto a otras zonas o países del mundo.

Si bien es cierto que resulta necesario tener un conocimiento objetivo y definido sobre Oriente para poder establecer relaciones de semejanzas y diferencias con Occidente, no podemos caer en ideas generales preestablecidas o en estereotipos y prejuicios, pues la gran diversidad que las culturas orientales poseen impide su generalización o aglutinamiento como una sola cultura oriental. La riqueza en cuanto a variedad de idiomas autóctonos y diferentes entre sí, las tradiciones religiosas y espirituales y los diferentes modelos de pensamiento propios de Oriente es altísima (Said 2002).

Durante el siglo XIX, en un contexto romántico y explorador, Oriente fue establecido como “sitio de mil y una noches”, territorios inexplorados, religiones muy diferentes al Cristianismo, con multitud de dioses o creencias espirituales, en definitiva, como un territorio repleto de exotismo sensual (Ettmuler 2007, 23). Estas etiquetas occidentales han perdurado en gran medida hasta nuestro tiempo, en el que todavía se sigue “vendiendo” a Oriente como una oportunidad única para sumergirse en un mundo diferente y lleno de posibilidades. En esta línea, el pensamiento de exploración del mundo oriental por parte de los occidentales enlaza con la evolución turística que dichos países están experimentando y viceversa, pues cada vez son más los orientales que deciden encaminar sus vacaciones y ocio a conocer nuestro mundo occidental (Said 2002).

A ojos occidentales, todo lo diferente sigue siendo el principal atractivo turístico y cultural. Esta característica se extrapola hacia ámbitos muy diferentes y variados, entre los que podemos destacar el papel del cine japonés como referencia a nuestro objeto de estudio. En sus orígenes, el cine japonés tan solo encontró aceptación occidental en aquellas producciones que representasen temas “japoneses” tradicionales, con la inclusión de *samuráis*, *geishas* y espacios naturales (por lo general con tendencia por los templos y montañas). Este modelo de cine fue denominado como cine histórico o de época (en japonés, *Jidai-geki*), en el que no podían tratarse temas posteriores a la Revolución *Meiji* (1868), produciendo así un efecto en Occidente conocido como *Efecto Kimono* (Torres 2018, 80). Posteriormente, los propios directores y productores japoneses rechazaron este tipo de cine, al considerarlo como una destrucción a sus libertades creativas y de expresión, comenzando así una nueva etapa que permitiera desarrollar otras temáticas como dramas familiares, comedias románticas e incluso cine de animación, finalmente aceptadas por las sociedades occidentales de forma positiva con el paso del tiempo.

La idea de identidad oriental no puede equipararse a todo lo que el orientalismo conlleva desde la perspectiva occidental. Las ideas hegemónicas y de superioridad europea con respecto a un Oriente “retrasado” deben superarse para la obtención de una identidad rica en matices y diferencias propias, siempre centrada en una interrelación con otras cultural, fomentando el aprendizaje y enriquecimiento mutuos (Said 2002, 27). Debemos mantener a nivel individual y colectivo un compromiso de renovación en las significaciones de este concepto, sus aceptaciones sociales y morales y todos aquellos elementos negativos que abolir como solución hacia una mejora entre las relaciones entre Oriente y Occidente. Cabe destacar el rechazo general que los propios orientales han desarrollado ante la autodeterminación de “orientales”, valga la redundancia (Suzuki 1960).

En relación con nuestro objeto de estudio, el orientalismo en el diálogo intercultural racional puede suponer una barrera muy difícil de superar por parte del interlocutor occidental, que debe comprender la naturaleza y origen del término y todo lo que conlleva para evitar errores o contradicciones en el propio proceso dialógico. La necesidad de un diálogo intercultural constante entre Oriente y Occidente viene determinada en la falta de acuerdos racionales vinculantes que existen entre ambos “mundos”, como estudiaremos en los epígrafes posteriores. A este respecto, me gustaría terminar este apartado con unas palabras de Ikeda que ponen de manifiesto esta idea con mucha precisión:

“Para mi regocijo, parece que hemos logrado llegar a un entendimiento más profundo de los valores compartidos por toda la humanidad, que son valores comunes a Oriente y Occidente” (Ikeda y Díez Hochleitner 2008, 10).

1.2. Occidentalismo

En contraparte, encontramos un término que hace referencia a la propia identidad occidental, en cierta forma opuesto al de orientalismo, que conlleva la aceptación social que se ha producido ante elementos o ideas consideradas “occidentales” por parte tanto de Oriente como de Occidente. El Occidente, del que se ha tendido a destacar su mentalidad científica e industrial, siempre se ha autodefinido como potencia a la cabeza del desarrollo social y humano, especialmente en contextos de supremacía y colonialismo (destacando el s. XIX como uno de los puntos álgidos del proceso),

alejado del mundo espiritual y terrenal. La idea de fondo es que la voluntad de crecimiento y expansión de Occidente no ha dejado nunca de estar presente en sus sociedades, y es más, las habría determinado, contribuyendo a encauzar de manera particular otros aspectos de la cultura (Suzuki 1960, 8). Pero eso no habría tenido unos resultados positivos, como veremos, sino dañinos, tanto para su propia cultura como para el resto del mundo.

Resulta evidente pensar en la profunda repercusión e influencia a nivel internacional que este proceso de desarrollo occidental, descrito como de carácter “racional”, ha tenido, lo que ha derivado en lo que muchos entienden como la supremacía occidental (Nothin 2011, 1). Occidente ha unificado sus culturas bajo el occidentalismo en una “superestructura” con características propias a nivel social y cultural, con un sistema de integración y equiparación de las sociedades occidentales que mantiene al margen en sus intereses propios al resto de sociedades y culturas. Además de la importancia de la Europa occidental a nivel internacional, su estrecha relación con los Estados Unidos la convirtieron en un bloque casi impenetrable para los orientales durante los siglos XIX y XX, actualmente todavía podemos encontrar algunos casos de desigualdades o malas relaciones a niveles políticos o éticos (Nothin 2011, 2-4).

Occidente se autodetermina como la cuna de la filosofía, el origen de la democracia y el capitalismo, así como una de las zonas más ligadas a las religiones cristiana y judía. Además, de Europa provienen los movimientos culturales y sociales más famosos y conocidos a nivel internacional, destacando la Ilustración y el Renacimiento a niveles culturales y artísticos. Occidente siempre ha mantenido un desarrollo progresivo en la búsqueda de conocimientos y expansión de sus ideologías, en esta línea, podemos destacar la carencia general de un deseo real de relaciones interculturales de carácter positivo. Estas características han desembocado en diferentes enfrentamientos culturales entre Occidente y el resto del mundo, destacando los conflictos actuales con el mundo musulmán. Asimismo, la superioridad militar occidental (en especial la estadounidense) ha servido como justificación ante guerras o situaciones de desigualdades sociales y económicas entre Estados Unidos y países orientales, como Japón (Ettmuler 2007, 24).

Al igual que el mundo occidental tiene ideas erróneas (pero aceptadas socialmente) sobre Oriente, también se produce la situación inversa. En *Occidentalismo, breve historia del sentimiento antioccidental* (Buruma y Margalit 2005), se pone de manifiesto el gran desagrado que supuso para la sociedad japonesa la intervención occidental en su país bajo pretextos modernizadores e innovadores. Japón rechazaba el

concepto de evolución social, cultural, económica y política promovida por Occidente, basado en la industrialización, los sistemas capitalistas y el materialismo. Tras la *Restauración Meiji* (1868-1912), Japón tuvo que asimilar elementos occidentales y reemplazarlos por los propios para mantenerse integrado y participativo, esto incluyó cambios en la moda, el estilo de vida, los trabajos disponibles y el éxodo masivo hacia las grandes ciudades, focos de industrialización y progreso (Buruma y Margalit 2005, 13). En otros países asiáticos, como China o Corea del Sur, la situación resulta similar. Sin duda, Occidente ha contribuido a la pérdida de identidad cultural oriental de forma progresiva, algo que resulta contradictorio si pensamos en el interés que cualquier elemento tradicional (ya sea artístico o cultural) de hecho acoge en las sociedades occidentales.

A pesar de que actualmente Japón es considerado uno de los países más modernos a nivel tecnológico, social y comercial, no se puede negar la evidente pérdida de identidad cultural que sufrió tras las primeras relaciones interculturales con Occidente. Esta característica sigue siendo motivo de cierto rechazo hacia el mundo occidental y todo lo que este conlleva, como el sistema de mercado, la música, el capitalismo globalizador, etc. Si el interlocutor japonés no mantiene una actitud diferente y abierta hacia Occidente, tal y como comentamos anteriormente en el caso inverso, el diálogo no tomará el rumbo deseado, ni obtendrá los resultados esperados. Del mismo modo, la adaptación que debe mantener el interlocutor occidental debe ser igualmente amplia y diversa.

Así como el orientalismo fue un concepto de autoría europea, el occidentalismo responde al mismo modelo, además, debemos diferenciarlo del concepto de Antiamericanismo, común hoy en día tanto en Japón como en multitud de países árabes. Estados Unidos se ve desde dichas culturas como una civilización desarraigada, centrada en el materialismo y el mecanicismo humano, sin ningún interés real por conceptos espirituales o ideas acerca de la importancia del alma humana (Buruma y Margalit 2005, 16-18). Esta concepción mecanicista provoca un choque cultural y religioso directo con las culturas orientales, que demuestran un profundo amor y veneración a la naturaleza y al concepto de seres vivos; sin embargo, el proceso de occidentalización ha contribuido a convertir zonas como la prefectura de Tokio de Japón, enormemente reconstruida, en una ciudad diseñada según el modelo occidental, centrada en la producción, el comercio y el turismo.

Tras entender las visiones erróneas que ambos conceptos pueden aportar a la otra parte, parece casi imposible afirmar que vivimos en un mundo correctamente globalizado. Mientras se mantengan las relaciones de superioridad de determinados países con respecto a otros y no se produzca una evolución real por parte de la sociedad, seguiremos conviviendo con modelos de diálogo erróneos e incluso inútiles en ciertos casos. En relación a nuestro objetivo, el diálogo intercultural puede suponer una herramienta fundamental en el proceso de la abolición de las situaciones negativas anteriormente indicadas.

El occidentalismo, con su incitación a la violencia, está muy lejos de ser el camino para un auténtico diálogo intercultural. En palabras de Díez Hochleitner:

“En conclusión, podemos afirmar que la convivencia democrática y la paz constituyen la forma más segura y la base más sólida para promover nuevas vías de desarrollo.” (Ikeda y Ricardo Díez Hochleitner 2008, 202).

2. Diálogo y Racionalidad Platón modelo “Socrático”

2.1. El diálogo como ejercicio racional, condiciones básicas

Llegar a comprender la filosofía de Platón resulta especialmente difícil atendiendo al género en que la expresaba, el diálogo, pues aquella era ciertamente la forma más sencilla de comunicación en la vida intelectual de los atenienses (Lledo 2011, 43), pero desgraciadamente queda lejos de ser la nuestra en la actualidad. No obstante, los diálogos platónicos están considerados una de las más originales vías mediante las que nos ha llegado la filosofía occidental (21). Resulta abrumadora la presencia de Sócrates en toda la obra platónica, quien persiste como *dramatis* persona durante todo su pensamiento (Kahn 2010, 96). Al carecer de una separación como tal entre pensamiento y lenguaje, la riqueza del diálogo platónico constituye una prueba más del volumen y la importancia de su ideología (Lledo 2015, 64).

A continuación, analizaremos las características y condiciones que el diálogo racional correspondiente al modelo socrático que nos ha sido comunicado por Platón sostiene como básicas e imprescindibles, sin referirnos directamente al modelo de diálogo propuesto por el Sócrates histórico al carecer de relevancia para nuestro actual estudio. No obstante, sí aparecerán algunos ejemplos de otras maneras de entender la

naturaleza del discurso, como el diálogo propuesto por Jenofonte, que servirán de comparación directa con el diálogo racional platónico (Calvo 1998). Desde la propia estructura del diálogo platónico se observa una intención de estimular el pensamiento y la capacidad reflexiva del lector, es decir, para “pensar con lo pensado” (Lledó 2011, 37). La filosofía de Platón es el conjunto del discurso entre todos los interlocutores de sus diálogos, además de la suma de sus contradicciones individuales y colectivas, esta amplitud le aporta un gran carácter moderno y una riqueza considerable (Lledó 2015, 44).

Para llevar a cabo esta parte del trabajo, me serviré en gran medida de la excelente exposición de Calvo (1998) del modelo socrático. En primer lugar, encontramos tres condiciones mínimas cuyo cumplimiento debe ser exigido por ambos interlocutores para lograr un acuerdo en el que se produzca la consumación de la verdad:

Por un lado, está el concepto de saber. Resulta fundamental tener un conocimiento, preferiblemente amplio, sobre el tema del que se está dialogando, pues en caso contrario, el interlocutor carecerá de ideas fundamentadas para debatir o enriquecer la propia conversación, además, encontrará cierta dificultad a la hora de analizar y comprender la información que el segundo interlocutor ofrezca, especialmente si éste sí posee un gran conocimiento. La dificultad de conseguir un acuerdo de forma conjunta será muy elevada sin este elemento fundamental. Según Platón, la misión de cualquier ciudadano o filósofo es la de mantener un profundo deseo de conocimiento, que conllevará a seguir la tendencia del “bien”, teniendo como bases el amor y el estímulo de la vida humana (Lledó 2011, 48).

En segundo lugar, encontramos el concepto de buena voluntad. Esta cualidad no solo facilita el diálogo y la comunicación entre dos o más interlocutores, sino que también enriquece y facilita la relación entre las propias personas. La falta de benevolencia puede desembocar en actitudes negativas que imposibiliten el diálogo y lo conviertan en un conflicto, provocando un retroceso en el proceso de la búsqueda del acuerdo y la verdad. Mantener una actitud positiva, abierta y participativa por parte de ambas partes supondrá un gran avance en el propio diálogo, especialmente si se trata de uno intercultural.

En tercer lugar, estaría la sinceridad. Al igual que la cualidad anterior, supone un punto de partida básico por parte de cualquier persona que busque comunicarse de forma honesta y veraz. Junto a la benevolencia, la sinceridad puede establecerse como la base del diálogo, pues evitando las mentiras o las estafas estaremos promoviendo un

contexto de sinceridad por parte de ambas partes, lo que facilitará en gran medida la participación activa y la búsqueda de un acuerdo que resulte positivo y satisfactorio, como consecuencia, se buscará la verdad de forma indirecta, ya que para ser completamente sinceros, necesitamos hacer uso de la “verdad”.

Estas tres condiciones aparecen claramente reflejadas en la discusión entre Sócrates y Calicles, en el *Gorgias*. En este claro ejemplo, Sócrates confirma que el acuerdo al que ambos lleguen será una consumación total de la verdad, pues ambos conocen, exigen y cumplen dichas normas. En el siguiente párrafo, se puede observar fácilmente la ironía que también queda reflejada en el pasaje, tal y como señala Calvo (1988, 336):

“Si en la conversación tú estás de acuerdo conmigo en algún punto, este punto habrá quedado ya suficientemente probado por mí y por ti, y ya no será preciso someterlo a otra prueba. En efecto, jamás lo aceptarías ni por falta de saber, ni porque sientas excesiva vergüenza, ni tampoco lo aceptarías intentando engañarme, pues eres amigo mío, como tú dices. Por consiguiente, el acuerdo entre tú y yo contendrá ya la consumación de la verdad” (Platón, 1998, 486-87 A, 487 D-E).¹

Si tenemos en cuenta la ironía socrática, previamente señalada, resulta evidente comprender que Sócrates afirma la carencia de las tres cualidades anteriores por parte de Calicles, al que señala como un orador influenciado por la opinión de la mayor parte de la multitud, y siempre tratando de mantener al mayor número de personas conformes con sus opiniones, sin importarle tener que modificar las propias, lo que desemboca en una falta de sinceridad por su parte.

En esta línea, Sócrates también señala la carencia por parte de Calicles de otro elemento fundamental a tener en cuenta a la hora de establecer un diálogo racional: la coherencia personal o acuerdo consigo mismo. Sin duda, esta nueva característica está estrechamente relacionada con las tres anteriores, pues un interlocutor no será capaz de estar de acuerdo consigo mismo antes que con otros si no mantiene un conocimiento continuo, una actitud y mente abiertas, y, especialmente, sinceridad absoluta consigo mismo. Cualquiera que modifique sus propias ideas u opiniones personales para agradar a la otra parte está rechazando el cumplimiento y exigencia de estos cuatro elementos

¹ Para las citas de Platón seguiré la traducción española de los diálogos editada por Gredos (Platón, *Diálogos I-II*. Madrid, Gredos 1981,1983), adaptada por Calvo (1988).

sin los cuales no existe el diálogo racional, y por tanto, impedirá en gran medida la comunicación fluida y la búsqueda del acuerdo y la verdad.

En general, mantener la coherencia personal puede resultar más difícil de lo que puede parecer a simple vista, pues supone mantener una forma de vida en la que se halle implícito un compromiso tanto a nivel personal como externo, manteniendo las opiniones propias siempre sujetas a cambios constructivos o modificaciones promovidas por el aprendizaje continuo o incluso por las ideas de otras personas que puedan enriquecer las propias, pero nunca por un motivo tan simple como el de no contradecir al otro. Según Platón, entre lo que un hombre dice y lo que hace se establece una relación indisoluble de interdependencia (Lledó 2011, 48).

Este punto de la contradicción también juega un papel fundamental para cualquier diálogo racional, especialmente porque un interlocutor racional que no se contradice espera recibir el mismo trato por parte del otro, pues en caso contrario, el diálogo carecerá de sinceridad, buena voluntad y coherencia. Es importante señalar que con no contradecirse no queremos afirmar que mantener una idea fija sin ningún tipo de refutación o estudio sea correcto, sino más bien todo lo contrario, la capacidad crítica de las personas para decidir y pensar sus propias ideas o conclusiones resulta de gran valor; sin embargo, se debe mantener una actitud positiva ante la posible modificación de las mismas si resulta que éstas estuviesen equivocadas u obsoletas, académica, social e incluso éticamente hablando. Nuevamente, Sócrates consigue ejemplificarlo de forma sencilla, como veremos en el siguiente párrafo:

“Y si encuentras que yo ahora estoy de acuerdo contigo y que, después, no hago aquello mismo en que estuve de acuerdo, considera que soy enteramente estúpido y no me des ya más consejos, en la seguridad de que no soy digno de nada” (Platón 1998, 488A-B).

En la denominada “paradoja socrática” se derivan dos tesis diferentes: la primera afirma que todas nuestras acciones se encaminan hacia el bien, que es lo que todos ansiamos; por el contrario, actuar de forma injusta o “mala” está considerado como un proceso involuntario, pues nadie posee la definición absoluta y veraz de justicia, nadie puede actuar mal a voluntad (Kahn 2010, 151). Como puede observarse, Sócrates le otorga a la coherencia personal y a la capacidad de no contradecirse una importancia casi absoluta, llegando incluso a concluir que la falta de ambas conduce a perder la dignidad en el propio diálogo. En esta dimensión ética propia de la propuesta socrática encontramos dos dimensiones con características diferentes (Calvo 1998).

Por un lado, estaría la dimensión de carácter lógico, que, ligada al ámbito teórico, se encuentra en aquellas personas que afirman ideas o enunciados que a su vez resultan opuestos a lo que afirmaron en un tiempo anterior. Aquí encontramos claros ejemplos en el caso de Gorgias y Polo, ambos defendían unas ideas que resultaban insostenibles con respecto a las propias que defendieron en otro tiempo.

Por otro lado, encontramos, la dimensión de carácter pragmático, más relacionada con la coherencia personal, aparece cuando el interlocutor se ve forzado a admitir una idea y esta no coincide con su propio modo de vida, es decir, cuando la idea en la escala de valores del interlocutor no coincide con la que defiende posteriormente en el diálogo. Este fue el caso de Caliclés, quien por ello dejaba de someterse a las normas de un diálogo racional.

Sócrates mantiene en este último punto la importancia innegable de la refutación como único modo de garantizar la forma de vida y la concordancia de lo comunicado en el diálogo. Como aprendemos de Calvo (1988, 339), esto hace que Sócrates sea alabado por parte de Laques y Nicias, en cuanto a la confirmación de la necesidad de la refutación como herramienta básica para relacionar correctamente la propia forma de vivir de los interlocutores con lo que afirman posteriormente. Laques se posiciona de acuerdo a esta dimensión pragmática implícita en cualquier tipo de acuerdo racional, afirmando también que esto supone un mayor grado de fiabilidad y credibilidad en el propio diálogo. Como veremos a continuación, en el *Laques* aparecen ejemplos constantes de la defensa de esta ideología por parte de Sócrates, apoyado por los demás participantes del diálogo:

“Por tanto, según tu expresión, no nos hemos armonizado al modo dorio tú y yo, Laques. Pues nuestros actos no están acordes con nuestras palabras. Ya que, si alguien nos escuchara dialogar ahora, diría que, de hecho, ambos participamos del valor, pero que, de palabra, según sospecho, no” (Platón 1998, 193 E).

En el *Laques*, además de definir la virtud denominada valor o *andreia*, aparecen un conjunto de temas secundarios que enlazan perfectamente con ésta y aportan matices diferentes para cada contexto de diálogo, como la educación de los hijos o el rechazo de las opiniones admitidas sin análisis previo. Para Platón, la concepción de dicha virtud moral supone una condición indudable como garantía para mantener un alma saludable (Kahn 2010, 150). Como hemos observado anteriormente, tanto en el *Laques* como en

el *Cármides*, esta virtud está definida según dos conceptos humanos fundamentales, el bien y el mal; sin embargo, no llega a desarrollarse por completo. En el *Gorgias*, se afirma que solo aquel hombre que actúa con justicia podrá saber lo que es “justo” (239).

2.2. El acuerdo racional y la “voluntad de verdad”

El acuerdo racional socrático demanda tres aspectos fundamentales e interrelacionados para poder establecerse como tal, estos a su vez, comportan la normatividad de la razón y responden a la denominada “voluntad de verdad” (Calvo 1998).

En primer lugar, destacaré el diálogo interpersonal, que corresponde a la comunicación básica que se produce entre dos interlocutores (tanto verbal como gestual). Está presente en todas las etapas de nuestra vida, afectando a nuestras decisiones, ideas e incluso los pensamientos más simples. A pesar de resultar relativamente sencillo de realizar, el diálogo interpersonal cuenta con diferentes barreras que puedan dificultar su correcto desarrollo: verbales, ambientales e interpersonales. Además, rige a los dos aspectos siguientes.

En segundo lugar, encontramos el acuerdo lógico-teórico con uno mismo: en relación a la dimensión de carácter lógico anteriormente mencionada, hace uso de la teoría como método fundamental para la garantía del acuerdo. Cualquier pensamiento que pueda ser desmentido mediante la teoría o la lógica perderá validez y peso en el diálogo, pudiendo incluso anular dicha idea por completo al ser considerada errónea. Del mismo modo, es importante mantener un compromiso teórico con uno mismo para fundamentar y enriquecer el propio pensamiento, facilitando así la participación en futuros discursos.

Tampoco podemos dejar atrás el acuerdo pragmático-moral: mediante el que se equipara lo que se afirma y acuerda en el diálogo con el modo propio de vida. Relacionado con la dimensión de carácter pragmático anteriormente descrita, presupone un compromiso total por parte de los interlocutores como garantía de que aquello que afirman se corresponde directamente con el modo de entenderlo dentro de su vida diaria y su forma de actuar, de lo contrario, al menos una de las partes carecería de la sinceridad y la buena voluntad que la otra parte exigiría en el diálogo racional. Se debe evitar caer en contradicciones para conseguir mayor fluidez y veracidad en la comunicación.

Además, para someterse a los dictados de la razón, es necesario atender al doble presupuesto de carácter ético-antropológico, en el que encontramos:

El dominio sobre sí mismo, por un lado. Según Jenofonte, solo las personas capaces de auto dominarse resultan dignas de analizar los asuntos más importantes, pues demostrarán una capacidad superior para diferenciar entre las palabras o ideas buenas y malas. Cabe destacar también que el dominio sobre sí mismo no es solo necesario a la hora de dialogar, sino que debe estar presente en cualquier otro aspecto de nuestra vida.

Por otro lado, estaría el impulso pasional (eros), de tal manera que “la razón es eficazmente exigente solamente para quienes están dominados por el eros de la razón” (Calvo 1998, 340). Esta característica otorga al interlocutor un verdadero “amor” hacia la búsqueda de la verdad en el acuerdo racional, sin la cual el diálogo queda vacío e incompleto. Durante toda su obra, Platón hace referencia al concepto de amor platónico, el eros, dejando de lado en cierta medida el amor afectual moderado (*philia*) (Kahn 2010, 269). Esta importancia radica en la aceptación del eros como forma más potente de deseo, que juega un papel indudable en las metas individuales de la vida humana (Kahn 2010, 271). Esta esencia, provocada por el impulso amoroso, resulta ser así el propio afán de superación humano. Todos los hombres amamos, todos los hombres nos movemos por metas y proyectos propios que nos identifican y motivan a continuar (Lledó 2015, 112).

Es preciso destacar en este contexto de interlocutores a nivel personal, que desde el punto de vista de Platón sus circunstancias particulares no deben ser tenidas en cuenta dentro del diálogo racional, tan solo interesan sus ideas o argumentos. En un mundo en el que cada persona juega un papel o rol diferente dentro de la sociedad, resulta difícil comprender esta última idea, especialmente en los diálogos racionales a nivel intercultural entre personas de países muy diferentes (especialmente si entre ellas se establece una diferenciación clara en su posición), ya que podemos caer en estereotipos o errores comunes producidos por un desconocimiento o un sentimiento de superioridad con respecto a la otra persona. Cualquier persona que cumpla las normas que hemos venido estudiando hasta ahora será perfectamente capaz de participar de forma correcta en un diálogo racional, por tanto, no se deberá tener en cuenta su posición social o intereses al no influir estos en sus propios argumentos. Actualmente, esta sigue siendo una de las principales barreras de la comunicación, especialmente a nivel político, pues la sociedad se ha “acostumbrado” a respetar las ideas de aquellos considerados

“superiores” sin planteamientos alternativos que puedan ser perfectamente válidos en el debate.

2.3. El acuerdo racional como:

2.3.1. Compromiso

Cualquier interlocutor participante del diálogo racional se compromete de forma directa con las normas previamente descritas, del mismo modo que adquiere el “derecho” de exigir su cumplimiento al resto. Para lograr el óptimo acuerdo racional se debe mantener de forma teórica y práctica, tanto a nivel individual como colectivo. Entendiendo el acuerdo racional como un pacto, las partes se comprometen a enfocar lo acordado en cuanto a sus niveles lógico-teóricos y, a nivel personal, pragmáticos (Calvo 1998).

En relación a este tipo de acuerdo, podemos destacar la obra *Critón* (Platón), en la que se enfoca el contenido de los diálogos hacia temas relacionados con la opinión de la mayoría, la justicia y las leyes. El diálogo entre Sócrates y Critón acerca de la posibilidad de salvar la vida del primero mediante una vía considerada “injusta”, siendo el objetivo del debate la diferencia entre lo que la Ley afirma como justo y la opinión de la sociedad, en la que quizás se desmienta dicha “justicia”. Resulta especialmente interesante la relación del contenido de la obra con la situación de cada ciudadano del mundo, pues todos mantenemos un compromiso entre nosotros mismos y con la sociedad, sus leyes y sus normas cívicas y éticas.

Como podemos observar en la obra anterior, Sócrates y Critón mantienen cierta preocupación sobre la opinión que la multitud tenga sobre el caso; sin embargo, Sócrates establece una clara diferenciación entre la validez de la opinión de los que merecen opinar y los que “no”. Se entiende también que los “más honrados” son aquellas personas que han cumplido las normas del diálogo racional, especialmente las referentes a la sinceridad y la buena voluntad, sin las cuales la persona carece de credibilidad y confianza por su parte.

También en el *Critón* aparecen los principales elementos opuestos a dichas normas, que dificultan el acuerdo racional y su compromiso. Destacaremos, siguiendo la explicación de Calvo (1988), los siguientes:

La coacción, que imposibilita la buena voluntad del que coacciona, frenando por tanto la sinceridad y la franqueza del coaccionado. La aparición de la coacción anula directamente ambas normas e imposibilitan el proceso de diálogo racional.

El engaño, que resulta completamente incompatible con la buena voluntad y la sinceridad, pues las anula al tratarse de argumentos o ideas erróneos promovidos de forma intencionada, normalmente con el objetivo de obtener algún interés personal con respecto a la otra parte. La persona engañada cae en una red de incompatibilidades, al no poder exigir al otro sinceridad o buena voluntad, así como sintiendo una gran dificultad para desarrollar y hacer cumplir las propias.

La premura, que anula el conocimiento o saber, provocando un desequilibrio entre lo que uno afirma y el otro entiende. Además, se relaciona también con la carencia de buena voluntad de quien la establece, pues como mencionamos anteriormente, sin un conocimiento determinado sobre un tema, las opiniones o argumentos del interlocutor no tendrán ninguna base teórica firme.

2.3.2. Fin del diálogo

Si entendemos el acuerdo final como la meta u objetivo principal del diálogo, debemos denominar a éste último como un proceso o sucesión de pasos hasta conseguirlo. Nos serviremos de la exposición detallada de Calvo (1988) para establecer de forma esquemática las cuatro fases principales en todo proceso de diálogo racional en cuanto a la búsqueda de un acuerdo racional:

Falta de acuerdo: constituye el punto básico de partida, en el que los interlocutores necesitan solucionar, debatir o poner en común cualquier tema. A menudo, estas situaciones pueden provocar o desembocar en conflictos o disputas.

Diálogo racional: se produce una vez ambos interlocutores comienzan a entablar comunicación, siempre sujetos a las normas ya estudiadas y desempeñando correctamente su rol dentro del propio diálogo, prestando especial atención a la búsqueda de la verdad, que pueda suponer el fin de la falta de acuerdo previa (este proceso puede variar en cuanto a duración, dificultad o fluidez).

El acuerdo está considerado como el principio, el final y la forma de progresar del diálogo racional.

Acuerdos iniciales, en busca de la verdad: a pesar de no ser considerados la solución definitiva a la situación anterior, suponen un paso fundamental e ineludible en la

mayoría de casos. Según Platón, no existirá un acuerdo final racional sin una sucesión de acuerdos menores que permitan superar la discrepancia y la aporía. En estos acuerdos también queda reflejada la voluntad de la verdad por parte de los interlocutores, la cual no hará más que evolucionar hasta llegar a la siguiente y última etapa del proceso.

Acuerdo final: constituye la garantía de superación de la falta de acuerdo, además del éxito del proceso del diálogo racional. Este último acuerdo puede estar refutado por algunas de las ideas previamente acordadas en el paso anterior, por lo que su validez aumenta considerablemente.

Los interlocutores que hayan conseguido llegar al acuerdo final deben mantener un fuerte compromiso de conservación y, si fuera necesario, de estudio o revisión posterior del mismo, logrando así una mayor asimilación de los temas acordados. Para Platón, el acuerdo final supone casi una situación utópica, pues exige un compromiso absoluto tanto con respecto a las normas del diálogo racional, como al mantenimiento del mismo en los niveles teórico-lógicos y pragmáticos. La aceptación de este acuerdo impide a los interlocutores desmentirlo sin una justificación basada tanto en la teoría como en la práctica.

2.3.3. Garantía de comunicación. La importancia de la lengua común

No resulta difícil imaginar la facilidad que compartir un mismo idioma y cultura aporta al proceso de diálogo y a la búsqueda del acuerdo final. La lengua puede ser considerada como una barrera difícil de superar a nivel comunicativo, o un elemento de facilidad que aporta fluidez y comodidad hacia los interlocutores. Entablar comunicación con una persona que comparte nuestro idioma, asegura también compartir las mismas significaciones, algo que resulta especialmente positivo en el proceso de poner ideas en común o defender argumentos propios. La dificultad de dialogar con alguien procedente de un país distinto (incluso si en ambos la lengua oficial es la misma, pues siempre existirán diferencias en algunas palabras o significaciones) es muy elevada, y exige un conocimiento de una parte por la otra y viceversa, de lo contrario, la comunicación será prácticamente imposible; no obstante, el uso de comunicación gestual puede suponer un punto inicial de apoyo o ayuda en una primera etapa.

En lo que respecta a nuestro estudio entre el diálogo intercultural entre Europa y Japón, la diferencia lingüística resulta especialmente amplia. El idioma japonés y el

castellano comparten sonidos similares y algunas significaciones básicas; sin embargo, resulta imposible participar en un diálogo racional con una persona de origen japonés si por nuestra parte existe desconocimiento de su idioma y, en gran medida, de su cultura. En este punto debemos destacar el papel que juegan los traductores e intérpretes especializados, destacando a aquellos que participen en situaciones que exijan mediación entre dos partes de diferente nacionalidad, jugando un papel decisivo en la mayoría de casos.

También hay que considerar la posibilidad de utilizar un lenguaje común, como por ejemplo puede ser en la actualidad el inglés. Un lenguaje común, aunque no sea la materna, ofrece herramientas compartidas a aquellos que lo ponen en práctica, y en ese sentido, puede contribuir a facilitar determinados acuerdos iniciales. Así sucede, por ejemplo, con la cuestión de la que se trate. Por el mero hecho de hablar acerca de los significados de una determinada palabra, como puede ser la palabra “paz”, los interlocutores, de alguna manera, ya establecen un acuerdo inicial, cosa que no sería tan fácil si cada uno estuviera poniendo en juego sin ningún tipo de mediación el conjunto de significados en torno a la palabra correspondiente en su propio idioma.

Por otra parte, obviamente no es igual hablar una lengua compartida pero no materna que la lengua materna. Además, a pesar de que los interlocutores estén usando palabras compartidas, cada uno de ellos puede estar atribuyéndoles significados de sus respectivos horizontes culturales. Por ello, la decisión de incluir un traductor profesional en el proceso de diálogo no debe fomentar negatividad en el propio proceso, aunque sí es cierto que puede disminuir, en gran medida, la comunicación entre ambos interlocutores, pues se dirigirán en todo momento a dicha persona y no a la otra parte, de tal manera que el diálogo resulte menos directo de lo deseado.

Evidentemente, en una situación ideal de comunicación intercultural, ambas partes deberían conocer el idioma de la otra parte, así como la situación cultural de sus lugares de origen, garantizándose así la inexistencia de estereotipos o errores de información en el diálogo; además, esto podría considerarse como una prueba fehaciente de la buena voluntad y el saber necesarios para cualquier diálogo racional según las normas socráticas defendidas por Platón.

En la misma línea, en el *Alcibíades* Sócrates nos propone un claro ejemplo que nos permite comprender perfectamente lo anteriormente explicado (Calvo 1998). Según Sócrates, dos personas que compartan una misma lengua y un mismo conjunto de significaciones no podrán jamás confundir dos términos tan básicos como la madera y

una piedra, ante lo cual no existe ningún tipo de debate o defensa de argumentos propios, pues ambas partes reconocen la significación de cada palabra y su papel dentro del diálogo. De esta forma, si un interlocutor le pide al otro que señale una piedra, éste nunca señalará la madera.

Finalmente, es preciso destacar los dos tipos de razón que Sócrates pone de manifiesto mediante la obra *Recuerdos* de Jenofonte, que sirve como complemento a Platón (Calvo 1998). Por un lado, tenemos la razón hermenéutica, la cual, centrada en el ámbito moral, resulta necesaria para garantizar un tipo de comunicación razonable. Por otro lado, está la razón técnico-calculadora, enfocada a la adaptación al medio y a la necesidad de adquirir ciertos instrumentos a su servicio.

2.3.4. Dualidad: acuerdos mantenidos y acuerdos revocados

En relación a los acuerdos intermedios que hemos estudiado previamente, resulta evidente pensar en una distinción entre aquellos acuerdos que se mantienen a lo largo del proceso y los que pierden validez o peso y son descartados finalmente. De forma directa o indirecta, todos realizamos esta diferenciación en cualquier diálogo en el que participemos, lo cual permite que nuestras ideas evolucionen y que adquiramos argumentos o pensamientos nuevos, desechando aquellos que consideremos obsoletos o erróneos tras la refutación. Para Platón, todos los acuerdos poseen diferentes grados de validez y función en el proceso dialógico, en esta línea, Calvo (1998) presenta una diferencia clara entre los acuerdos no revocados y los revocados en el diálogo:

Acuertos no revocados: constituyen aquellos acuerdos de los que no se cuestiona su veracidad o garantía por parte de los interlocutores, sino que se mantienen vigentes durante el diálogo racional. Resultan especialmente necesarios al comienzo del diálogo al servir de base para refutar los posteriores argumentos o discusiones, ya que ningún interlocutor tratará de dirigirse directamente a ellos.

En otras palabras, todo aquello que damos por sentado está considerado como parte del acuerdo no revocado, ya sean ideas asumidas sin una previa discusión o incluso algunas social o éticamente aceptadas por la sociedad; sin embargo, que no sean revocados en el diálogo no implica que supongan ideas incuestionables a otros niveles de estudio.

En relación al pensamiento de Platón, se debe prestar especial atención a este tipo de acuerdos, ya que en ocasiones se puede desembocar en errores por parte de los

interlocutores en cuanto a la defensa de ideas ambiguas como la belleza, la armonía o la bondad. Resulta por tanto necesario distinguir entre los diferentes cánones sociales para los términos anteriores y lo que realmente significan dentro de un diálogo. En el momento en que un interlocutor hable acerca de la belleza, deberá ser consciente de que el resto de participantes conocen la significación del propio término, pero quizás no compartan a nivel personal lo que éste defiende, provocándose una situación en la que se pueden dar malentendidos o deficiencias en la información ofrecida.

Sin embargo, en líneas generales los acuerdos no revocados en el diálogo responderán a propuestas aceptadas, tras un examen previo, por parte de todos los participantes del mismo, los cuales no tendrán necesidad alguna de cuestionarlos o someterlos a valoración crítica, pues tan solo serán tenidos en cuenta como puntos iniciales para la búsqueda del acuerdo final, es decir, como una vía más en la búsqueda de la verdad y la racionalidad.

Acuerdos revocados en el diálogo: fundamentales para el proceso de enriquecimiento y evolución del diálogo, son aquellos acuerdos iniciales que pierden la validez inicial, bien por ser sometidos a examen y práctica o bien por resultar inadecuados en cierto punto de la conversación. A diferencia de los anteriores, es común que los interlocutores apelen a este tipo de acuerdos si los consideran erróneos o inválidos en la argumentación de cualquiera de ellos; no obstante, resulta posible que alguno retome su validez posteriormente si se establecen las pruebas necesarias para refutarlos de nuevo.

Los acuerdos sometidos a críticas y valoraciones posteriores deben mantener la validez no solo durante el proceso de diálogo, sino también al finalizar el mismo, de esta forma pasaría a considerarse un acuerdo no revocado, hasta que se revise dicha validez posteriormente.

Según el Sócrates de Platón, existen dos características diferentes que los acuerdos revocados pueden poseer: la primera ocurre cuando el grado de desconfianza por parte de un interlocutor ante cierta idea o acuerdo es muy elevado, el primer paso antes de continuar con el diálogo es cuestionarlo y analizarlo para determinar su supuesta validez dentro del propio proceso, de no ser así, un acuerdo intermedio erróneo dificultará en gran medida la obtención de un acuerdo final sólido y estable. La segunda, la encontramos en aquellas situaciones en las que es necesario continuar con el diálogo sin interrupciones, procurando estudiar alternativas a lo que se considera erróneamente acordado.

En ambos casos, la necesidad de dialogar es mayor, pues además de la búsqueda de un acuerdo racional final, se promueve la búsqueda de acuerdos intermedios cuya validez no sea puesta en tela de juicio con facilidad. Cabe destacar el papel que aquí juegan los acuerdos no revocados que sirven como guía o base para refutar los contrarios, por ejemplo, para debatir sobre temas con cierta ambigüedad como la amistad o la belleza debemos conocer el significado literal del término, además de un conocimiento mínimo de sus significaciones a nivel social, personal e interpersonal, evitando las imposiciones de ideas o argumentos hacia otras personas que puedan tenerlos en cuenta de forma distinta. Sin duda, la dificultad de dialogar sobre este tipo de ideas es muy elevada, especialmente de cara a un tipo de diálogo racional intercultural, en el que la mayoría de conceptos tendrán puntos en común, pero serán en esencia diferentes. Con los acuerdos intermedios sucedería algo similar, deben someterse a un análisis constante por parte de ambas partes para garantizar la máxima validez de los mismos.

Con respecto a posibles acuerdos revocados entre España y Japón, debemos tener en cuenta las características culturales y lingüísticas de ambos países al distanciarse ambos en gran medida a esos niveles. Lo acordado con un interlocutor japonés deberá tener sentido propio tanto para nosotros como para él, para ello, además de someter el acuerdo a un riguroso examen acerca de su calidad y validez, se deberán tender los puentes necesarios para mantenerlo durante el tiempo, especialmente orientándolo de forma correcta de cara al acuerdo final, de esta manera, los interlocutores asumirán un gran reto personal y comunicativo, que dotará al diálogo de mayor interés y riqueza.

2.4. La crítica y la hermenéutica en el modelo socrático

En *En torno a Aristóteles: Homenaje al profesor Pierre Aubenque*, Calvo (1998) analiza la racionalidad dialógica mediante un estudio comparativo entre la corriente hermenéutica propuesta por H.G. Gadamer y la filosofía crítica representada por K. O. Apel y J. Habermas. Esta relación de semejanzas y diferencias resulta especialmente interesante para nuestro estudio, pues aporta matices diferentes según sus modelos de pensamiento, además de servir como conclusión para el punto actual.

2.4.1. La situación real de diálogo

Para Apel y Habermas, la búsqueda del acuerdo final y la verdad implica la presencia de interlocutores conocedores y comprometidos con el diálogo racional según las características que hemos visto anteriormente. Una comunidad ideal de comunicación debería estar formada por un conjunto de personas que participan de forma activa en los procesos dialógicos, haciendo uso constante de su sinceridad, su buena voluntad y un conocimiento lo suficientemente amplio como para poder abarcar, como mínimo, los temas más generales de forma profesional y fundamentada, igualmente, deberán demostrar la posesión de una fuerte voluntad por la verdad de cara al proceso de acuerdos sucesivos y al acuerdo racional final.

Esta situación prácticamente utópica dista en gran medida de la que actualmente existe en nuestro contexto comunicativo, pues a pesar de que un gran número de interlocutores conocen y actúan según las normas “correctas” dentro del diálogo, la mayor parte de la población las desconoce, bien por falta de interés o por falta de conocimiento, y, por tanto, impiden la evolución óptima del diálogo racional. Si bien es cierto que no existe una solución única y eficaz para resolver este “problema”, sí podemos aspirar a mejorar nuestras comunicaciones a nivel personal, interpersonal e intercultural.

Con esta última idea hacemos referencia a la necesidad de mantener un compromiso de doble vertiente:

Compromiso con la racionalidad: exige mantener las condiciones personales de cada interlocutor fuera del diálogo racional y centrar la atención exclusivamente en los argumentos de cada parte. Este compromiso en una situación ideal de comunicación facilitaría en gran medida las relaciones interpersonales entre interlocutores que no atenderían a prejuicios o estereotipos sobre la otra parte bajo ningún concepto, evitándose así situaciones de incomodidad o conflictividad entre ellos. Sócrates mantuvo siempre un fuerte empeño en la defensa a ultranza de la razón y la cultura; dicha defensa estaría unida al conocimiento y a la doctrina del amor platónico anteriormente mencionadas (Lledó 2015, 111).

Compromiso personal con la racionalidad: a pesar de parecer una idea opuesta a la anterior, como vimos en la dimensión pragmática anteriormente, es fundamental mantener una coherencia personal firme y un equilibrio absoluto entre el modo de vida y lo que se afirma en el diálogo. Sin este compromiso, la racionalidad no puede

considerarse completa, pues antes de entablar una relación positiva y eficaz con otras personas, debemos mantener una similar con nosotros mismos, una característica que pocas personas poseen en su totalidad.

2.4.2. Punto de partida, ¿acuerdo o desacuerdo?

Entendiendo el desacuerdo como la falta de solución a un determinado tema, idea o conflicto, no resulta difícil imaginar que éste demanda, en la mayoría de casos, de un acuerdo inicial con el que los interlocutores no se encuentren de acuerdo, bien porque se demuestre su falta de validez o por su sometimiento a examen o crítica refutados. Por el contrario, si establecemos el acuerdo como base inicial, consideraremos que no ha existido un desacuerdo previo que fomente dicho acuerdo, sino más bien éste será el siguiente paso para continuar con el proceso dialógico.

En referencia a la hermenéutica o poder interpretativo-comunicativo (según Jenofonte), podemos afirmar que la posibilidad de llegar a un acuerdo intermedio en el proceso dialógico no garantiza la obtención de un acuerdo final racional. Esta idea resulta sencilla de comprender si tenemos en cuenta la dificultad previamente analizada para su obtención. Además, debemos tener en cuenta el ámbito y el contexto en el que estos acuerdos se suceden, diferenciando principalmente los ámbitos político-moral y técnico.

2.4.3. La problemática en la normatividad de la razón

El éxito del proceso de diálogo racional radica en el compromiso absoluto que los interlocutores participantes deben mantener en todos los niveles previamente analizados, ahora bien, existe una dificultad muy elevada de conseguir que esta característica se convierta en una realidad completa al no existir un control real o una normativa fija y regulada que permita su desarrollo y evolución. A simple vista, la libertad de la que disfrutaban (o deberían disfrutar) todos los seres humanos a la hora de elegir la vía comunicativa, el idioma e incluso la forma en la que dialogar parece ser una de las barreras que impiden la implementación de esta normativa. Las leyes, libremente elegidas, suponen la mayor prueba de sociabilización del hombre, pues le envuelven en una atmósfera única que expande su compromiso social y solidario con el resto de la población, además de humanizar su propia vida (Lledó 2015, 80).

Si pensamos en la imposición de unas reglas fijas, a pesar de ser consideradas racionales y efectivas, estaremos promoviendo una determinada uniformidad que supondría la pérdida de la riqueza comunicativa y el desarrollo de las relaciones interpersonales de forma libre. Esto, probablemente, iría además en contra de la propia idea de interculturalidad, pues lo más probable es que fuera la cultura dominante la que determinara cuáles son dichas normas. No obstante, por otra parte garantizaríamos un mayor éxito en los acuerdos racionales obtenidos y en el propio sistema comunicativo (especialmente a nivel intercultural, dado que se trata de un entramado más complejo). Además, este nuevo contexto exigiría un enorme esfuerzo por parte de la sociedad para modificar radicalmente el modo en el que se comunican y la necesidad de una formación sólida y profesional que dotase de estos conocimientos de forma correcta y uniforme. Según Platón, la tendencia a conseguir una ciudad mejor que a su vez mejore a propios habitantes quedó como una de las grandes utopías de la historia (Lledó 2015, 110).

En lo referente al origen de la verdad, o eros, la respuesta no puede ser explicada por una sola corriente o idea, sino que supone una cuestión polémica. Según el pensamiento platónico, la respuesta se hallaría en la pre-existencia del alma, la cual ha conocido la verdad previamente y anhela volver a contemplarla por encima de todo. Actualmente, este argumento no resulta tan sólido como en el contexto filosófico del propio Platón, pues basándonos en este pensamiento estaríamos afirmando que todas las personas han conocido la verdad en una realidad dual, y por tanto, la voluntad de la búsqueda o amor por la verdad estaría considerada como característica innata e ineludible, tan solo manteniendo una necesidad de desarrollarla progresivamente.

Para finalizar, es importante hacer mención a la idea que nos propone Calvo (1998, 354): “La adquisición del saber depende de una actitud virtuosa; de otra parte, la virtud depende del saber adquirido y poseído”, pues mediante ella podemos entender la necesidad de la interacción de la premisa y la conclusión en el amplio proceso de desarrollo moral individual. En el fondo, detrás de nuestros diálogos, está una voluntad de hacernos entender y de entender al otro. Solo eso justifica los esfuerzos para lograr un diálogo intercultural auténtico. Esto, además, tiene un carácter pragmático evidente: en las sociedades contemporáneas, marcadamente multiculturales, el diálogo intercultural es una herramienta fundamental para la buena convivencia y en general para la buena vida, para la vida feliz.

3. Elementos característicos del diálogo japonés: *Omote y Ura / Tatemaie y Honne*

Una vez hemos visto uno de los modelos dialógicos canónicos dentro del pensamiento occidental, hemos de enfocar la cuestión de cómo adentrarnos con él en el diálogo intercultural fructífero. Evidentemente, para no pecar de etnocentrismo, habrá que tener en cuenta las características de otros modelos comunicativos, en particular, de aquellas personas con las que nos pongamos a dialogar. En este trabajo nos entraremos en algunos aspectos que caracterizan el modelo comunicativo japonés, tal y como hemos explicado en la introducción.

Establecer comunicación de forma correcta con una persona de origen japonés supone, desde la perspectiva occidental especialmente, un verdadero reto. La dificultad no radica exclusivamente en las diferencias lingüísticas entre el idioma japonés y el resto de lenguas, sino que debemos realizar un proceso previo de preparación y estudio acerca de aquellos gestos, expresiones e incluso lugares físicos que debemos evitar incluir en nuestro diálogo. El gran desconocimiento general y, por desgracia, la gran cantidad de estereotipos orientalistas que la sociedad occidental tiene con respecto a Japón suponen otras barreras importantes a tener en cuenta. La única solución viable consiste en mantener una voluntad de adaptación y muchas ganas de aprender y enseñar al mismo tiempo, pues estas características deben ser acogidas por ambas partes, en la búsqueda del óptimo diálogo racional intercultural.

Como punto de partida, antes de comunicarnos con un interlocutor japonés, debemos comprender qué supone la identidad japonesa, qué características sociales básicas destacan particularmente, conocer algunas diferencias fundamentales entre nuestra cultura y la cultura japonesa, el estilo japonés en cuanto a las relaciones interpersonales y las diferencias en la expresividad y las características emocionales entre japoneses y españoles que juegan un papel decisivo en el proceso comunicativo. Además, mencionaremos algunos otros elementos de forma breve, como las religiones predominantes en Japón, un mínimo contexto histórico y algunas curiosidades que puedan servir como complemento de interés para el interlocutor occidental.

3.1. Breve introducción de la Identidad Japonesa: *Honne y Tatemaie*

El individuo japonés mantiene unas experiencias, expresiones y un compromiso de vida y memoria de forma coherente con su propia noción de identidad japonesa

(Rodríguez 2003). Esto quiere decir que la identidad japonesa es algo que se obtiene fácil y gratuitamente, sino que debe ser trabajado y desarrollado durante la vida de cualquier japonés. Las características culturales de Japón lo convierten en lo que se denomina un país con cultura colectivista, en la que el grupo y la familia priman por encima del propio individuo. Hablamos por tanto de una sociedad en la que el individuo no encuentra demasiada facilidad para entablar lo con personas de grupos diferentes lo que desde Occidente entenderíamos como comunicación sincera, especialmente si se trata de extranjeros provenientes de culturas individualistas, acostumbrados a todo lo contrario. Esta característica puede provocar cierto rechazo entre los extranjeros, en particular entre los occidentales, quienes, acostumbrados a un trato más directo, es probable que se encuentren con una fuerte barrera comunicativa interpersonal.

En este contexto de identidad, surgen los dos términos que utilizaremos como base o guía para comprender el desarrollo de este punto: *honne* y *tatemae*, fuertemente relacionados. En lo que respecta a la identidad colectivista japonesa, Rodríguez (2003) nos propone en su obra *La construcción de la Identidad Japonesa* algunos ejemplos de cómo influyen dichos términos en la vida cotidiana, profesional e incluso personal de cualquier ciudadano japonés. “Cumplir el *tatemae*” implicaría un compromiso absoluto con las obligaciones e intereses sociales por encima de las propias. Para que nos hagamos una idea podemos recurrir al ámbito político: el líder que adquiere un gran alto grado de confianza y credibilidad por parte de la multitud se rige principalmente por el *tatemae*. Para la sociedad japonesa, cualquier persona que cumpla correctamente con dicha dimensión de su código de comportamiento está considerada como modelo de conducta, siempre digna de admiración y respeto.

Cabe destacar el grado de rechazo del individualismo que el *tatemae* supone, pues invita al comportamiento y al compromiso a nivel social, especialmente enfocando aquellos grupos en los que el individuo se mueva habitualmente. De esta forma, la sociedad japonesa se autodenomina en ciertos casos como una “sociedad de *tatemae*” (Rodríguez 2003, 52). El origen del término *tatemae* hace referencia a la construcción y a los procesos ceremoniales formales incluidos en la ceremonia del té, sin *tatemae* no existe la posibilidad de terminar el edificio o culminar la ceremonia (Takeo Doi 1985). *Tatemae* exige la existencia de un grupo de personas en un contexto que lo reconozcan y aprueben. Cabe destacar que utilizar *tatemae* no puede equipararse a la falta de sinceridad o al uso de mentiras en el proceso comunicativo, pues éstas implican connotaciones negativas y una intención moral diferente al propio *tatemae* (Acal 2016).

La otra cara de la moneda se denomina *honne* y está centrada en el mundo individual, personal, sentimental. Se pone de manifiesto en el ámbito privado de familia y amigos cercanos. Estos elementos suelen mantenerse en un segundo plano por parte de los japoneses, incluso en aquellos casos en los que la persona pudiera desear expresarse en una reunión de amigos, de trabajo, o incluso con su propia pareja o familiares. El fuerte carácter jerárquico de la sociedad japonesa limita la posibilidad de realizar algo similar, pues la tendencia a seguir será determinada por el *tatema*. En contraste, *honne* se refiere en definitiva a cada uno de los individuos que forman el grupo *tatema* (Takeo Doi, 1985).

Definir correctamente el *honne* y el *tatema* sin atender a la evolución y características del idioma japonés resulta casi imposible. Según Trinidad (2014), *honne* responde al “yo” real y sus sentimientos, mientras que *tatema* hace referencia al exterior o fachada. La distinción básica de ambos términos responde al contexto en el que la persona no permite desarrollar su capacidad de expresarse de forma libre, teniendo que regirse en todo momento bajo los estándares o cánones pre-establecidos socialmente como “correctos”. Como explica Trinidad:

“La comunicación japonesa responde a una categoría en la que la importancia de las significaciones de sus conceptos mantienen una gran diferencia entre lo que “se puede decir” en *tatema* y lo que realmente se quiere expresar mediante *honne*” (Trinidad 2014, 19).²

Como vemos en el párrafo anterior, Trinidad nos plantea en su tesis la gran diferencia que existe entre lo que el *tatema* “permite” expresar a la persona japonesa y lo que realmente desea decir mediante el *honne*.

Identificar correctamente estos términos dentro de la sociedad japonesa no es una tarea tan sencilla como pueda parecer a simple vista, especialmente para las personas extranjeras no familiarizadas con ellos. En esta línea, el *tatema* se utiliza casi sin excepción con personas extranjeras, a las que en pocas ocasiones se muestra el *honne* (Acal 2016). La percepción final por parte del interlocutor extranjero suele resultar negativa. De hecho, este, si carece de una voluntad de aprendizaje y adaptación, no podrá comprender el por qué de esa forma de actuar o comunicarse. En palabras de Tetsuo:

² Mi traducción.

“Ambos términos han constituido una barrera social para la mayoría de los extranjeros en Japón, convirtiéndose en la fuente de una gran cantidad de prejuicios contra los mismos japoneses. (...) Hasta hace poco las ciencias sociales han comenzado a estudiarlos y por tanto comienzan a comprender la forma en la que la dicotomía entre *honne* y *tatema* funciona y permea la visión del mundo de los japoneses, su literatura y en última instancia, su identidad.” (Tetsuo 2011, 83).

El uso de estos elementos de forma indiferente con respecto a personas de origen japonés o extranjero, además del complejo sistema de tratamientos jerárquicos presente en el propio idioma japonés pueden conducir a una situación comunicativa proclive a la confusión y a los malentendidos (Acal 2003). Esto es particularmente así cuando en el diálogo participan también extranjeros, pues después de todo, los participantes japoneses de un diálogo conocen las normas del “juego” y las limitaciones existentes a la hora de expresar unas ideas u otras. No obstante, desde el punto de vista del interlocutor occidental se puede dudar que incluso entre japoneses realmente se haga uso de la sinceridad y la buena voluntad exigidas por el pensamiento socrático como normas básicas para el proceso de diálogo racional.

Existen además dos términos que guardan una fuerte relación con *honne* y *tatema*, conocidos como *omote* y *ura*. En los orígenes lingüísticos tradicionales, *omote* (*kao*) significa rostro, mientras que *ura* (*kokoro*) simboliza la mente, el corazón y el alma (Takeo Doi 1985). Según Takeo, ambos términos son interdependientes entre sí, y hablar de uno de ellos conlleva hacer referencia al otro de manera indirecta; entender el *omote* sería como “ir de frente” y *ura* como “guardar las apariencias”, lo que nos lleva a relacionarlos directamente con *tatema* y *honne* respectivamente. Según Sugimoto (1977), la relación de ambos conceptos hace referencia a lo denominado “exterior” de nuestro hogar, con la convivencia y presión social que ello conlleva y la vida individual o familiar que se desarrolla dentro de cada hogar o seno familiar japonés, donde existe un mayor grado de confianza y libertad a la hora de manifestar emociones, sentimientos y argumentos críticos. En relación a este pensamiento, Takeo (1985) presenta dos términos similares: *omote-muki*, referido a todo aquello de carácter público, social y grupal, y *ura-muki*, con connotaciones privadas, personales y cerradas de forma general a situaciones muy concretas. Además, establece una clara diferenciación entre lo que denomina *omote-douri* o calle principal concurrida y *ura-douri* o callejón solitario y

aislado. En definitiva, siempre existirá un punto medio que comprenderá el límite entre ambos conceptos y sus respectivas significaciones. Así Sugimoto afirmará que:

“Los japoneses no pueden discutir abiertamente asuntos sensibles en soto (exterior de la vivienda) pero, pueden hablar sin rodeos, rompiendo la confidencialidad en una situación de *uchi* (hogar, familia)” (Sugimoto 1977, 22).

Para comprender mejor la importancia de los términos *honne* y *tatemae*, considero fundamental relacionarlos con otros aspectos que terminan afectando a las características comunicativas del interlocutor japonés. Por este motivo, en los puntos sucesivos estudiaremos elementos básicos de la cultura japonesa siempre haciendo referencia a ellos.

3.2. Principales diferencias culturales entre las culturas española y japonesa

En este breve punto, señalaremos algunas de las diferencias o “choques” culturales más comunes entre la cultura española y la japonesa. Esta riqueza que aporta el poder comparar dos culturas lejanas y distantes debe ser tenida en cuenta como un elemento positivo del que aprender, evitando entenderla en un marco de comparación desde una perspectiva individualista o “superior” por parte de cualquiera de ellas. Debido a que el abanico de diferencias es bastante amplio, me decanto por señalar algunas con las que cualquier persona occidental pueda sentirse identificado:

La improvisación: según Kobayashi (2016), una de las características más importantes de la educación japonesa radica en la enseñanza de las normas conductuales más adecuadas según la ocasión. Esto conlleva una uniformidad que surge de forma casi indirecta en la sociedad japonesa, pues la mentalidad de la improvisación queda prácticamente eclipsada por la importancia del orden, el equilibrio y el “saber estar”. En líneas generales, los japoneses suelen prepararse de forma concisa y cuidadosa para cualquier ocasión importante, prestando especial atención en los detalles o posibles imprevistos que pudieran surgir.

Por el contrario, la sociedad española se considera más relajada en estos temas, sin esa exhaustiva preparación o preocupación por mantener una formalidad constante.

El papel del respeto dentro del diálogo: la lengua japonesa acoge un gran número de términos cuyo uso se produce exclusivamente cuando nos dirigimos hacia una persona de rango social superior o menor que nosotros, de mayor o menor edad que la nuestra, o

los referentes a los familiares, entre los que también existe una clara distinción según la edad y el sexo. Los más conocidos a nivel internacional son: *senpai* (por lo general hace referencia a un compañero de clase o trabajo que se encuentra en un rango superior al propio) y *kouhai* (caso contrario al anterior, la persona a la que nos dirigimos se encuentra en un rango inferior). Además, existe una gran variedad de terminaciones, normalmente añadidas al final del nombre de aquella persona a la que nos dirigimos, destacamos: *-chan* (simboliza cariño con respecto a quien nos dirigimos, demostrando confianza y cercanía; por lo general se aplica a niños o personas de menor edad que nosotros), *-kun* (generalmente añadido a nombres masculinos, demuestra cierto grado de respeto hacia el chico al que nos dirigimos) y *-sama* (menos utilizado, responde a un simbolismo de respeto mucho mayor que los anteriores, normalmente se aplica a personas muy sabias o de elevada edad).

El idioma castellano carece de términos que hagan referencia exacta a los anteriormente señalados, por tanto, es necesario saber comprenderlos dentro de un contexto comunicativo muy concreto. Como curiosidad, en líneas generales los japoneses valoran positivamente el conocimiento de ellos, pues aportan fluidez, respeto y cierto grado de confianza a quienes los usan.

El trabajo y la familia, la importancia del grupo: como mencionamos en el primer apartado de este punto, el sentimiento de pertenencia a un determinado colectivo o grupo es fundamental para entender la cultura japonesa. En relación con el *tatema*, los japoneses se sienten especialmente vinculados a sus familias y al grupo empresarial o escolar que pertenezcan, tratando en todo momento de mantener el honor, la confianza y la credibilidad del propio grupo, aun cuando la opinión del mismo diste en gran medida de lo que sus propios sentimientos consideren. Como curiosidad, la mayoría de los jóvenes japoneses pertenecientes a tribus urbanas o a colectivos determinados, como el fenómeno *cosplay*³, cesan dichas actividades cuando son contratados por alguna empresa, pues entienden que se encaminan a la vida adulta y grupal, en la que la mera posibilidad de causar vergüenza al grupo es suficiente para no realizarlas.

En España, el sentimiento de pertenencia al grupo también existe y está presente en diferentes niveles sociales, pero nunca con la misma importancia que en el caso anterior. Por el contrario, el individualismo y la lucha por los ideales y sueños propios

³ El término *Cosplay* (contracción de *costume* y *play*) supone un estilo de moda representativa, donde los participantes o *cosplayers* hacen uso de disfraces y caracterizaciones para simbolizar a sus personajes favoritos, generalmente de videojuegos o anime.

priman en general en nuestro contexto de competitividad y superación. Resulta especialmente interesante la forma en la que los trabajadores españoles en Japón y viceversa tienen que olvidar prácticamente sus percepciones acerca del grupo y adaptarse al nuevo contexto; no obstante, esta situación no suele resultar fácil de mantener, y son abundantes los malentendidos, conflictos o situaciones incómodas tanto a nivel personal como colectivo.

3.3. Las relaciones interpersonales en Japón

Según Acal (2016), una de las características fundamentales de la cultura comunicativa japonesa es el uso de silencios (*sabi*) y frases cortas, es decir, existe un interés general por comunicar lo máximo posible utilizando el menor número de palabras (actualmente, esta característica está considerada como uno de los sellos propios del idioma japonés). Del mismo modo, los interlocutores japoneses están acostumbrados a pre-suponer lo que la otra parte intenta decir, situación que se da especialmente en los momentos de pausas o silencios. Como explica Masako:

“Al funcionar así, nos entendemos entre nosotros sin necesidad de muchas palabras. Esto forma parte de la estética japonesa, que produce una sociedad donde hay entendimiento sin necesidad de insistir.” (Masako 2015, 176).

Para comprender mejor el propio estilo comunicativo japonés, debemos atender a dos conceptos fundamentales que se relacionan a su vez con los de *honne* y *tatemae*:

Ishidenshin: según Acal (2016), *Ishidenshin* se refiere a una forma de comunicación no verbal que aparece de forma no intencionada en el proceso dialógico entre dos personas japonesas. Su uso está considerado como una forma positiva y sincera de expresar ideas o argumentos, evitando la comunicación directa, que supondría un uso casi innegable del *tatemae* en relación a la posible falta de sinceridad.

En relación a la teoría socrática del diálogo racional, podríamos señalar que los interlocutores estarían demostrando la posesión de buena voluntad a la hora de comunicarse; sin embargo, la sinceridad también exigida como norma imprescindible seguiría pudiendo cuestionarse.

Haragei: Acal (2016) definió el término *haragei* como un “contenedor de emociones”, donde se concentran las ideas, valoraciones críticas, sentimientos y emociones de la persona participante en el diálogo. Relacionadas con el *honne*, el

interlocutor debe evitar expresarlas libremente, manteniendo su compromiso con las normas establecidas y lo que el resto de la sociedad “espera” de él.

Este elemento delimita en gran medida la libertad de expresión de los japoneses, obligándoles a demostrar de cara a los demás una sinceridad poco refutada a nivel personal y una buena voluntad, que en algunos casos pudiera ser utilizada como “máscara comunicativa”, evitando así ofender a la otra parte.

En esta línea, podemos afirmar que conocer estos términos y saber utilizarlos correctamente dentro del diálogo facilitará en gran medida la comunicación intercultural con un interlocutor japonés. No obstante, en principio estas características comunicativas, desde nuestra perspectiva occidental, dificultarían la obtención de un acuerdo racional final que garantice validez y satisfacción para ambas partes de forma completa. Por señalar una posible dificultad, cabe observar que en castellano, el uso de silencios también se emplea, si bien no puede equipararse a la gran valoración que el silencio posee dentro de la lengua japonesa. Por tanto, un interlocutor español no entrenado que no domine dicho idioma solo difícilmente podrá llegar a comprender su importancia y papel en las relaciones interpersonales japonesas. A este elemento debemos añadir un amplio abanico de gestos y modelos de conducta que se deben aprender para evitar situaciones de conflicto o malentendidos.

En su tesis doctoral *Expresión de las emociones en las culturas japonesa y española*, Masako (2015) hace referencia a la forma que adquiere la expresión japonesa, especialmente en lo que respecta a la comunicación con extranjeros. La base comunicativa, como hemos mencionado anteriormente, comienza con evitar elementos innecesarios dentro de las oraciones, como sujeto o complementos que puedan sobreentenderse por el propio contexto del diálogo, esta característica se une al uso de eufemismos, dotando al diálogo de una singular “belleza” y un ritmo pausado y lleno de calma.

El siguiente nivel consiste en definir el rango honorífico de la persona con la que estamos entablando comunicación, Masako (2015) establece 3 niveles básicos de trato: honorífico, humilde y cortés. La adaptación del lenguaje utilizado con respecto a dichos niveles aporta un fuerte matiz estético e incluso espiritual al propio diálogo, especialmente al dirigirnos hacia personas de mayor categoría, por lo general ancianos o directivos. Mediante este elemento, los japoneses demuestran en todo momento un respeto absoluto por la otra parte, incluso cuando en su interior o *honne* no desean practicarlo. Estas dos características consiguen un sistema comunicativo propio en el

que prima la armonía para hacer sentir parte del proceso a la persona contraria y viceversa.

La sensibilidad a la hora de comunicarse también es otro de los elementos que cualquier persona de origen japonés mantiene como primordial a la hora de expresar sus propias ideas o sentimientos con respecto a la otra parte. De esta forma, la cortesía se establece como otra de las bases mínimas para posibilitar el diálogo. Los japoneses mantienen un especial dominio de lo que dicen y cómo lo dicen para evitar ofender a la otra parte y romper la armonía previamente señalada. Claro está, existe una adaptación ante el grupo o la persona con la que el interlocutor japonés se comunique, es decir, existen ciertas situaciones en las que se pueden expresar emociones o sentimientos, tal y como sucede en los famosos karaokes japoneses, donde grupos de amigos o compañeros de clase o trabajo acuden para convivir durante un breve tiempo en un ambiente con menor tensión, centrado en el ocio y el disfrute; no obstante, a pesar de tener la posibilidad de expresión, en líneas generales nunca se realizarán críticas negativas directas a otra persona que pueda considerarlas ofensivas o insultantes.

Masako (2015) propone que aquellos japoneses (por lo general estudiantes de intercambio) que vivan durante un período de tiempo amplio en un país extranjero adquieren una relación dual con respecto a su propia identidad japonesa:

“Es decir, como nativa mi experiencia vital me permite conocer mi país, pero al vivir durante bastante tiempo fuera de él puedo obtener una distancia de perspectiva complementaria y enriquecedora” (2015, 76).

En primer lugar, de forma casi indirecta sentirá cierto rechazo o incomodidad ante culturas individualistas y directas, como pueda ser el caso de Estados Unidos. Por otra parte, algunos japoneses encuentran cierta sensación de libertad en algunos países en los que pueden conservar sus propias costumbres comunicativas y, al mismo tiempo, enriquecerlas o adaptarlas con las propias del lugar, España en este sentido es uno de los países que ofrece esta posibilidad.

Desde mi propia experiencia, tras haber convivido durante 5 años con estudiantes de intercambio japoneses durante mi período de formación en el Grado de Estudios de Asia Oriental, la dificultad de interaccionar con ellos es muy elevada. En general, todos mis compañeros japoneses han necesitado un tiempo considerablemente amplio para relacionarse conmigo y mis compañeros de grado, la mayoría permanecían durante las

clases “solos y apartados”. Con el tiempo comprendí que la falta de sentimiento de pertenencia a nuestro grupo era la razón principal que los llevaba a actuar de esa forma. No obstante, especialmente las alumnas japonesas, encontraban con el paso del tiempo cierta comodidad entre nosotros y viceversa, llegando a participar en intercambios lingüísticos, actividades extraescolares y de ocio.

3.4. Diferencias en la expresividad y las características emocionales entre españoles y japoneses

Desde una experiencia y perspectiva propias, junto a la opinión de Masako (2015) con respecto a las diferencias principales en los niveles anteriormente señalados, considero fundamental destacar aquellas que suceden en el día a día de cualquier japonés o español, con objetivo de acercar posiciones y comprender mejor las posibles reacciones personales o interpersonales que puedan derivarse de ellas:

Los japoneses tienden a mantener escondidos sus sentimientos negativos, como el enfado. Por norma general hacen uso de la reflexión y de lo que podríamos definir como una cierta espiritualidad como vías de solución ante ellos; no obstante, tienden a parecer poco afectados o con falta de interés a ojos extranjeros. En el caso español, la tendencia por la libertad de expresión y la persecución de los objetivos propios provoca un choque cultural directo. En el contexto oriental, la supresión de las emociones resulta beneficiosa y socialmente aceptada como “bien vista”, a diferencia de Occidente. En el caso de España, además, la expresión de las propias emociones está completamente aceptada en los usos ordinarios de la población.

Los japoneses valoran positivamente las emociones internas a nivel personal. En relación a la teoría socrática, en este punto podríamos concluir que el modo de vida y lo que afirman en el diálogo no se corresponde en general debido a la presencia constante de *honne* y *tatema*. Esta falta de coherencia “aparente” (desde el punto de vista occidental) no es tenida en cuenta en el sistema comunicativo japonés, como hemos señalado en el punto anterior. Por su parte, los españoles tienden a una menor valoración de los sentimientos internos positivos, no por falta de interés o conocimiento, sino que son entendidos como parte de la vida cotidiana y personal, algo totalmente normal.

Los festivales japoneses, a pesar de ser considerados eventos sociales, tienden a facilitar la comodidad del japonés consigo mismo, tal y como sucede en el festival *Hadaka Matsuri*, con una clara diferencia de lo que sucede en algunas fiestas españolas

como la Romería de *El Rocío*, donde la hospitalidad y el sentimiento de pertenencia a una comunidad religiosa priman sobre el interés personal (Masako 2015). Facilitar la comprensión de este parecido de familia supondría una manera de tender puentes interculturales.

El concepto de honor juega un papel fundamental desde los orígenes históricos de Japón, especialmente en el contexto japonés del *bushido* o código de los *samuráis*. El deber (*giri*) y el honor son las bases fundamentales sobre las que construir la vida personal y social, primando sobre los propios deseos o intereses. La pérdida del honor está considerada en Japón como uno de los problemas más graves a los que una persona puede enfrentarse durante su vida. En España, el sentimiento del honor existe en menor medida y, normalmente, está vinculado a otras características como la credibilidad, la confianza y la forma de actuar. Evidentemente, a día de hoy el honor no tiene en Japón las mismas connotaciones que en sus orígenes, pero sí se mantiene un fuerte rechazo a situaciones que puedan producir vergüenza o descontento tanto a nivel personal como colectivo.

Por último, es necesario conocer algunas situaciones a las que cualquier español se considera “acostumbrado” y evitarlas completamente en el diálogo con un interlocutor japonés, tanto en sentido literal como irónico. Hablar en voz muy alta, escuchar un piropo en la calle o charlar con un vecino desde las respectivas ventanas son situaciones que provocarían un conflicto o una situación de incomodidad para el japonés.

3.5. Breve introducción a la tradición histórica y religiosa de Japón

A la hora de realizar un diálogo intercultural con una persona de origen japonés, además de tener en cuenta las características culturales y del propio idioma, es necesario tener unas nociones básicas de historia y religión japonesas, pues éstas influyen en gran medida en el estilo de vida de los japoneses y, por tanto, en cómo se comunican; no obstante, ya que nuestro tema de estudio no pretende profundizar en este aspecto, tan solo destacaremos algunos de los hechos históricos más relevantes, así como un repaso general a las principales religiones en el país.

La historia de Japón está fuertemente vinculada con el carácter insular del país, característica que siempre ha fomentado el aislamiento y el sentimiento de pertenencia a un solo territorio por parte de toda la población. Las primeras etapas históricas de Japón están divididas en 3 períodos: *Jomón* (14 500 a. C.), *Yayoy* (300 a. C.) y *Yamato* (552 a. C.) (Tramón 2000). En ellos, Japón inicia las primeras relaciones culturales con países

cercanos, especialmente con China, que provocará una enorme influencia a nivel cultural y lingüística. Posteriormente, se suceden diferentes períodos que van configurando la identidad japonesa propia, según Tramón (2000), dos de los más importantes son el período *Nara* (710), donde se produce un gran contexto de creación espiritual, artística, política y religiosa y el período *Heian* (794), en el que aparecen los códigos militares o *bushido*, en los que el deber y el honor se convierten en la base del pensamiento samurái.

Existen dos momentos claves que determinan la relación que Japón ha mantenido con el mundo Occidental: en el período *Edo o Tokugawa* (1603) se produjo una ruptura total con Occidente y un rechazo a todo aquello considerado occidental por parte de la población japonesa, Japón se desarrolla inmerso en un aislamiento casi absoluto. Esta situación se mantuvo hasta la llegada de los americanos, produciéndose a partir del año 1868 un cambio radical en el país, conocido como período *Meiji*. La modernización, la industrialización y la inclusión de Japón en un mundo cada vez más globalizado fueron las principales causas del posterior rechazo de los japoneses ante estos elementos. La occidentalización de Japón quedó reflejada en las vestimentas, las características de las nuevas viviendas urbanas y la pérdida de una gran parte de la identidad espiritual y natural entre los japoneses y su entorno.

Actualmente, Japón está considerado como una de las principales potencias asiáticas en cuanto a desarrollo tecnológico, social e industrial; sin embargo, sigue presente cierto rechazo ante ciertas ideas o elementos occidentales que no terminan de integrarse o calar en su sociedad. Japón, a ojos extranjeros, sigue viéndose como un destino exótico, “diferente” y lleno de contrastes, en el que sentirse parte de la población nunca resultará un proceso sencillo o falto de inconvenientes.

En lo referente a la tradición religiosa en Japón, el Shintoísmo (con más de 101.000.000 seguidores) y el Budhismo (con 84.700.000) se establecen como las dos religiones mayoritarias para la población nacional; sin embargo, debido al gran número de extranjeros que viven en Japón, algunas religiones como el Cristianismo (más de 1.900.000 seguidores) también han experimentado un fuerte desarrollo.

Entender la identidad japonesa sin analizar su estrecha vinculación con la religión shintoísta resulta prácticamente imposible. El Shintoísmo se define como la religión autóctona originaria de Japón, de carácter primitivo-adaptativo (Falero 2006); la evolución del sintoísmo ha ido de la mano de la capacidad adaptativa que los propios japoneses han desarrollado para mantenerla inmersa en sus vidas cotidianas y sociales

aun tras la gran influencia de Occidente u otras religiones de origen asiático. El centro de interés de dicha religión se basa en la armonía y el equilibrio que el individuo debe mantener y desarrollar con respecto a la naturaleza y a todos los seres vivos, se considera por tanto una religión de carácter politeísta con matices propios. Destacamos la figura de los *Kami*, también conocido como “dioses” que velan por el bienestar de los japoneses y por el cumplimiento de la doctrina de la armonía universal, generalmente, estas deidades son adoradas en pequeños contextos locales. Resulta especialmente interesante la característica autóctona de esta religión, cuya participación queda exclusivamente reservada para los propios japoneses.

La segunda religión mayoritaria en Japón es el Budhismo, que convive en perfecta armonía y relación con las doctrinas shinto. Sin lugar a dudas, la importancia del *Budhismo Zen* juega un papel decisivo en el modo de vida de los japoneses, y sus enseñanzas han alcanzado una gran consideración y repercusión a nivel internacional. Según Suzuki (1960), el Budhismo Zen mantiene un sistema de pensamiento enfocado en el conocimiento directo sobre cualquier cosa, haciendo uso del vacío y la adaptación de nuestra mente ante cualquier aspecto que debamos conocer. Como ejemplo ilustrativo, Suzuki (1960) propone:

“Conocer la flor es convertirse en la flor, ser la flor, florecer como la flor, y gozar de la luz del sol y de la lluvia. Cuando se hace esto, la flor me habla y conozco todos sus secretos, todas sus alegrías y todos sus sufrimientos” (Suzuki 1960, 11).

Al igual que todo lo demás, la idea de “conocer la flor” juega un papel fundamental en el modelo comunicativo japonés, de ahí la tendencia a la simplicidad y el cuidado puesto en la precisión, tal y como dijimos en el apartado anterior. Asimismo, la importancia de la reflexión, la meditación y la convivencia en perfecta armonía con el resto de seres vivos que nos acompañan durante nuestra vida son las bases fundamentales para entender el *Zen*. En esta línea, los japoneses encaminan su forma de comunicarse en relación a estas doctrinas, como mencionamos previamente, la capacidad de templanza y respeto presentes en el diálogo japonés tienen un origen fundamental en estas dos religiones. Un gran volumen de la población total japonesa se declara conjuntamente budhista y shintoísta.

Por último, es necesario destacar la presencia del Cristianismo, especialmente jesuita, como tercera religión mayoritaria. La estrecha relación que una parte de la población japonesa guarda con dicha religión facilita en gran medida su comprensión

sobre el mundo occidental cristiano, proporcionándoles una relación más fácil con personas procedentes de él. Resulta especialmente curiosa la adaptación de Japón (con indiferencia de la religión particular) a festividades cristianas como la Navidad, arraigada con gran fuerza durante las fiestas de invierno.

3.6. La sinceridad y la verdad en el modelo dialógico japonés.

En este punto, cualquier interlocutor occidental se hará una pregunta fundamental, ¿los japoneses dicen la verdad? Para explicar y comprender esta idea, debemos hacer referencia al concepto de juego de lenguaje introducido por Wittgenstein. Según dicho autor, comprender como funciona una pequeña parte del lenguaje nos facilitará poder llegar a un mayor entendimiento del lenguaje como tal (Carmona 2015). Es preciso ser conscientes de que las lenguas están vivas y sujetas al cambio. Wittgenstein propone la comparación del lenguaje y una ciudad como ejemplo ilustrativo, así, hace referencia al concepto de “ciudad actual”, del que entendemos un lugar físico con “todo” lo necesario para facilitar la vida de sus ciudadanos (hospitales, centros comerciales, universidades, etc.): sin embargo, hace 20 años estas mismas ciudades carecían de algunos de dichos elementos, pero nunca se les dejó de considerar “ciudades” como tal (Carmona, 2015). Con el lenguaje sucede algo similar, siempre está inmerso en un profundo sometimiento al cambio, revisión y evolución.

Detrás de los juegos de lenguaje Wittgenstein nos dice que hay una forma de vida, es decir, una comprensión omnicomprendensiva de la realidad que comparten todos los hablantes de una lengua (Carmona 2015). Si estamos en el contexto de la construcción y un albañil dice “¡Losa!”, lo más probable es que la palabra no tenga un uso denotativo, sino que esté funcionando como un imperativo. Pero para saber eso uno ha de conocer las reglas de ese juego de lenguaje en concreto, reglas que vienen determinadas por los usos concretos que los hablantes hacen de las palabras en su día a día, en el conjunto de prácticas que constituyen una cultura, ya se trate de la práctica de la construcción como de la de la cocina, de la danza o de la de estar en el recreo de un colegio.

En relación con la sinceridad japonesa, debemos afirmar que los japoneses conocen las reglas del juego de lenguaje en el que se encuentran y del que participan como comunidad, de esta forma, entre ellos no existe la mentira como tal en sus diálogos, pues los interlocutores entienden que la otra parte está haciendo uso de sus mismas reglas y significaciones, especialmente en relación a *honne* y *tatemaie* (incluidos en su propia vida diaria y cotidiana). Por el contrario, en un diálogo entre un interlocutor

japonés y otro extranjero, el juego de lenguaje utilizado por cada uno es diferente y puede desembocar en un entendimiento erróneo sobre alguna idea o concepto por alguna de las partes, recurriendo rápidamente a denominarlas “mentiras”.

A la hora de entablar comunicación con una persona de origen japonés, debemos realizar un ejercicio de preparación y acercamiento al juego de lenguaje que utilizara en el diálogo, asimismo, tener en cuenta el que nosotros mismos solemos enfocar el problema desde nuestro propio juego de lenguaje, respaldado a su vez por nuestras formas de vida, solo así podremos evitar confrontaciones o situaciones de entendimiento erróneo. Como veremos a continuación, en el siguiente apartado, la importancia de la adaptación al juego de lenguaje empleado por cada interlocutor de cara a un diálogo intercultural resultará una de las garantías más fiables de éxito y eficacia.

4. Aplicación de la racionalidad dialógica y el modelo dialógico japonés en *Un diálogo entre Oriente y Occidente: en busca de la revolución humana*

4.1. Daisaku Ikeda y Ricardo Díez Hochleitner: Introducción biográfica

4.1.1. Daisaku Ikeda

Nacido el 2 de enero de 1928 en Tokio, Japón, Ikeda conoció el contexto bélico de la Segunda Guerra Mundial durante su juventud. Durante estos años de devastación, penurias y miseria Ikeda desarrolló progresivamente un profundo rechazo ante cualquier situación conflictiva (especialmente al perder a uno de sus hermanos, víctima de la guerra contra la actual Myanmar), convirtiéndose así en un defensor de la paz absoluta y la búsqueda del equilibrio y la armonía.

En 1947, con tan solo 19 años comienza a conocer el mundo budhista y su ideología de la mano del pacifista Josei Toda (1900-1958). Toda había rechazado la imposición shintoísta por parte de las autoridades militares, refutando su fe en el pensamiento budhista y en el cese de cualquier forma de violencia. Ikeda encontró en Toda a una persona de su confianza, de este modo mantuvo durante casi 10 años una estrecha relación con Toda y su ideología propia del Budhismo *Nichiren*, que defiende la capacidad de potencial ilimitado innata en todos los seres humanos. Mediante este argumento, Ikeda comenzó a entender el Budhismo como una posible solución a los

problemas y desigualdades que las constantes guerras habían provocado en el país. El *Nichiren* cree en la transformación interior de la persona en una búsqueda personal de la felicidad, del mismo modo, puede y debe ayudar al resto a mantenerse en el “buen camino”, promoviendo un entorno social positivo.

En 1960, Ikeda asumió la presidencia de una organización budhista conocida como *Soka Gakkai*, previamente fundada por Toda. Por su parte, Ikeda fundó posteriormente la SGI (con más de 12 millones de miembros procedentes de todo el mundo), además de un gran número de instituciones educativas basadas en la filosofía *soka* y varios institutos de investigación académica por la paz, destacan el Centro Ikeda para la Paz, el Saber y el Diálogo y el Instituto de Filosofía Oriental.

Actualmente, Ikeda está considerado como uno de los grandes filósofos budhistas de Japón, con un pensamiento basado en la importancia del diálogo y la interculturalidad como bases fundamentales hacia un mundo pacífico y equilibrado. En esta línea, Ikeda ha mantenido un gran número de diálogos de carácter intercultural con respecto a temas muy diversos. Según su ideología, la paz global será fruto de una transformación humana a nivel personal y colectiva, pues el cambio debe ser conjunto y equilibrado para poder evitar cualquier situación de conflicto.

Resulta especialmente interesante para nuestro estudio el llamamiento al cambio interior que propone Ikeda en la mayoría de sus obras con respecto a las características propias de *honne* y *tatema* presentes en su propio contexto cultural. La felicidad, la confianza y la amistad entre las personas debe superar cualquier tipo de barrera lingüística, cultural o social, solo entonces podremos comenzar a construir un “mundo mejor”.

En particular, cabe destacar su concepto de revolución humana, que pone de relieve su idea de que el cambio interior a nivel individual es un elemento necesario para conseguir un cambio positivo a nivel colectivo. En sus palabras:

“La gran revolución humana consiste en la formación de la personalidad. El método para formar la personalidad se centra en la formación, la fortaleza y la resistencia por parte de cualquier persona” (Ikeda 2008, 166).

4.1.2. Ricardo Díez Hochleitner

Nacido en 1928 en Bilbao, Díez Hochleitner mantuvo durante su juventud un amplio deseo por profundizar su conocimiento y formación académica y profesional. En 1950 se licenció en Ciencias Químicas por la Universidad de Salamanca, realizando posteriormente su tesis doctoral en la Universidad Técnica de Karlsruhe (Alemania). Finalmente, realizó un Máster en Administración de Empresas por la Universidad de Georgetown en Washington D.C. en 1958. Como resultado de realizar sus estudios en diferentes países, adquirió un gran interés personal por el intercambio cultural, el aprendizaje de idiomas y las relaciones interculturales, además de mantener un profundo compromiso ecológico, en particular con el desarrollo sostenible. Díez Hochleitner ha ocupado durante toda su vida diferentes cargos a nivel internacional, en países como España, Colombia o Estados Unidos.

Especialmente interesado en la preocupación por la revolución humana y la erradicación de la violencia a favor de la paz, Díez Hochleitner ha aportado al pensamiento pacifista internacional una marcada perspectiva occidental, encaminada en todo momento a la interrelación con otras culturas, especialmente con Oriente. Su ideología cristiana ha facilitado en gran medida su capacidad de tolerancia y respeto hacia los demás, promoviendo pensamientos tales como el amor al prójimo y la necesidad de ayudar en todo momento a quien lo necesite. En relación al pensamiento budhista de Ikeda, los puntos en común con respecto a la necesidad de la espiritualidad como elemento fundamental para la revolución humana son muy abundantes.

Algunos de los cargos más importantes que ha asumido Díez Hochleitner a lo largo de su vida han sido:

- 1958-1962: especialista en Planificación y Administración de la Educación (UNESCO) en París.
- 1962-1964: Primer Director del Departamento de Inversiones en Educación, del Banco Mundial en Washington D.C.
- 1991-2000: Presidente del Club de Roma, en contacto con su compañero y amigo Aurelio Peccei.
- Actualmente, Díez Hochleitner mantiene su posición de miembro fundamental en el Patronato de la Fundación para una Cultura de Paz.

Entre sus ideas, cabe destacar la importancia que otorga al diálogo. Para él es una herramienta esencial para evitar conflictos entre diferentes culturas. Tal y como él mismo nos explica,

“Para evitar el choque de culturas, debemos aspirar al diálogo y a la cooperación, sobre todo en estos tiempos de creciente incertidumbre y ansiedad en todo el mundo” (Díez Hochleitner 2008, 7).

4.2. Contextualización de los diálogos en *Un diálogo entre Oriente y Occidente: en busca de la revolución humana*

Ikeda y Díez Hochleitner nos presentan en la obra anteriormente mencionada una consecución de diálogos que responden a una necesidad de búsqueda del cambio necesario para solucionar los principales problemas sociales, ecológicos y morales de nuestro mundo globalizado actual. En este contexto, el calentamiento global y el cambio climático, la problemática que las diferencias culturales suponen para aquellos que no saben adaptarse a ellas y las situaciones insostenibles en algunos países del mundo por parte de sus líderes políticos son los objetos o temas centrales de sus debates.

Cada uno desde su propia posición cultural y religiosa, exigen a las autoridades morales y políticas un cambio radical en el sistema legal y político actual, ya que éste decae en intereses como el dinero, el poder o la superioridad. Del mismo modo, ofrecen un punto de vista que tiene como base el intercambio cultural como motor del cambio y enriquecimiento necesarios para producirlo, tratando en todo momento de acercar la cultura occidental a la oriental, y viceversa. Ikeda insiste en la necesidad de un cambio moral a nivel personal, que fomentará al mismo tiempo un desarrollo en la moralidad social, defendiendo la vida, la libertad y los Derechos Humanos como garantía innegable. Por su parte, Díez Hochleitner denuncia la situación de pobreza y desigualdad existente en cualquier país del mundo, además de demostrar un gran interés en la necesidad de un cambio urgente en el sistema productivo a nivel internacional, con consecuencias tan drásticas como el cambio climático.

Con respecto a nuestro objeto de estudio, resulta especialmente interesante la forma en la que ambos realizan un profundo ejercicio de adaptación y liberación de estereotipos de cara a conseguir un diálogo sincero, válido y ejemplar. Mediante este diálogo, ambos ponen de manifiesto la posibilidad de debatir temas complejos y

amplios con una persona de diferente cultura, idioma y religión, manteniendo un trato cortés y profesional, pero al mismo tiempo considerando como amigo a la otra parte. También cabe resaltar que Ikeda está libre de actitudes occidentalistas, así como Díez Hochleitner lo está de posiciones orientalistas.

4.3. Aplicación teórica (modelo socrático y japonés) en Un diálogo entre Oriente y Occidente: en busca de la revolución humana

En este punto destacaré algunos fragmentos de los diálogos presentes en dicha obra, primando aquellos en los que se pueda observar con facilidad una o varias de las características, normas o elementos propios de cada modelo dialógico según lo estudiado en los epígrafes anteriores. Asimismo, los párrafos seleccionados poseerán un objetivo adicional, invitar a la reflexión y al enriquecimiento del pensamiento crítico sobre los temas tratados.

Diálogo 1

“Ikeda: En una ocasión usted afirmó: <<Mañana es demasiado tarde. Debemos hacer algo hoy. Una sensación de crisis impulsa mi trabajo, porque los problemas que afronta la humanidad son demasiado grandes, urgentes y profundos>>. Añadió que, aunque su contribución pudiera ser insignificante, debía pensar y actuar por el bien de la humanidad. (...) Estoy contento de poder entablar un diálogo con una persona como usted.

Díez Hochleitner: Soy yo quien tiene que estar contento. (...) Solo tengo elogios para su carácter, su filosofía y su trabajo, y para las actividades de Soka Gakkai International (SGI). (...) Las conversaciones con usted han contribuido una experiencia espiritual e intelectual importantísima para mí. Son un honor y una fuente de gran inspiración al mismo tiempo.” (13)

En este primer fragmento, que sirve como introducción al diálogo por parte de ambos interlocutores, podemos observar claramente el cumplimiento de las tres normas fundamentales exigidas por el modelo socrático de diálogo racional: en primer lugar, ambos demuestran un conocimiento previo sobre el contrario, saben a quién se dirigen y cómo deben hacerlo, además de sobre aquello de lo que hablan, A continuación, ambos reflejan una profunda buena voluntad y disposición al autodefinirse como “contentos” por el mero hecho de poder entablar comunicación entre ellos. Finalmente, especialmente en las palabras finales de Díez Hochleitner, vemos un claro ejemplo de

buena voluntad según el modelo socrático al reconocer a Ikeda como un gran ejemplo e influencia para sí mismo.

Ambos se autorreconocen como interlocutores válidos para el diálogo intercultural y establecen rápidamente una relación de cooperación y entendimiento mutuos, esta posibilidad estaba facilitada por un conocimiento mutuo previo tanto a nivel personal como intelectual, los dos conocen las bases ideológicas del contrario y los juegos de lenguaje en los que estas se enmarcan, aceptándolas como primer paso ante la realización del diálogo. En ningún momento se producen dudas sobre la fiabilidad y la validez de los argumentos respectivos. En conclusión, ambos reconocen que dialogar con el contrario merecerá la pena y constituirá una experiencia positiva y enriquecedora.

La gran experiencia que ambos interlocutores poseen como resultado de la realización de diálogos interculturales de forma habitual queda demostrada en la cortesía y matices de amistad que se demuestran en este primer momento. Ambos invitan al contrario a sentir comodidad dentro de la conversación, utilizando un trato cercano y respetuoso. No obstante, podemos observar en Ikeda un tono más formal, con un carácter mayormente cordial y tan solo un leve matiz sentimental al señalar la felicidad que le proporciona dicha situación. Por parte de Díez Hochleitner, la intención que se observa es la expresión de su sentimiento de admiración y respeto hacia él, con mayor connotación occidental; al conocer el carácter colectivista de los japoneses, alude también a la admiración que le proporciona la SGI, grupo al que Ikeda pertenece y con el que se representa.

Los objetivos del proceso dialógico entre ambos quedan claramente establecidos antes de comenzar a debatir, esto fomenta la participación y la buena voluntad de cada parte y ayuda a la identificación de ambos como elementos activos dentro de la propia conversación.

Diálogo 2

“Ikeda: (...) Creo que su padre era español y su madre, alemana. La naturaleza internacional de su familia se refleja en el número de idiomas que hablan: su padre catorce, su madre siete y usted cuatro.

Díez Hochleitner: (...) Utilizo el inglés y el francés en mi trabajo. Entiendo el ruso, aunque solo lo hablé con fluidez hasta los diez años, y aun comprendo las estructuras literarias del latín y el griego.

Mis padres siempre honraron sus respectivas raíces culturales. Nunca fueron de miras estrechas; se mostraron siempre muy abiertos y tolerantes con la diversidad cultural. Al educarme en ese espíritu, crecí con plena conciencia de las oportunidades y los desafíos de la vida.” (25)

En relación con el apartado que previamente estudiamos sobre la necesidad de una lengua común como vehículo necesario para la búsqueda de cualquier tipo de acuerdo, encontramos en la respuesta de Díez Hochleitner una clara referencia a esta idea. Además, haciendo referencia al modo en el que sus padres lo educaron, señala la facilidad de adaptarse a personas de diferentes culturas como algo positivo y enriquecedor. Este elemento es una clara referencia a la honestidad que utiliza dicho interlocutor en el diálogo sobre su propio pasado, con idea de promover un ambiente cercano y cómodo para Ikeda, quien por la influencia del *tatema* no tendrá la misma facilidad.

Por parte de Ikeda, podemos señalar la alusión al núcleo familiar de Díez Hochleitner como referencia a la gran importancia que este concepto acoge en Japón. Ikeda siente admiración ante la familia contraria y alaba la gran tarea que sus tres miembros han conseguido culminar a nivel lingüístico, estableciendo, quizás de forma indirecta, el orden jerárquico propio de la familia japonesa: padre, madre, hijos.

Ikeda alaba el carácter internacional de la familia contraria, cuestión que para la sociedad japonesa hoy en día no termina de implementarse pues, por norma general, las familias japonesas están constituidas por miembros del propio país, lo que fomenta la crianza de los hijos en un ambiente propiamente “japonés” y dificulta la evolución de la propia sociedad hacia el mundo globalizado al que se encamina.

Diálogo 3

“Díez Hochleitner: (...) Como quería que me convirtiera en un “ciudadano del mundo”, me aconsejó que entablara diálogo con todo tipo de personas y que entendiera mis propias raíces para comprender las de los demás.

Incluso en las realidades más duras y penosas, podemos percibir la belleza en el prójimo y aprender de él: pero para comprender al otro, es necesario conocer nuestra propia esencia y examinar nuestros puntos fuertes y débiles con sinceridad.

Ikeda: Estoy de acuerdo. Examinar nuestros elementos humanos es lo más importante. (...) He recorrido cincuenta y cuatro países y territorios diferentes, en los que he mantenido

conversaciones con muchos dirigentes. De este modo, he podido comprobar la completa universalidad de los pensamientos y acciones del humanismo de los señores Toda y Makiguchi.” (30)

En este caso, encontramos alusiones a la dimensión de carácter pragmático propia del modelo de diálogo racional socrático, en referencia a la coherencia personal que el individuo debe mantener para evitar contradecirse y conservar la validez de sus argumentos en cuanto cumpla con ellos a nivel personal durante su propio estilo de vida. La “esencia propia” a la que Díez Hochleitner se refiere no es más que la capacidad de conocernos a nosotros mismos y delimitar nuestros propios límites en primera instancia en un nivel personal, pudiendo así entablar diálogo y relaciones interpersonales de forma correcta a nivel interpersonal.

Por lógica, siempre que nos acercamos a una cultura diferente hacemos una revisión directa o indirecta de la propia, comparando los elementos similares y diferentes que ambas ofrecen y estableciendo una relación propia de identificación o no con ellos. La identidad se construye de forma dialógica, mediante el reconocimiento por la otra parte, de un lado, y nuestro propio reconocimiento hacia ella, por otro lado (Taylor 2010). Este reconocimiento, que debería garantizarse a nivel internacional, conllevaría aceptar un plan social y político que limita en gran medida con las ideas de las democracias liberales, en las que cada persona es única y transmisora de su propia cultura. No obstante, para Taylor esto es una posibilidad real:

“Una sociedad que reconozca la libertad individual será una sociedad deliberadora y democrática, porque la identidad individual se constituye parcialmente por el dialogo colectivo” (6).

Ikeda confirma la importancia de este elemento, y afirma que de no haber viajado al extranjero difícilmente podría conocer y comprender las diferentes mentalidades e ideologías que sus viajes le han facilitado. Si Ikeda hubiese atendido por completo a los conceptos *honne* y *tatema* de su propia cultura, esa capacidad y voluntad de expresarse y aprender de los demás hubiese percibido una considerable reducción. Por el propio contexto del diálogo y sus respuestas, podemos percibir por parte de Ikeda cierta flexibilidad a la hora de elegir cómo expresar sus propias ideas o sentimientos, provocando así una disminución en el uso del *tatema*, especialmente de cara al diálogo intercultural. Además, hace referencia a dos figuras reconocidas de su propio país (Toda

y Makiguchi), en los que apoya sus ideas, esta característica en relación a la teoría socrática hace referencia al conocimiento apoyado en autores respetados.

Diálogo 4

“Díez Hochleitner: (...) Pero, para mí, lo más importante es la calidez del corazón humano; el mejor lugar para vivir es aquel en el que hallas amistad y comprensión. Además, algunas personas ancianas, que puede que ni siquiera hayan recibido una educación formal, se encuentran a menudo bendecidas por la sabiduría de su propia identidad cultural.

Ikeda: Estoy de acuerdo. El abatimiento y las fricciones en las relaciones humanas estropean incluso el más atractivo de los climas. Los seres humanos también cuentan con la fuerza necesaria para convertir el entorno más inhóspito en un lugar de desarrollo personal. En su obra *A Geography of Human Life*, Tsunesaburo Makiguchi escribió: “Pero a través de nuestra interacción espiritual con la tierra, las características que consideramos verdaderamente humanas se potencian y desarrollan en nuestro interior. Las interacciones espirituales con nuestro entorno resultan casi infinitas por su variedad y diversidad”. Un ambiente lleno de amistad, sabiduría y confianza nos estimula y alienta.” (38)

En este fragmento podemos observar con facilidad la alusión a la importancia de pertenecer a un grupo comunicativo firme y positivo, que nos producirá una retroalimentación igualmente positiva a nivel personal. También encontramos en la última idea de Díez Hochleitner una referencia al modelo socrático en el sentido de centrar nuestra atención en lo que se dice y no en la situación personal de quien lo dice, de esta forma, resultará especialmente interesante dialogar con personas ancianas, que pese a no tener una gran formación académica, puedan enriquecer el diálogo con experiencias personales fruto de una larga vida. Ambos autores manifiestan un signo de buena voluntad al estar de acuerdo con el otro, acercando así sus posiciones y encaminándolas hacia un objetivo común, lo cual permite continuar el diálogo de forma positiva, pero sincera al mismo tiempo.

También destacamos la idea de que un individuo puede contribuir para cambiar a todo el colectivo, en relación a la idea de la revolución humana defendida por ambos interlocutores, dejan presente la importancia del cambio individual como paso previo e indiscutible para poder cambiar al resto. De forma indirecta, animan a cualquier persona a luchar por el cambio, empezando por realizar pequeños cambios en sus propias vidas.

Por parte de Ikeda, se pone de manifiesto la estrecha relación que guarda el lugar físico en el que nos encontramos y el grupo que en él se forme. La correcta relación entre la naturaleza y los seres humanos es una característica básica del pensamiento japonés, especialmente orientado en cuanto a la ideología budhista. Ikeda hace referencia a la necesidad de sentirnos miembros de un ambiente libre de conflictos, mentiras o elementos perjudiciales para los demás. En Japón, el *tatema* es el elemento que mantiene la fijación del grupo y su carácter positivo y armónico; no obstante, limita en gran medida la libertad de expresión y el carácter individualista en el diálogo.

Ikeda vuelve a apoyar su conocimiento e ideas en una figura reconocida japonesa, en este caso Makiguchi, considerándolo así como otro ejemplo del saber socrático. En este caso, Ikeda manifiesta un profundo conocimiento y respeto por la obra de dicho autor, invitando al contrario a reflexionar sobre ella e incluso reconocer su validez pese a no ser una obra de autoría occidental, de alguna forma, Ikeda alaba el trabajo de sus compañeros intelectuales japoneses como parte activa al proceso de ampliación de conocimientos a nivel internacional.

Diálogo 5

“Ikeda: España y Japón, han mantenido contactos durante unos cuatro siglos y medio. San Francisco Javier (1506-1552) fue el primer español que visitó Japón. ¿Qué opinión tienen sobre él los españoles de hoy en día? ¿Qué japoneses son conocidos en España?

Díez Hochleitner: Francisco Javier es seguramente más conocido en Japón que en España, aunque se le tiene en gran consideración por su labor como misionero. No sé qué responder a su pregunta sobre los japoneses conocidos en España, además de sus emperadores y líderes políticos. Los japoneses populares son los que trabajan en conocidas firmas industriales y de alta tecnología. Los españoles piensan que son muy competentes, inteligentes y cultivados (...).

Ikeda: Es usted muy amable. Pero, en general, los japoneses tienden a moverse en grupos de individuos anónimos debido a su frustrante estrechez de miras y su ineptitud en contextos sociales.” (42)

En las intervenciones de Ikeda podemos observar el rechazo que éste siente hacia la forma en la que los japoneses se interrelacionan socialmente, característica totalmente condicionada por la presencia del *tatema*. La ineptitud en contextos sociales mencionada por Ikeda hace referencia a la forma en la que el *tatema* limita la libertad de expresión y obliga a la adopción por parte de los japoneses de una comunicación

enfocada en el trato armonioso y respetuoso de cara al público, sin mostrar sentimientos u opiniones personales. El tono de Ikeda con referencia a España demuestra un interés personal en las correctas relaciones internacionales entre ambas culturas, destacando una figura religiosa como elemento de penetración occidental en Japón, evitando así temas bélicos o conflictivos que puedan incomodar a la otra parte o producir una respuesta igualmente negativa. Una vez más, ambos interlocutores manifiestan un profundo deseo de conocer la opinión del contrario, haciendo uso de la buena voluntad presente en la teoría socrática, esto se realiza de forma sincera y directa, pues el tono del propio diálogo invita a la libertad de expresión por parte de ambos, reafirmando así su interés por conocer la respuesta sincera del otro interlocutor

Ikeda también pretende conocer la perspectiva occidental ante la fama de personalidades japonesas, especialmente en el caso español. Díez Hochleitner hace uso de la sinceridad al negar poseer una respuesta a su pregunta, y aporta palabras cordiales ante los grupos empresariales japoneses, destacando su profesionalidad y competitividad a nivel internacional. Díez Hochleitner conoce perfectamente el carácter colectivista de la sociedad japonesa, y encamina su respuesta apelando al sentimiento de pertenencia al grupo por parte de Ikeda, quien lo niega finalmente. El que Díez Hochleitner busque un tono conciliador puede entenderse igualmente como un ejemplo de buena voluntad, tal y como fue explicada en el contexto del modelo dialógico socrático.

En la respuesta de Díez Hochleitner podemos observar un tono claramente occidental si atendemos al recurso de la improvisación que manifiesta en ella ante su desconocimiento sobre la pregunta realizada por Ikeda, de esta forma, se ve claramente la falta de argumentos sólidos relacionados con temas referentes a su propia religión, decantándose por conducir su respuesta hacia el carácter industrial y tecnológico del Japón actual, resultado de un proceso de occidentalización como hemos mencionado anteriormente. Esta falta de saber (según la teoría socrática) evidencia su respuesta, asimismo, desconoce la percepción que la sociedad japonesa tiene de España a nivel general, utilizando un recurso de alabanza hacia el contrario como ejemplo de buena voluntad por acercar ambas culturas; no obstante, Ikeda parece entender dicho desconocimiento y prosigue en relación a esta última aportación con un tono formal y amigable, nuevo ejemplo de buena voluntad por su parte.

Diálogo 6

“Ikeda: La doctrina budista conocida como *eshou-funi* en japonés nos enseña que, aunque se muestran como fenómenos diferentes, la vida (*sho*) y el medio ambiente (*e*) forman en esencia un todo indivisible.(...) Es decir, los fenómenos medioambientales (*e*) no pueden existir sin la vida humana (*sho*). La conservación y la mejora del medio ambiente dependen de nuestra capacidad para crear y desarrollar sabiduría desde la vida humana.

Díez Hochleitner: La armonía con el medio ambiente se puede considerar una sinfonía entre la naturaleza y la humanidad. Así pues, el Club de Roma puede aprender mucho de las enseñanzas budistas y del movimiento Soka Gakkai.” (64)

En relación con su ideología estrechamente vinculada al Budhismo, Ikeda sostiene la importancia de la armonía y el equilibrio entre la vida humana y la naturaleza, considerándolas dos partes interrelacionadas de un todo. En Japón la naturaleza adquiere un papel fundamental en la identidad cultural y la vida cotidiana. Este elemento también se hace notable en los diálogos japoneses en cuanto a la defensa por la conservación del medio ambiente y los seres vivos (ideología especialmente potenciada por las religiones shintoista y budhista).

En este sentido, Japón cumple una de las bases del modelo socrático en lo referente a encaminar nuestro modo de vida con aquello que defendemos y afirmamos en el diálogo, en este caso, en lo referente a la relación entre el ser humano y la naturaleza. Exceptuando las zonas urbanas superpobladas de Japón, es mundialmente conocida la relación espiritual con la naturaleza que dicho país acoge, los japoneses sienten una especial devoción por la armonía entre el mundo natural (jardines, parques, zonas verdes) y el humano (del que se espera equilibrio, atención y adaptación). En este sentido, los japoneses demuestran que es posible llevar una vida “actual” estrechamente ligada al mundo de la conservación de la naturaleza.

Por su parte, Díez Hochleitner, demostrando un dominio sobre el concepto de naturaleza en el mundo japonés, responde con una palabra clave: “armonía”. Esto nos recuerda aquello que decía Sócrates de que los interlocutores, con vistas a la racionalidad dialógica, han de saber de aquello de lo que hablan. Asimismo, esos conocimientos por su parte pueden entenderse a sí mismo como un ejemplo de buena voluntad, de preocupación y cuidado por acercarse respetuosamente a la otra cultura, con la idea de que esta actitud puede contribuir a su propio enriquecimiento. Esta simple

adaptación de su lenguaje invita a Ikeda a sentir una mayor comodidad dentro de la conversación, evitando tener que añadir datos que otro interlocutor occidental pudiera ignorar al respecto. Además, el particular interés que demuestra por la ecología y la sostenibilidad del medio ambiente le permiten relacionar sus propias ideas con las de una religión de la que no es creyente. Asimismo, vuelve a hacer hincapié en alabar la gran tarea que lleva a cabo la sociedad *Soka Gakkai*. Cabe destacar de nuevo, de esta forma, el carácter conciliador de las intervenciones de Díez Hochleitner.

La aceptación de Díez Hochleitner ante una ideología perteneciente a una religión que de la que no es creyente es un claro ejemplo de buena voluntad por su parte, pues no rechaza la aportación de Ikeda, sino que la identifica como cierta y la relaciona con su propio pensamiento sobre temas similares, del mismo modo que Ikeda hizo alusión al Cristianismo en su intervención anterior. Ambos demuestran un conocimiento y respeto mutuos por la religión del contrario, identificando aquellos elementos positivos que puedan incorporar a sus propios pensamientos y enriquecerlos de esa forma.

Diálogo 7

“Díez Hochleitner: Es cierto. Sin embargo, aún queda un largo camino por recorrer en cuanto al diálogo intercultural a gran escala.

Ikeda: El problema fundamental reside en que la globalización es prácticamente sinónimo de occidentalización. Por consiguiente, los nuevos encuentros suponen una fuente potencial de nuevos enfrentamientos.

Díez Hochleitner: (...) Por el bien de los Estados Unidos que conozco y amo, así como de las personas que también los aman, no puedo evitar mostrarme crítico ante el problema que representan para el mundo actual las ambiciones de hegemonía de sus líderes.” (67)

En relación al apartado referente a los conceptos de Occidentalismo y Orientalismo previamente analizados, ambos interlocutores mantienen una posición de cierto rechazo ante la supuesta superioridad del mundo occidental sobre Oriente en el proceso de la Globalización. Ikeda, desde la perspectiva oriental, sostiene la necesidad de buscar un equilibrio entre los países del mundo globalizado, evitando la occidentalización como la mayor parte del proceso. Esta idea quizás haga referencia a las repercusiones negativas que sufrió Japón durante su período *Meiji* (1868), contexto en el que se produjo una gran pérdida en la identidad cultural y espiritual japonesa. Los enfrentamientos

mencionados harían alusión a aquellos países con culturas muy diferentes a la occidental, como existe actualmente en relación con el mundo y la cultura islámica.

Un claro ejemplo de buena voluntad presente en la teoría socrática lo encontramos en la forma de afirmar de Díez Hochleitner, reacción que podemos equiparar con una de las formas de comunicación no verbal más comunes en el mundo japonés, asentir. Los japoneses mantienen siempre una tendencia a confirmar lo que la otra parte dice mediante gestos, por lo general, asentir (*aizuchi*) se ha convertido en un gesto cotidiano que no hace referencia en todas las ocasiones a un “sí” rotundo o enérgico, sino más bien se establece como un sistema de hacer ver al otro que entendemos lo que nos transmite y lo valoramos (Tada 2010). Por otra parte, mediante la comunicación verbal este elemento queda representado por sonidos breves como *Hai* o *Sou*, que implican un entendimiento y aceptación sobre lo que nos dicen. De cara a la comunicación intercultural entre un japonés y un extranjero, estos elementos pueden ser entendidos de forma errónea, pues como vimos anteriormente, el interlocutor extranjero no estará participando en el mismo juego de lenguaje que el japonés y desconocerá el verdadero significado de lo que este último pretende transmitirle.

“Los japoneses siempre diferenciamos el reino de la lógica y el de las emociones. Decir “sí” o “no” con referencia a un tema concreto es algo que pertenece al reino de la lógica. Y hacer un gesto de consentimiento es una expresión social que parte de las emociones” (51).

Según esta idea estrechamente relacionada con *honne* y *tatemae*, debemos prestar especial atención a esta característica del modelo comunicativo japonés e incluso incluirla en nuestros propios diálogos interculturales con japoneses, pues de no hacerlo encontraremos una barrera comunicativa difícil de superar.

Díez Hochleitner confirma desde su perspectiva occidental, y tras haber vivido y participado en la cultura norteamericana, la necesidad de un cambio radical que evite una evolución errónea de la globalización como vehículo para la obtención de los intereses personales de los líderes políticos. Este acercamiento de posturas propicia la búsqueda de un acuerdo racional final que pueda resultar satisfactorio y válido para cualquier persona ciudadana del mundo globalizado. No obstante, ninguno de los dos autores tienen una actitud occidentalista, pues manifiestan respeto por Occidente y son conscientes de sus puntos valiosos, a pesar de las actitudes orientalistas y etnocentristas que ha mantenido a lo largo de la historia.

En este punto es preciso destacar la diferencia entre la occidentalización y el occidentalismo, pues suponen términos que pueden confundirse con relativa facilidad. La occidentalización constituye el proceso mediante el que una cultura o país encamina una serie de cambios según los modelos o cánones occidentales, especialmente enfocados a cambios a nivel industrial, social y productivo. El occidentalismo, como mencionamos anteriormente, es un término que hace referencia a la defensa de los valores occidentales generalmente con una tendencia de superioridad frente al resto de culturas. Occidentalizar un país no significa necesariamente defender el occidentalismo, Japón es uno de los ejemplos más claros que encontramos al respecto; sin embargo, tal y como Ikeda propone, no debemos confundir la globalización con la occidentalización, pues todas las culturas tienen elementos que deben ser tomados en consideración de cara a una cultura “global”.

Diálogo 8

“Ikeda: (...) En la República, Platón afirmaba que la justicia beneficia al más fuerte; ha llegado el momento de acabar con esta antiquísima idea de que los poderosos llevan la razón. La forma más lógica de conseguirlo es contar con un sistema multinacional de leyes internacionales.” (93)

La importancia de esta breve aportación de Ikeda, en relación con nuestro objeto de estudio, se basa en el conocimiento que demuestra dicho interlocutor con respecto a las bases filosóficas occidentales y la aplicación que realiza en relación con el propio contexto actual. El enriquecimiento cultural que este elemento proporciona a Ikeda es muy amplio, y le permite comprender los argumentos que la cultura occidental pudiera defender con respecto al liderazgo y la justicia. Al mismo tiempo, demuestra una buena voluntad de acercamiento y adaptación a posiciones occidentales que puedan suponer una base sólida en relación con su pensamiento nativo oriental. Esto nos hace volver sobre la idea de que en ningún momento muestra un comportamiento occidentalista. Evidentemente, esto es un factor que favorece el que Díez Hochleitner se sienta cómodo dialogando con él, pues demuestra ser una persona dispuesta a enriquecerse de la cultura que este representa.

También me gustaría destacar que la referencia a la necesidad de un sistema de leyes internacionales que fomenten la paz y el bienestar social no deja de estar relacionado al

fuerte sentimiento del concepto de grupo japonés, pues mediante dicho sistema, cualquier ser humano encontraría refugio y sosiego ante las situaciones de conflictividad o desigualdades. Esto estaría considerado por Ikeda como parte del cambio o la revolución humana.

En este punto el debate adquiere un sentido diferente, Ikeda alude a una de las obras bases de la filosofía occidental como crítica directa hacia dicha cultura, en la que los poderosos no son capaces de seguir las supuestas “normas occidentales” que conllevarían a un mejor desarrollo político y social en los países occidentales. Desde la perspectiva japonesa oriental, Ikeda intenta igualar el papel que otras culturas no occidentales puedan desarrollar en el proceso de cambio, enlazando con el diálogo anterior, la globalización empieza a fallar cuando se dejan de tener en cuenta otros elementos perfectamente eficaces de culturas consideradas “inferiores” o “débiles”. Una vez más, Ikeda basa su idea en un autor reconocido, en este caso Platón, que constituye una de las bases filosóficas para la cultura de Díez Hochleitner y le facilita en gran medida la capacidad de comprensión y asimilación al poseer dicho interlocutor un gran conocimiento sobre el tema.

Diálogo 9

“Díez Hochleitner: Todas estas carismáticas personalidades estaban llenas de ideales y fuerza de voluntad. No puedo evitar sentir que, en comparación con ellos, la mayoría de los líderes actuales pueden calificarse sólo de mediocres.

Ikeda: Por desgracia, estoy de acuerdo. (...) Personalmente, creo que el espíritu poético es una de las características fundamentales de los buenos dirigentes en esta nueva era. Pienso en ese espíritu en el sentido de lo que yo llamo la “mirada poética”.” (105)

En esta línea referente al liderazgo, Díez Hochleitner, pese a utilizar un tono formal y reservado, crítica negativa a los actuales líderes políticos de forma evidente, negando por completo la posesión de habilidades tan necesarias en los líderes internacionales como la fuerza de voluntad.

Hablando en hechos del pasado, Díez Hochleitner hace referencia a la buena voluntad que los líderes políticos mantuvieron en el pasado, lo cual guarda una relación directa con la buena voluntad a la que invita Sócrates y con el hecho de la necesidad de mantener una coherencia pragmática entre lo que se dice y el modo de vida.

Especialmente a un nivel de liderazgo político esta concordancia resulta especialmente necesaria, pues el gobernante debe ser un ejemplo de responsabilidad y compromiso para el resto de la población, quien lo elige por sus capacidades, conocimientos y cualidades como líder para el desarrollo de una forma de gobierno positiva e integradora; no obstante, ambos interlocutores hacen referencia a la carencia de estos valores en el mundo político actual, en el que los intereses no suponen más que beneficios económicos o individuales.

La pérdida de estos valores conlleva a la carencia de la voluntad de verdad (*eros*) propuesta por el modelo socrático, pues dichos líderes no buscan contribuir al cambio positivo durante sus mandatos, sino todo lo contrario. Por este motivo, podemos afirmar que dejar de considerarlos interlocutores válidos no resulta difícil de plantear, pues no cumplen con las normas socráticas que hemos mencionado previamente. Además, cabe destacar que ambos confirman la decadencia de la política en general, sin hacer especial alusión a ningún país o cultura concretos, lo que demuestra una gran decepción por parte de ambos ante el sistema político internacional. A pesar de no expresarlo literalmente, se sobreentiende la idea del honor japonés presente en la cultura de Ikeda, al no poder afirmar que sus propios líderes están a la altura de lo que se espera de ellos, por tanto, su tono desalentador queda claramente definido. Asimismo, para la sociedad japonesa criticar el papel de sus líderes no corresponde un tema cotidiano de que hablar, por la presencia del *tatema*.

Ikeda, por su parte, confirma la crítica mediante una breve expresión de su verdadera opinión, enfatizando el carácter desafortunado de dicho pensamiento. La falta de costumbre existente en Japón en lo referente a criticar de forma abierta el sistema político o los principales líderes nacionales recalca la presencia del *honne* en esta aportación. Es decir, podríamos decir que es un claro ejemplo de sinceridad por parte del interlocutor japonés. También cabe destacar el hecho de que haga referencia a uno de sus conceptos personales, el de “mirada poética”. El que haga uso de un término que en cierta forma es propio pone de relieve que se trata de un interlocutor que sabe de lo que habla, que es digno, por tanto, de ser tenido en cuenta seriamente en el diálogo intercultural. Esta respuesta directa y sincera puede ser considerada como una forma de reconocimiento ante la idea propuesta por la otra parte, la buena voluntad de Ikeda queda reflejada una vez más.

Diálogo 10

“Ikeda: (...) Esperamos ser capaces de desarrollar esa competición humana y moral para conseguir un siglo de paz y humanidad en todo el mundo.

Díez Hochleitner: Con sus ideas en mente, demos el primer paso hacia la construcción de este siglo; participemos juntos en la creación de una centuria de paz, de progreso humano y social sostenible y, en definitiva, de prosperidad para toda la humanidad en armonía con el medio ambiente.” (148)

Este último fragmento constituye el final de la obra y del diálogo intercultural mantenido por ambos. De acuerdo a la teoría de la racionalidad socrática, tanto Ikeda como Díez Hochleitner demuestran una profunda voluntad de verdad y búsqueda del Eros en lo que podemos considerar como acuerdos iniciales y acuerdos intermedios no revocados. Las conclusiones de lo anteriormente debatido y el carácter sincero y directo en cuanto al mantenimiento de la búsqueda de un “camino mejor”, culminan el diálogo racional en este acuerdo intermedio. En relación a los acuerdos iniciales, destacamos el carácter de acuerdo no revocado que el término “Paz” adquiere en la conversación, pues ninguno de ellos siente la necesidad de someterlo a revisión o examen, ambos participan de su significación y la establecen como sólida y válida (ambos autores entienden un “mundo de paz” como un lugar en el que las desigualdades, las injusticias y los problemas que actualmente asolan a nuestro mundo se solucionen y encaminen hacia la obtención de un sistema internacional que “funcione”, con un fuerte carácter intercultural, integrador y lleno de elementos diferentes como puentes de relación y acercamiento para culturas y personas de todo el mundo, con gran énfasis en el uso del diálogo racional como una de las vías para su obtención).

En este fragmento encontramos dos ejemplos claros de la buena voluntad propuesta por el modelo socrático, la primera en la forma de hablar en plural de ambos, que integra directamente tanto a ellos como al lector que se sienta identificado con el cambio propuesto por ellos. La segunda en la propia respuesta de Díez Hochleitner, que reconoce con sinceridad la aportación de Ikeda, la alaba y la comparte.

También encontramos en ambos interlocutores una profunda voluntad de verdad (eros) que les sigue motivando y animando a encaminar sus vidas hacia el objetivo que ambos se han propuesto, tanto a nivel individual como colectivo. Este objetivo hace referencia a la propia revolución humana, sin la cual el cambio no es posible. Ambos creen que son capaces de aportar mucho a dicho proceso, y animan a todo el mundo a

participar con pequeñas aportaciones individuales que puedan suponer grandes avances colectivos.

Tal y como sucedía al inicio del diálogo, las connotaciones formales y la gran cortesía cuyo dominio es representado por ambos invitan recíprocamente a un siguiente posible encuentro. La buena voluntad vuelve a estar presente en esta parte, al igual que la sinceridad de ambos en agradecimiento a un proceso dialógico intercultural racional exitoso y enriquecedor, sin duda, estableciéndose como modelo de ejemplo para casos posteriores.

5. Conclusiones

A través del desarrollo del presente trabajo se ha podido constatar la necesidad que nuestra sociedad actual tiene en lo referente a un modelo de cambio en el diálogo intercultural. Sin tener en cuenta el lugar de proveniencia de cualquier persona con la que queramos establecer una relación comunicativa, tanto los principales líderes y dirigentes políticos del mundo, como cada individuo a nivel personal, debemos encaminar nuestro contexto comunicativo hacia el cambio radical, manteniendo como objetivos fundamentales la cooperación intercultural y la retroalimentación positiva en todo momento.

Tras haber analizado las principales normas y elementos fundamentales dentro del diálogo comprendido en el modelo socrático propuesto por Platón, el cumplimiento de dichas normas y el compromiso de la búsqueda de la verdad y el mantenimiento de una relación constante entre lo que afirmamos en el diálogo y nuestro propio modo de vida y actuación se convierten en elementos sencillos de conocer, comprender y cumplir. La importancia del estudio e intercambio de idiomas fomentará las relaciones interculturales con un mayor número de individuos de diferentes países, ideologías y religiones; conocer el mayor número de idiomas no garantizará el éxito en nuestros procesos dialógicos; sin embargo, sí que supondrá una mayor posibilidad a la hora de llegar a acuerdos iniciales mínimos para entablar el diálogo.

La pertenencia y la identificación de la identidad con respecto a una cultura determinada no deben perderse, aunque los seres humanos deberíamos poder elegir aquellos elementos que nos interesen y nos parezcan fundamentales sin atender a qué cultura pertenezcan. En esta línea, me gustaría hacer alusión a la gran admiración que una gran parte de la sociedad japonesa profesa hacia uno de los bailes originarios de

España, el flamenco. Mediante dicha danza, el bailarín puede expresar sus sentimientos en un ambiente generalmente grupal, algo que resulta casi imposible para la mentalidad japonesa; no obstante, existen actualmente en Japón una gran cantidad de academias de flamenco que no solo enseñan movimientos y expresión corporal a sus alumnos, sino que los dota de una mayor confianza y personalidad dentro de su propia cultura. En definitiva, pueden seguir auto-reconociéndose como ciudadanos japoneses y expresar sus sentimientos mediante la danza, sin perder su propia identidad o sus valores culturales.

En línea con la identidad cultural, debemos prestar especial atención a aquellos estereotipos e ideas socialmente aceptadas que el Orientalismo y el Occidentalismo nos han aportado como “ciertos”. En mi opinión, deberíamos enfocar nuestra identidad cultural en diferentes niveles, esto nos permitiría, en primera instancia, sentirnos parte orgullosa de una identidad cultural internacional por el simple hecho de ser seres humanos, con garantía plena del cumplimiento de nuestros derechos y deberes fundamentales, destacando el papel que la libertad de expresión debería desempeñar en este nuevo contexto.

Para cualquier interlocutor que no conozca los aspectos que hemos ido señalando durante el desarrollo del trabajo, será prácticamente imposible reconocer sus propios diálogos como racionales y eficaces, especialmente aquellos en los que la otra parte no comparta su misma cultura, lengua, etc. Resulta fundamental mantener no solo una actitud de amor a la verdad, tal y como nos sugiere Platón, sino un profundo amor hacia el conocimiento, las ganas de enseñar y aprender y la necesidad de sentirse parte activa en un proceso que, sin lugar a dudas, podría llegar a cambiar el mundo y las relaciones internacionales. Dialogar no es simplemente charlar con cualquier persona.

A través de la documentación consultada, especialmente en las referencias de temática japonesa, he podido desarrollar una visión más profunda y completa acerca de las características japonesas autóctonas que la sociedad española (en general) desconoce. La necesidad de comprender el papel que desempeñan *honne* y *tatema* en cualquier nivel cultural o social de Japón implica sumergirse de lleno en su cultura, admirarla e incluso acoger algunos de sus elementos con los que podamos sentirnos identificados.

A nivel personal, he podido, mediante la teoría, aprender a desarrollarme en contextos dialógicos basados en el modelo socrático, de lo que desconocía prácticamente todo. Se puede afirmar que cualquier diálogo que careza de un proceso

previo del cumplimiento de las normas anteriormente descritas queda vacío, falto de argumentos sólidos y bases fundamentadas.

Una de las ideas que me gustaría destacar, no obstante, es la voluntad de verdad y el amor hacia la búsqueda de acuerdos finales de carácter racional, pues sin este elemento no encontraríamos la motivación necesaria para participar del diálogo racional, y, al mismo tiempo, la fuerza para evolucionar y desarrollar nuestros conocimientos de cara a posibles choques culturales o argumentales que podamos encontrar en nuestro camino como ciudadanos de un mundo cada vez más globalizado, en el que continuamente nos vemos en situaciones en las que tenemos que interactuar con personas de otros horizontes culturales.

Sobre los puntos referentes a Japón, encuentro pertinente destacar la errónea percepción que los occidentales tenemos ante los conceptos de mentir y engañar que creemos percibir por parte de los japoneses en el diálogo, pues ambos elementos suponen connotaciones negativas que nada tienen que ver con el carácter respetuoso y cordial que el *tatema* pretende hacer respetar. Los japoneses conocen perfectamente las normas de su sistema comunicativo y participan de él como jugadores expertos. Para ellos, no existen las connotaciones de mentiras anteriormente mencionadas, sino unas reglas muy específicas relacionadas al mismo tiempo con el uso del *honne* y el *tatema*.

En la obra *Un diálogo entre Oriente y Occidente, en busca de la revolución humana* (Ikeda y Hochleitner 2008), que entiendo como paradigma del diálogo intercultural, he podido aplicar mis conocimientos teóricos, adquiridos durante mi formación académica y tras la realización del presente estudio, en un caso real práctico. Esta posibilidad me ha permitido reflexionar sobre la variedad de temas que ambos autores debaten en dicha obra atendiendo por primera vez a la forma en que estos eran formulados. Esta dimensión estética que he descubierto juega un papel esencial en todo proceso dialógico me va a permitir construir mis propias ideas y argumentos de una manera más fructífera y poderosa. Asimismo, mis ideas se han visto enormemente enriquecidas por el conocimiento y la coherencia de ambos interlocutores, rasgos que suponen para mí una motivación añadida para expandirlas entre mis compañeros, familiares y amigos. De esta forma, podré considerarme parte activa del proceso de cambio, aportando mi “granito de arena” a este bello proceso que han iniciado Ikeda y Díez Hochleitner en su búsqueda por un mundo lleno de paz.

6. Bibliografía, obras citadas

Acal, S. A. (2016): *El dualismo en la sociedad japonesa, un análisis práctico y teórico sobre honne y tatemae* (Trabajo fin de grado). Universidad de Sevilla, Sevilla.

Buruma, I. y Margalit, A. (2005): *Occidentalismo, breve historia del sentimiento antioccidental*, Barcelona: Ediciones Península.

Calvo, M. (1998): *En torno a Aristóteles, homenaje al profesor Pierre Aubenque*, Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.

Carmona E., C. (2015): *Wittgenstein: la conciencia del límite*, Barcelona: EMSE EDDAP SL.

Ettmuller, E. U. (2007): “Orientalismo contemporáneo, la creación de un nuevo sistema bipolar en las relaciones internacionales”, *UNISCI Discussion Papers*, nº14, pp. 19-27.

Falero, A. (2006): *Aproximación a la cultura japonesa: introducción al mundo del Shintoísmo*, Salamanca: Amarú.

H. Kahn, C. (2010): *Platón y el diálogo socrático: el uso filosófico de una forma literaria*, Madrid: Escolar y Mayo Editores S.L.

Ikeda, D. y Díez Hochleitner, R. (2008): *Un diálogo entre Oriente y Occidente, en busca de la revolución humana*, Barcelona: Galaxia Gutenberg.

Kubo, M. (2015): *Expresión de las emociones en las culturas japonesa y española* (Tesis doctoral). Universidad de Valladolid, Valladolid.

Lledó, E. (2011): *El origen del diálogo y la ética*, Madrid: Gredos.

Lledó, E. (2015): *La memoria del Logos, estudios sobre el diálogo platónico*, Madrid: Taurus Ediciones.

Nothin, B. (2011): “El Occidentalismo (II): la supra-sociedad”, *Ciudad de los Césares*, nº 91, pp. 7-11.

Platón (1981): *Diálogos I-II*, Madrid: Gredos.

Sugimoto, (1997): *An introduction to Japanese Society*, Nueva York: Cambridge University Press.

Suzuki, D. T. y Fomm, E. (1960): *Budismo Zen y Psicoanálisis*, Nueva York: Harper and Brothers.

Tada, M. (2010): *Gestualidad japonesa, manifestaciones modernas de una cultura clásica*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.

Takeo, D., M.D. (1985): *The anatomy of self, the Individual Versus Society*, Nueva York: Kodansha International.

Taylor C. (2010): *Multiculturalismo y la política de reconocimiento*, México: Fondo de Cultura Económica.

Tetsuo, I., Vargas, S.G.R. y Vargas, S.J.C. (2011): “Breaking into Japanese Literature/ Identity: Tatemaie and Honne”, *Impossibilia*, nº 2, pp. 85-95.

Torres M., G. (2018): “Una aproximación a la juventud japonesa. Discurso, cine y su reflejo en la obra de Nakashima Tetsuya”, *Asiadémica,- Revista universitaria de estudios sobre Asia Oriental*, nº 11, pp. 79-100.

Trinidad, G.J.D. (2014): *Honne and Tatemaie: exploring the Two Sides of the Japanese society* (Tesis doctoral). Universidad Sigillum, Islandia.

Tramón, J. (2000): “Historia y cultura de Japón”, *PHAROS*, nº 1, pp. 75-85.

W. Said, E. (2002): *Orientalismo, un clásico entre los estudios culturales y literarios*, Barcelona: Alianza.

Recursos Web

Fainés C., I., (2007). Excmo. Sr. Dr. D. Ricardo Díez Hochleitner. Real Academia de Ciencias Económicas y Financieras.

URL: <https://racef.es/es/academicosnumerario/rdiez>. Consultado el 24/11/2018.

Ikeda, D. (2008). Daisaku Ikeda, filósofo budista, educador y constructor de la paz.

URL: <https://www.daisakuikeda.org/es/biografia-prefacio.html>. Consultado el 25/11/2018.

Kato, M. (2000). Teaching the concept of Tatemaie to English-speakers, Ohio State University. URL: <https://etd.ohiolink.edu/>. Consultado el 20/11/2018.

Kobayashi, L. (2016). Diferencias culturales: improvisación española contra premeditación japonesa.

URL: <https://cooljapan.es/la-diferencia-cultural-improvisacion-espanola-premeditacion-japonesa/>. Consultado 21/11/2018.

Rodríguez, B. V. (2003). La construcción de la identidad japonesa (Un estudio sobre el sistema cultural y simbólico de la sociedad japonesa).

URL: <https://es.slideshare.net/YuriGarciaQuiroz/la-construccion-de-la-identidad-japonesa>. Consultado el 21/11/2018.