

UNIVERSIDAD DE SEVILLA
GRADO EN FILOSOFÍA

Reconocimiento y acción comunicativa en Japón

Trabajo de Fin de Grado
David Mengual Garcerán

Resumen

En el seno de la comunidad académica, se ha planteado la viabilidad práctica de la teoría de la acción comunicativa de Habermas. En el presente estudio, nos proponemos corroborar su vigencia fáctica acudiendo a la sociedad japonesa. Un análisis a los patrones antropológicos asentados allí nos permitirá dar cuenta de los principios de contexto, antigüedad y jerarquía, según las investigaciones de Nakane. Posteriormente, una adaptación de la teoría honnethiana del reconocimiento, a través del concepto de honor proveniente de la ética samurái, nos llevará a un modelo interindividualista de interacción social. Por último, comprobaremos en el esquema del mundo de la vida la impronta prelingüística que la organización social japonesa proporciona en la obtención de acuerdos entre sujetos. Ello inaugura, a nuestro juicio, un nuevo campo de estudio para la Teoría crítica y una nueva forma de evaluación de la acción comunicativa.

Palabras clave: acción comunicativa, Habermas, Japón, mundo de la vida, reconocimiento

Abstract

Within the academic community, the communicative action theory's practical viability has been posed. In the present study, we propose to corroborate its factic validity going to Japanese society. An analysis to the anthropological patterns there settled will permit us to give an account on context, seniority and hierarchy principles, according to Nakane's investigations. Subsequently, an adaptation of the honnethian recognition theory, through the honour concept from samurai ethics, will leave us to an interindividualistic model of social interaction. Ultimately, in the communicative action scheme we will prove the prelinguistic imprint that Japanese social organization provides to obtaining agreements between fellows. That inaugurates, in our view, a new field of study for the Critical theory, and a new form of evaluation of the communicative action.

Keywords: communicative action, Habermas, Japan, lifeworld, recognition

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	3
ASPECTOS FUNDAMENTALES DE LA SOCIEDAD JAPONESA	5
OTRA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO.....	11
EL MUNDO DE LA VIDA JAPONÉS Y SU POTENCIAL COMUNICATIVO.....	23
CONCLUSIÓN	29
BIBLIOGRAFÍA.....	30

INTRODUCCIÓN

El objetivo del presente escrito es estudiar si existe un modelo de acción comunicativa fácticamente establecido en Japón. Más allá de ser una simple ética regulativa, consideramos que, tal y como se encuentra organizada la sociedad nipona, es posible encontrar allí un modelo asumido de coordinación social y socialización de la acción. De este modo sería posible encontrar un modo de asentar las teorías de la segunda y la tercera generaciones de la escuela de Frankfurt, nuestra principal guía en este trabajo. A partir de un estudio preliminar de los aspectos clave de las pautas de conducta y criterios de rango social en Japón, acudiremos a la teoría crítica para asumir cómo una serie de dinámicas de reconocimiento hacen posible la consecución de actos comunicativos.

De este modo, el primer apartado estará dedicado a la descripción de los rasgos esenciales que definen la sociedad japonesa. Para ello nos serviremos del estudio antropológico *Japanese society*¹ de Chie Nakane, quien consideró Japón como una comunidad basada en el contexto. Observar qué características diferencian este modelo social respecto a los basados en el atributo nos permitirá, más adelante, establecer cuáles son los criterios de rango en Japón y de qué modo se integran socialmente los patrones de conducta allí. Solo comprendiendo los conceptos fundamentales de contexto, jerarquía y antigüedad podrá realizarse un mapa general de la sociedad nipona.

El segundo punto del trabajo orbita en torno a Axel Honneth y *La lucha por el reconocimiento*². En esta obra se recogen los planteamientos de Hegel acerca del modo en que se construye la identidad desde la filosofía del derecho, actualizados a partir de la psicología social de G. H. Mead. Las consecuencias de los patrones de reconocimiento en la formación de comunidades éticas serán fundamentales para llegar a estudiar cómo se han establecido los actos comunicativos en Japón. A partir de distintas fases de autorrelación práctica, a saber, el amor, el derecho y la solidaridad, con sus respectivas dinámicas de desprecio, Honneth elabora una teoría normativa de la sociedad. Será necesario, no obstante, perfilar la teoría honnethiana para adaptarla a las especificidades de la sociedad nipona. En concreto, una revisión en el concepto de solidaridad nos permitirá abrir el horizonte conceptual de Honneth más allá de

¹ Nakane, C. *Japanese society*. University of California press. Berkeley, año 1972.

² Honneth, A. *La lucha por el reconocimiento*. Crítica. Barcelona, año 1997.

consignas occidentales. Ello será posible gracias a las categorías antropológicas asentadas ya en el primer punto, y a un estudio sobre la moral samurái de la mano de Eiko Ikegami³. De este modo, alcanzaremos a comprender un modo contextualista de la lucha por el reconocimiento, y superaremos la distinción que establece el autor entre las comunidades tradicionales basadas en el honor y las democráticas basadas en la dignidad individual. La vigencia del honor en la conformación del estatus, desde principios morales y no metafísicos, provoca que en Japón se exija una revisión de este apartado.

Teniendo ya un panorama más amplio acerca de los diferentes patrones de reconocimiento que en Japón establecen un particular tejido ético, podremos analizar concretamente la forma que adquieren las pautas de acción comunicativa socialmente asumidas allí. Su puesta en práctica viene regulada tanto por los caracteres antropológicos esenciales de Japón como por la forma en la que allí operan las relaciones de reconocimiento. Nos centraremos en el concepto de *kikubari*, comportamiento integrado en Japón según el cual un individuo se adelanta a las necesidades del otro. Esta base empática será fundamental para estudiar la posibilidad de un consenso intersubjetivo. Acudir a la *Teoría de la acción comunicativa*⁴ de Habermas es necesario para una descripción del mundo de la vida japonés, centrándonos en la sociedad y la personalidad.

En conclusión, este estudio nos permitirá conocer las condiciones antropológicas y sociológicas necesarias para la asunción de actos comunicativos. Ello llevará a pensar en importantes consecuencias para la Teoría crítica, al encontrar una referencia sobre la cual evaluar su vigencia práctica en la construcción de lazos éticos. Plantearemos, no obstante, hasta qué punto es extrapolable el modelo de acción comunicativa japonés a Occidente, o de qué manera puede funcionar como guía para la superación de las acciones estratégicas imperantes aquí.

³ Ikegami, E. *La domesticación del samurái*. Anthropos. Madrid, año 2012.

⁴ Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*. Trotta. Madrid, año 2010.

ASPECTOS FUNDAMENTALES DE LA SOCIEDAD JAPONESA

Partimos de la distinción que establece Nakane entre las sociedades basadas en el contexto y las sociedades basadas en el atributo. Esta doble categorización permite generar un contraste, si bien no debe ser entendido como antagónico, entre Japón y las naciones occidentales que prefiguran el suelo hermenéutico desde el que se enraíza el presente trabajo. Por atributo entiende Nakane una cualidad individual. Pone como ejemplo India, sociedad en la que el estatus social se mide por la casta a la que se pertenece. Dentro de esta región se encuentran también las naciones occidentales basadas en el mérito. En cambio, el contexto es “una localidad, una institución o una relación particular que vincula a un conjunto de individuos en un grupo”⁵. Este es el principio que articula la estructura social japonesa: uno no se define allí en función de sus atributos individuales, sino del contexto al que pertenece. Este es el principio esencial sobre el que más adelante sustentaremos la jerarquía, la antigüedad e incluso la democracia entendida en el ámbito nipón.

Es por ello que el individuo japonés reconoce su papel social a partir de la empresa, academia o club social en el que se inserta. Ello lleva a generar lo que se conoce como conciencia de grupo, fenómeno que se debe a esta configuración del rango en función del contexto. Cuando Benedict habla, peyorativamente a nuestro modo de entender, de Japón como sociedad de la vergüenza⁶, a lo que se refiere es a los lazos que unen al individuo con la comunidad a la que pertenece, y que le imprime una serie de roles y exigencias sociales. Pero estas, más que como una carga, deben entenderse como un ámbito de reconocimiento interindividual. Una característica de esta forma de organización es la posibilidad de incluir miembros de diferente atributo, sin que en principio sean factores fundamentales la clase social, la raza o el sexo en la formación del estatus⁷. Y los méritos obtenidos por cada uno siempre se registrarán como mérito del grupo en su totalidad, prevaleciendo el interés contextual sobre el individual.

Dado que cada contexto tiene sus exigencias sociales particulares, hay una clara demarcación entre contextos formales e informales. De esta manera, el comportamiento del individuo nipón diferirá sobremanera en el ámbito de trabajo que en un bar con sus compañeros de trabajo; rituales como el *nomikai* (飲み会 literalmente, “reunión para

⁵ Nakane, C. *Op. Cit.* Página 1.

⁶ Benedict, R. *El crisantemo y la espada*. Alianza. Madrid, año 2011.

⁷ Véase: Nakane, C. *Op. Cit.* Página 32.

beber”) se encuentran establecidos para disminuir el nivel de las obligaciones sociales. La misma lengua japonesa contempla diferentes conjugaciones y modos de apelación personal en función del ambiente formal e informal⁸. De este modo, aunque suele incidirse en que el individuo japonés ve mitigada su autonomía a favor de unas pautas predeterminadas por el contexto en el que se enmarca, podemos entender la libertad de acción en tanto existe fluctuación entre contextos.

Si los méritos quedan diluidos en el grupo y la pertenencia al mismo es aquello que define al individuo, el criterio que define el rango social es la antigüedad. El tiempo que uno pase formando parte de un mismo contexto es, pues, el factor que determina el estatus. La relación entre el *senpai* (先輩) de mayor estatus y *kôhai* (後輩) de rango menor imprime un carácter jerárquico a la sociedad japonesa⁹: aquel que goza de una mayor antigüedad tiene más privilegios que el joven, como la responsabilidad del cargo, el salario o la participación en rituales sociales. Además, la jerarquía según el principio de antigüedad se extiende a todos los ámbitos de la vida, incluido el privado. La lengua japonesa vuelve a ser pertinente en este punto; uno se refiere a alguien que goza de mayor estatus empleando al final del nombre el sufijo honorífico *-san*, y a alguien de menor rango, añadiendo *-kun*. Frente a la organización horizontal que Nakane contempla en sociedades como la estadounidense, Japón se define como una sociedad vertical. Sin embargo, este modelo es dinámico, al ser el tiempo un factor ineludible que va acrecentando el rango social de los integrantes primerizos de un grupo. “La adición de un nuevo miembro al grupo no implica ninguna alteración del lugar de los miembros existentes, siendo colocado en el rango más bajo”¹⁰.

La integración armoniosa de los miembros del grupo es el valor que sobresale en el modelo japonés. El criterio de antigüedad, si bien es rígido y no atiende a las capacidades individuales de sus miembros, es un “mecanismo más simple y estable que el sistema de méritos, ya que, una vez es dispuesto, funciona automáticamente sin necesidad de ningún tipo de regulación o revisión”¹¹. Resulta paradigmático el ideal de líder japonés que recoge Nakane, a la hora de entender la preponderancia de la armonía sobre el prestigio individual. La autora afirma que quien ostenta el puesto más alto de la jerarquía debe ser una persona débil, cuyas deficiencias puedan ser cubiertas por sus

⁸ Existen distintas maneras de decir “tú” o “yo” en función del grado de formalidad. Uno de los peores insultos que existen en japonés es decir “tú” de manera vulgar cuando el contexto no lo indica.

⁹ *Ibidem*. Página 29.

¹⁰ *Ibidem*. Página 41.

¹¹ *Ibidem*. Página 29.

subordinados y viceversa. El líder no debe utilizar a los miembros del grupo para la satisfacción de fines externos, sino que debe implicarse en la comunidad y servir de aglutinante entre sus miembros.

“Uno deberá buscará buscar mucho en Japón para encontrar una empresa, tan común en Occidente, dirigida por uno o dos hombres en la cima mientras los empleados actúan como simples herramientas. En un patrón así los empleados son fácilmente reemplazables, y las líneas de responsabilidad entre jefe y empleado están delimitadas claramente. En el patrón japonés no hay separaciones claras entre esferas o divisiones de responsabilidad entre el jefe y sus subordinados, y el grupo entero se convierte en un cuerpo funcional en el que todos los individuos, incluyendo el jefe, están amalgamados en una sola entidad”¹².

Más adelante añade la autora que

“no importa lo grande que sea su salud o su poder, o lo brillante que sea su talento o su tipo de personalidad, si un hombre es incapaz de captar a sus seguidores emocionalmente y adherirlos a él en una relación vertical no puede convertirse en líder. [...] La fuerza de los lazos personales inhibe la atracción a un líder que solo posee cualidades carismáticas”¹³.

Prevalece el sentido de lealtad hacia el grupo y los superiores, enfatizado por el carácter personal y emocional que adquieren los lazos interindividuales dentro de un mismo contexto. Las recompensas no tienen un carácter económico, sino social, siendo el reconocimiento de los integrantes del grupo aquello que refuerza la autopercepción del individuo. El contacto directo es imprescindible para la consolidación del grupo, hasta el punto de que un individuo puede perder su relación con sus compañeros si se desprende de ellos durante un periodo de tiempo prolongado. Esta implicación sentimental será la que, en el tercer apartado, nos haga reflexionar sobre los lazos empáticos y su papel en una organización democrática. Sin embargo, un fenómeno que genera la consolidación fuertemente integrada de los miembros de un contexto es el hermetismo del mismo y el enfrentamiento con otros.

¹² *Ibidem*. Página 69.

¹³ *Ibidem*. Páginas 70-71.

Nakane sostiene que se establecen relaciones de hostilidad y competitividad entre grupos del mismo tipo¹⁴ (entre empresas que ofrecen los mismos servicios, por ejemplo). Mientras que la lucha por el reconocimiento, como analizaremos posteriormente, no se produce en el seno de un mismo contexto, esta tiene lugar entre grupos monádicos. Al sentimiento de pertenencia a una comunidad se le antepone un sentido excluyente del otro, como es ocurre en el fenómeno nacionalista. También es común la fragmentación de una misma compañía o institución en distintos subgrupos, lo cual ocurre con frecuencia en los partidos políticos japoneses. Además, cada contexto tiende a ser autosuficiente y a ocupar exactamente las mismas áreas que los grupos análogos¹⁵. Cada comunidad tiende a ser autónoma, por lo que no existen redes de interdependencia entre grupos. Esto lleva a que en Japón no exista una clara división del trabajo. Esto no ocurre solo en el nivel interempresarial, ocupándose cada compañía de todo el marco de producción que puede cubrir en lugar de especializarse, pues también se da dentro del seno de cada grupo. Pues los empleados no tienen un rol definido, y requieren de una perspectiva global del proceso a desempeñar. La labor individual no se encuentra definida explícitamente respecto a los objetivos trazados en la empresa, y el nivel de contribución de cada miembro puede diferir respecto a las capacidades de cada uno.

“El control social y la expectativa en la participación de un individuo es menos rigurosa que en un sistema basado en la división del trabajo, donde uno siempre debe estar preparado para desempeñar su rol de manera consistente. De acuerdo con el sistema japonés, el trabajo siempre es asignado a un grupo [...] y desempeñado en nombre del grupo, no de un individuo particular”¹⁶.

No solo el reconocimiento, sino también la responsabilidad pasa a residir en la comunidad. Terminamos con el análisis de Nakane haciendo referencia al concepto de democracia en el ámbito nipón. Al contrario que Benedict, quien considera que la misma estructura moral de Japón llevó irremediablemente al régimen militarista, Nakane piensa que los modos de interrelación tradicionales se mantienen vigentes a día de hoy, también después de la nueva constitución democrática. En la era Tokugawa

¹⁴ *Ibidem*. Página 87.

¹⁵ Nakane pone el ejemplo de los periódicos japoneses, que terminan imitando sus contenidos y formatos. Véase: *Ibidem*. Página 90.

¹⁶ *Ibidem*. Página 83.

(1603-1868) se afianzó un modelo social basado en la homogeneidad institucional y cultural. “Un hombre que viva en una sociedad con esta base organizacional y trasfondo cultural cree en una igualdad básica y en derechos comunales”¹⁷. El concepto japonés de democracia no se refiere a una forma de gobierno, sino a un modo de relación interpersonal. Este se basa en la armonía y el consenso dentro de un grupo; ello implica, desde la estratificación jerárquica, la conexión entre aquellos con mayor y menor rango, siempre desde el principio de antigüedad. Porque la cohesión social se produce al margen de las diferencias de clase o contribuciones individuales al grupo. “La interpretación japonesa de la democracia [...] contribuye al fortalecimiento de la solidaridad de un grupo construido a partir de miembros de diferente cualificación y estatus”¹⁸. Cuando Habermas rechaza un modelo de sistema tecnocrático que se reproduce al margen de los fines de la población, para proponer uno democrático basado en la toma de decisiones dentro de una discusión general y pública libre de dominio¹⁹, estudiaremos las claras analogías que cabe establecer con la categoría de democracia japonesa.

Lo que Nakane denomina como sociedad de grupos ha sido caracterizado por otros autores haciendo alusión a los mismos rasgos sociológicos. Es el paradigma del contextualismo, como describió Hamaguchi²⁰, o del interindividualismo, tal y como lo teorizó Itô²¹. Con estas nociones, siguiendo ahora el planteamiento de Hamaguchi, se pretende superar la noción de sociedad de la vergüenza que acuñó Benedict en *El crisantemo y la espada*. El claro sesgo ideológico de este estudio y su vinculación con la ocupación militar estadounidense²² impide que podamos acudir a esta fuente sin escepticismo, por lo que optamos por emplear los conceptos neutrales que han sido recogidos aquí. Si bien empleamos la categoría de contextualismo análoga a la de sociedad de grupos de Nakane, tenemos en cuenta la crítica de Hamaguchi al paradigma individualista en la metodología de los estudios predominantes sobre Japón, donde

¹⁷ *Ibidem*. Página 143.

¹⁸ *Ibidem*. Página 147.

¹⁹ Véase: Habermas, J. *Teoría y praxis*. Altaya. Barcelona, año 1994. Páginas 333-334. También, McCarthy, T. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Tecnos. Madrid, año 2013. Página 32.

²⁰ Hamaguchi, E. *A methodological basis for Japanese studies—With regard to “relatum” as its foundation*. Japan review. No. 9. Año 1997. Páginas 41-63.

²¹ Itô, Y. *Socio-cultural backgrounds of Japanese interpersonal communication style*. Civilisations. No 39. Año 1991.

²² Véase: Lummis, C. D. *Ruth Benedict’s obituary for Japanese culture*. The Asia-Pacific journal. Vol. 5 No 7. Año 2007. El que fuera estudiante de Benedict critica la conexión que su maestra establece entre la moral japonesa y el militarismo, así como el papel de Estados Unidos como agente normativo necesario para imponer nuevos valores.

también inserta a la autora²³. Partiendo de que el contexto precede al individuo y haciendo referencia a George Herbert Mead, esencial en el punto donde desarrollaremos los procesos de reconocimiento, Hamaguchi concibe el concepto de individuo como una construcción ficcional, y propone un cambio de paradigma. Sin embargo, su propuesta no viene a cancelar la de autores como Nakane, sino que señala la coordinación que existe entre individuo y sociedad, siendo ambos parte de un mismo ente. A partir la percepción de un individuo aislado que proyecta la certeza de sí mismo a los otros, cuyo máximo exponente occidental es Descartes, Hamaguchi afirma que “la relación con los otros cayó enteramente en la categoría de objeto y nunca se debatió en términos de su referencia al actor-sujeto”²⁴. Contra esta perspectiva, el autor defiende una óptica contextualista basada en el *relatum*, capaz de integrar al individuo y al colectivo en una perspectiva global.

“En realidad, los japoneses no muestran el tipo de autonomía individual occidental donde se insiste en la propia voluntad dentro de un grupo. No son [...] individuos autosuficientes y solipsistas, sino que tienden a ser actores-sujetos relacionales, es decir, desde el contexto, el cual, a menudo, tiene en cuenta las formas de mantener una relación basada en las expectativas orgánicas y mutuas con los otros”²⁵.

Tiene lugar una coexistencia entre la autonomía individual y la entidad del grupo, sin que uno absorba al otro. Por tanto, el paradigma contextualista se enmarca entre el individualismo y el colectivismo, pues subraya tanto la existencia intrínsecamente colectiva de todo individuo, sin dejar de mantener su independencia. Aunque incide en la relatividad del concepto de individuo, los estudios de Hamaguchi son en gran parte compatibles con los de Nakane. Además, la teoría de este autor puede servirnos de base para comprender en profundidad el concepto de conciencia de grupo:

“Las íntimas relaciones entre los japoneses cercanos unos a otros no pueden definirse en términos de una simple y tentativa relación basada en interacciones recíprocas (un trato de dar y recibir) desde una díada de uno contra otro (Yo y tú). Más bien, se forma un sistema de redes interpersonales”²⁶.

²³ Hamaguchi, E. *Op. cit.* Página 42.

²⁴ Véase: *Ibidem.* Página 42.

²⁵ *Ibidem.* Página 56.

²⁶ *Ibidem.* Página 57.

Concluimos así nuestra introducción a los principios básicos de la organización social japonesa. Ello nos servirá como base para las posteriores reflexiones en términos de una teoría crítica de la sociedad. Ya hemos apuntado a varios aspectos fundamentales que guiarán las posteriores investigaciones, en lo relativo al reconocimiento entre grupos y la democracia japonesa. En el siguiente apartado seguiremos asentando unos conceptos fundamentales que nos llevarán a nuestra conclusión, ya en un nivel propiamente filosófico y no tanto antropológico. Sin embargo, también irán apareciendo categorías de la sociedad japonesa que no hemos podido adelantar aún, como el individualismo honorífico.

OTRA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO

Axel Honneth propone una teoría normativa y sustancial de la sociedad a partir del modelo hegeliano de lucha por el reconocimiento²⁷. Tres modelos de reconocimiento encierran el potencial de una motivación de los conflictos: amor, derecho y solidaridad. Estas cuentan con sus respectivas formas de desprecio: violación, desposesión y deshonor. El autor reacondiciona la teoría de la eticidad del Hegel de Jena a través de las aportaciones de G. H. Mead en materia de psicología social. De este modo, actualiza empíricamente unos planteamientos especulativos de germen idealista. Si este estudio nos es pertinente aquí es para comprobar cómo las relaciones de reconocimiento configuran en Japón una disposición a la acción comunicativa. A continuación recogeremos las tesis fundamentales de *La lucha por el reconocimiento* de Honneth. Sin embargo, será necesario adaptar el modelo de lucha en un sistema social en el que el reconocimiento pasa a formar parte de distintos contextos interindividuales, y donde persiste un modo de valoración personal basado en el honor.

Frente a la concepción política moderna de lucha por la autoconservación, que encuentra en Hobbes y Maquiavelo son mayores exponentes, Hegel afirma que hay una conexión social dada entre los ciudadanos de una comunidad. Niega un modelo atomístico de persona en sociedad y funda la vida social sobre relaciones de

²⁷ Véase: Honneth, A. *Op. Cit.* Página 7.

reconocimiento intersubjetivo. Ello entra en relación con lo visto en las aportaciones de Hamaguchi: es en la interacción entre sujetos y no en la relación sujeto-objeto donde tiene lugar la conformación de lazos de eticidad. La socialidad se concibe en Hegel como totalidad moral. Ello quiere decir que una sociedad solo puede considerarse tal si sus miembros se encuentran integrados éticamente en tanto ciudadanos libres. Esta conexión ética se produce mediante el reconocimiento de la libertad individual de todos los ciudadanos.

“Un individuo que no reconoce al otro en la interacción como un tipo determinado de persona, tampoco puede experimentarse a sí mismo plenamente como tal tipo de persona. Debo concederle al otro las cualidades y facultades en que quiero ser conformado por él”²⁸.

El proceso de reconocimiento consiste en etapas de reconciliación y conflictos de carácter ético, y en ellas se ponen en juego las estructuras de la identidad individual frente a los demás. El delito tiene lugar ante un estado incompleto de reconocimiento: debido a la insatisfacción de las estructuras jurídicas dadas en la autopercepción de la identidad, se hace un uso destructor de la inscripción negativa en la vida en común. La lucha amplía las exigencias de identidad de los sujetos, y mediante el conflicto se crean relaciones éticamente más maduras de reconocimiento. Solo por la destrucción de las formas de reconocimiento jurídico en las relaciones intersubjetivas llega a conciencia el momento que puede servir de fundamento de una comunidad moral²⁹. El delincuente muestra la relación de interdependencia de cada uno respecto a la comunidad, y el conflicto genera una disposición al reconocimiento recíproco como personas individualizadas. Es por eso que, en Hegel, la vida social se aloja en la lucha por el reconocimiento.

Honneth adapta empíricamente la filosofía del derecho hegeliana a través de las aportaciones de Mead. Con ello pretende actualizar el modelo de la lucha por el reconocimiento de modo posmetafísico. Tanto Mead como Hegel comparten la idea de un origen social de la identidad del yo. Esto se debe a que el sujeto adquiere conciencia de sí solo cuando aprende a percibir su acción a partir de una segunda persona. Esta perspectiva excéntrica es la que le permite al individuo la constatación de su pertenencia

²⁸ *Ibidem*. Página 52.

²⁹ Véase: *Ibidem*. Página 36.

a una comunidad. Con la formulación del concepto del otro generalizado, Mead es capaz de relacionar los conceptos de identidad, reconocimiento y normatividad. Porque es a partir de la interacción con los otros y la asunción de sus expectativas sociales como uno se concibe como miembro de la sociedad y como interioriza patrones de conducta morales. El individuo adquiere mediante la perspectiva del otro generalizado los deberes que ha de cumplir y los derechos que le corresponden. Además, con el reconocimiento que obtiene de los demás, uno se hace consciente del valor social de su identidad: en eso consiste el autorrespeto.

Al asumir la perspectiva del otro generalizado, los compañeros de interacción saben qué obligaciones tienen que cumplir frente al encuentro con otro individuo. Sin embargo, tiene lugar un conflicto entre las exigencias sociales que el sujeto ha interiorizado (Mead lo denomina *Me*, y Honneth lo relaciona con el superyó freudiano) y los impulsos que surgen de la voluntad de individuación (I en Mead, que se corresponde con el ello en Freud). Este contraste plantea el conflicto que explica el desarrollo moral tanto de individuos como de sociedades³⁰. La autoafirmación, la defensa de las pretensiones del yo frente a las exigencias sociales, busca la ampliación de la comunidad de derecho. La lucha por el reconocimiento adquiere en Mead la forma de la defensa de exigencias individualistas para crear comunidades con mayor espacio de libertad. De esta manera, la ampliación de la autonomía personal explica el progreso de la civilización. Como veremos más adelante, en Japón no puede aplicarse este modelo sin matices, ya que allí no existe, según lo visto a través de Nakane, una brecha entre la voluntad del individuo y la del grupo donde se inserta. Además, encontramos cierto sesgo en el análisis de Mead cuando afirma que “la sociedad primitiva ofrece mucho menos espacio a la individualidad, único, creador, al comportamiento de la identidad singular, que la sociedad humana civilizada”³¹. Trataremos de demostrar la posibilidad de una comunidad civilizada no individualista donde además permanecen vigentes vínculos basados en el honor.

Tanto en Hegel como en Mead, los sujetos solo se relacionan prácticamente consigo si aprenden a concebirse a través de la perspectiva normativa de sus compañeros de interacción. La lucha social es en ambos el motor del progreso moral de la comunidad. Partiendo de estas dos tesis, Honneth se propone elaborar una teoría tripartita del reconocimiento con base empírica, además de un vínculo entre el

³⁰ Véase: Honneth p 103.

³¹ Mead, G. H. *Geist, Identität und Gesellschaft*. Citado en: Honneth, A. *Op. Cit.* Página 105.

reconocimiento y la autorrealización. El discípulo de Habermas funda las movilizaciones sociales en el concepto contrario al reconocimiento: el desprecio, como arrebató de las pretensiones de identidad. Nos ocuparemos ahora de una reconstrucción de los planteamientos de Honneth. Será en una crítica en torno al concepto de solidaridad donde adaptaremos la lucha por el reconocimiento a la comprensión de la sociedad japonesa.

Por amor entiende Honneth el vínculo interpersonal más primario, basado en lazos afectivos. Abarca tanto las relaciones eróticas como el nexo entre padres e hijos y la amistad. Tiene lugar una tensión entre la entrega absoluta hacia el otro, hasta entrar en simbiosis, y la autoafirmación absoluta, al verse uno reconocido en el otro. De las primeras relaciones amorosas, donde tiene preponderancia la existencia corporal del sujeto concreto, surgen posteriormente relaciones de reconocimiento más maduras; frente a la conformación de la familia a través del amor, los siguientes estadios se encuentran ligados a instituciones públicas de mayor alcance social. El modo de desprecio que se contrapone al amor es la violación; compromete la integridad corporal de una persona, y el dolor físico se asocia al sometimiento a la voluntad de otro sujeto. Se pierde, a través de esta forma de menosprecio, la confianza en la coordinación autónoma del propio cuerpo y en el trato práctico con otros sujetos. Como afirma Honneth, la violación incide más profundamente en la autorreferencia que otras formas de desprecio, pues puede llegar a arrebatar la realidad sensible³².

El siguiente estadio de reconocimiento que encuentra Honneth es el derecho. Se trata de la esfera en la que los sujetos se conciben recíprocamente como miembros libres e iguales de una misma comunidad. Es la base de la participación autónoma en la vida pública, abriendo su espectro a la sociedad civil. El reconocimiento como persona que goza de derechos implica el reconocimiento de uno mismo como agente con pretensiones de acción susceptibles de cumplirse en sociedad. Al contrario que el amor, el derecho se funda en un entendimiento cognitivo, y no de forma emocional. Cuando uno obtiene el respeto social de los compañeros de interacción, el derecho hace posible el autorrespeto; Honneth utiliza este término para referirse a la constatación de las propias capacidades como sujeto moralmente responsable, capaz de formular juicios autónomos. “Como tener derechos significa poder establecer pretensiones socialmente aceptadas, esto dota al sujeto singular de la oportunidad de una actividad legítima, en

³² Honneth, A. *Op. Cit.* Página 161.

conexión con la cual él puede adquirir conciencia de que goza del respeto de los demás³³”. Esta autoestima solo se vuelve consciente con su privación: la contrapartida del derecho como reconocimiento es la desposesión como desprecio. Esta se produce mediante la exclusión de un sujeto como miembro responsable en una comunidad. La desposesión de derechos genera el sentimiento de no tener el estatus de un sujeto de interacción moralmente igual y plenamente valioso. Acaba generando además una lesión en las expectativas de ser reconocido en tanto que sujeto capaz de formular juicios morales³⁴.

Por último, Honneth se refiere a la solidaridad como la valoración social que permite a los sujetos concebirse positivamente según sus atributos individuales. Mientras el derecho expresa la propiedad general de los individuos como participantes abstractos en una comunidad, la solidaridad remite a la diferencia de cualidad entre los distintos sujetos. La personalidad se valora así en base a la contribución de la persona en una vida social cohesionada. Honneth desarrolla el concepto de solidaridad como evolución histórica del honor, propio de sociedades estamentales. Aunque las categorías previas de reconocimiento pueden seguir resultándonos útiles para analizar los nexos sociales en Japón, nos encargamos ahora de una reestructuración del concepto de solidaridad recuperando la categoría de honor. Como veremos a través del estudio sociológico de Eiko Ikegami³⁵, el honor, desarrollado por la ética samurái, continúa siendo un modo de reconocimiento social que goza de enorme vigencia en Japón.

Honneth piensa que en los regímenes feudales la valoración social se llevaba a cabo a través de conceptos de honor social. Estos establecen una jerarquía de tareas en comunidad según la contribución a la realización de valores centrales. El estatus social no va entonces ligado a un sujeto individualizado, sino al cumplimiento de expectativas sociales. La consideración social viene pues determinada por el estamento al que pertenece el individuo. Como vimos en el apartado social, Japón es una sociedad contextualista, y como tal diferencia distintas funciones y comportamientos dependiendo de la esfera, en una escala jerárquica dada, en la que se encuentre el individuo. Sí habría una serie de valores abstractos a los que los sujetos se adecúan. Honneth afirma que el punto de referencia valorativo del honor es metasocial, derivado

³³ *Ibidem*. Página 147.

³⁴ Véase: *Ibidem*. Página 163.

³⁵ Ikegami, E. *Op. Cit.*

de tradiciones religiosas o metafísicas establecidas a priori³⁶. No obstante, los valores que siguen las expectativas sociales japonesas son de una naturaleza pragmática, que en la mayoría de ocasiones obedecen a la jerarquía organizada según el principio de antigüedad. Como veremos, el honor en Japón se vincula a la virtud pública, siendo su germen político y no teológico. A continuación seguimos desarrollando esta tesis.

Con el desarrollo de las sociedades industriales y los procesos de racionalización del mundo, siguiendo la estela de Weber, Honneth sostiene que tiene lugar la desvalorización del Estado tradicional. El desencanto del mundo da lugar a la pérdida de marcos objetivos de referencia. Esto sucede por negar el carácter trascendente de las imágenes míticas de la realidad. El autor afirma que fue la clase burguesa quien, tras sus hazañas revolucionarias en la Modernidad, introdujo nuevos valores y reconfiguró el estatus de los mismos. A partir de aquí, el sujeto adquiere una magnitud histórico-vital individualizada. Según esta perspectiva, el honor se privatiza como integridad personal, que lleva a distinguir diferentes tipos de autorrealización.

“La lucha de la burguesía contra las coerciones de comportamiento específicas de los estamentos, que impuso el viejo orden de reconocimiento, conduce a una individualización en la representación acerca de quién contribuye a la realización de los objetivos sociales; porque ya no se puede establecer de antemano, qué formas de conducta en la vida valen en tanto que éticas; ya no son las cualidades colectivas, sino las capacidades histórico-vitalmente desarrolladas del singular, las que comienzan a orientar la valoración social”³⁷.

Comprobamos fácilmente la proyección exclusivamente occidental de este paradigma anunciado por Honneth como universal. Aunque en Japón también tuvo lugar un proceso de modernización, de corte racional y liberal, a lo largo de la era Meiji (1868-1912), este no condujo a un proceso de privatización de los valores sociales. Más bien, lo que tuvo lugar en este periodo y durante la era Tokugawa es, en palabras de Ikegami, un proceso de domesticación de la clase samurái, con su consecuente burocratización del concepto de honor. Mientras que Honneth afirma que la Modernidad (occidental) condujo a la depuración del honor tradicional en formas individualistas de solidaridad, a continuación observaremos que en Japón se configuró un individualismo honorífico, de nuevo en palabras de Ikegami. Porque el honor, lejos de superarse, se

³⁶ Véase: *Ibidem*. Página 152.

³⁷ *Ibidem*. Página 154.

adaptó para llegar a configurar la singular conciencia de grupo que analizamos aquí, como potencial eje de la acción comunicativa. El concepto de honor derivado del código samurái es, además, un elemento ineludible en las relaciones de reconocimiento recíproco en Japón.

Sin despegar la vista del análisis honnethiano del reconocimiento, pasamos a ocuparnos del estudio de la domesticación del samurái y de los conceptos clave del *bushidô* (武士道, “camino del guerrero”) o código de honor de dicha clase social. De esta manera podremos reelaborar el concepto de solidaridad y atender a los potenciales comunicativos de la sociedad nipona. Las tensiones entre individualismo y colectivismo, a las que ya hemos hecho mención a través de la categoría de interindividualismo, tienen su germen en la cultura samurái. “No es correcto asumir que las aspiraciones japonesas modernas de individualidad sean tan solo consecuencia de la occidentalización”, del mismo modo que “no es posible comprender al Japón y su éxito en los mercados mundiales a través de su representación simplista como una colmena de abejas trabajadoras dóciles y despersonalizadas”³⁸. Ya pudimos contemplar esta faceta de la sociedad nipona gracias a los estudios de Nakane y Hamaguchi, solo que ahora hacemos hincapié en su relación con el honor y en un modo particular de individualismo. La misma Ikegami se refiere a Hamaguchi al final de su obra³⁹, por lo que la compatibilidad entre planteamientos es evidente.

Una primera aproximación al concepto samurái de honor nos la proporciona Inazo Nitobe⁴⁰. El intelectual japonés afirma que “el sentimiento de honor implica una conciencia clara de la dignidad y el merecimiento personal”, hecho indispensable para los caracteres propios del samurái. El sentido del buen nombre, al que denomina la parte inmortal del yo, es lo que sirve de criterio a la reputación personal, es decir, al autorrespeto en Honneth. La afrenta al nombre provoca la vergüenza del samurái, y su mantenimiento es lo que orienta la virtud moral. “Un samurái tan solo tiene un juez de su propio honor, y es su propia conciencia. Las decisiones que toma y cómo las lleva a cabo son un reflejo de quién es en realidad. Nadie puede ocultarse de sí mismo”⁴¹. La imagen pública del yo es entonces la columna vertebral de la virtud samurái. Atisbamos así la comunión de la autopercepción individual con el reconocimiento colectivo, en una

³⁸ Ikegami, E. *Op. Cit.* Página 16.

³⁹ Véase: *ibídem.* Página 473.

⁴⁰ Véase: Nitobe, I. *Bushido*. Biblok. Barcelona, año 2018.

⁴¹ *Ibidem.* Página 107.

noción de honor que rebasa los lindes teóricos de la categoría honnethiana de solidaridad. Además, el carácter contextual del honor se incrementa cuando tenemos en cuenta que la reputación del nombre no solo atañe al propio individuo, sino también a la casa samurái a la que se pertenece.

También es pertinente acudir al comentario que Yukio Mishima llevó a cabo sobre la obra *Hagakure Kikigaki* de Yamamoto Tsunetomo, texto de referencia de la ética samurái. El ensayista y literato, que cometió el suicidio ritual en 1970, se enfrenta al libro del siglo XVIII arrojando una fundamental perspectiva acerca del honor y la muerte. Aunque no es posible enfrentarnos aquí al fenómeno del *seppuku* (腹切 literalmente, “corte del vientre”), un breve excursus sobre el texto samurái nos alumbrará en el tema que nos ocupa. Mediante la radical asunción de un código ético, se plantea la posibilidad de sobrepasar las barreras del yo. Mishima condensa el sentido de *Hagakure* con la máxima “El camino del samurái es la muerte”⁴². Asumiendo la propia condición mortal, cuya culminación puede venir acometida por uno mismo, el autor concibe la consecución de la máxima libertad.

“El suicidio ritual o haraquiri no es una claudicación ni la aceptación de una derrota moral, como se considera en Occidente, sino la expresión suprema del libre albedrío de la persona y que se lleva a cabo para salvaguardar el honor”⁴³.

Como también afirma el autor, “la libertad radica en la decisión a todas horas de morir”⁴⁴. Uno solo llega a acarrear plenamente con la responsabilidad de sus actos si asume su condición de mortal, y logra la máxima autonomía cuando puede decidir sobre su propia muerte⁴⁵. La concepción del honor iría ligada, entonces, al reconocimiento de esta plenitud existencial que se traduce en virtud moral. El despliegue de las capacidades prácticas del individuo es aquello que persigue el samurái a través del *bushidô*. Además, el florecimiento de los atributos individuales se relaciona con los demás sujetos desde el concepto de justicia: “la verdad y validez de la justicia se confirman con el juicio de una tercera persona: es uno de los principios de la

⁴² Mishima, Y. *La ética samurái en el Japón moderno*. Alianza. Madrid, año 2016. Página 11.

⁴³ *Ibidem*. Página 52.

⁴⁴ *Ibidem*. Página 51.

⁴⁵ Ello puede relacionarse con el concepto de libertad para la muerte en Heidegger, como expone en el §53 de *Ser y tiempo*. Véase: Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Trotta. Madrid, año 2012. Páginas 276-283. También entra en conexión con la muerte libre, o el morir a tiempo, en Nietzsche. Véase: Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. Alianza. Madrid, año 2011. Páginas 136-139.

democracia”⁴⁶. De esta manera, la búsqueda de la virtud debe contar también con la perspectiva del otro, que como afirma Tsunetomo, trasciende las limitaciones del propio raciocinio⁴⁷.

Una vez estudiados estas efigies de la literatura samurái, volvemos a hallar ejemplos contundentes del honor más allá de la reivindicación de las particularidades individuales. Tal y como afirma Ikegami, es posible comprender los valores que rigen la sociedad japonesa como un equilibrio entre la armonía colectiva y un elevado sentido del honor personal, hecho aparentemente contradictorio. Al contrario que Honneth, Ikegami identifica el honor con un modo de individualidad que resalta la autoestima y los deseos del yo al margen de las exigencias sociales.

“A nivel personal, el samurái experimentaba el honor como una fuerte emoción, pero al mismo tiempo se servía del honor como un recurso interno que le ayudaba a mantener su sentido de continuidad personal y dignidad durante los períodos de conflicto y adversidad”⁴⁸.

Hegel concibe el honor como la posición que uno adopta frente a mí mismo al identificar positivamente las propias cualidades y especificidades⁴⁹. Pero además de un elemento de autoafirmación personal, el honor samurái es también un instrumento ideológico: a partir de él, es posible asegurar un comportamiento predecible dentro de una estructura de vasallaje basada en la lealtad. El sentido de la persona surge en este esquema de honor como una integración del yo socialmente incorporado y del yo subjetivo. La coexistencia de ambas facetas llevó a que los samuráis llegaran a “construir un sentido resistente de individualidad, a través de la sensibilización del sentido del yo socialmente incorporado”⁵⁰. Aunque esta dimensión puede compaginarse con la lucha por el reconocimiento en Mead, las pretensiones del yo no acaban chocando frontalmente contra las expectativas de la sociedad.

“No es la separación de estas dos perspectivas, sino su proximidad, lo que se da por sentado en Japón. Las implicaciones normativas que resultan de este tipo de percepción de la identidad son tomar los roles y las expectativas en las relaciones intersubjetivas

⁴⁶ Mishima, Y. *Op. Cit.* Página 60.

⁴⁷ Véase: *Ibidem*.

⁴⁸ Ikegami, E. *Op. cit.* Página 472.

⁴⁹ Véase: Honneth, A. *Op. Cit.* Página 35.

⁵⁰ Ikegami, E. *Op. Cit.* Página 17.

con más seriedad, no simplemente como medios para lograr diversos fines, sino como componentes esenciales para la realización del yo”⁵¹.

Ikegami arremete directamente contra una concepción externalista del honor en contraste con un individualismo que expresa una suerte de “yo verdadero”. En esta crítica cabría enmarcar el concepto de solidaridad de Honneth. En el desarrollo occidental de la Modernidad tendieron a observarse los roles socialmente prescritos como una barrera que romper para conseguir la liberación del yo. “Como el honor ha perdido su vínculo con un sentido personal de la individualidad y la dignidad, ahora nos parece, en la sociedad moderna, un concepto acartonado y superficial”⁵². Pero ello solo ocurre por la atribución universal de la devaluación occidental del honor, error que Ikegami denuncia y que Honneth acaba cometiendo. El concepto de honor, lejos de ser un arcaísmo estéril, permite conciliar una perspectiva intersubjetiva del yo con una perspectiva autónoma e interna. Como hemos adelantado ya, es un principio que no se basa en un metarrelato mítico, sino que su base es netamente pragmática. Dado que la solidaridad como reconocimiento de los atributos individuales ajenos al contexto no es aplicable en Japón, proponemos emplear la categoría de individualismo honorífico en su lugar. Con ella, podemos plasmar la evaluación de la persona en su doble esfera, social dirigida a la armonía, e individual dirigida al cambio. Porque de haber una mera remisión a estructuras jerárquicas fundadas de forma metafísica, sería imposible contemplar el desarrollo social, hecho que sí ampara la dimensión individualista del honor.

Mientras la solidaridad entendida en *La lucha por el reconocimiento* solo despierta una tolerancia pasiva hacia los caracteres específicos de los demás individuos, el individualismo honorífico llega a un grado activo de participación e implicación en la esfera social. En la tercera instancia del reconocimiento, después del amor y el derecho, no tiene lugar una privatización sino un modo de valoración social que comprende tanto los caracteres distintivos del otro como su vinculación con el tejido social de la comunidad. La experiencia del autorrespeto, que Honneth liga a la solidaridad, no viene solo por la identificación singular del individuo, sino también por el cumplimiento de expectativas sociales: uno se siente valioso para la sociedad tanto por sus características distintivas como por el reconocimiento del papel activo en el mantenimiento de la

⁵¹ *Ibidem*. Página 473.

⁵² *Ibidem*. Página 474.

integridad del orden social. Sin llegar a una enunciación meramente legal del individuo, como en la esfera del derecho, ni a una diferenciación monádica, el reconocimiento de la identidad en base al honor nos permite identificar una disposición a la socialización del individuo.

Una vez hecho este apunte sobre la teoría del reconocimiento de Honneth, pasamos a continuar con su análisis y revisar la contrapartida de la solidaridad, esta es, la deshonra. Por deshonra entiende el autor la desvalorización de modos de vida individuales o colectivos⁵³. Se trata de la degradación evaluativa de determinado modelo de autorrealización, que deriva en la pérdida de un modo de vivir con significación positiva en la comunidad. El autor emplea la categoría de honor en paralelo al de dignidad y estatus, y con ella “designa la medida de la valoración social que en el horizonte de la tradición cultural de una sociedad se le otorga al tipo de su autorrealización”⁵⁴. La deshonra consiste en la experiencia de sentir el propio modo de vida como no válido según un horizonte moral establecido. Surge, entonces, de la incompatibilidad de la praxis del individuo con la praxis asentada en la sociedad. Sin embargo, en la cultura samurái del honor, que como ya vimos es fundamental en los procesos actuales de reconocimiento recíproco en Japón, la deshonra adquiere otro cariz. En concreto, la pérdida del honor implica tanto la reputación personal como la del nombre de la comunidad a la que pertenece el individuo. El ámbito de evaluación se ha caracterizado en Japón con la categoría de *seken* (世間, literalmente, “mundo”) o comunidad cultural imaginaria⁵⁵. Sin embargo, más allá de ser este un ámbito externo de expectativas sociales, supone también la internalización de las pautas predeterminadas; la analogía con el concepto de otro generalizado es inevitable. “Evitar hacer el ridículo respecto del *seken* ha constituido la ética popular que ha regulado y prescrito el comportamiento japonés tanto interna como externamente”⁵⁶. Y este sentido de la reputación no solo interpela al individuo, sino también al núcleo grupal del que forma parte, que en el caso del samurái identificamos con la *ie* (家) o casa. “Un guerrero podía luchar valientemente por su reputación en el campo de batalla, pero con el surgimiento de la *ie*, ahora tenía una razón que trascendía el honor de su nombre

⁵³ Véase: Honneth, A. *Op. Cit.* Página 163.

⁵⁴ *Ibidem.*

⁵⁵ Véase: Ikegami, E. *Op. Cit.* Página 33.

⁵⁶ *Ibidem.* Página 125.

personal por la cual arriesgar su vida”⁵⁷. De este modo, una deshonra no solo compromete el estilo de vida individual, sino la reputación del contexto en el que se inserta el individuo.

Honneth recoge esta acepción en su análisis del concepto de deshonra. Pero al centrarnos en el carácter específicamente contextual que aparece en Japón, y al unirlo con un modo de individualismo honorífico, perfilamos una forma de lucha por el reconocimiento a la que ya apuntamos en el primer apartado. Ikegami afirma que tiene lugar una lucha competitiva por el mantenimiento del honor, que en la actualidad ha pasado del combate abierto a versiones corteses de competencia y colaboración⁵⁸. Además, observa que tales prácticas tienen una clara proyección en el capitalismo nipón. Anteriormente, vimos en el análisis antropológico de Nakane que la constitución de contextos tenía un carácter hermético; mientras que los miembros de una misma esfera social se encuentran armonizados dentro de unas metas comunes, se tiende a ver al grupo ajeno como un enemigo potencial, especialmente si cubre las mismas áreas que el propio. Este fenómeno puede ser identificado desde una lucha por el reconocimiento basada en los principios de honor y deshonra como los hemos plasmado aquí. No es el individuo aislado quien persigue verse reconocido en la esfera pública: pues el estatus se encuentra racionalizado, como vimos, en base al principio de antigüedad. Dado que hay una asignación más o menos imparcial que termina afectando a todos los miembros de un mismo grupo, no es la lucha, sino la espera, la que termina garantizando un mayor grado de estima en la sociedad. Pero como estas estructuras verticales basadas en la antigüedad solo comprometen a comunidades de un número reducido de miembros, la lucha se plantea a nivel contextual. De esta manera vemos cómo son diferentes instituciones o empresas, dedicadas al mismo ámbito, las que se batan entre sí para asegurar su espacio en la sociedad.

Ya hemos explicado cómo se producen en Japón los procesos de reconocimiento interindividuales. Partiendo del análisis honnethiano, y gracias a las aportaciones de Ikegami en el terreno del honor samurái, hemos podido llegar a establecer un paradigma de interrelación personal que, como nos encargaremos de detallar en el siguiente punto, puede ser fundamental para la puesta en práctica de acciones comunicativas.

⁵⁷ *Ibidem*. Página 99.

⁵⁸ *Ibidem*. Páginas 33-34.

EL MUNDO DE LA VIDA JAPONÉS Y SU POTENCIAL COMUNICATIVO

Los análisis de los que nos hemos servidos en los puntos anteriores han permitido fijar unos conceptos clave para configurar un ámbito prerreflexivo de la acción social. En este apartado, trataremos de integrar el modelo de reconocimiento basado en el honor y las categorías de antigüedad, jerarquía y contexto en el esquema habermasiano del mundo de la vida. Este nos proporcionará una proyección en la acción comunicativa, su concepto homólogo, que por último nos facilitará una comprensión a gran escala con la que poder llevar a cabo una teoría crítica de la sociedad.

Si bien barajamos una suerte de “mundo de la vida japonés”, en ningún caso debe darse por sentada una esfera homogénea en la que sea posible encuadrar a la totalidad de un país; nos encontramos ante una sociedad en la que cabe un gran número de matices y diferencias, por ejemplo, entre el Japón urbano y el rural. No obstante, las categorías de las que nos hemos servido sí forman parte de cierto acervo compartido, y aunque no puede pensarse en una reproducción prístina de las mismas por parte de cada individuo japonés, estas sí cumplen con los objetivos que nos hemos propuesto en el trabajo.

Habermas comprende el mundo de la vida como un concepto complementario al de acción comunicativa⁵⁹, y este es el que detallaremos ahora. El hablante, con su emisión lingüística, puede referirse a un mundo objetivo (al que le corresponde una pretensión de verdad), a un mundo subjetivo (con pretensión de veracidad) o a un mundo intersubjetivo (con pretensión de corrección normativa). Podemos entender la acción comunicativa como aquella que, a través de la crítica a las pretensiones de validez de actos de habla proposicionales, expresivos y normativos, pone a los hablantes en la disposición de un consenso. “La clave de la noción habermasiana de obtención de un acuerdo (*Verständigung*) es la posibilidad de hacer uso de razones con que llegar a un reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica”⁶⁰. La acción comunicativa cuenta con tres funciones: renovación del saber cultural, coordinación de la acción y socialización⁶¹. Estas tres funciones entran en relación directa con los tres aspectos del mundo de la vida. A continuación, pasamos a analizar

⁵⁹ Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*. Trotta. Madrid, año 2010. Página 596.

⁶⁰ McCarthy, T. *Op. Cit.* Página 450.

⁶¹ Véase: Habermas, J. *Op. Cit.* Página 619.

el concepto de mundo de la vida con sus tres facetas; estas nos permitirán dar el salto hacia los modos específicos de obtención de acuerdos en Japón.

Por mundo de la vida entendemos el “horizonte siempre presente de la acción social [...], como *background* que se da por garantizado, y que está «siempre ya» ahí cuando actuamos”⁶². Se trata de todas las precomprensiones acerca del contexto en el cual se desenvuelve un acto de habla. Respecto a una teoría crítica de la sociedad, el mundo de la vida encarna una perspectiva inmanente, desde la cual participan los agentes sociales en primera persona. Al mundo de la vida se le contrapone el sistema, o perspectiva externa de los agentes que determinan el flujo de las sociedades. El proyecto habermasiano trata de compaginar ambos procedimientos metodológicos para alcanzar un sistema general de la acción⁶³. Aunque resulta tentadora la idea de elaborar una teoría integral de la sociedad japonesa, que tenga en cuenta tanto el sistema como el mundo de la vida y sea capaz de detectar patologías sociales, tal propósito desborda el alcance de este trabajo. Es por eso que nos restringimos al análisis del mundo de la vida japonés y su impronta en los distintos ejes de la acción comunicativa.

Como ya adelantamos, son tres los componentes del mundo de la vida: cultura, sociedad y personalidad. Habermas define la cultura como el “acervo de saber, en el que los participantes en la comunicación se abastecen de interpretaciones para entenderse sobre algo en el mundo”⁶⁴. Por otro lado, la sociedad son las “ordenaciones legítimas, a través de las cuales los participantes en la interacción regulan sus pertenencias a grupos sociales, asegurando con ello la solidaridad”⁶⁵. Por último, la personalidad comprende “las competencias que convierten a un sujeto en capaz de lenguaje y acción, esto es, que lo capacitan para formar parte en procesos de entendimiento y para afirmar en ellos su propia identidad”⁶⁶. Bajo la categoría de sociedad es posible comprender las prácticas antropológicas estudiadas en el primer apartado. Por otra parte, el concepto de personalidad nos permite identificar en el esquema del mundo de la vida el papel del honor.

El campo semántico de los contenidos simbólicos, el espacio social y el tiempo histórico son las dimensiones que comprenden las acciones comunicativas, y que surgen de la cultura, la sociedad y la personalidad, respectivamente. “El entretrejimiento de

⁶² McCarthy, T. *Op. Cit.* Página 465.

⁶³ Véase: Habermas, J. *Op. Cit.* Página 636.

⁶⁴ *Ibidem.* Página 619.

⁶⁵ *Ibidem.*

⁶⁶ *Ibidem.*

interacciones del que resulta la red de la práctica comunicativa cotidiana constituye el medio a través del que se reproducen la cultura, la sociedad y la persona”⁶⁷. Así pues, podemos entender la acción comunicativa como reproducción cultural, integración social o socialización del mundo de la vida, en base a estas analogías con la cultura, la sociedad y la personalidad. Será aquí donde entrarán a colación los conceptos propios de las interacciones niponas.

La reproducción cultural del mundo de la vida consiste en poner en relación nuevas situaciones, en su dimensión semántica, con estados del mundo ya existentes, asegurando la continuidad de la tradición y la coherencia del saber⁶⁸. Tal unidad se da en base a la racionalidad del saber aceptado como válido. Este papel de la tradición cultural en la interpretación de las situaciones presentes se asemeja a la noción hermenéutica de prejuicio. Gracias a las precomprensiones construidas en el cúmulo histórico de interpretaciones, el sujeto cuenta ya con cierta orientación de su acción. Desde el punto de vista que hemos adquirido, no cabe hacer ninguna matización de la esfera cultural de Japón. Si bien las influencias culturales niponas son características y distintivas respecto a otras regiones, el papel que ellas tienen en la orientación de un entendimiento intersubjetivo no es diferente. Por ello, pasamos a centrarnos en las otras dos reproducciones del mundo de la vida, donde sí es posible aplicar las teorías recogidas a lo largo del presente trabajo.

La integración social del mundo de la vida se ocupa de conectar situaciones nuevas con estados del mundo ya existentes dentro de la dimensión del espacio social. Esta “cuida de que las acciones queden coordinadas a través de relaciones interpersonales legítimamente reguladas y da continuidad a la identidad de los grupos en un grado que baste a la práctica comunicativa cotidiana”⁶⁹. La integración social que se produce aquí es en base a la solidaridad entre los miembros del grupo. Habermas no entiende el concepto de solidaridad como Honneth, es decir, como reconocimiento de facultades individuales. Su papel es el de coordinar la acción de los miembros del grupo cuya identidad queda definida colectivamente. Es aquí donde resulta pertinente la noción de contexto que vimos con Nakane, y la referencia que supone para la identidad del individuo. Los espacios sociales quedan parcelados en Japón según núcleos reducidos de comunidad, a cuya pertenencia le sirve al individuo como pauta de

⁶⁷ *Ibidem*. Página 620.

⁶⁸ Véase: *Ibidem*. Página 622.

⁶⁹ *Ibidem*. Página 623.

orientación de sus acciones. Sin embargo, el aglutinante que funciona entre los miembros de un mismo contexto es uno que, si bien hemos anticipado haciendo alusión a la cercanía emocional, todavía no hemos desarrollado. Y es que, en la integración del mundo de la vida en Japón, es fundamental el papel de la atención al otro (気配,) o *kikubari*⁷⁰.

El concepto de *kikubari* aloja distintos comportamientos establecidos en Japón, que resultan cruciales en la coordinación social de la acción. Fukushima afirma que el *kikubari* consiste en “prestar atención a los otros [...] leyendo la atmósfera de una situación y anticipando o infiriendo los sentimientos, necesidades y deseos de las otra parte a través de indicios verbales y no verbales del destinatario potencial”⁷¹. Se trata de una vinculación para con el otro integrado en el mundo de la vida. Este fenómeno puede aclararse haciendo referencia a un ejemplo. Como caso empírico vivido en primera persona en Japón, no hizo falta una consulta abierta al encontrarme frente a un cartel de direcciones que no sabía leer, para que un desconocido llegara a indicarme el camino. A través de mínimas expresiones de extrañeza pudo adelantarse el desconocido a interpretar mis necesidades. Comportamientos de este tipo, que van desde el auxilio de otra persona a los consejos o sugerencias, son frecuentes en Japón, sin que sea necesaria una explicitación lingüística.

Un requisito esencial para la demostración de *kikubari* es la empatía (思い遣り, *omoiyari*). Fukushima recoge bajo este concepto un “comportamiento comunicativo orientado hacia el otro, intentando mantener la armonía en las relaciones interpersonales”⁷². Desde la filosofía habermasiana, podemos interpretar la empatía como una disposición a la comprensión de las pretensiones de validez subjetivas de otros hablantes. Y desde su teoría de la democracia deliberativa, la empatía aparece como un elemento que “debe ayudar a los participantes a tomar la perspectiva de todos los que están comprometidos en una deliberación [...] y animarlos a preocuparse por sus compañeros interlocutores”⁷³.

Kikubari también recoge el concepto de inferencia anticipatoria (察し, *sasshi*). Entendemos este concepto como el proceso requerido “para completar la comunicación

⁷⁰ En inglés se utiliza la palabra “attention”, que se traduce por “atención”. Aquí preferimos emplear el nombre japonés.

⁷¹ Fukushima, S. *Emic understanding of attentiveness and its related concepts among Japanese*. East Asian pragmatics, vol. 1, No 2. Año 2016. Páginas 186-187.

⁷² *Ibidem*. Página 188.

⁷³ Morrell, M. E. *Empathy and democratic education*. Public Affairs Quarterly. Vol. 21, No. 4. Año 2007. Página 390.

de cada uno, y es una estrategia donde los sujetos intentan entender lo máximo posible de lo poco que se ha dicho⁷⁴. Mientras que la empatía permite una conexión directa con el otro, la inferencia anticipatoria permite la comprensión de sus deseos y necesidades en base a un vínculo ya dado. Podemos entender la inferencia anticipatoria desde la teoría de la acción comunicativa de Habermas, como la comprensión de actos de habla expresivos a través de manifestaciones lingüísticas mínimas.

Desde la conciencia de grupo y la pertenencia a contextos que vuelven predecibles las acciones de los individuos a través de expectativas sociales reconocidas como legítimas, en el espacio social nipón se produce una conexión empática particular. El *kikubari*, entendido en el seno del mundo de la vida y bajo la categoría del contexto, es una base para una comunicación libre de dominio orientada al consenso. No en vano, la empatía se ha considerado como una base imprescindible para el ejercicio de la democracia⁷⁵. Y si bien suele prestarse atención a la deliberación expresa, son igualmente fundamentales los consensos ya asentados en la base precomprensiva donde tienen lugar las acciones sociales⁷⁶. Podemos concluir que la integración social del mundo de la vida basada en el contexto y el *kikubari* establece una base de interrelaciones personales armónica, previa al debate expreso, y que no obstante garantiza la fluidez de la comunicación recíproca.

Así podemos entender la noción japonesa de democracia. Como vimos en el estudio de Nakane, no es la forma de gobierno en sí sino “un tipo de sentimiento comunitario, con, como premisa mayor, un alto grado de cohesión y consenso dentro del grupo”⁷⁷. Es en la solidaridad entre los miembros heterogéneos de un grupo donde puede encontrarse una base comunicativa de corte democrático⁷⁸. Bien es cierto que, aunque la empatía es un requisito imprescindible para la obtención de acuerdos más allá de la deliberación expresa, es posible encontrar ciertos baches a la comunicación. En ese sentido, la creación de grupos herméticos y el acatamiento acrítico de criterios establecidos pueden llegar a minar la participación democrática activa. No obstante, teniendo en cuenta estas dos tergiversaciones del *kikubari*, es posible atender a los

⁷⁴ *Ibidem*. Página 189. En referencia a: Yamada, H. *Different games, different rules*. Oxford university press. Oxford, año 1997. Página 37.

⁷⁵ Véase: Morrell, M. E. *Op. cit.* Página 399.

⁷⁶ Agradezco a Cristina Lafont la clarificación de esta noción.

⁷⁷ Nakane, C. *Op. Cit.* Página 147.

⁷⁸ Si bien esta perspectiva puede estudiarse también desde el paradigma de las virtudes cívicas, hemos optado por la óptica de la democracia deliberativa en la corriente de la Teoría crítica.

potenciales democráticos del mundo de la vida configurado en Japón. Al fin y al cabo, es la coordinación armónica lo que prevalece, sobre el disenso o el conflicto abierto.

Hasta ahora permanecíamos en la escala de la sociedad dentro del análisis del mundo de la vida en Habermas. Una vez comprendidos los procesos de coordinación social de la acción en Japón, podemos pasar a la socialización de los miembros del mundo de la vida, en base al concepto de personalidad. Se trata de la conexión de nuevas situaciones con estados de mundo ya existentes dentro del ámbito del tiempo histórico. La socialización “asegura a las generaciones siguientes la adquisición de capacidades generalizadas de acción y se cuida de sintonizar las vidas individuales con las forma de vida colectivas”⁷⁹. Por tanto, es en esta región donde ubicamos nuestro estudio acerca del honor. Porque aquí podemos explicar el interindividualismo y la proximidad entre la voluntad del individuo y el cumplimiento de expectativas sociales, en la amalgama conceptual que comprendimos desde el concepto de individualismo honorífico. La sintonía entre individuo y colectivo, así como la organización jerárquica en base a la antigüedad, pueden concebirse como un alto grado de socialización que afianza aún más el acervo compartido de acción. Si el fenómeno de coordinación social viene garantizado gracias a una disposición a asumir la perspectiva del otro, la socialización asegura un horizonte comprensivo en el cual concebir el papel del yo en la comunidad. Uno puede encontrar sentido a su acción y fundamentarla gracias a los principios que rigen la vida social en Japón: la antigüedad y la pertenencia a un contexto. Al verse uno reconocido tanto como individuo con voluntad de cambio como participante de un colectivo que imprime pautas concretas de conducta, ambos al mismo tiempo, el nivel de socialización es reseñable. Además, la escala en el estatus de un grupo o las situaciones formales o informales imprimen una motivación para actuar en conformidad a las normas, aspecto que Habermas también recoge en la socialización de los miembros del mundo de la vida⁸⁰. Por tanto, la jerarquía y el influjo del grupo en la identidad del individuo, sin que este pierda por ello su autonomía, pueden comprenderse como un marco normativo de índole moral.

Con ello se asienta el fenómeno de integración social, que permite la coordinación de las acciones a través del reconocimiento de pretensiones de validez en base al *kikubari*, y el de socialización, en lo que respecta a la formación de la identidad individual y la consecución de pautas de conducta morales. Así comprendido el mundo

⁷⁹ Habermas, J. *Op. Cit.* Página 623.

⁸⁰ Véase: *Ibidem.* Página 624.

de la vida en Japón, es posible comprobar un marco comunicativo propicio para la obtención de acuerdos libres de dominio. Si bien se asienta en un momento previo a la deliberación explícita, el modelo social nipón puede servirnos de base para una mayor comprensión del acto comunicativo y su posible puesta en práctica. Con ello comprobamos que la teoría habermasiana, más allá de ser un ideal regulativo sin anclaje en la realidad, tiene hitos fácticos a tener en cuenta en ciertas regiones del planeta. Si bien estas no son lo suficientemente estudiadas en el ámbito académico occidental, pueden arrojar luz sobre la fundamentación y la viabilidad de la teoría de la acción comunicativa.

CONCLUSIÓN

Respecto a la posibilidad de una democracia basada en una comunicación general y pública acerca de sus propias condiciones objetivas de vida, McCarthy opina que “desgraciadamente, no se dan las condiciones empíricas para la aplicación del modelo”⁸¹. A lo largo de estas páginas hemos tratado de rebatir esta crítica, o al menos matizarla. En Japón se ponen en práctica pautas de coordinación social y socialización que asientan un acuerdo generalizado, sumado a un modo de reconocimiento intersubjetivo que no obvia el papel de cada sujeto en la sociedad sin tampoco despreciar su autonomía. No nos encontramos ante la materialización de una utopía; aún cabe identificar fenómenos de alienación y anomia, sin negar tampoco las limitaciones de un extremado ejercicio de la empatía para la comunicación abierta. Pero aun teniendo en cuenta estas limitaciones, desde una óptica realista, atender a la sociedad japonesa puede ser, a nuestro juicio, de enorme provecho para cimentar los futuros proyectos cívicos en contextos occidentales. La consistencia de la sociedad nipona en aras del bienestar general ha sido probada en los últimos años de pandemia⁸², y ello debería ser una prueba suficiente.

⁸¹ McCarthy, T. *Op. Cit.* Página 35.

⁸² Merece un estudio pormenorizado la gestión japonesa de la COVID-19, tanto a nivel político como de responsabilidad ciudadana. Sin la capacidad de tomar grandes restricciones como confinamientos generalizados, los datos de contagios y fallecimientos, de un país con enormes tasas de densidad de población y con gran cantidad de habitantes mayores de sesenta años, no dejan de resultar sorprendentes. Véase: Datosmacro.com. *Japón – COVID-19 – Crisis del coronavirus*. Recuperado el 3 de mayo de 2022 de: <https://datosmacro.expansion.com/otros/coronavirus/japon>

Los principios de organización social japonés son fruto de una serie de circunstancias históricas y culturales concretas. De este modo, pensar en su aplicación irrestricta a regiones occidentales es poco menos que una ensoñación. No obstante, sí es posible encontrar en los patrones de conducta integrados en la sociedad nipona un marco de referencia, un nicho de investigación en el cual orientar estudios futuros. Puede ser, además, una modesta contribución a la Teoría crítica, que enfrascada en la cuestión de la teoría y la praxis, quizá encuentre en sociedades como la japonesa nuevos paradigmas de emancipación humana.

BIBLIOGRAFÍA

Alexander, J. C. *Sociología cultural*. Anthropos. Barcelona, año 2000.

Benedict, R. *El crisantemo y la espada*. Alianza. Madrid, año 2011.

Camps, V. *Virtudes públicas*. Espasa-Calpe. Madrid, año 1990.

Clearly, T. *La mente del samurái*. Edaf. Madrid, año 2009.

Fukushima, S. *Evaluation of politeness: Do the Japanese evaluate attentiveness more positively than the British?* International Pragmatics Association. No 19 Vol 4. Año 2009. Fukushima, S. *In search of another understanding of politeness: From the perspective of attentiveness*. Journal of Politeness Research. No 11, Vol 2. Año 2015. Páginas 501-518.

Fukushima, S. *Emic understanding of attentiveness and its related concepts among Japanese*. East Asian pragmatics, vol. 1, No 2. Año 2016. Páginas 181-208.

Fukushima, S. *From Speech Acts to Lay Understandings of Politeness: Multilingual and Multicultural Perspectives*. Cambridge University Press. Cambridge, año 2019.

Han, B. C. (22 de Marzo de 2020). *La emergencia viral en el mundo del mañana. El país*. Recuperado de: <https://elpais.com/ideas/2020-03-21/la-emergencia-viral-y-el-mundo-de-manana-byung-chul-han-el-filosofo-surcoreano-que-piensa-desde-berlin.html>

García Mejiá, A. *Cultura y patrones de cultura en Ruth Benedict*. Contenido en: *Boletín de antropología*. Universidad de Antioquía. No. 16, vol. IV, año 1977.

- Habermas, J. *Teoría y praxis*. Altaya. Barcelona, año 1994.
- Habermas, J. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Trotta. Madrid, año 2008.
- Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*. Trotta. Madrid, año 2010.
- Hamaguchi, E. *A methodological basis for Japanese studies—With regard to “relatum” as its foundation*. Japan review. No. 9. Año 1997. Páginas 41-63.
- Held, D. *Introducción a Habermas*. Iztapalapa. No. 24. Año 1991. Páginas 117-128.
- Hearn, L. *Japón, un intento de interpretación*. Satori. Gijón, año 2021.
- Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Trotta. Madrid, año 2012.
- Honneth, A. *La lucha por el reconocimiento*. Crítica. Barcelona, año 1997.
- Honneth, A. *La sociedad del desprecio*. Trotta. Madrid, año 2011.
- Ikegami, E. *La domesticación del samurái*. Anthropos. Madrid, año 2012.
- Itô, Y. *Socio-cultural backgrounds of Japanese interpersonal communication style*. Civilisations. No 39. Año 1991.
- Jeffries, S. *Gran hotel abismo*. Turner. Madrid, año 2018.
- Junqueras I Vies, O. Madrid I Morales, D. Martínez Taberner, G. Pitarch Fernández, P. *Historia de Japón*. Editorial UOC. Barcelona, año 2012
- Kasulis, T. P. *La filosofía japonesa en su historia*. Herder. Barcelona, año 2019.
- Lafont, C. *Democracia sin atajos*. Trotta. Madrid, año 2021.
- Lummis, C. D. *Ruth Benedict’s obituary for Japanese culture*. The Asia-Pacific journal. No. 7 Vol. 5. Año 2007.
- McCarthy, T. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Tecnos. Madrid, año 2013.
- Mishima, Y. *La ética samurái en el Japón moderno*. Alianza. Madrid, año 2016.
- Morrell, M. E. *Empathy and democratic education*. Public Affairs Quarterly. Vol. 21, No. 4. Año 2007. Páginas 281-403.

Musashi, M. *El libro de los cinco anillos*. Satori. Gijón, año 2020.

Nakagawa, H. *Introducción a la cultura japonesa*. Melusina. Tenerife, año 2008.

Nakane, C. *Japanese society*. University of California press. Berkeley, año 1972.

Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. Alianza. Madrid, año 2011.

Nitobe, I. *Bushido*. Biblok. Barcelona, año 2018.

Pérez Riobó, A. San Emeterio Cabañes, G. *Japón en su historia*. Satori. Gijón, año 2021.

Pinguet, M. *La muerte voluntaria en Japón*. Adriana hidalgo editora. Buenos aires, año 2017.

Román López, M. T. *Sabidurías orientales de la antigüedad*. Alianza. Madrid, año 2008.